



جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
أطروحة
لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة موسومة بـ:

الحجاج عند طه عبد الرحمن
دراسة تحليلية نقدية

إعداد الطالب: جلول قوراري عمارة
إشراف الأستاذ: زواوي بوكردة
مقدمة ومناقشة علنا من طرف

تشكيلة لجنة المناقشة:

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
الحسين الزاوي	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
زواوي بوكردة	أستاذ التعليم العالي	مُشرفا ومُقَرِّرا	جامعة وهران 2
علجية يموتن	أستاذة التعليم العالي	مُنَاقِشا	جامعة وهران 2
هوارى حمادي	أستاذ التعليم العالي	مُنَاقِشا	جامعة معسكر
مصطفى بلبولة	أستاذ التعليم العالي	مُنَاقِشا	جامعة الشلف
دليل محمد بوزيان	أستاذ التعليم العالي	مُنَاقِشا	جامعة تلمسان

الموسم الجامعي
2025/2024

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

إلى روح جدتي الطاهرة إلى روح جدي الطاهرة رضوان الله عليهم أجمعين

إلى الوالدين الفاضلين، أخي وأخواتي الأعزاء، الزوجة والأبناء عائلتي

إلى كل الأفاضل الذين تلقيت عنهم العلم الأستاذ الزواوي بوكردة والأستاذ مصطفى

بلبولة

إلى زميلي أحمد بلبولة وعبد القادر بلبولة

إلى الأخ علي، حفظ الله كل هؤلاء وعلمهم وشملهم بالطفاه أهدي هذا العمل.

شكر وتقدير

أما الشكر: فله رب العالمين الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

ثم إلى كل من أعانني في إنجاز هذا البحث

أما التقدير: فلأستاذي الفاضل زواوي بوكردة إقرارا بالفضل وعرفانا بالجميل.

مقدمة

يبدو أن الحجاج والمجادلة طبيعة إنسانية مفطورة في نفس الإنسان ومسيطرة على مساحة مهمة من ذاته وكثيرا ما تتناغم مع استدلالاته وأنسجته الفكرية، ونجد هذا المعنى جليا في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [سورة الكهف، الآية: 54].

فالجِدال والحجاج مغروسان في نفسية البشر فطرة وتكويناً وذلك أن طبيعة البشر أنهم دائماً يخلطون القضايا ويلبسونها بطبيعة ثقافتهم وفهمهم الخاص وزاوية نظرهم الخاصة، وهذا بطبيعة الحال ما يحيلنا على النسبي والاختلاف الفكري ومنه، يمكننا القول بأن الحجاج كمفهوم منفتح على الغير وعلى الآخر مضاد للفكر الواحد والرأي الواحد الذي سرعان ما يقع فيه العقل الإنساني ويحتمي داخل أسواره، وبالتالي فمفهوم الحجاج يبحر في عالم النسبي، والنسبي يتداخل مع الحياة البشرية ويتلبسها ألا نجد أنفسنا في كثير من المواقف منفتحين على اللانهائي إذ كثيرا ما نقول قولاً إلا ويمكننا أن نقول أفضل منه ونعمل عملاً إلا ويمكننا أن نعمل أفضل منه، وهو ما يمنح مفهوم الحجاج حيوية وحركة تجعل العقل يتعدد نتيجة دخوله في سياقات فكرية وعملية مختلفة، فالحجاج يبدو كنوع من الدفاع عن الذات ونوع من الحواجز التي يقيمها الفرد أمام غزو أفكار وثقافة الغير لأنه يعتبره غزو لذاتيته ووجودها المتفرد والمتميز فكثير من الناس على الرغم من تبين الحجة له فإنه لا يقتنع بسهولة إذ الاقتناع للغير بمثابة الانهزام للغير فإيا له من حب للذات يتميز به الإنسان.

إذا تجاوزنا النزعة الصورية للمنطق في حياتنا اليومية دخلنا إلى النزعة التفاعلية للمنطق في حياتنا فالنزعة الصورية في المنطق هي البرهان والنزعة التفاعلية في المنطق هي الحجاج، ونحن اليوم نعيش في عالم بلغ التفاعل بين الناس أشده في زمن يصنع فيه الرأي والوعي وهو أمر خطير لأنه إلغاء لذاتية الفرد فتجد بعض من الناس يسيء الفهم عندما يتكلم معهم وكذا محاولة تسفيه الرأي الآخر، كلها ظروف نعيش في خضمها مع إلزامية الدفاع عن أفكارنا الخاصة، ولكن كيف نتفاعل بالحجة في ظل فكر حدائي صبغ فكر البشر وصنّعه فأصبح فكرا واحدا لا يوجد من يواجهه ولا ند له هذا الفكر الحدائي الذي أصبح مقدسا ومن ثم وجب مجابته فكريا أي محاجته عقليا بالحجة والدليل، إذ للحجاج فعل الفلسفة وهي محاربة الفكر المصنع للتضليل لتوكيد حرية الفكر وحرية التفكير وتحقيق اليقظة الفلسفية بتحطيم أصنام التضليل التي تحجب الفكر وتعكر صفاء وسطوع نور الحقيقة، فالإنسان كائن مفرط في لغويته التي لا تلبث تحيط به وتسيطر على وعيه حتى لا يستطيع التفكير خارج الحائط الذي تضربه على وعيه بذاته وبالعالم الذي يعيش فيه، وهنا يمكن أن نذكر طه عبد الرحمن الذي يشير إلى الدور الخطير الذي تلعبه اللغة في صناعة الفكر الذي يميز نفسه عن الآخر باعتماده على الآليات الحجاجية للغة العربية لمحاجة الفكر الحدائي الغربي ومحاجة مرتكزاته وإعادة إحياء التراث الفكري العربي الإسلامي كتراث فكري منتج له آليات إنتاجه الخاصة كفكر منتج وإثبات معقولة هذا التراث المتميزة الخاصة به وكسر القيد عن الإبداع الفكري العربي الإسلامي

بتخليصه من تقليد الفكر الغربي وإبراز آليات إنتاج أطاريحه الخاصة به التي تجيب عن الأسئلة التي يطرحها هو لا الأسئلة التي يطرحها غيره، فالإنسان له مقومات أساسية لوجوده يجب أن توضع في الحسبان، يجب أن نضع في اعتباراتنا أولاً أننا بصدد التعامل مع الإنسان العربي المسلم الذي هو كائن ذكي وأخلاقي تواق للحرية فهو لا يمكن أن يتصف بالأخلاق إذا لم يكن يتصف بالذكاء والمعرفة، معرفة العاجل وتوقع الآجل، ولا يمكن أن يتصف بالأخلاق إذا لم يكن حراً في أفعاله التي تصدر عنه، زيادة على ذلك هو كائن صانع للغة ومصنوع بها، فاللغة جزء مهم من ماهيته وتكوينه وهي ملكة عجيبة تجعل منه كائناً متعلماً أي قادراً على التعلم وهو ما يؤكد قدرة الإنسان العربي المسلم المعرفية، أي تجعل منه كائن معرفي وكائن يتعلم لكن ماذا يستطيع أن يتعلم من خلال ملكة اللغة، إنه يستطيع تعلم معارف ماضية وحاضرة ويفتح أفقه على معارف ممكنة في المستقبل إن هذه الملكة العجيبة أي اللغة العربية تجعل العقل العربي المسلم قادراً على اختراق زمنه لتعلم أشياء خارج نطاق خبراته الشخصية اليومية والاتصال بتراثه وتعلم أشياء من خلال خبرات أجداده الذين صنعوا تراثه رغم أنه تفصله عنهم آلاف السنوات، ومن ثم تصبح معارفنا تراكمية كل جيل يتعلم من الجيل الذي سبقه وتصبح الألفاظ لها تاريخ من الاستعمال وكذا حمولة نفسية لقيم مستعملها فنحن نتعلم اليوم من كتب وأقوال من عاشوا قبلنا آلاف السنين وبذلك نساهم في صنع وتطوير معارفنا وديمومة آليات إنتاجنا الفكرية والفلسفية.

ومن هنا تتمثل الأطروحة التي نسعى للدفاع عنها في الادعاء بأن للحجاج دور مهم في الفلسفة التي تسعى للإبداع والتي تستثمر في الإمكانيات الكامنة في اللغة والثقافة الأصلية للفيلسوف العربي والمسلم، ونقصد من هذه العملية التي هي فعل المحاجة في اكتساب القدرة على الاعتراض على الأفكار لكي لا ندخل في مسار تدميري للعقل العربي والإسلامي بتقبله الأعمى وغير المسائل للفكر الغربي لأن التقليد مضاد ومدمر للعقل فالمقلد شخص غير عاقل ومن فقد لغته المفكرة فقد عقله.

ومنه جاء عنوان أطروحتنا الحجاج عند طه عبد الرحمن دراسة تحليلية نقدية وهي دراسة تهدف لمحاولة فهم مقوم من مقومات أسس النظر الفلسفي عند طه عبد الرحمن ألا وهو مفهوم الحجاج.

ما الحجاج عند طه عبد الرحمن وما أهميته في إنشاء القول الفلسفي العربي الإسلامي المبدع؟

ومنه طرح التساؤلات الفرعية التالية التي نحاول فهمها في عملنا هذا ألا وهي:
ما العوائق التي تقف أمام تفعيل الفعل الحجاجي في القول الفلسفي العربي الإسلامي؟ وما مقتضى التسليم بحجاجة القول الفلسفي؟ وهل تأكيد طه عبد الرحمن على حجاجة القول الفلسفي عموماً يساهم في إبراز وإزاحة العوائق التي تحول دون إنتاج القول الفلسفي العربي الإسلامي المبدع؟

ولنتناول الإشكال الأساسي للبحث والتساؤلات المتفرعة منه نطرح الفرضيات

التالية:

-الحجاج هو منهج وطريقة في الكتابة الفلسفية وفي التدليل الفلسفي الذي يستخدم اللغة الطبيعية حسب طه عبد الرحمن فيلزم أن تكون الفلسفة خطابا حجاجيا صريحا.

- تأكيد طه عبد الرحمن على مفهوم الحجاج وتركيزه عليه يرجع لانشغاله على هاجس
تحصيل الإبداع الفكري، وكذلك نظرا لما يقتضيه التأسيس لأنموذج النظر العربي
الإسلامي من تدليل ومحاجة وما يتطلبه من عرض للمواقف الفكرية وتحليلها، وكذا
نقدها وتجاوزها وذلك لأن كثير من الأفكار والمفاهيم والمناهج العربية الإسلامية يتم
التلبس عليها وتحقيرها أمام المناهج والعلوم الغربية فوجب تبين أهميتها للفكر وللإبداع
العربي الإسلامي مثل علم أصول الفقه مثلا.

-توظيف الفلسفة للحجاج هو ما يُغني جانبها المضموني التداولي ويصلها بقضايا الأمة
العربية الإسلامية وهو ما يمكنها من التجدد والتعدد والإبداع الدائم.

ومحاولة من المعالجة الموضوع وتتبع حيثياته والوقوف على مفهوم الحجاج
اعتمدنا المنهج التحليلي لتبسيط المفاهيم فهذا المنهج ملائم لعرض الأفكار وبسط
مضمراتها وكذا تتبع مفهوم الحجاج تاريخيا، واختيار هذا المنهج يرجع لاعتبار أن
موضوع الحجاج ينتمي إلى فلسفة اللغة والذي يعد التحليل عنصرا ضروريا فيها وذلك

بتجزئ الأفكار إلى وحداتها الأساسية بغية الاستفهام أي تحصيل مزيدا من الفهم واليقظة الفكرية.

إن لكل موضوع بحث أسباب ودوافع تقف وراء اختياره واختيارنا لهذا الموضوع بوصفه إشكالية معرفية وموضوعا فكريا يحتاج البحث جاء نتيجة لعدة أسباب منها الأسباب الذاتية والتي تتمثل في أنني أحمل نفس الهم الذي يحمله طه عبد الرحمن ألا وهو هم الإبداع والسبيل لإنشاء القول العربي المبدع في الفلسفة وهم الوصول إلى الطرق التي تؤدي إليه في العلم والعمل، ألا يجب أن نطمح لإتقان الصنعة الفلسفية كما أتقنها غيرنا؟، أما عن الأسباب الموضوعية فتتمثل في محاولة التعرف على الفلسفة التي ينسجها طه عبد الرحمن على منوال التداول والحجاج مستفيدا من تطور الدرس اللساني والمنطق الحجاجي المعاصر هل أسهمت في تحقيق الإبداع الفلسفي المنظور للإنسان العربي المسلم؟.

وللنظر في الإشكال المطروح ومعالجته قمنا بتقسيم عملنا هذا إلى ثلاثة فصول، بدءا بمقدمة ووصولا إلى خاتمة، ومنه تتمثل خطة عمل الأطروحة في مقدمة نثير فيها إشكالية البحث المطروحة حول مفهوم الحجاج عند طه عبد الرحمن، ثم نقسم البحث إلى ثلاثة فصول فصل أول وهو عبارة عن فصل تمهيدي لمفهوم الحجاج معنون بمدخل تمهيدي لمفهوم الحجاج يحتوي على أربعة مباحث هي مبحث أول نبذة عن الحياة الفكرية لطله عبد الرحمن ثم مبحث ثاني معالم منهجية في كتابة طه عبد الرحمن الفكرية ثم

مبحث ثالث دراسة كرونولوجية لأسس مفهوم الحجاج ثم مبحث رابع توظيف الحجاج عند

طه عبد الرحمن: الهدف والغاية

فصل ثاني وهو عبارة عن فصل تحليلي لمفهوم الحجاج عند طه عبد الرحمن
معنون بدراسة تحليلية لمفهوم الحجاج عند طه عبد الرحمن يحتوي على أربعة مباحث
هي مبحث أول التقريب التداولي للحجاج ثم مبحث ثاني تحليل فعلي الادعاء والاعتراض
الحجاجيين ثم مبحث ثالث الأساس اللغوي الحجاجي للقول الفلسفي ثم مبحث رابع الصفة
الاستدلالية الحوارية للقول الفلسفي.

فصل ثالث وهو عبارة عن فصل تقيمي ونقدي لمستهدفات الحجاج عند طه عبد
الرحمن معنون بنقد وتقييم لمعوقات التفلسف العربي يحتوي على أربعة مباحث هي مبحث
المقاربة الحجاجية للتراث العربي الإسلامي ثم مبحث ثاني المقاربة الحجاجية للحدثة
الغربية ثم مبحث ثالث الترجمة والإحالة التداولية ثم مبحث رابع مشروع طه عبد الرحمن
الفكري، وفي الأخير خاتمة بأهم النتائج المتوصل إليها في البحث.

يمكن الإشارة إلى بعض الدراسات التي تناولت موضوع الحجاج عند طه عبد
الرحمن واستفدنا منها في انجاز بحثنا هذا نذكر منها:

- رسالة دكتوراه للطالبة بالفوزيل يمينة معنونة بالحجاج وأساليبه في تأسيس
الحدثة الإسلامية طه عبد الرحمن أنموذجاً، قامت الطالبة في عملها هذا بدراسة
مفهوم الحجاج عند طه عبد الرحمن وربطه مع مفهوم آخر هو مفهوم الحدثة .

أما نحن فنحاول بحث مفهوم الحجاج عند طه عبد الرحمن وربطه بالتقنيات الحجاجية التداولية التي تحرر القول الفلسفي العربي الإسلامي من التبعية وتحقق لهذا القول الإبداع المنشود.

• كتاب النظرية التداولية في الفلسفة عند طه عبد الرحمن: آفاق الإبداع في

الإنجاز الفلسفي العربي للدكتور يوسف المتوكل، وقد كان هذا الكتاب في الأصل رسالة دكتوراه اشغل فيها هذا الكاتب على مشروع طه عبد الرحمن الفكري من الناحية التداولية وهي ناحية قريبة من موضوع الحجاج، إذ تضم هذه النظرية أفعال الكلام والاستلزام الحوارية والحجاج، وقد تناول الكاتب في هذا الكتاب النظرية التداولية التي هي أعم من نظرية الحجاج إذ الحجاج هو جزء من هذه النظرية، فحاول إبراز دور المنهج التداولي الذي يستعمله طه عبد الرحمن في تأسيس وإبداع فلسفة عربية تداولية.

أما في بحثنا فأننا نتناول ركن هام من أركان هذه النظرية التداولية ألا وهي النظرية الحجاجية، حيث يعد الحجاج أهم آلية لغوية يستخدمها المرسل لإقناع المتلقي، من منطلق أن الوظيفة الأساسية للغة هي الحجاج، ومن منطلق لا تواصل بلا حجاج فإن بنية الحجاج هي أكثر بنية يمكن الاشتغال عليها في الخطاب لما فيه من قضايا مطروحة على سبيل تقديم الحجة وتأكيد وجهة النظر، وعلى الرغم من أن عصرنا الحالي هو عصر الثورة الرقمية، إلا أن هذه الثورة الرقمية لم تنفي دور وأهمية الحجاج كتقنية

للتواصل بين الناس للتعبير عن أفكارهم ومقاربتهم لمختلف الخطابات الفكرية والسياسية والدينية والاقتصادية والاجتماعية، وقد حظي مبحث الحجاج بالدراسة والبحث في الغرب قديما منذ الفلسفة اليونانية مع أرسطوطاليس، وحديثا مع بيرلمان وديكرو وماير وغيرهم ممن اشغلوا على موضوع الحجاج، كما أنه لا يخلو التراث العربي من موضوع الحجاج كما هو الشأن مع الحجاج عند السكاكي والقرطاجني والجرجاني والعسكري والجاحظ وكذا مع الأصوليين والفقهاء، وقد شاع موضوع الحجاج بشكل كبير في الخطابات الشفوية وكل ما هو قريب من اليومي في الحياة والمتداول بين الجماعة أكثر من انتشاره في الخطابات المكتوبة.

إن موضوع الحجاج يدخل في عدة مجالات معرفية إنسانية نجده في الخطاب وفي الكلام اليومي وفي الحوار والتواصل بين الأفراد كما نجده في مختلف المذاهب الفكرية ونجده في الحوار والعلاقات بين الدول، فالذي يملك الحجة يملك تبريرا لوجوده في هذا العالم والذي ينتصر عليك بالحجة والبيان فقد انتصر عليك بما هو أخص خصائص الإنسان وهو البيان واللسان والحجة المقنعة.

هذا وقد انفتحت الساحة الفكرية العربية على موضوع الحجاج، وقد حظي هذا المبحث بالاهتمام والدراسة من قبل المفكرين العرب في الوقت الراهن، خاصة أولئك المشتغلين بالحقل التداولي للغة وفي مقدمتهم طه عبد الرحمن الذي يعتبر من أبرز الذين عالجوا مسألة الحجاج في العالم العربي، باعتباره الآلية الأبرز للإقناع، من منطلق أنه لا

خطاب بغير حجاج، بوصفه فعالية تداولية جدلية، إلى جانب أنه فعالية استدلالية خطابية، وهو الموضوع الذي نشتغل عليه في بحثنا هذا، وذلك من خلال الوقوف على مفهوم الحجاج عند طه عبد الرحمن وعلاقته بالإبداع الفلسفي، وذلك بتحليل نصوص طه عبد الرحمن بغية الكشف عن طريقة توظيفه لآليات الحجاج في مقارنته للمواضيع الفلسفية العربية والعالمية وأسباب غياب هذا الإبداع في العالم العربي.

إن كل بحث يقوم به الإنسان تقابله فيه صعوبات وقد واجهتنا عدة صعوبات وعوائق نذكر أهمها طريقة الكتابة الاستدلالية التي يعتمد عليها طه عبد الرحمن والتي تقوم على الترابط والتكامل في ترتيب وعرض الأفكار وكذا تشقيق الكلام وتحليل المفاهيم وهو ما نجده في معظم كتابات طه عبد الرحمن وهو ما صعب علينا قراءة نصوصه والاقتباس منها إذ لا يمكن التعامل معها إلا ككل متكامل تأخذه كله أو تتركه كله، وأمر آخر هو أنني عند اطلاعي على نصوص طه عبد الرحمن أول وهلة بدت لي سهلة واضحة لكن عند محاولتي النسيج على منوالها من شرح لها ومحاولة للإبداع على شاكلتها لإنشاء فلسفة خاصة بي، اكتشفت صعوبة ذلك وصعوبة تقليد نصوص طه عبد الرحمن لأنها من نوع السهل الممتنع ولأن أفكاره عبارة عن نسيج استدلالي مترابط لا يمكن التعامل مع فكرة على حدة دون أن تجرّك لأفكاره الأخرى حيث استحالة التعامل مع أفكاره بطريقة مجزأة فما إن تتعامل مع فكرة على حدة حتى تتداعى إليك أفكاره الأخرى وتجرك إليها جرّاً.

الفصل الأول:

مدخل تمهيدي لمفهوم الحجاج

✓ المبحث الأول: نبذة عن الحياة الفكرية لطفه عبد الرحمن

✓ المبحث الثاني: معالم منهجية في كتابة طه عبد الرحمن الفلسفية

✓ المبحث الثالث: دراسة كرونولوجية لأسس مفهوم الحجاج

✓ المبحث الرابع: توظيف الحجاج عند طه عبد الرحمن: الهدف والغاية

المبحث الأول: نبذة عن الحياة الفكرية لطفه عبد الرحمن

ولد طه عبد الرحمن في مدينة الجديدة عام 1944م وهي تبعد مائتين كيلومتر عن العاصمة المغربية الرباط والجديدة مدينة شاطئية تقع على ساحل المحيط الأطلسي لوالد كان يدرّس القرآن الكريم وعلوم اللغة العربية¹.

أساسا لماذا نذكر العام الذي ولد فيه طه عبد الرحمن لأن الخطاب الذي ينتجه الفيلسوف والإنسان بصفة عامة خاضع لشروط الزمن الذي أنتج فيه فأني إنتاج فكري إنساني خاضع للشروط التي جعلت هذا الخطاب ممكنا والسلطة التي نخضع لها اليوم هي سلطة الفكر الحدائي الغربي وأثرها على فكر طه عبد الرحمن، فنرى إن كان يقبل هذا المفكر العربي المسلم أو يرفض هذه السلطة الفكرية، فإن قبل هذه السلطة على تفكيره واعتبرها كأمر واقع وتماهى معها وجب عندئذ إلحاق سلبيات وأمراض هذا الفكر الغربي الحديث بفكره وإلا فلا، حيث ننظر إلى إنتاجه الفكري كإنتاج فكري متميز يطمح إلى الإبداع والتجديد.

يبدو أن طه عبد الرحمن وجد نفسه منذ فتح عينيه على هذا العالم في بيت صوفي فترعرع في حضن الصوفية وهو الذي ينتمي إلى الزاوية البودشيشية في المغرب حيث لازم شيخ هذه الزاوية الصوفية الشيخ حمزة² وجد أبوه هما كبيرا في تعليمه منذ الصغر

¹- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1

2009، ص27.

2- المرجع نفسه، ص 33

فذهب به إلى أحد المتصوفة فطمأنه أن ابنه سيتعلم أثرت هذه التجربة كثيرا على نفسية طه الطفل الصغير وبقيت راسخة في نفسه¹.

يعرف على طه حساسيته المفرطة تجاه الأشياء نابعة من رهافة عقله ومنشأه الصوفي العرفاني حيث يصرح أنه كان يكتوي بالحروف والكلمات اكتواء العاشق بمعشوقه عندما كان يكتب الشعر² إلى هذه الدرجة، سمحت له رهافة العقل الناتجة عن تجربته العرفانية أن يرى نظرة كلية للأشياء نظرة تستطيع أن تجمع تفاصيل العالم الفكري وتناقضاته في وحدة منطقية منسجمة عقليا أي بلوغ العقل درجة الرؤية الموسعة للوجود كله رؤية تجمع جزئياته المتناثرة وتبدد ضبابية الفكر.

بلوغ هذه الدرجة يجعل العالم الواقعي عالم الحجب (من عدم الفهم أو عدم الإدراك) وعالم السوى (ما سوى الله) حسب تعبيرات العارفين ينهار أمام نور الحقيقة فتتكاثر المعارف على قلب العارف.

وبهذا نجد طه يستدل بحجج مفرطة في الكثرة والإستوساع يعبر عنها بلفظ التكوثر أي تكوثر العقل وتكوثر دليله أي تكاثر المعارف على قلب العارف حتى تجده يصرح في كتبه أنه لو كان الوقت يسمح أو المكان يسمح لبرهنت كذا وكذا من الأمور الفكرية المختلفة.

¹-نص مقتبس من برنامج وثائقي بُثَّ على قناة الجزيرة الوثائقية بعنوان: طه عبد الرحمن الفيلسوف المجدد، عرض

بتاريخ 2015/11/27

2- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2011، ص 46

نزعة طه عبد الرحمن الصوفية العرفانية المرتكزة على الأخلاق أفادته كما يذكر
تحصيل سكونية في النفس وخلصا في القلب من كثرة تقلبه وتردده في مقاربة القضايا
وضبابية فكره الأمر الذي حد من مغامرة الأحاسيس الملتبسة والمتردة¹.

ما الفلسفة إلا الفيلسوف نفسه فالفلسفة متحدة بذاته ووجوده، وفيلسوفنا يلقب بفقيه
الفلسفة أي أنه تفقه في الفلسفة وحاول التصدي لظاهرة العمى الفلسفي الذي أصاب
إبداعية الأمة وأجهد نفسه لتوطين فلسفة عربية حية مستمرة الإنتاج والعطاء.

ابن الفقيه سي حميد طه² جاء من الأدب والشعر إلى الفلسفة وجاء من التصوف
والعرفان إلى المنطق كأنه قفز من الأضداد وهي في الواقع أضداد اعتبارية فقط غير
حقيقية باعتبار أن التسميات لا تدل على ما تحتها من علم دلالة تامة قاطعة ومانعة أي
لا تدل على معنى ومحتوى العلم المدروس تحتها بدقة فالعلوم لا تستتبع بعضها بعضا
فقط حسب طه عبد الرحمن بل تستوسع بعضها بعضا كذلك، فلا حدود واقعة بين معرفة
وأخرى وهي النظرة التكاملية التي يؤمن بها طه عبد الرحمن ويدافع عنها، وهذا
الإستوساع ينتج توسيع كبير للاستدلال عندما تجعل العلوم متداخلة بينها تتلاقح فيما
بينها وتستفيد من استدلالات بعضها أي جعلها دوائر متداخلة وليست دوائر متخارجة من
المعارف لا تواصل بينها.

1- كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2003، ص 13

2- عباس أحمد أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012، ص16

يلاحظ عليه رهافة إحساسه من خلال محاضراته ولقاءاته ذلك أنه يتأثر بالمواضيع التي تشد فكره حتى كأنه يتحد معها وجدانيا (ما يحصل له من الوجد) ووجوديا وعقليا فتراه يعشق كلمة تفاعل التي تدل على الحجاج ويردها أيما ترديد كأنها كمياء أفكاره وأسرارها يقول طه عبد الرحمن "كلما وقفنا على لفظ الحجاج تسارعت إلى الأذهان دلالاته على التفاعل"¹ التفاعل هذا هو المفهوم العزيز على طه عبد الرحمن في كل أعماله الفكرية تراه دائما ينشد المعرفة التي تنتج أو تؤدي إلى التفاعل.

ولقد أثبت علم النفس الحديث أن رهافة الإحساس عنصر مهم للإبداع وهو ما يفرق بين الفطنة والبلادة في الشخص فالأمور التي تظهر للناس عادية تظهر للشخص الحساس غير عادية وتلفت نظره وتشد كيانه وتشحذ وجدانه².

يقرن طه عبد الرحمن بين الفيلسوف والحرية معتبرا أن "الفيلسوف لا يستطيع أن يكون إلا حرا طليقا ولو وُضعوا في عنقه الأغلال وعلى فمه الأقفال"³

1- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط2، 2006 ص 229

2- إلين إن آرون، الشخص مفرط الحساسية، مكتبة جرير، السعودية، ط1، 2018، ص 37 - 38

3- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2- القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الغرب، ط2، 2005، ص 17

عاش طفولته في المغرب حيث ولد في مدينة الجديدة عام 1944 تحت نير الإستعمار والكولونيالية الفرنسية التي منعت أباه من تدريس القرآن وعلوم اللغة العربية لتثبيت مشروع التغريب في الوطن العربي.

عانى طه عبد الرحمن من مفارقة وجودية أنطولوجية خطيرة مفروضة على تفكيره وتفكيرنا جميعا وهي أنه يعيش في هوية وتراث وعالم عربي ويفكر بأسلوب فكر غربي كأنما هناك خطأ ما في هذا الوجود الواقعي للفرد العربي متواري في حجب العقل العربي يعاني منها دون أن يدركها وهو أنه كما يرى وائل حلاق ويقول: "لم يكن في بداية القرن العشرين شيخ صوفي أو أديب أو مفسر أو متحدث أو متكلم أو فيلسوف يمكن أن يعمل وينتج مؤلفات داخل التراث نفسه الذي ازدهر حتى قرن فقط قبل ذلك التاريخ، فقط خضعت أنماط المعرفة وأشكال إنتاجها لتغيرات عميقة لأسباب متعددة، كان من أهمها هجوم أنماط الفكر الغربي عليها"¹.

إذا نحن أمام معرفة غربية تنسج نفسها في جميع بنى لغتنا وأشكال معرفتنا أي أنه في داخل اللغة تلعب إيديولوجية معينة تصبح نمط تفكير عام ومهيمن فلا يستطيع أي مفكر عربي أو إسلامي مواصلة إنتاج أفكاره من خلال آليات إنتاج أطاريح الثقافة العربية الإسلامية التي كانت مزدهرة قبل التدمير والإستعمار الغربي لها أي أننا أصبحنا أمة أعيد

1- وائل حلاق، إصلاح الحداثة الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، تر: عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2020، ص 24

إنتاجها غربيا فالإنسان العربي المسلم أصبح فوقه ركام من الحجب لا يدرك ولا يعي حتى مجرد وجودها وحضورها في حياته الفكرية.

هي المفارقة والتضاد إنها الشروط التاريخية والنفسية الأنطولوجية التي تجعل من ظهور فيلسوف ما يصبح ممكنا لأنها تضطلعه وتكلفه بدور مصلح لخطأ أو طبيب لمرض كأنما إذا نطق فإن الوجود ينطق من خلاله.

فيصبح الفيلسوف شاهد على أفكار العصر وشروط ظهورها ووجودها وإنتاجها يرى الأستاذ عمارة ناصر: "أن الفيلسوف كائن أنطولوجي، يقول الوجود من خلاله وعلى لسانه أشياء، إنه ظاهرة عقلانية يتجلى فيها التاريخ كخطاب، ومنه يمكننا اعتبار الفيلسوف شاهدا تاريخيا بوصف الفلسفة نفسها شهادة وطابع المسؤولية فيها هو جزء من ماهيتها وجوهرها"¹ هذا على الرغم أن طه عبد الرحمن يصرح بأنه يرفض أن يكون مؤرخا للأفكار بل يطمح ليكون منتجا لها، يبدو أن الفيلسوف عندما ينطق فكأنما الوجود هو الذي ينطق على لسانه*.

إن هذه القطيعة أو القطع الذي يقع فيه المفكر العربي ويعاني منه حيث لا يستطيع التواصل مع آليات إنتاج الأطاريح الفكرية والحضارية العربية الإسلامية ويواصل الإنتاج من داخلها أي داخل بني حضارته الفكرية التي أصبحت تسمى تراثا، يجعل

1- عمارة ناصر، فلسفة عربية هل هي ممكنة، مجلة دراسات فلسفية، ع1، 2014، ص 16

* يبدو أن الوصول إل درجة أن يقول الوجود على لسان الفيلسوف نالها طه عبد الرحمن عن طريق تجربته العرفانية التي أثرت فيه كثيرا حيث جعلته يدمن التفكير والفلسفة لكثرة ما يمكن أن يقوله عن هذا الوجود من مقولات يختزنها كيانه ويمتلأ بها قلبه عن هذا العالم.

تساءلنا عن من جعلنا بهذا الغباء وعن لماذا أصبحنا نبدو أغبياء أمام الأمم الأخرى ونتوارى أمام إنتاجاتها الفكرية والفلسفية؟ وهل هذا يعني أننا أمة أعيد إنتاجها وفق مقولات الغرب وفلسفته عن طريق بنى لغوية تلعب بعقولنا؟ تساؤلا يبدوا مشروعاً.

إن أهم الشروط الحضارية والظروف الفكرية التي جعلت فكر طه يظهر وأعطت إمكانية بروزه هي فشل المشاريع النهضة والإصلاحية في الفكر العربي المعاصر التي بدت مشاريعها الفكرية كمن يريد تثليث المربع ذلك أنها حاولت التوفيق بين فكر الحضارة العربية الإسلامية والفكر الحدائي الغربي وهذا مستحيل، ذلك أنه من غير المنطقي والأخلاقي أن يتكيف ويتواءم فكر حضارة أخلاقية ترتكز على الرجوع الأخلاقي إلى نموذج أخلاقي هو أعم وأشمل وأكثر أخلاقية مع النظام الحديث التي تنعدم فيه كل هذه المعايير ويرتكز معيارها على فكرة التقدم والرياح المادي فقط، حيث في هذه البنية الفكرية يوجد نطاقات مركزية ونطاقات فرعية فالنطاقات المركزية في فكر الحضارة الإسلامية هي الشريعة والأخلاق والقيم والنطاقات الفرعية هي بقية العلوم من لغة، فقه، نحو، رياضيات، فيزياء... إلخ وهذه النطاقات الفرعية هي خادمة للنطاقات المركزية ومسندة لها لكي تعمل وتشتغل في الواقع العملي الملموس، أما النطاقات المركزية للحدثا الغربية هي عقيدة التقدم والرياح المادي والتوسع والسيطرة، والنطاقات الفرعية هي خادمة لهذه النطاقات المركزية للحدثا الغربية وهي بقية العلوم من لغة رياضيات فيزياء ميكانيكا... إلخ¹.

1- وائل حلاق، إصلاح الحدثا الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، ص 32- 37

فكر يعتبر السعادة في الرجوع الأخلاقي وفكر يعتبر السعادة في التقدم المادي أمة
تنظر إلى الأعلى وأمة خالدة إلى الأسفل يسميها طه عبد الرحمن ويصفها تيمنا بالقرآن
بصفة أو ظاهرة الإخلاق إلى الأرض يقول الله تعالى: ﴿وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ
ءَايَاتِنَا فَأَنسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْعَاوِينَ ۝ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا
وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ
تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ
يَتَفَكَّرُونَ ۝﴾ [سورة الأعراف، الآية: 175-176].

الشاهد هنا هو ظاهرة إخلاق النفس البشرية إلى الأرض والالتصاق بها ورفض السمو
بها إلى معالي الأخلاق وهو ما تعاني منه الحداثة الغربية وفرضته على باقي الأمم عن
طريق الكولونيالية وبقوة الحديد والنار.

من هنا أراد طه أن يجعل من الأخلاق النواة المركزية في فلسفته لأن الفلسفة حسب
هي أخلاق ومرد ذلك أن المسؤولية تسبق السؤالية في الفلسفة الطهانية لذلك عندما
نتساءل فنحن نتخلق فلطرح تأسيس فلسفي صلب لفكرنا الفلسفي نقول لماذا يتساءل
الإنسان؟ نجيب يسأل لأنه مسؤول وقد غابت هذه اللطيفة عن المفكرين والفلاسفة ونقول
لطيفة لأن من خصائص الفكر اللطافة ومن خصائص المادة الكثافة¹.

¹ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2006، ص 15

يعتبر طه عبد الرحمن ممثلاً عن الجمعية العالمية للدراسات الحجاجية التي يوجد مقرها بأمستردام في هولندا¹ مع إتقان طه عبد الرحمن لبعض اللغات الأوروبية عاملاً مساعداً لاطلاعه الجيد على الفكر الغربي وخاصة الدراسات اللسانية والمنطقية المعاصرة، حيث يشير أو يلمح بأنه يتقن ستة لغات أجنبية هي الفارسية، اليونانية، اللاتينية، الألمانية، الإنجليزية، الفرنسية².

هناك أربعة محطات فارقة في فكر طه عبد الرحمن أثرت في تجربته الفكرية يمكن

تلخيصها في مايلي:

1. الحرب العربية ضد إسرائيل:

والهزيمة التي مني بها العرب أمام الجيش الإسرائيلي التي أحدثت انعطافه كبرى في حياته جعلته يترك قرض الشعر ويعتزم دراسة المنطق ويركز اهتمامه على الإلمام بالمنطق وفهمه بكل تداخلاته من لسانيات وفلسفة اللغة لمعرفة طبيعة هذا العقل الغربي الذي هزم العرب والمسلمين وجعلته يقول قولته الشهيرة اليوم شعر وغدا أمر على منوال البيت الشعري لمرئ القيس اليوم خمر وغدا أمر، حيث استولى عليه سؤال: " أي عقل هو الذي هزمنا ونحن أمة كثيرة بعددها راسخة بتاريخها اتخذت قراري أن أتوقف عن

1- ربيع حمو، مدخل إلى فكر طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2019، ص 19

2- طه عبد الرحمن، ثغور المراقبة، منشورات مركز مغارب، الرباط، المغرب، ط1، 2018، ص 242

الشعر ولسان حالي يقول اليوم شعر وغدا أمر¹ وهي الدراسة التي بينت له مدى محدودية العقل الغربي إذ هو عقل مادي غير منفتح على الروحيات عقل مجرد بتعبير طه عبد الرحمن لم يرتقي لدرجة العقل المسدد بالإيمان والشرعية وبالتالي لا يرتقي لدرجة أعلى من العقل ألا وهي العقل المؤيد بالقرب والمعرفة الناتجة من القرب من الله وهي المرتبة العقلية الأعلى من مرتبة العقل المجرد والعقل المؤيد وبالتالي فإن الأمة الإسلامية هي التي انحرفت عن منهجها المعرفي اللغوي ورهنت لغتها في اللغة اليونانية².

2. تجربته الدراسية في فرنسا ثم عودته للتدريس في الجامعة بالمغرب:

أثرت تجربة الدراسة في فرنسا على فكر طه عبد الرحمن حيث أن هذه التجربة جعلته:

أولاً: ملماً ومتمكناً من كل إنتاجات الفلسفة الغربية ومتعاطياً بسهولة بالغة معها هذا التمكن الذي سيجعله يخضعها للنقد معتمداً على مستودع فكره الذي هضمها عن ظهر قلب وهي تجربة مشابهة إلى حد بعيد لما فعله قبله ابن تيمية في معرض نقده للمنطق المشائي عندما قام باستيعاب المنطق المشائي بكل تفاصيله قبل أن يقوم بالرد عليه³، هذا الاستيعاب الذي يجعل المرء يصل إلى حالة من الوعي تجعله يعتد بنفسه لمقارعة الفكرة

¹ - طه عبد الرحمن، الحوار أفقاً للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013، ص 17.

² - ربيع حمو، مدخل إلى فكر طه عبد الرحمن، ص 12.

³ - وائل حلاق، إصلاح الحداثة الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، ص 14 - 15.

بالفكرة والحجة بالحجة يقول ابن تيمية في هذا الشأن " كل من خالفني في شيء مما كتبتة فأنا أعلم بمذهبه منه"¹.

في مسيرة طه عبد الرحمن الفكرية حيث أدرك مكن الخلل في التفكير الفلسفي العربي الإسلامي قديما وحديثا حينما قدم رسالته لنيل شهادة الدكتوراه بجامعة السوربون عام 1972 عنوانها: اللغة والفلسفة، بحث في البنيات اللغوية للوجود Langage et philosophie, essai sur les structures linguistiques de l'ontologie بعد ذلك من خلال الرسالة التي قدمها لنيل شهادة دكتوراه دولة من نفس الجامعة عنوانها: رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه Essai sure les

logiques des raisonnements argumentatifs et naturels²

ثانيا: جعلت طه عبد الرحمن يكتشف الخلل البنيوي الذي وقعت فيه عملية الترجمة من نقل البنيات التداولية للغة اليونانية التي لا تشتعل إلا في المجتمع اليوناني وعدم إخضاعها للبنية التداولية للمجتمع العربي الإسلامي ما جعل هذا النقل بالترجمة تكبت الإمكانيات اللغوية للسان العربي و العقل العربي الإسلامي ولا تسامته أي لا تستثمر كل إمكانياته الإبداعية في الفكر والفلسفة وتصل إلى قمة الاستثمار وبالتالي أدرك طه عبد الرحمن سريعا أن اللغة لم تكن تسعف العقل العربي وأن البنيات اللغوية لم تكن تسامت

1- أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، جمعه ورتبه: عبد الرحمن بن محمد

بن قاسم - المدينة المنورة - السعودية، ط1، 2003، ص 161

2- ربيع حمو، مدخل إلى فكر طه عبد الرحمن، ص 13

البنيات العقلية للمفكر العربي والإسلامي حيث فرضت على العقل العربي الإسلامي البنية الفكرية للغة اليونانية وبالتالي لم يستقد العقل العربي الإسلامي من الإمكانيات الكامنة للغة العربية.

ثالثا: إتقانه الممتاز للغة الفرنسية ليس اللغة التي تدرس وإنما اللغة التداولية أو لغة الاستعمال واليومي التي تحوي حمولة ثقافية لذلك المجتمع التي صنعت فيه حيث يصبح معرفة معنى الكلام متعذرا دون إدراك لتداوليته فلا دلالة بلا تداولية.

هذا ما جعله يدرك الإمكانيات التبليغية للغة الفرنسية وكذا اللغة العربية فإتقان لغة ثانية غير اللغة الأم يجعل المرء يعي الإمكانيات التبليغية للغة الأم ويستغل ذلك أفضل استغلال بتوسيع مداركه اللغوية ومن ثم استفادته بترجمته الشهيرة للكوجيتو الديكارتي بأنظر تجد.

3. تجربة التدريس في الجامعة المغربية:

عين طه عبد الرحمن أستاذا للمنطق وفلسفة اللغة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الرباط من عام 1970م إلى عام 2005م حيث أثرت هذه التجربة في طلابه وشدت انتباههم نظرا لما اعتبروه مفكرا متميزا حيث يصرح أحد طلبته إبراهيم مشروح أنه هو وزملاؤه كانوا يستمتعون بدروس طه الممتعة في فلسفة اللغة حيث كان يعرض

عليهم دعاوى وأطروحات فلاسفة اللغة الكبار أمثال جون أوستن، وسورل وغرايس وغيرهم...¹.

4. معاناة ابنته الدكتورة إسلام من المرض:

هذا الأمر الذي عده طه عبد الرحمن إشارة من الله عزّ وجلّ ليبين له مرض ومعاناة الأمة الإسلامية في عصر الحداثة الغربية، فوجب أن ينهض بمهمة معالجة المرض الفكري الذي أصاب إبداع أمتة العربية الإسلامية².

❖ مؤلفات طه عبد الرحمن:

يبدو أن طه عبد الرحمن كان مقلاً في بدايات اشتغاله بالفلسفة فلم نشهد له مؤلفات كثيرة، وكان مركزاً على مجال اختصاصه الأصلي وهو المنطق وفلسفة اللغة، وهذا الأمر لعله يعود لصعوبة البدايات.

كانت بداية إنتاجه الفكري في نهاية السبعينيات من خلال كتابه: **اللغة والفلسفة رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود (بالفرنسية)**، 1979م ولم تتم ترجمته لحد الساعة وهو يعد من أهم كتبه.

1- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروع الفكري، ص 40

2- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط1، 2005، ص 5-6

ثم يكثر تأليفه في نهاية الثمانينات حيث يبرز طه عبد الرحمن قدراته الفكرية في نقد الفكر العربي وذلك من خلال مؤلفاته التالية:

- رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه (بالفرنسية)، 1985 م.
- النحو والمنطق الصوري، 1985 م.
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، 1987 م.
- العمل الديني وتجديد العقل، 1989 م.

وفي التسعينيات ركز اهتمامه على محاولة التنظير لمعضلة غياب الإبداع الفلسفي والسبيل الذي يمكن العرب من تحصيل القدرة على التفلسف من خلال مؤلفاته التالية:

- ✓ تجديد المنهج في تقويم التراث، 1994 م.
- ✓ فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة، 1995 م.
- ✓ اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، 1998 م.
- ✓ فقه الفلسفة 2- القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، 1999 م.

أما في مطلع الألفية الجديدة وفي سياق النقد الأخلاقي للحدثة الغربية من خلال استثمار ولفت الانتباه وإعادة الاعتبار لأهمية التجربة الأخلاقية في التصدي للنزعات المادية للحدثة الغربية، نجد أهم كتبه في هذه المرحلة هي:

- سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، 2000 م.

- حوارات من أجل المستقبل، 2000 م.
- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، 2002 م.
- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، 2005 م.
- روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، 2006 م.
- الحداثة والمقاومة، 2007 م.

ثم تتابع مؤلفاته الحالية فلحد الساعة مازال طه عبد الرحمن يشتغل بالتأليف رغم حالته الصحية المتدهورة فيصدر كتبه التالية:

- ✓ بؤس الدهرانية في النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، 2014 م.
- ✓ شرود ما بعد الدهرانية النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، 2016 م.
- ✓ سؤال العمل بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم، 2012 م.
- ✓ روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، 2012 م.
- ✓ الحوار أفقا للفكر، 2013 م.
- ✓ سؤال المنهج في جديد في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد 2015
- ✓ من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، 2016 م.
- ✓ دين الحياء الجزء الأول أصول النظر الائتماني، 2017 م.
- ✓ دين الحياء: الجزء الثاني التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال 2017 م.

✓ دين الحياء: الجزء الثالث من الفقه الإثتماري إلى الفقه الائتماني (روح الحجاب) 2017 م.

✓ سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، 2017 م.

✓ ثغور المرابطة مقارنة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، 2018 م.

✓ المعاني الإيمانية كيف تكون أدوات تحليلية، 2019 م.

✓ المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية الجزء الأول المفاهيم الائتمانية، 2021 م.

✓ المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية الجزء الثاني المفاهيم العلمانية، 2021 م.

✓ التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، 2022 م.

✓ سؤال السيرة الفلسفية بحث في حقيقة التفلسف الائتمانية، 2023 م.

✓ السيرة النبوية والتأسيس الأخلاقي، 2024 م.

المبحث الثاني: معالم منهجية في كتابة طه عبد الرحمن الفلسفية

قد نبدي ملاحظة أولية عانى منها معظم من تناول فكر طه عبد الرحمن وتعامل مع هذا الفكر ألا وهي صعوبة تتبع تقريراته الاستدلالية واللاحق بسيل حججه المفرطة في الكثرة فالموضوع الواحد قد تصطف مؤلفات عدة لتبيينه وتوضيحه هذا السيل من الحجج والمؤلفات التي يستدل بها تحدث إغراقا مفاهيميا عند القارئ لإنتاجه الفكري فيصبح غير قادر على استيعابها أو على صرفها عمليا واستثمارها في إنتاجه الفكري على الرغم ما يبدو من سهولتها ظاهريا لكنها من نوع السهل الممتنع الذي يعجز المرء عن الإتيان بمثله، ولهذا نجد طه عبد الرحمن يؤكد هذه الصعوبة حينما يقول: "وأما عن كتبي الأخرى، فقد بلغت إلى حد الآن أربعة عشر كتابا، وكلها ذات تقنية استدلالية ليست في متناول العموم، ولكنها تحل كثيرا من المشاكل التي يتعرض لها المسلمون"¹.

وبهذا يحاول طه عبد الرحمن من خلال إنتاجه الفكري المتلاحق تأسيس فضاء فكري عربي إسلامي مجهز بمفاهيم متأصلة في المجال التداولي للعالم العربي والإسلامي تساهم في الإجابة عن الأسئلة التي تطرح في مجال الفضاء الفكري العالمي.²

ينطلق طه عبد الرحمن في بناء فكره وفلسفته بناء حجاجيا عن طريق الاعتناء بالمقدمات التي تكون في الاستدلال الحجاجي عبارة عن مقدمات مشبهة بالحقيقة vraisemblance أي ما يظهر على أنه حقيقة فهي ليست مقدمات الحقيقة

1- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ص 169

2- ربيع حمو، مدخل إلى فكر طه عبد الرحمن، ص 8

المطلقة كالتالي نجدها في الاستدلال البرهاني هذه المقدمات المشبهة بالحقيقة كالمشهورات والمظنونات والمتواترات والأشياء التي تجري بها العادة ثم يعمد طه عبد الرحمن إلى تقويتها منطقيا واستدلاليا.

مثلا: إذا قلنا في مقدمات القياس البرهاني:

- كل انسان فان

- محمد انسان

- محمد فان

فإننا نجد في مقدمات القياس الحجاجي على سبيل المثال:

- كل أم تحب ابنها.

- فاطمة أم.

- فاطمة تحب ابنها.

فنحن نعرف أن كل إنسان فان بالضرورة لكن نعرف كذلك أنه ليس كل أم تحب

ابنها بالضرورة إذ يوجد على عينة صغيرة من أمهات لا تحب أبناءها.

وهذا القياس الذي تمت الإشارة إليه أولا ما كان يعرف قديما بالقياس الشمولي الذي

هو القياس البرهاني بخلاف القياس الجدلي الذي هو القياس الحجاجي الأول يعتمد في

بناءه على المقدمات اليقينية أو الحقيقة والثاني يعتمد على المقدمات الظنية أو الشبيهة

بالحقيقة.

وإذا أردنا اختصار المنهج الحجاجي في جملة فهو الاعتناء بالمقدمات وتقويتها منطقياً وسحب هذه القوة المنطقية التي حصلت في المقدمات إلى النتائج لتكون بنفس قوة المقدمات ليحدث الإقناع للمتلقي وهذا مع الترتيب والاستدلال الجيد.

هذه المقدمات التي ينطلق منها طه عبد الرحمن في بناء استدلالاته لتكون من القوة بما كان حيث يتخذها كأنها مسلمات وهذه الطريقة تسمى بالبناء المسلماتي هذه المقدمات المسلمة "تأتي ضرورتها من أهمية المعارف المشتركة كمصدر لإيجاد مستندات يفترض فيها أن تكون واضحة جلية، وأن توظف منهجياً ومعرفياً في تبيان الإجراءات النظرية والمقتضيات العملية المتعلقة بالفكر والخطاب"¹

أي أن الثقافة المشتركة الخاضعة لمجال تداولي معين تعد ضرورة يستند عليها في التدليل التداولي الحجاجي حيث يفهم الخطاب بالرغم من الطي والإضمار الذي يحدث في هذه المقدمات يتبعها خطوة إنشائية لهذا الدليل وعملية إنشاء الدليل تكون عن طريق الترتيب والتصنيف وإظهار مقتضى القول أو الدليل.

يعدد منها أي من هذه المسلمات الأستاذ عبد الجليل الكور كالآتي:

- مسلمة تداولية الفلسفة.
- مسلمة تقديم العمل على النظر.
- مسلمة الاقتران بين التفلسف الحي والتجديد المبدع.

1- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017،

- مسلمة ضرورة فقه الفلسفة للإبداع الفلسفي.
 - مسلمة ضرورة التوجه النقدي للفلسفة الإسلامية.
 - مسلمة الطابع الوصلي للعقل.
 - مسلمة الفطرة هي أساس كل وصل ممكن¹.
- وكعينة في كيفية إنشاء طه عبد الرحمن لمقولته الفلسفية المثال الذي يضره في إعادة إنشاء مقولة الجابري الفلسفية وإعادة ترتيبها لتصويب خطئها الإنشائي الذي وقع فيه الجابري حيث قام بإنشاء مقولة الجابري منطقيا وجعلها خاضعة لقوانين السلم الحجاجي، جعل الجابري العقل المسلم يتكون في بنيته من البرهان البيان والعرفان وجعل البرهان هو الأعلى في سلم المعقولية واعتبر أن البيان والعرفان قد عطلا البرهان وقوة العقل حيث تحالفا البيان والعرفان ضد البرهان فجعل العرفان والبيان هما مناقضين للبرهان، في حين كان يجب أن يجعل هذا الانتقال تناقص في المعقولية نزولا وليس تناقضا إذا انطلقنا من برهان بيان عرفان والعكس هو تزايد في المعقولية إذا انتقلنا صعودا من عرفان بيان برهان، وإن كان المتصوفة سلمهم الحجاجي هو عكس هذا السلم إذ العرفان هو الأقوى في المعرفة عندهم ثم يتناقص إلى البيان والبرهان أدناها في قوة المعرفة².

1- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، ص 19-27

2- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 1994، ص 54

فبين هذا جهل تام بقوانين السلم الحجاجي لدى الجابري الذي ينص على ترتيب الدليل، التزايد وعكسه التناقص في قوة الدليل.

يقوم طه عبد الرحمن على تنضيد المباني وإعدادها مثل البناء وتنسيق المعاني انطلاقاً من المقدمات جاعلاً من الاتساق المنطقي قوة للربط وضمان سلامة النقلات الاستنتاجية والنظر الفلسفي رؤية وبصيرة إبداعية.

تنسم طريقة تأليفه الفلسفي بالانتظام المعرفي والاتساق المنطقي والتسلسل المنهجي الذي يسم عموم مؤلفاته بالإشكال الواحد تنتظم لعلاج مؤلفات عدة تتراص فيما بينها المؤلف تلو المؤلف يبني فيه طه عبد الرحمن المفهوم بعد المفهوم والمصطلحات الجديدة ويسوغ النظرية بعد النظرية متسلحاً بعدته المنهجية المنطقية مستثمراً الإمكانيات اللغوية للكلمة العربية أو ما يسميه بالتأصيل والثراء الدلالي لتراكيب لغة الضاد.

والعمل الفلسفي لطه عبد الرحمن قام للتصدي لمخاطر آفتين اعترضتا الإبداع الفلسفي العربي الإسلامي قديماً وحديثاً وهذين الآفتين تمثلان بمجملهما ملحمة انتفاض الدور الحاسم للعامل التداولي في إنتاج الأطاريح الفكرية والفلسفية المتميزة التي تولد إبداع الأمة وتبرز عبقريتها وتميزها في الإجابة عن رهاناتها وتطلعاتها من داخل مجالها التداولي ما يضمن بقاءها وعدم ذوبها في ثقافة الغير وبالتالي فناءها كذات متميزة معترزة بتميزها ألا وهما:

أولاً: ما يسميه بآفة البيانية:

التي بموجبها تم تعطيل أسباب اللسان الخاص بنا فالمتفلسف العربي كان يفكر بما لم ينطق به، معطلاً بذلك أسباب لسانه، وكان ينطق بما لم يفكر فيه، معطلاً بذلك أسباب عقله مما رأى معه طه عبد الرحمن وجوب اطلاعه الشخصي بالتصدي لهذا التعطيل لأنه حسب طه عبد الرحمن من تعطل لسانه تعطل بيانه ومن تعطل بيانه فلا يرجى عطاؤه وذلك من خلال وضع آليات وكيفيات للخروج من هذا التعطيل وفي هذا السياق جاء بناء ما يسميه بفلسفته التداولية، التي تتألف فيها المباني اللغوية مع المعاني الفكرية ولا تتنافران.

ثانياً: ما يسميه بآفة الإيمانية:

حسب طه عبد الرحمن لم تعد المعاني الإيمانية توجه خطابنا الفكري ولا رؤيتنا الفكرية ومن ثم ما عدنا نفكر بواسطة إيماننا ولم يعد الإيمان يفكر فينا وبيننا ولا يولد فينا مفاهيم وأفكار ولا يمثل طاقة توليدية لصياغة المفاهيم والنظريات مما رأى معه طه عبد الرحمن ضرورة التصدي لهذا التعطيل الإيمانية وفي هذا السياق اجتهد طه عبد الرحمن في وضع وتأسيس لفلسفة سماها الفلسفة الائتمانية¹.

تتميز ممارسته الفلسفية بالجمع بين التحليل المنطقي والتشقيق اللغوي والارتكاز إلى إمدادات تجربته الصوفية، وذلك في إطار العمل على تقديم مفاهيم متصلة بالتراث

1- طه عبد الرحمن، المعاني الإيمانية كيف تكون أدوات تحليلية، كلية أصول الدين - تمزان، المغرب، ط1، 2019،

الإسلامي ومستندة إلى أهم مكتسبات الفكر الغربي المعاصر على مستوى نظريات الخطاب والمنطق الحجاجي وفلسفة الأخلاق، الأمر الذي جعله يأتي بطريقة في التفلسف يغلب عليها التوجه التداولي والأخلاقي.

خصائص كتابته أهم خاصية في كتابته هي الكتابة المنطقية الاستدلالية وبالتالي يعد النص عبارة عن بنية استدلالية واحدة أو نسيج استدلالي واحد لا يمكن الاجتزاء منه وإلا سقط نسيج الثوب الاستدلالي أي أنه بنية منتهية ومكتملة لا يمكن الزيادة فيه كما لا يمكن تلخيصه أو تقليصه لأن هذا النص يعد جسدا استداليا واحدا متسلسلا مقدمة ناتجة من أخرى، نتيجة مستنتجة من نتيجة على طريقة القياس المنطقي قول إذا وضعت فيه قول أعطاك قول آخر بالضرورة ولا يمكن بالتالي الانفراد بفكرة لتحليلها دون أن تجرّك جرا إلى فكرة أخرى فالمعرفة حسب طه عبد الرحمن لا تستتبع بعضها بعضا فقط بل وتستوسع بعضها بعضا كذلك ومنه تكوثر المعرفة وتعددتها وتشابكها لأنها تأخذ صورة اللغة التي ما وقعت على شيء إلا تطبع بطابعها البنائي والتكوثيري، وهنا يظهر تأثيره الواضح بالتصوف فالمعرفة عند المتصوفة تتكاثر حتى تفيض ولا يمكن بالتالي على قلوبهم تحملها وكنمانها لغزارتها وتدافعها في نفس العارف، يعبرون عن هذه الحالة من الوجد بتكاثر المعارف على قلب العارف وتسمى بمعرفة القرب من الله.

كذلك نلمح خاصية في جميع كتبه وهي بساطة عبارتها وبساطة فكرتها ظاهريا لكن متى حاول القارئ تقليدها ومجاراتها في الكتابة على شكلها استغلق عليه ذلك وامتنع عنه

وهو ما يعبر عنه بطريقة السهل الممتنع في الكتابة، يصف طه عبد الرحمن مستوى الطرح في كتبه أنه ليس في مستوى عامة الناس، فهو يجمع بين مستويين مختلفين في الكتابة الفلسفية مستوى الكتابة الفلسفية ومستوى التنظير لهذه الكتابة الفلسفية والتنظير أعلى رتبة وأجهد للنفس فهو يتطلب مرتبة أعلى من الفهم والاستدلال إذ هناك مرحلة الاستكشاف، ثم مرحلة أعلى وهي مرحلة الاستدلال وهي أصعب مرحلة في البحث¹.

تتمظهر الكتابة الفلسفية في نصوص طه عبد الرحمن كبنية ونسق أو بناية مكتملة الأركان والبنية ما إن اكتملت استقلت بذاتها يقول طه عبد الرحمن في هذا الصدد: "أتبع في كتاباتي الفلسفية طريقة خاصة أسميها بالكتابة الاستدلالية، كتاباتي ليست كتابة سردية أو تاريخية أو تقريرية، وإنما كتابة تنسيقية، وهي الكتابة التي كانت وما زالت تأخذ بها الممارسة البنائية أو التركيبية"².

يقوم طه باستدعاء المقولات الإسلامية على أساس فلسفي ومنطقي صرف كلما احتاج إليها للدفاع ومعارضة مقولات الحداثة الغربية وهذا الاستدعاء للمقولات الإسلامية للعرض والاعتراض يمكن أن نجد لها مبرراتها الحجاجية وهي أن الحجاج لغة من الحج ومن معاني حج رجع لأن الناس ترجع كل عام لحج بيت الله الحرام، هذه المقولات الإسلامية المستدعاة إلى خضم العرض والاعتراض أي إلى فعل التفلسف هي ما يسميه

1- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 50

2- المصدر نفسه، ص 48

طه بفلسفته الائتمانية التي تسمح للإيمان أن يفكر فينا فيقوم بإنشاء المقولات الدينية إنشاء فلسفيا ومنطقيا جاعلا منها محكا للنظر العقلي.

أحدث طه عبد الرحمن انقلابا منهجيا في الفكر العربي الحديث وذلك باعتماده على منجزات الثورة المنطقية واللغوية التي عرفها الفكر المعاصر في إبداعه لكتابة منطقية أصيلة تربط المضامين الفكرية بآليات إنتاجها وتجعلنا نفهم اشتغال هذه الآليات داخل مقولات الفكر، مثل ربطه لفهم التراث العربي الإسلامي بفهم آليات إنتاج هذا التراث وآليات إنتاج أطاريحه وأفكاره الخاصة والتميزة، وبهذا يمكن أن نعد طه عبد الرحمن ظاهرة منهجية في الفلسفة العربية والإسلامية المعاصرة، وأحد كبار المناطق في الفكر العربي الحديث¹.

جعل طه عبد الرحمن من علم أصول الفقه الإسلامي جزءا لا يتجزأ من علم المنطق وبذل التأليف الأكاديمي التعليمي الذي يقرر ما تقرر في لغات أخرى ومناهج أخرى أثر طه عبد الرحمن الكتابة المنطقية الاجتهادية التي تنشأ الإبداع².

أدخل طه عبد الرحمن علم أصول الفقه في علم المنطق وجعله جزءا منه لأن يحتوي على مباحث ومناهج هي من صميم المنطق مثل أنواع الاعتراضات والمناظرة والقياس وهو ما يدخل في باب المنطق الحجاجي³.

1- عباس أحمد أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، ص 26

2- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 16-18

3- المصدر نفسه، ص 16

فالعَمَلُ الفلسفي ليس هو عبارة عن فهم المضامين الفلسفية بل هو القدرة على فهم وإدراك الآليات المنطقية واللغوية التي أنتجت وأبدعت تلك المضامين ثم النسج على منوالها والبناء عليها.

جعل طه عبد الرحمن المنهج الأصولي هو المنهج الملائم للصناعة الفلسفية العربية الإسلامية فعلم أصول الفقه يعتمد في صناعته على علوم شتى كعلم اللغة وعلم الكلام، علم الحديث... إلخ، لكنه يستخرج من هذه العلوم التي تدخل في بنيته العلمية عن طريق منطقهِ وإجراءاتهِ الإنشائية ما لا يمكن أن نجده في هذه العلوم التي اعتمد عليها ابتداءً في إنشاء دليله، وهذا نجده في أصول الفقه كما نجده في الفلسفة فكلاهما مثلاً يستخرجان من اللغة ما لا نجده عند علماء اللغة ولا في معاجمها.

ومثل ما هو تعدد الوجوه في القضية الأصولية نجده في القضية الفلسفية فهي "واقعة متعددة الوجوه تعدد مدلول الفلسفة، ومتسعة الأبعاد توسع مجال الفلسفة"¹.

فالقضية الفلسفية متداخلة مثل القضية الأصولية حيث نجد فيها ما هو لغوي يتداخل مع ما هو معرفي ونجد ما هو تاريخي يتداخل مع ما هو سياسي، وكذا يتداخل فيها ما هو اجتماعي مع ما هو نفسي².

1- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة-1 - الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995، ص 20
2- يوسف المتوكل، النظرية التداولية في الفلسفة عند طه عبد الرحمن، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، الأردن ط1، دت، مج1، ص 53

وهذا يجعل للقول الفلسفي جذورا يتغذى منها فهو ليس قول بلا جذور معرفية ولغوية يتغذى منها ليعيش وينمو وإلا ذبل ومات فهو خطاب يتغذى من خارج الفلسفة ومن الخطابات المجاورة للفلسفة كاللغة والدين مثلا وهذا يجعل للخطاب الفلسفي خارجا يمنحه ويقدم له المواضيع والقضايا الفلسفية يتم الدفع بها من خارج الفلسفة إلى داخل الفلسفة مانحة الفلسفة القدرة على الحجاج بنفسها طبيعة¹.

وفعل التخارج هذا من فن إلى فن ومن علم إلى علم وكذا من موضوع إلى موضوع هو ما يمنح القدرة والقوة في الاستدلال والحجاج فالفلسفة تخرج من نفسها إلى الخارج لتكسب منه ثراء وقوة وتأصيلا لمواضيعها ومشروعية ذلك نابعة من:

أولاً: لأن العلوم لا تدل على ما تحتها من علم دلالة دقيقة بحيث تمنع العلوم الأخرى من التداخل معها كعلم اللغة مثلا وعلم أصول الفقه والفلسفة.

ثانياً: لأن النظر الإنساني لا ينتقل دائما من قضايا كمقدمات إلى ما ينتج عنها من نتائج، بل إنه أحيانا ينتقل من موضوع إلى موضوع آخر².

عمل طه عبد الرحمن مدة طويلة على تجديد النظر في العلاقة بين المنطق واللسانيات ومنه فقد أبدع كتابة منطقية لم يسبق إليها في مجالات التأليف المنطقي في عالما العربي المعاصر (تشبه كتابته ابن خلدون والغزالي وابن تيمية من المناطق الكبار)

1- عمارة ناصر، فلسفة عربية هل هي ممكنة، ص 17-18

2- حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، دار الأمان، الرباط،

ط1، 2010، ص 460

ترى فيها اقتداره على إنتاج الحجج وإبداعها بأشكال مختلفة وداخل صور لا حصر لها في آلية إنتاج الأطاريح التي يتناولها¹.

ذهب طه عبد الرحمن إلى ابتداء طريق في الكتابة الفلسفية يخرج عن الطريق الذي يتبعه فيها الكتاب العرب المعاصرين إحياء لتقليد علمي عربي أصيل وهو العناية بعلوم "الآلة" أو "علوم الوسائل" في مقابل "علوم المقاصد" أو "علوم الغايات" فقد لاحظ طه أن الكتابة الفلسفية العربية الحديثة قد طغى عليها الاهتمام بالكتابة في الوقائع التاريخية والأحداث السياسية والظواهر الاجتماعية فكان من غاية ربط الصلة بالآلة المنطقية "إخراج الكتابة الفلسفية العربية من المنزلق التاريخي الساذج الذي انحدرت إليه... حتى تستعيد خصوصيتها، نهوضا بالتقليد الفلسفي الأصيل الذي أسسه فلاسفة الإسلام².

وفلاسفة الإسلام بحق عند طه عبد الرحمن هم الذين استثمروا في إمكانيات الجانب التداولي العربي الإسلامي وما يميزه عن الجانب التداولي اليوناني وهم الذين قاموا بالتقريب التداولي للمنطق اليوناني وملائمته مع البيئة العربية الإسلامية كأبي حامد الغزالي وابن تيمية وابن خلدون وابن حزم.

لم يرضى طه لنفسه هذا الطريق وهذا المستوى بل سعى جاهدا إلى أن يُخرج الكتابة الفلسفية العربية من هذا الطريق الذي يقتل الإبداع الفلسفي إلى طريق الذي يؤدي إلى روح التفلسف فيها، وبذلك يريد أن يؤسس لكتابة فلسفية تزوج فيها الفلسفة بالمنطق

1- عباس أحمد أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، ص 30

2- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 18

باعتباره المنهج الذي يوصلها إلى الحقائق التي تطلبها ولأن المعتمد المنهجي للفلسفة هو المنطق فإن الفلسفة لا تصح بلا منطق يأطرها ويوجهها علميا ويفتح أفقها وإمكانياتها.

إن هذا الربط بين الفلسفة والمنطق لا يعني أن نجعل من الفلسفة منطقا خالصا بحيث تفقد الفلسفة هويتها وإنما هو لحماية الفلسفة من التداعي في بناءها الاستدلالي وأن لا يتطرق القلق لمفاهيمنا وأن لا نرسل الأحكام على عواهنها¹.

يلاحظ طه عبد الرحمن أن الآفة الخطابية التي يقع فيها الفلاسفة العرب المعاصرين، أنهم يفصلون بين الفلسفة والمنطق، نتيجة تصور خاطئ للمنطق، فباعثهم أن المنطق أمر شكلي وثنائي في الكتابة الفلسفية ولا يضر عدم استعماله في الكتابة الفلسفية، وكأن الفلسفة تصح بغير منطق يضبطها، وبغير منهج يوجهها في الاستشكالات والاستدلالات، وهذا الفصل بين الفلسفة والمنطق هو بسبب قلة زاد المفكرين العرب من المنطق وسبب قصور نظرهم على المضامين الفكرية لمفاهيم الحداثة وأحكامها دون الأصول المنطقية ومقولاتها المنطقية التي انبنت عليها ولزمتها لزوما منطقيا، ودون الوسائل المنهجية التي استعملت في تبليغها، فينقلون هذه المفاهيم والأحكام، تقليدا لغيرهم².

هم الإبداع الذي سكن طه عبد الرحمن لتأسيس فلسفة عربية إسلامية جعله يضع كتاب اللسان والميزان كمحاولة منهل لتأليف الاجتهادي في المنطق تشجعا واعتدادا بنفسه

1- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 17 - 18

2- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 36

"جمعت في هذا الكتاب أبحاثاً منطقية لسانية تدخل في باب التأليف الاجتهادي... بما لا نكون معه مقلدين ولا ناقلين ولا شارحين، بين اختراع لمفاهيم، وتوليده لمصطلحات، وبيان لفروق، وإنشاء لدعوى، وصوغ لمبادئ، ووضع لقواعد، وتدليل على مسائل، واستخلاص لنتائج، وتصحيح للآراء، وإيراد شبه، وقس على ذلك نظائره"¹.

وهو هنا يحدد شرائط الاجتهاد في مجالات المعرفة، وهو منهاج جميل صالح للتطبيق في الفلسفة العربية إذ لا اجتهاد مع التقليد والنقل والشرح، ولا اجتهاد مع ضعف قوة الاستنباط ووضع القواعد وبناء القوانين، وكيف يجتهد من لا ينشئ دعاويه ويخترع مفاهيمه ويولد مصطلحاته؟ كيف يجتهد من لا يملك آليات بيان الفروق، وتصحيح الآراء، والتدليل على مسأله؟².

إذا كيف يبدع من لا ينشئ دعاويه أصلاً لكي يستدل ويدل عليها كيف يبدع من لا يدعي ويستدل على ادعائه ولا يعترض أساساً ولا يقيم الفروق بين المسائل موضوع الدراسة.

جعل طه عبد الرحمن شرائط الاجتهاد والتأليف الاجتهادي يتحصل عن طريق

الآتي:

- التمكن من استشكال الواقع وما يثيره من أسئلة حقيقية
- التمكن من المنطق الذي يناسب الصنعة الفلسفية وهو المنطق الحجاجي

1- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 18

2- عباس أحمد أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، ص 31

- الصياغة ذات القوة البيانية التي تستثمر في المزايا التبليغية للغة العربية وإبداع المصطلحات الفلسفية من داخل اللغة العربية.

• إقدار المتفلسف العربي أن يدرك الكيفية التي ينشئ بها الفيلسوف عامة أجهزته المفاهيمية.

• إقدار المتفلسف العربي على بناء مفاهيمه الخاصة من دون اللجوء إلى غيره. أما البناء المنهجي لكتبه فهو مما يسترعي الانتباه عامة، فإن دقته في تحديد موضوعه، ووضع التصميم المحكم له، وإظهار سؤاله الخاص بعد استيعاب ما تقرر فيه، وتميزه بالجرأة العلمية اللازمة في طرحه بطرق استدلالية، والأداء البياني الجمالي المناسب، من الأمور التي تجعل لكتبه قيمة منهجية علمية فنية دائمة.

وهذا يحدث عن طريق إتباعه طريقة الكتابة الاستدلالية وهي كتابة لا يبدأها صاحبها حتى يلم بكل الجزئيات التي تدخل في موضوعه وهي تسمى مرحلة الاستكشاف ثم تتبعها مرحلة أخرى حيث يبحث في هذه المرحلة من الموضوع عن الآلية التي تتوالد جزئياته من بعضها البعض للبرهنة على قضايا هذا الموضوع انطلاقاً من مقدماته، أما إذا اكتفى الباحث ووقف عند مرحلة الاستكشاف فإنه يسقط في عملية التأريخ للأفكار فقط وعدم البرهنة عليها ولا معرفة كيف تنتج هذه الأفكار من آلياتها المنطقية أي معرفة مضامين فكرية دون معرفة آليات إنتاجها¹.

1- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 49-50

المرجعية المعرفية والمنهجية عند طه عبد الرحمن:

يمكن اعتبار عدة مرتكزات في الأسس والمنطلقات المعرفية والمنهجية لطه عبد

الرحمن وهي:

■ المنطق الحجاجي الذي يجعل منه مرتكزا للكتابة الفلسفية الإبداعية حيث أن إدراك

المضامين الفلسفية يرجع إلى إدراك آليات إنتاجها حيث النظر في المضامين

الفلسفية هو نظر في الآليات المنطقية الحجاجية لإنتاج هذه المضامين.

■ التجربة الصوفية العرفانية حيث يجعل كل إنتاجاته الفكرية والفلسفية مجرد تدعيم

لهذه التجربة وإسناد وتدعيم عقلي فلسفي لها وبرهنة حجاجية على مدى عمق

وصحة هذه التجربة¹.

■ القوة البيانية الناتجة من الفلسفة التداولية والارتباط الوجداني مع اللغة والتفاعل

معها وتأثره بالمنعطف اللغوي الذي حدث في الفلسفة المعاصرة².

■ ارتباط التفلسف المبدع عند طه عبد الرحمن بالدراية الجيدة لفقه الفلسفة وممارسة

التأثيل والاشتغال على المصطلح الفلسفي في اللغة العربية وتمييزه عن عملية

الاصطلاح الغربي بحيث يعتبر عنده من ميز لغته عن لغة غيره فهو فيلسوف.

1- كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، ص 135

2- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، ص 50

فإذا قلت ما قاله غيرك فأنت لست سوى مقلد ولهذا اعتبر طه التراث الفلسفي العربي الإسلامي القديم الذي قلد المنطق اليوناني بأنه لم يكن له حضا في الفلسفة على عكس الأصوليين الذين اعتبرهم فلاسفة حقا.

ومع ذلك فالذي يجعل من طه عبد الرحمن ملفتا للانتباه أنه لا يدع أحدا يفلت من نقده من الفلاسفة لا الفلاسفة القدماء ولا الفلاسفة المعاصرين، وهو بهذا لا يهدف إلى أن يكون مصلحا فحسب، بل يهدف أيضا إلى أن يكون مبتكرا في التراث الفلسفي العربي الإسلامي ومبدعا في الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة، وهو ينتقد معظم الفلاسفة المسلمين القدماء لسبب رئيسي وهو أنهم قد توقفوا في الغالب عند إنجازات الفلسفة اليونانية، ولم تكن قراءتهم لها مبتكرة بما فيه الكفاية، فهو يعتبر أن ابن رشد مجرد مقلد لأرسطو، وبالتالي لا ينبغي أن يكون مستقبل الفكر العربي هو نموذج ابن رشد في الفلسفة، كما يدعو إلى هذا الجابري وكثيرون غيره من المفكرين العرب المعاصرين¹.

أما الفلاسفة الإسلاميين الذين حاولوا الانفصال عن هيمنة المنطق الأرسطي اليوناني والذين نالوا احترامه بحق، هم أبو حامد الغزالي وابن حزم الأندلسي وابن تيمية، ليس لكونهم مناهضين للفلسفة كما هو شائع، بل لأنهم حسب طه عبد الرحمن أتقنوها فكانوا فلاسفة بحق، فحاولوا اقتراح مسارات أخرى للفلسفة العربية الإسلامية مبنية على الدراسات المنهجية العربية الإسلامية المتمثلة في علم أصول الفقه العربي الإسلامي، فقد

1- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 119

تأثروا هؤلاء الفلاسفة بقراءاتهم لأصول الفقه كنظام فكري أصيل، كما أنه ينتقد الفقهاء قديما وحديثا ويرى أنهم ركزوا على التعاليم القانونية للشرعية على حساب الروح الأخلاقية والإلتزام الخلاق التي تقف وراءها، ففي قلب مشروعه الفلسفي تكمن مسألة الأخلاق، بالنسبة له فإن جوهر الرسالة للدين الإسلامي هي رسالة أخلاقية، والعقل المادي المجرد ليس وسيلة لتحقيق هذه الرسالة، ولهذا السبب يجب على التفكير الفلسفي والديني أن يجعل الأخلاق محور تركيزه، ذلك أن البشر هم أولاً وقبل كل شيء كائنات أخلاقية، على عكس وجهة النظر اليونانية الشائعة التي تزعم أنهم كائنات عقلانية أو اجتماعية أو سياسية، فطه عبد الرحمن يرى أن الدين هو مصدر الأخلاق ولا معنى للأخلاق خارج الدين.¹

اشتغل طه عبد الرحمن على تجديد صلة الآلة المنطقية بالفلسفة، وتخصيص دراسته في بداية تكوينه للنظر في علاقة اللغة بالمنطق، والمنطق الحجاجي على الخصوص الذي شد انتباهه عند الأصوليين فرأى أنهم كانوا مبدعين ومرموقين بقدراتهم الحجاجية والاستدلالية الرفيعة² والمنطق عنده هو عبارة عن "جملة من الآليات الاصطناعية التي تفيد في الترتيب والتركيب والتنظير"³.

1- Mohamed Hashas, the trusteeship paradigm, the formation and reception of philosophy in studies Islamic ethics from the book of Islamic ethics and the trusteeship paradigm: Taha Abderrahmane's philosophy in comparative perspectives, p40-41

2- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، ص 51

3- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 61

يجعل منهجه ينبني على اللسانيات التداولية والمنطق ونظرية الحجاج، وكان منطلقه الأول هو الحقيقة اللغوية وما أدراك ما الحقيقة اللغوية في معترك ما جد في عالم اللسانيات، وجعل هذا العالم أي عالم اللغة محكوما بماجد في عالم المنطقيات فيختزل العقل في نشاطه وفعالية في الحياة لأنه إن كان العقل فعل فمن مقتضى الفعل أن يفعل، ويتضح لديه أن المهمة اللغوية هي البنية الأولى في كل تفكير، فلا إنتاجية في التراث الإسلامي بدون هذا المحدد التداولي¹.

ولا يتحقق تأصيل المفاهيم الفلسفية إلا بتحصيل الأسباب التي جعلت الفلاسفة قديما وحديثا يبدعون ما أبدعوه وهو فعل محاجة الآراء والأفكار المتداولة في المجتمع، فحري بالفيلسوف أن لا يعيد نفس الحجج التي يذكرها غيره دون أن يضيف حججا من صنعه. يتبع طه عبد الرحمن في وضع مفاهيمه قاعدتين منهجيتين تفيد كل منهما في التمرس في الإبداع وفي ممارسة النقد وصاغ هاتين القاعدتين كالآتي:

القاعدة الأولى: كل أمر منقول معترض عليه، حتى يثبت بالدليل صحته.

القاعدة الثانية: كل أمر مأصول مسلم به، حتى يثبت بالدليل فساد².

ولا تقوم هاتان القاعدتان إلا بالتمهر في نقد المنقول والمأصول على السواء بالطرق الاستدلالية المشروعة حتى لا يقلد المتقدمين ولا المتأخرين، ومن هنا لا يعتمد "إلى تغطية

1- عباس أحمد أرحيلة ، فيلسوف في المواجهة، ص 36- 37

2- طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-

المغرب، ط1، 2006، ص 13 - 14

المفاهيم المنقولة بالمفاهيم المأصولة، وإنما يعيد إبداعها بما يجعلها تحمل جديدا ليس في أصلها، مضافا إلى جديدها الأصلي متى أمكن حفظه على تمامه، وميزة هذا الجديد المضاف أن يكون موصولا ببعض الأسباب المأصولة من غير أن يرتد إليها، حتى يتوسل به المتلقي المسلم في إقامة الصلة بهذه المفاهيم المنقولة، وذلك لأن شعوره بوجود هذه الصلة هو الذي يقوي لديه قوة الاستيعاب بما يسددها إلى الإبداع¹.

ومنه فإن هذين القاعدتين المتبعتين في وضع المفاهيم تمنح المسلم القدرة على استيعاب المفاهيم وكذا القدرة على صرفها فيما يخدم الإبداع وليس التقليد. ومن ثم فهذا التمهيد في نقد المنقول من فكر الآخر، ونقد المأصول النابع من الذات، هو ما يكسب العربي المسلم القوة الفكرية التي يجابه بها فكر الآخر، فعلى المسلم أن لا يترك أي منقول أو مأصول يفلت من نقده قديمه وحديثه ضمن آلية إنتاج أطاريحه الفكرية الخاصة به لا بغيره.

- استعمال المفاهيم الطبيعية ثم إنشاءها إنشاءً منطقيًا للارتقاء بها إلى رتبة المفاهيم الصناعية والاستدلال بها، يجعل من هذه المفاهيم الطبيعية المصنعة منتجة فلسفيا فتصبح المفاهيم الطبيعية مفاهيم فلسفية²، قائمة على الاستنباط الحجاجي بما أن الحجاج هو المنطق الداخلي للغة وهو جوهر كل لغة طبيعية ودليل طبيعي يعتمد على اللغة

1- طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص 14

2- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 77- 78

الطبيعية، حيث تربط هذه العملية الإجرائية الدليل بمدلوله وتنفذ من خلال هذا الربط إلى حقائق الأشياء.

فـ "الواجب في المقابل الفلسفي أن يوضع بفلسفة، وإلا فهو مقابل لا جدوى من ورائه، بحيث شلت هذه الترجمات التعسفية المنطق الداخلي للغة الفلسفية العربية، وقطعت عنها كل دينامية تأتيها من ذاتها"¹.

- اجتهد طه عبد الرحمن في إبداع عتاد اصطلاحي خاص لفلسفته نابع من اللغة العربية لإنتاج خطابه الفكري المستقل فمحاولة حل كل سؤال فلسفي مركزي يتطلب عتاد خاص من المفردات والألفاظ فلا يمكن للفيلسوف أن ينقل ألفاظ الغير لبناء مفاهيمه الخاصة فاللغة غير محايدة على الإطلاق بل هي تشكل الفكر²، عتاد يتحقق بتوليد المصطلحات وضبطها، وبيان الفروق بينها، فأى فروق فكرية تتطلب تدخل عملية اصطلاح جديدة خاصة بها وهو يتطلب عمليات تعبير فلسفية تربطها بقضاياها المعرفية وقيمها الفكرية، ومنه نجده يصرح بذلك "تراني أوظف الإمكانيات الاشتقاقية والدلالية للسان العربي من غير أن أنسج على منوال هذه اللغة الأجنبية أو تلك... وعمدت أيضا إلى استخراج صيغ تعبيرية واستدلالية من التراث ثبت عندي بالدليل القاطع أننا لا نجد في لغتنا الحديثة صيغا تضاهيها من حيث الإجرائية المنطقية والأداء للمعاني الفلسفية، كل ذلك في التزام بالشروط المعرفية التي يختص بها عصرنا المتجدد، وفي استيفاء للمقتضيات البيانية التي

1- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 46-47

2- وائل حلاق، إصلاح الحداثة الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، ص 53-54

يختص بها لساننا العربي"¹ فمن يفقد لغته يفقد عقله معها ولهذا فهو يرى أنه "أن الأوان لكي نخوض معركة اصطلاحية نواجه فيها مصطلحات الفضاء الفلسفي... فنفرق حيث لم يفرق أهل هذا الفضاء، ونجمع حيث لم يجمعوا، ونصرح بما أضمرنا، ونسمعهم ما لم يسمعوا، ونستشكل ما لم يستشكلوا، ونفلسف ما لم يفلسفوا، أو قل باختصار ننشئ في الفكر ما لم يُنشأ، فإن قوة الاصطلاح غدت لا تقل عن قوة السلاح، وإلا فهي تزيد عليها"².

جرائته في نقد ما تقرر في مجال الفلسفة من مقولات متأثرة بالفلسفة اليونانية كاعتبار أن العقل جوهر واعتبار تميز الإنسان بالعقل عن غيره من الكائنات واعتراضه على هذه الدعاوى المرسلّة وتقنيدها بما ينسجم مع مقولات المجال التداولي العربي المسلم كاعتبار أن العقل فاعلية متغيرة ومتكوّنة وأن العقل مجرد عرض للقلب وأن الأخلاق الحميدة هي أدل من العقلانية على صفة الإنسانية، وبهذا فإنه يقوم بنقد المفاهيم وتصحيحها وتوجيهها توجيهاً إسلامياً يضاهي وينظر به الفيلسوف العربي المسلم ما لدى الآخر من تصورات إذ على الفيلسوف العربي المسلم ألا يقول ما يقولون وأن يسمعهم ما لم يسمعوا ويستشكل ما لم يستشكلوا.

ما يفتأ طه عبد الرحمن ينتقد العقلانية الغربية، ويبين مظاهر النقص التي تشوبها، كما ينتقد ما فهمه منها المفكرون في العالم العربي والإسلامي، وذلك كمفكر متمكن من

1- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 47

2- المرجع نفسه، ص 79

أدواته الفكرية والمنهجية التي ينشؤها، فتراه في مواقفه كلها صلبا لا يلين ولا يستكين، ولا يتخاذل في ما يؤمن به ويدافع عنه وذلك لأنه يعتبر أنّ "الظفر بقواطع الحجج أقوى عندنا من الظهور بعصبية، لأن العصبية يطويها الزمان وقول الحق لا يطويه زمان ولا سلطان"¹. فامتلاك الحجة في هذا العصر هو الأساس الذي نبرر به وجودنا فيه ككيان متميز معتر بذاته.

1- تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 12.

المبحث الثالث: دراسة كرونولوجية لأسس الحجاج:

نجد في المعاجم أن الحجاج لغة ما يلي: "يقال حاججته، أحاججه حجاجا حتى حججته أي غلبته بالحجج التي أدليت بها... والحجة البرهان وقيل الحجة ما دافع به الخصم، وقال الأزهري الحجة هي الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة وهو رجل محاجج، أي جدل والحديث، فحج آدم موسى أي غلبه بالحجة"¹.

أما في مقاييس اللغة لابن فارس فإننا نجد: "مادة حجج لها أربعة معاني:

الأصل الأول: القصد وكل قصد حج، ثم اختص بهذا الاسم القصد إلى بيت الله الحرام للنسك.

الأصل الثاني: الحجة وهي السنة، ويمكن أن يجمع هذا الأصل إلى الأصل الأول وهو الحج لأن الحج في السنة لا يكون إلا مرة واحدة.

الأصل الثالث: الحجاج، وهو العظم المستدير حول العين أي البارز من العين أو الغالب وزعم أبو عمر أنه يقال للمكان المتكاهف من الصخرة حجاج.

الأصل الرابع: الحججة النكوص، يقال حملوا علينا ثم حججوا، والمحجج العاجز... ويقال أن لا أحجج في كذا أي لا أشك"².

لقد رأينا في معنى الحجاج لغة معنى الغلبة والجدال في الكلام ومعنى البرهان وكذا معنى القصد والسفر لكن هناك معنى مستتر وهو معنى "الرجوع"، فكل مسافر لابد أن

1- ابن منظور، لسان العرب دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1999، مج2، ص 226 - 228

2- ابن فارس، مقاييس اللغة، دار الفكر للطباعة للنشر، القاهرة، دط، 1979، ص 229

يعود ويرجع وسمى الحج الشعيرة الدينية الإسلامية حجا للعودة والتكرار مرة بعد الأخرى ومنه قوله تعالى: ﴿مَثَابَةٌ لِّلنَّاسِ﴾ [سورة البقرة، الآية: 125] أي يعودون إليه ويثوبون إليه مرة تلو الأخرى.

يقول طه عبد الرحمن: "الحجة مشتقة من الفعل حج و من معاني حج في هذا الفعل معنى "رجع" فتكون بذلك الحجة هي معنى نرجع إليه أو نقصده ولا نرجع إلى أمر أو نقصده إلا لحاجتنا إليه لاستخدامه والعمل به"¹.

وهذا المعنى اللغوي المؤصل من لفظ "حج" يخدمنا في الجانب الاستدلالي للحجاج إذا أردنا أن نفلسف المفهوم على الطريقة التي وضعها طه عبد الرحمن في كتابه فقه الفلسفة المفهوم والتأثيل وهو البحث في أصل الكلمة وتاريخها في الاستعمال والاشتقاق منه.

فحينما نقول الحجاج هو رجوع المستدل إلى رصيده المعرفي والثقافي للبرهنة على صحة قضية ما أو الدفاع عن رأي ما أو موقف ما، فإنه يستثمر في هذا الرصيد المعرفي أو الثقافي المشترك بينه وبين المستدل له واشتراكهما في مجال تداولي واحد، فقد يفهم المتكلم المخاطب بالكلام معاني غير تلك التي نطق بها تعويلا على قدرة المخاطب أو المستدل له على استحضارها إثباتا أو إنكارا كلما انتسابا إلى مجال تداولي مشترك فيستطيع بذلك المتكلم إفهام المخاطب (المستدل له) معاني عكس ما نطق به (كأنها

1- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 136

تفسير) وذلك اعتمادا على صور استدلالية تأخذ، بمبدأ التفاضل وتجنح أحيانا إلى التناقض الذي تحس فيه خروجا عن حدود المعقول¹.

وهنا يظهر الحجاج جانبه الملتبس أي أن الحجاج يكون فيه عادة نوع من الالتباس يسمح للمستدل بالمناورة في التدليل الذي يستخدم عادة في الخطاب لاستمالة الجماهير في الخطب السياسية وفي الساحات العامة، فالحجاج ينطوي على قدر من الالتباس في الوظيفة، هذا الالتباس الذي لا نجد له نظيرا في غيره من طرق الاستدلال، ولولا تضمن الحجاج لهذا الالتباس لما تميزت طريقه عن طريق البرهان، فهذا الالتباس هو إذا الفاصل بين الحجاج والبرهان... إن الحجاج يزدوج فيه طلب معرفة الواقع وطلب الاشتغال بقيمته²، فلا يمكن للحجاج أن يقف عند البرهنة على صحة قضية ما إن لم يستنهض إلى العمل بهذه القضية المبرهنة على صحتها.

والجانب الملتبس من الحجاج الذي يميزه عن طريق البرهان يفرض على المحاجج، أن يعي الالتباس بأن يكون يعرف أو عارفا بالموضوع، وملما بجميع جوانبه محيطا بها إحاطة محكمة فلا يدعي ما لا يعرفه والمعرفة في اللغة العربية تعني القرب وعدم الغربة والبعد أي يكون قريبا منه من الموضوع المستشكل غير غريب أو دخيل على الموضوع الذي يحاجج فيه، ثم عليه بالقصد بحجابه بأن يستهدف قضية ما أو شخص ما أو رأيا أو موقفا، من ثم عليه أن يبني نسقا منهجيا حتى لا يكون كلامه خبطا عشوائيا.

1- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2000، ص 65

2- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 230

فلا حجاج دون قصد ومنه فالحج لغة القصد ولا حجاج دون رجوع إلى معرفة سابقة ومنه فالحج لغة رجوع ولا حجاج دون منهج وعليه فالحجاج من المحجة التي هي لغة نهج وطريق واضح المعالم.

فيما يخص قضية أن الحجاج يعتمد على صور استدلالية تأخذ بالمبدأ التفاضل فهذا يعني أن علاقة المتكلم مع السامع أو العلاقة بين المستدل والمستدل له تخضع لمبدأ التفاضل والتمايز بين الناس فكل من المستمعين أو المستدل لهم يفهم على حسب مقدرة الاستيعابية إذا انتسبا إلى مجال تداولي واحد طبعا كشرط للفهم وللتواصل فالتعبير يصل على حسب التتوير أو بالأحرى يصل التعبير حيث وصل التتوير أي الوعي بالقضية فالتعبير هو مقدرة المتكلم أو المستدل والتتوير هو مقدرة المستمع أو المستدل له ووعيه بالموضوع.

1/دراسة الناحية التاريخية لمفهوم الحجاج:

يمكن اعتبار زينون الإيلي (Zeno) أشهر من استخدم الحجاج وإليه ينسب أرسطو اختراع فن الجدل وحجاجيته، فحجابه يقوم على مواجهة الخصم بكلامه كحجة عليه أي حجة ضده عن طريق تسليمه بالمقدمات التي يسلم بها الخصم ثم يتبع ذلك بتبيان التناقضات التي يترتب عليها التسليم بهذه المقدمات فيكون نقيضها هو الصحيح، ونقيضها هو القضية التي يريد "زينون" الدفاع عنها¹، فالحجاج عند زينون موجه ضد الخصم ولا يزال اللفظ يحمل هذا المعنى الدفاعي والهجومى الذي كان يستخدمه "زينون"

1- محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، دار الوفاء للطباعة، الإسكندرية، ط2، 2014، ج 1، ص 179

إذ أن لفظ الحجاج باللغة الفرنسية argumenter نستطيع استخراج منه لفظين دالين على معاني الحجاج يستخدمه "زينون" إذ لفظ Arguer يشير إلى اختلاف بين طرفين ومحاولة كل واحد إقناع الآخر بوجهة نظره من خلال تقسيم العلل والأسباب التي يراها مدعمة أو داحضة لفكرة أو سلوك ما¹.

ولفظ montre يشير إلى إظهار وتبيين الشيء ومنه لفظ الساعة une montre التي تظهر وتبين لنا الوقت فجمعهما في لفظ واحد Arguer و montre يعطينا² argumentation فتعطي لنا معنى إظهار الحجة على الخصم.

من بين الحجج المستعملة من طرف زينون حجة اشتهرت باسم حجة "أخيل" عرضها زينون للبرهنة على استحالة الحركة.

1- الحجاج عند السوفسطائيين (Sophists):

يمكن اعتبار السوفسطائيين هم المؤسسين للفلسفيين لمفهوم الحجاج ذلك أن التأسيس المعمق لمفهوم الحجاج أعطاه بعدا فلسفيا بإشارتهم إلى القطع la rupture الموجود بين المعرفة والوجود والتواصل حيث أنه بين هذه الأقاليم الثلاثة مسافة لا يمكن قطعها أو تقليصها réduire حيث أن اللغة والوجود دائرتان متخارجتان وليست دائرتان متداخلتان³.

¹ حمو نقاري، مفاهيم التفلسف الغربي معجم تحليلي عربي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، 2018، ص 42- 43

² القاموس فرنسي عربي، مكتب الدراسات والبحوث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط5، 2007، ص 549.

³ - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة ، دط، 2014، ص 39- 48

لقد لاحظ جورجياس (Gorgias) وجود مسافة بين ثلاثة عناصر أساسية بالنسبة للإنسان حيث بدى له أن هذه المسافة غير قابلة للتقليص réduire هذه العناصر هي الوجود l'être وكذا المعرفة connaissance وكذا التواصل communication فأكد أن الوجود غير موجود فلا وجود سوى للكلام parole وإذا كان الوجود موجودا فيستحيل تمييزه لأننا لا نستطيع إدراك وتمييز إلا ما يقال من الكلام فحسب، وإذا أمكننا الوصول إلى معرفة الوجود، فهي معرفة غير قابلة للتواصل لأننا لا نتواصل إلا بالكلام، وهنا يصبح الوجود و المعرفة والتواصل عملية ملخصة أو مختصرة résumé في الكلام ويصبح كل شيء كلام في كلام وخاضع للكلام فحينما نحاول نقل ما نعرف إلى الناس فنحن لا ننقل لهم ما عرفناه بل ننقل لهم فقط الكلام، وكما أن المبصرات لا يمكن أن تصبح مسموعات فكذلك كلامنا لا يمكن أن يساوي الأشياء الموجودة مادام مختلفا عنها¹.

وإذا كان الوجود عند السوفسطائيين محصورا في الكلام فقد عمدوا بالتالي إلى توظيف الخطابة لاستمالة الجمهور في الساحات العامة وكذا تعليم شباب أثينا التقنيات الخطابية وفن التأثير على العامة لنيل المناصب السياسية فالمؤسسات اليونانية الديمقراطية محكومة بالشعب والشعب كما يرى فرانسوا فينولون (François Villon) كان مرهونا بالقول²، أي محكوما به لأن الخطاب له قوة وسلطة، إن اللفظ حسب

1- حربي عباس عطيتو، اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونانيين، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 2013، ص 367

2- الحسين بنوهاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت، دط، 2014، ص 85

جورجياس: "له قوة خارقة، تصنع المعجزات فاللفظ رغم ضآلته يمنح الخوف، ويزيل الأسى، ويبعث البهجة ويملأ النفس ثقة وطمأنينة... إنه يسحر الألباب ويؤثر عليها بسحره"¹. واللفظ حسب جورجياس طاغية عظيم وحسبه فإن أثينا بناها اللفظ والخطاب المكون منها أي من الألفاظ ولم يبنها لا البنائين ولا الأطباء ولا المهندسين.

هذه السلطة أي السلطة والقوة التي يمنحها القول للخطيب المفوه الذي يمتاز بالبلاغة في التعبير عن الفكرة والبيان بأقل العبارات وأدقها وفصاحة اللسان لاحظها السوفسطائيين وتنبهوا لقيمتها وخطورتها القيادية للجموع والجماهير المحتشدة وعبروا عنها، كما عبر عنها أمير الشعراء أحمد شوقي حين قال:

سُخِّرَ الناس وإن لم يشعروا... لقويٍّ أو غنيٍّ أو مُبين

والجماعاتُ ثنايا المرتقي... في المعالي وجُسُورُ العابرين²

2- الحجاج عند أفلاطون (Platon):

لاحظ أفلاطون سلطة القول وخطورة استمالة الجماهير الذي كانت تمارسه السفسطائية فرفض هذا المنهج الحجاجي الذي يقوم على الاستمالة والخداع وبنى نظريته الحجاجية على نقد الحجاج السفسطائي باعتبارهم أدعياء على العلم والمعرفة، في محاوره "جورجياس" قدم أفلاطون رأيه حول مفهوم الإقناع فرأى أن الخطابة إما ترتكز على العلم

1- عباس أحمد أرحيلة، الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين، منشورات كلية الأدب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط

1، 1999، ص 342

2- أحمد محمد الحوفي، ديوان شوقي ج2، نهضة مصر للطباعة، القاهرة (د.ط.ت)، ص568

أو على الظن وبالتالي فإن الإقناع كهدف للخطابة إما أن يكون إقناعاً مرتكزاً على العلم وإما يكون مرتكزاً على الظن وهذا الأخير هو الذي مارسه السوفسطائيين ونحن نعلم أنه ما يغني الظن عن العلم شيئاً¹.

ينطلق أفلاطون من الفضيلة الأخلاقية التي تحقق للإنسان السعادة في رفضه أن تصبح اللذة التي تحققها الخطابة السفسطائية ضد الخير كفضيلة وبأن يصبح الظن في الخطابة السفسطائية ضد العلم لأن اللذة والظن يؤديان إلى خداع الإنسان وإبعاده عن الفضيلة.

إن أخطر ما يحذر منه أفلاطون في الخطابة السوفسطائية هي تلك الانزلاقات التي تحدث من الجدل نحو السفسطة حين تكون الحقيقة هي مجرد اتفاق وأن تصبح الحقيقة تابعة لشعور الإنسان وإدراكه فقط وكذا الانحدار من الإقناع إلى الخداع وكذا الاتفاق المسبق على حكم ما غير مبرهن².

وكذلك الانزلاق والانحدار من الإمتاع إلى التضليل فيتم اغتصاب الحقيقة التي تكون قائمة عادة بين اللغة وموضوعها وبين الكلام والحقيقة نتيجة احتمال انزلاق اللغة وانزياحها عن الحقيقة³.

1- هشام الريفي، الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، منشورات كلية الآداب منوبة تونس، دط، 1999، ص 63

2 عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة مقارنة حجاجية للخطاب الفلسفي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص

للبرهنة على ذلك وظّف أفلاطون مفهوم الشبيه بالحقيقة كضد للحقيقة فوضع مفهوم المشبه بالحقيقة في قفص الاتهام بحيث يكون أي استعمال لهذا المفهوم هو ممارسة للكذب وانزلاق للخطاب نحو الخداع، إن المشبه بالحقيقة عنده ليس "سوى ما يبدو للجمهور أنه حقيقة"¹

ومن هنا يتخذ أفلاطون موقفا معارضا للخطابة باعتبارها تزييف وتحويل للحقائق بالعزف على أحاسيس الناس وعواطفهم وكذا استخدام exploiter وتوظيف ما ألفه الجمهور كوسيلة للإقناع والاستمالة.

ويعتبر أفلاطون اللجوء إلى المشبهات بالحقيقة هو تنكر لها أي للحقيقة يستخدم مثلا في المحاكم للدفاع عن النفس بأسلوب خطابي "في المحاكم، لا يبالي بقول الحقيقة أبدا بل بالإقناع، والإقناع رهين بشبيه الحقيقة، فعلى الشبيه بالحقيقة ينبغي الاهتمام إذا أردت إتقان صناعة الخطابة"²

فوق هذا، ففي بعض الحالات وجب على الخطيب تجنب عرض الوقائع كما حدثت في الواقع إذا كانت هذه الوقائع منافية لما إعتاد عليه الناس وإلا فإن الخطيب لن يفلح في إقناع الجمهور يقول أفلاطون "بل أنه في بعض الأحيان لا يمكن ذكر ما قد حدث فعلا إن كان ذكره لا يوحى بالصدق وإنما يذكر دائما ما يوحى بالصدق سواء في

¹– Platon, the dialogues trad, benjamin jowett, encyclopedia, united states of america 1952 p 138

²–Platon, Phèdre, trad Emile chambry, Gf Flammarion, paris 1964 p 162

الاتهام أو في الدفاع، والخلاصة أن المتحدث لا يهدف إلا إلى مظهر الحق، أما الحق فعليه السلام¹.

وبهذا نرى أفلاطون كيف يوظف مفهوم المشبه بالحقيقة في نقده للخطابة السوفسطائية التي كانت مفتون بها الشاب "فيدر" (Phèdre).

3- جورجياس والتأسيس الفلسفي للحجاج:

اشتهر جورجياس (Gorgias) بأنه كان خطيباً مفوهاً سحر عقول الأثينيين بخطبه وبلغ شغف الأثينيين بخطاباته درجة أن كان اليوم الذي يلقي فيه إحدى خطبه يوم بلا عمل أو حفلة².

لكن المهم في خطابة جورجياس أنها كانت خطابة مؤسسة ومسنودة بخلفية فلسفية توحد بين معرفتين معرفتنا للأشياء و معرفتنا للغة، وتجعل من الخطابة العلم الأسمى إن لم يكن الأوحد انطلاقاً من موقفها من الوجود³.

لقد عرف جورجياس بمقولته الشهيرة وهي: "أولاً لا شيء موجود ثانياً أنه حتى لو وجد شيء ما فالإنسان لا يستطيع إدراكه، ثالثاً أنه حتى إن استطاع إدراكه، فإنه لا يمكن التعبير عنه ولا شرحه للأخرين"⁴.

1- أفلاطون، محاورات فيديروس، تر: أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة، ط1، 2000، ص 106

2- 1888. paris. F. wievg libraire editeur. (A. Ed), la rhétorique et son histoire, -chaignet 2 p12

3- الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، ص 137

4-Sextus Empireus, frgment B3 in Dumont les présocratiques Gallimard, paris 1988 , p 1022

السؤال الذي يطرح نفسه في مقولة جورجياس هذه هو أنه كيف لجورجياس أن ينكر إمكانية نقل المعرفة والتواصل مع الآخرين ونحن نعرف أن الخطابة التي تركز على هذا العنصر المهم وهو التواصل ونقل المعرفة وتشاركها مع الجمهور كانت مجال تخصص جورجياس¹.

يمكن حل هذا المشكل أو ما يبدو تناقضا في كلام جورجياس بسهولة وهو أن جورجياس لا ينكر إمكانية التواصل وإنما ما ينكره بالتحديد هو قدرة هذا التواصل أن ينقل لنا حقائق الأشياء كما هي في الواقع، بل يمكن نقل فقط الإقناع بالكلام.

إن دراسة مضمون كلام جورجياس يكشف أنه كان يهدف إلى بيان عبثية البحث في الوجود، مادام يرى أن المعرفة مستقلة عن هذا الوجود أي أن المعرفة شيء والوجود شيء آخر تماما وكذلك سعى جورجياس إلى التأسيس لأولوية الخطاب²، لأن الإنسان أقصى ما يمكن أن يعرفه هو الكلام لأن معرفتنا مرتبطة به أي باللغة والكلام فقط نعبر عن الأشياء وندرسها ونقربها به أي أن ما يمكن أن يدرك فقط هو الكلام ولا يمكن إدراك الأشياء بالكلام أي الكلام منفصل عن الأشياء ولا يعبر عن حقيقتها، يرى دوبريال: "أن جورجياس عمل على تنفيذ فكرة الوجود المطلق المنفصل على تجلياته عند الذات المدركة له، وإثبات استقلالية الفكر عن الحقيقة الجوهرية التي يقول بها أصحاب المذهب الطبيعي، فالمعرفة عند جورجياس شيء مختلف عن الموضوع الذي يعرف، والعكس فإنه

1- الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول البيونانية، ص 139

2- المرجع نفسه، ص 139

إذا كانت المعرفة مستقلة عن الأشياء، فهي غير قابلة على الانفصال عن التعبير وتبليغ الفكرة، هكذا يصبح العلم هو علم الخطاب هذا ما كان جورجياس يريد إثباته، حيث أنه لا يجعل من نفسه فيلسوفا ناقدا إلا بهدف استبدال صناعة فلاسفة الطبيعية بصناعة الخطاب وجعله العلم الذي يعلو على كل علم آخر¹.

نرى هنا تركيز جورجياس على قوة الكلام، فهو الذي يجعل المعرفة ممكنة فإذا كانت معرفتنا منفصلة عن الأشياء فلا يمكنها أن تتفصل عن الكلام.

إذا فالصناعة التي يجدر تعلمها ليست علم الوجود الذي لا طائل وراءه، أي المجهود الذي يبذل سعيا وراء معرفة مطابقة لحقيقة موضوعية ما، بل الخطاب الذي يتكون انطلاقا من الإدراكات الحسية والتجربة المشتركة لمن يعلم ومن يتعلم².

إذا فحسب جورجياس لكي ينجح الخطاب وتتم عملية النقل والتواصل بنجاح وجب أن يتشارك الملقى والمتلقي في إدراكات حسية توفر معرفة قبلية تمكن الخطيب من أن يبنى عليها معرفة أخرى وإلا فشلت عملية التواصل والنقل نقل الأفكار طبعاً.

يرى عالم النفس التربوي "أوزيل" أنه إذا أردت أن تلخص عملية التعليم في جملة واحدة فقل: "إن أهم شيء في التعليم هو ما يعرفه المتعلم، تأكد من ذلك وعلم طبقاً له"³.

¹-Dupréel (E), les sophistes, édition du griffon, Neuchâtel , 1948 p 68

²-Ibid, p,p69

³ -Ausubel (D.P), the acquisition and retention of knowledge, springer, Nether lans 2000 p 9

هنا يتضح تماماً مفهوم المشبه بالحقيقة (vraisemblance) عند أفلاطون الذي فحواه تقول أنه لا يمكن لأحد أن يفهم شيئاً إلا انطلاقاً مما عرفه سابقاً وأخذ تجربة عنه فلا يمكنه أن يفهم فكرة تسبح في الفضاء أو الفراغ لا تصطدم بأي شيء ولا تلامسه، وهذا يعتبر تأسيس فلسفي قوي ومتين لفن الخطابة.

يصور لنا جورجياس حالة مأساوية تراجيدية للوجود الإنساني الذي يعيش في واقع تسيطر عليه المتناقضات وللسيطرة على المتناقضات الواقعية وتهدئتها يحتاج الإنسان إلى الخطاب كما يحتاج الجسم إلى الدواء، لكي يعيش بسلام في هذا العالم أي وجب على الأفراد دائماً القيام بتحديث لحالتهم الفكرية لكي تتماشى مع الواقع وتستوعب تناقضاته عن طريق نشوة الخطاب.

فالتناقضات لا تهدأ ولا تسكن أبداً، وإبطالها مستحيل، لا يبقى إذاً سوى اتخاذ موقف لصالح هذا الخيار أو ذاك من أطراف التناقض، ودفع الناس إلى ذلك بواسطة الرقة الإقناعية للغة، هكذا نفهم الرأي الحائر والمعرفة الموثوقة عنده، فالرأي هو حالة الذهن الممزق بين التناقضات، والمعرفة هي حالة الذهن وقد استقر على مظهر للواقع يكرّس الخطاب مشروعية ذلك الواقع، فالخطاب سيد المظاهر وهو الذي يخلق ما يشكل منها الحقيقة الإنسانية، وذلك باختيار المظهر الذي ينبغي أن يطفو على السطح¹.

¹-Dherby (G R) les sophistes p 41

إن الخطاب هنا يصبح ضرورة وجودية يحل مشاكل الوجود وصعوباته بحيث يغير إدراكنا للواقع فيمحي الآثار السلبية ويبرز الآثار الإيجابية ويمنحنا طاقة للاستمرار في الحياة.

في هذا المعنى نجد الآية الكريمة تشير لتجديد الخطاب الإيجابي والآخر الحميد والنافع الذي يتركه على الناس **يقول الله تعالى: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾** [سورة الذاريات، الآية: 55].

يعبر جورجياس عن مقدرة الخطاب وسلطته بالقول: "إن الخطاب طاغية عظيم القوة، هذا العنصر المادي الشديد الصغر واللامرئي نهائيا يقود الأعمال الجليلة إلى ذروة كمالها، لأن القول يستطيع أن يزيل الخوف، ويبدد الحزن ويستثير الفرح، ويوسع الرحمة"¹.

وقد كان جورجياس يرى أن سبب اجتماع الناس وبناء المدن والحضارات ناتج عن الخطاب وقد بُني هذا الخطاب على كاهل الخطباء وليس على كاهل البنائين والعمال والمهندسين.

4-الدرس الحجاجي عند أرسطو(Aristotle):

يرى "شايم بيرلمان" (Chaïm perleman) أن أرسطو قد ميز في كتابه أو مؤلفه "الأورغانون" والذي تضمن ستة أعمال منطقية، بين صنفين من أشكال الاستنباط

¹– Gorgias, éloge d'Hélène dans les présocratique, p 1032 1033

التحليلي والديالكتيكي، ونتيجة لما قدمه من دراسة حولهما في كل من الكتاب الثالث التحليلات الأولى والكتاب الرابع التحليلات الثانية، جرى اعتبار أرسطو أنه أب المنطق الصوري أو الشكلي في تاريخ الفلسفة، وبذلك لم يأخذ علماء المنطق الحديث في عين الاعتبار الأهمية المتضمنة عليها دراسته حول القضايا الديالكتيكية في كل من كتابه الخامس الطوبيقا وكتابه السادس البلاغة ودحض السوفسطائية والتي جعلت منه على حد سواء أبا للمنطق الحجاجي¹.

إذا فقد اهتم أرسطو بالبلاغة في كتبه المواضع وكذا البلاغة ودحض السوفسطائية أو التبكيئات السوفسطائية واتخذ أرسطو موقفا وسطا بين السوفسطائيين وأستاذه أفلاطون فقد عارض السوفسطائيين وغلوهم وتطرفهم ثم أعاد للبلاغة مكانتها التي أسقطها عنها أفلاطون².

ركز أرسطو في الحجاج على التفاعل الخطابي بين الأشخاص كيف يتم وحاول أن يضع له قواعد وأسس علمية ثابتة.

رأى أرسطو في كتابه حول "الخطابة" "rhétorique" أن الخطابة ترجع إلى الجدل أو تنسب إلى الجدل³.

¹-Chaïm Perlman, l'empire rhétorique, librairie philosophique, J.Vrin, France 2002 p 15

²- فيليب بروتون جيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، تر محمد صالح ناجي الغامدي، مركز النشر العلمي جامعة الملك عبد العزيز جدة، ط1، 2011، ص 27

³- أرسطو، الخطابة، تر عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، دط، 1997، ص 3

إذا كما قلنا من قبل فإن أرسطو سار بالخطابة طريقا وسطا دون إفراط أو تفريط دون إفراط السوفسطائيين ودون تفريط أفلاطون كيف ذلك؟

الاختلاف الأول مع أفلاطون، الذي كان يجمع بين البلاغة وبين الأخلاق، والحقيقة أي يقرن بينهما بين الخطابة والحقيقة وبين الخطابة والأخلاق ويجعلها ترتكز عليهما دون تمييز فبالنسبة لأفلاطون كل خطابة يجب أن يكون موضوعها البحث عن الحقيقة، وكل من يحيد عن هذا المبدأ يعتبر حسب أفلاطون سفسطائيا وقحا وغير أخلاقي، هذا الذي يدعي استنادا على قوة اللغة أن الحقيقة لا وجود لها، وأن الإنسان مقياس كل شيء¹.

إذا فقد خالف أرسطو كل من الخطابة الأفلاطونية التي ربطها بالفضيلة والبحث عن الحقيقة وكذا خالف السوفسطائيين الذين اعتنوا بصناعة الكلام وإثارة المشاعر والتزويق والتتميق في الكلام.

أراد أرسطو أن يجعل من الخطابة صناعة موضوعية أو علمية ترتكز على أسس ثابتة لا تتغير وليست أسس واهية تتغير حسب أهواء الأشخاص.

من جهة حاول أرسطو أن يجعل من البلاغة صناعة غير مبالية بالأخلاق وفي نفس الوقت ليست منافية لها، فهي تحيل الخطيب إلى التزامه أمام مدينته ووطنه، وهي حسب أرسطو لا تعدو أن تكون أداة أو وسيلة يمكن أن تستخدم للخير كما يمكن أن تستخدم في الشر، ويمكن أن تكون في خدمة العدل أو لخدمة الظلم.

1- فيليب بروتون جيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، ص 28

يقول أرسطو في كتابه الخطابة: "ينتفع به المرء المنفعة العظيمة إذا استعمل العدل وكذلك يضر إذا جار"¹.

والعدل هو قاعدة حجاجية بإعطاء نفس الحكم للشئيين المتكافئين.

ومن جهة أخرى حرر أرسطو الخطابة من البحث عن الحقيقة ذات المعنى الميتافيزيقي الأفلاطوني إلى البحث عن الصواب المفهوم الواقعي العلمي فهي تقنية حجاجية لما هو قابل للصواب².

إذا فحسب أرسطو الخطابة أداة نستخدمها لشيء ندافع عنه قابل للصواب والخطأ لكن يمكن أن نستدل على صوابيته.

ومن هنا يمكن اعتبار أن خطابة أرسطو خطابة استدلال وليست خطابة مشاعر خطابة علمية وليست خطابة عاطفية. تصلح للتحاكم والقضاء

إن التصديقات حسب أرسطو هي الأمور الوحيدة الداخلة في مجال صناعة "الخطابة" وما عداها مجرد زوائد، والحال أنهم لا يذكرون شيئاً عن الضمائر وهي عمود التصديق، بل انصب جهدهم على إثارة الأهواء، وهي لا شأن لها مع القضية التي يدافعون عنها، إلى درجة أنه لو طبق عليهم منع الكلام خارج القضية المطروحة، لما بقي لهم ما يقولونه³.

1- فيليب بروتون جيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، ص 28

2- المرجع نفسه، ص 28

3- الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، ص 187

❖ عناصر الحجاج عند أرسطو:

يقوم الحجاج عند أرسطو على ثلاثة عناصر خطابية وهي الإيتوس والباتوس وكذا اللوغوس أي الملقى والمتلقي وكذا الخطاب ووضع لكل عنصر شروطه التي تسهم في نجاحه.

يقسم أرسطو عناصر الكلام إلى ثلاثة عناصر "كذلك الكلام نفسه مركب من ثلاثة من القائل، ومن المقول فيه ومن الذي إليه القول"¹

1. حجج الملقى (الإيتوس Ethos):

يجب على الخطيب أن يتحلى بمجموعة من الصفات الأخلاقية تجعله مثالا يحتذى به وكذا أهلا للثقة وتجعل الناس تدعن له وتتساق له عن طيب خاطر خاصة إذا كان الأمر الذي يتحدث عنه موضوع لا يمكن الحسم فيه بسهولة وهو موضع للشك والريبة² وهذه الخصال هي حسب أرسطو هي: "يكون المتكلمون مصدقين لعل ثلاث، لأننا قد نصدق من قبل هذه الثلاثة أوجه كلها دون التثبت، وهي اللب والفضيلة والألفة"³.

2. حجج المتلقي (الباتوس Pathos):

يرى أرسطو أن السامعين ثلاثة أصناف "فالسامع لا محالة إما ناظر وإما حاكم والحاكم إما في المستقبلات وإما في اللائي قد كن، فالذي يحكم في المستقبلات كرئيس

1- أرسطو طاليس، الخطابة، ص16

2- الحسين بنو هاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، ص213

3- أرسطو، الخطابة، ص81

الجمع والذي يحكم في اللائي كالفاحص، وأما الناظر فللقوة فمن الاضطرار إذا يكون الكلام الريطوري ثلاثة أجناس مشوري، مشاجري وتنثيتي¹.

إذا هنا أرسطو خلال عرضه لحجج المتلقي أي الحجج التي تؤثر في المتلقي وهي شروط تجعل من الخطاب ناجحاً وتضمن عملية النقل والتواصل بين الملقى والمتلقي أو بين الإيتوس والباتوس يكون قد أنتج ما يمكن أن يسمى نظرية لمواقف الحجاج وذلك بمحاولة فهم خصوصية كل موقف يكون فيه المتلقي أو حالته أثناء عملية تلقي الخطاب والإجراء الحجاجي الذي يرتبط بهذا الموقف أو هذه الحالة وما يمكن أن يسمى كذلك بنظرية للتلقي².

3. حجج الخطاب: (اللوغوس Logos)

ينبني الخطاب عند أرسطو على ثلاثة ركائز "إحداهن الإخبار من أي الأشياء تكون التصديقات والثانية ذكر التي تستعمل في الألفاظ، والثالثة أن كيف ينبغي أن تتسق أجزاء القول"³.

أي أنه وجب أن تكون في الخطاب ذكر للموضوع الذي تدور حوله الخطبة وعرضه بالتقديم له ثم البرهنة عليه بتقديم الأدلة عليه وترتيب أجزاءه.

1- أرسطو، الخطابة، ص 16-17

2- فيليب بروتون جيل جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج، ص 31

3- أرسطو، الخطابة، ص 181

يحدد أرسطو وسائل البرهنة والاستدلال في عنصرين مهمين وهما الضمير وهو عادة قياس مضمّر أي قياس طويت إحدى مقدماته وتركت إشارة دالة عليه أي دالة على الطي والإضمار، وكذا العنصر الآخر وهو البرهنة بالمثل الذي هو عبارة عن استقراء للحالات الموجودة في الواقع¹.

وللتأثير والإقناع وكذا الاستمالة ينصح أرسطو بعدم إيراد الضمائر متتابعة بل يجب المزج بينها وهناك حدود ينبغي احترامها في الكم أي طول الخطبة وكذلك قبل الشروع في البرهنة يجب أولاً محو الانطباع الذي أحدثه الخصم بتحطيم كل حججه أو أهمها إذ أن عقل المتلقي أو الباتوس يبقى مغلقاً أمام شخص مشكوك فيه ولا يستجيب لشخص يعترض على دعوى شخص تكلم بشكل مقنع.

ونقطة أخرى يجب مراعاتها وهي أن لا نتكلم على أنفسنا كثيراً أمام الجمهور لأنه حين نتكل على أنفسنا بكثرة نثير الحسد أو نعرض أنفسنا للإسهاب والتناقض وكذلك وجب أن لا نتكلم كثيراً على الآخرين بالسوء فنُتهم بالقذف أو سوء الأدب، فينبغي عوضاً عن ذلك أن نجعل الآخر يتكلم عنا بدلاً منا².

5- الحجاج عند الرواقيين: (Stoïciens)

تلقف الرواقيين المنطق الأرسطي ولم يضعوه في خانة البحث الرياضي الصارم وإنما في خانة البحث اللغوي، إن ما يهم الرواقيين في المنطق الأرسطي ليست نظرية

1- الحسين بنوهاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، ص 219-220

2- المرجع نفسه، ص 350-351

القياس بل **مواضعه الحجاجية** أي المواضع العامة الجدلية والخطابية مضافا إليها قواعدهم التدليلية أي قواعد التدليل الرواقية هذه المواضع هي مواضع ذات صبغة حجاجية تفيد في إثبات حكم ما أو نفيه لموضوع من المواضع، فالمنطق قسمه الرواقيين إلى قسمين أو مبحثين مبحث الخطابة ومبحث الجدل وكلا من المبحثين مباحث حجاجية، وتعتبر الرواقية الخطابة علما يهتم ببلاغة القول وحسنه أما مبحث الجدل فينتهي إلى اللسانيات وهو مقسم إلى قسمين قسم يتعلق بالمداليل وقسم يتعلق بالدوال أي قسم يتعلق بالمسمى وقسم يتعلق بالتسمية، هذه المواضع العامة التي تفيد في الحكم هي **مواضع حجاجية** أبرزها الرواقيين كدلائل وهي: دلالة المفرد ودلالة المركب-انفتاح الخطاب وغموضه- وظاهرة الاقتضاء- علاقة الفهم بالاستدلال- القضية المعيارية ودلالاتها¹.

أدخل الرواقيين المنطق ضمن الفلسفة وجعلوه هو الفلسفة بحد ذاتها ولم يجعلوه خارج الفلسفة أي كآلة ووسيلة للعلوم كما فعل أرسطو.

والمنطق عند الرواقيين هو عبارة عن دراسة لفرعين من العلوم علم البيان أو الخطابة وعلم الجدل الأول يختص بالدوال ويتناول النحو وكل ما يتعلق باللغة والآخر يختص بالمدلولات².

1- حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2013، ص

77- 80

2- روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، تر: خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط2، دت، ص 134

لقد أخرج الرواقيون المنطق من الصورية المغلقة المعتمدة على الحدود إلى منطق للقضايا يعتمد على الوقائع التي تحدث في الواقع أي منطق لليومي والتداولي.

"إن أرسطو يضع مفهوما للواقعة كتعبير عن الحكم العقلي الصوري، ذلك أن أرسطو ينطلق من المحسوس إلى التصور العقلي المجرد إذ هو يربط بين التصور والوجود، أما بالنسبة إلى الرواقيين، فإن الحكم ينصب على واقعة، وليس على الربط بين تصورين معبر عنهما بحددين، لذلك كان منطق أرسطو منطق حدود والمنطق الرواقي منطق قضايا"¹.

وهذا ما يعرف بالمذهب الإسمي الذي يشير إلى أن المفاهيم الكلية ليس لها وجود واقعي في الخارج أي خارج أذهاننا وهو يعزى أي المذهب الإسمي إلى الرواقيين وهذا ما يجعل من المنطق الرواقي منطق حجاجي وليس منطق صوري "فهم لا ينكرون موضوعية معرفتنا للعالم الخارجي أو ينكرون امتلاك الأشخاص لخصائص إن ما يقولونه هو أنه لا يوجد في العالم الخارجي كيان مثل الحمرة، ولكن فقط أشياء فردية ينطبق عليها اسم "أحمر" بموجب تشابهها على مستوى اللون"².

1- محمد وادفل، المنطق أنواعه وأشكاله وبراهينه، دار الأيام للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2018، ص 93
2- الحسن الهاللي، المكون المنطقي في الدلالة عند العرب، الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2017، ص

ولكي نفهم كيف استخدم الرواقيون المواضيع العامة للمنطق وكيف وظفوا المنطق،
توظيفاً حجاجياً يفيد في الخطابة وفي المحاكم أي المرافعة الشرعية في المحاكم نجد مثلاً
التوظيف الشرعي القضائي "لشيشرون الروماني" (Cicero).

"استخدام قاعدة الجنس: التي تنص على أن ما يصدق على الجنس يصدق على
أنواعه وبعبارة أخرى يعدى حكم الشاهد إلى الغائب إن كان الغائب نوعاً من أنواع
الشاهد، ومثال تطبيق هذه القاعدة تمكين الزوجة من النقد الذي تركه زوجها إن كان
أوصى لها بما له، لأن النقد نوع من أنواع المال"¹.

يقوم شيشرون بالاستنتاج مباشرة عن طريق اللزوم فيما أن الزوج أوصى لزوجته
بماله فلزوماً يكون أوصى لها بنقوده لأن النقد جنس المال.

"استخدام قاعدة التقييد: التي تنص على أنه إذا قيد حكم بقيد من القيود كان غياب
القيد دليلاً على غياب الحكم، ومثال تطبيق هذه القاعدة منع اللزوجة غير المؤمنة من
مال زوجها إن كان أوصى لزوجته المؤمنة بما له لأن القيد، وهو الإيمان غير متحقق
فيها"².

أي أنه عدم توفر الإيمان وهو القيد يؤدي إلى عدم إمضاء وصية الزوج لزوجته لفقد
القيد وهو الإيمان أي أنه تطبيق لقاعدة عدم الملزوم يؤدي إلى عدم اللزوم.

1- حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، ص 221

2- المرجع نفسه، ص 222

"استعمال قاعدة المشابهة: استخدمها شيشرون لحل قضية ما أوصى له أحد الأشخاص بحق الانتفاع بمنزل، وحين بدأ ينتفع بهذا المنزل شاعت الأقدار أن ينهار جزء من المنزل وقد أثار الرجل مشكلة ما إذا كان يحق له إصلاح ما تهدم من المنزل أم لا"¹. وقد حسم شيشرون القضية بوجوب إصلاح الرجل ما تهدم بموجب هذه القاعدة ويمكن رد ذلك إلى قاعدة لزومية كالآتي:

بما أن المنزل ليس حق للرجل فلا يمكن له الانتفاع به وبما أنه لا يمكنه الانتفاع به فليس عليه إصلاحه لكنه انتفع بالمنزل إذا وجب عليه إصلاحه. ومما تقدم نستنتج أن كل القواعد أو المواضع التي استخدمها شيشرون في تدليله يمكن اعتبارها قواعد عامة يمكن الاستنتاج المباشر عن طريقها لهذا كانت قواعد شرعية تستخدم في المحاكم والأماكن العامة مع عامة الناس ولهذا فهي قواعد حجاجية طبيعية وليست قواعد برهانية صناعية.

2/ نماذج عن الحجاج عند العرب والمسلمين:

يعد الحجاج من أكثر وأهم المواضيع التي تناولتها الدراسات اللغوية في ميدان الحقل اللساني التداولي، هذا الأخير هو عبارة عن تقنيات ومختلف الوسائل الخطابية التي يوظفها الباحث (المخاطب) يهدف التأثير على المخاطب واستمالته، والحجاج هو عبارة عن "جملة من الأساليب تُستطلع في الخطاب بوظيفة هي حمل المتلقي على

1- محمود محمد على محمد، المنطق الصوري القديم بين الأصالة والتبعية قضايا وإشكاليات، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2013، ص 308-309

الإقناع بما تعرضه عليه الزيادة في حجم هذا الإقناع¹. وقد تعرّض علماء اللغة العربية إلى هذا الموضوع كل حسب وجهة نظره وثقافته وسنحاول في هذا الصدد التطرق إلى مفهوم الحجاج إلى كل من:

1- الجاحظ:

نجد الحجاج في أفكار ونظريات الجاحظ عند تناوله المواصفات التي يجب أن يتحلّى بها الخطيب، وهو أحد عناصر العملية الخطابية مثل السلامة من العيوب النطقية وكتاب البيان والتبيين والحيوان، مؤلفات الجاحظ التي ترتبط بالبيان الذي له علاقة بالعملية الحجاجية، والبيان حسب الجاحظ في كتابه البيان والتبيين "البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون ضمير حتى يقضي السامع إلى الحقيقة، ويهجم على محصولة كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأنّ مدار الأمر والغاية التي إليها يُجرى القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع"².

فمن خلال قول الجاحظ تظهر العلاقة بين البيان والحجاج فهو بمثابة الدليل الذي يساهم في الفهم والإفهام والإقناع وتحقيق الغاية المرجوة من الخطاب وكل هذه العناصر تشكل العملية الحجاجية.

¹ سامية الداريد، الحجاج في الشعر العربي، بنيته وأساليبه، عالم الكتب الحديثة، الأردن، ط2، 2011، ص 21.

² أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام محمد هارون، دار المكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1988، ج1، ص 76.

كما ننوه أنّ الجاحظ لم يهتم بكم المبين فقط إنما اعتنى وركز على المتكلم وهدفه الذي يسعى إلى تحقيقهن وفي هذا الشأن يقول: "ويقول في إصابة عين المعنى بالكلام الموجز فلان يقول المعنى المعزّ ويصيب المفصل"، وأخذوا ذلك من صفة الجزار الحاذق فجعلوه مثلاً للمصيب الموجز¹.

كما عدّ الجاحظ الصوت والإشارة آلية من آليات البيان فهو ما يؤكد أنّ حجة القول وتأكيده بالفعل إذ يقول: "والصوت هو آلة اللفظ والجوهر الذي يقوم به التقطيع، وبه يوجد التأليف ولن تكون حركات اللسان لفظاً ولا كلاماً موزوناً ولا منثوراً الا بظهور الصوت، ولا تكون الحروف كلاماً الا بالتقطيع والتأليف وحسن الإشارة باليد والرأس من تمام حسن البيان باللسان، مع الذي يكون مع الإشارة من الدل والشكل والتقتل والتثني واستدعاء الشهوة وغير ذلك من الامور"²

وعليه يمكن القول أن الجاحظ لعب دور كبير في وضع الارهاصات الاولى للبحث الحجاجي وذلك من خلال عنايته بالمخاطب والهيئة التي يكون عليها والشروط التي يجب أن تتوفر فيه كما اعتبر أن البيان ووظيفته من الحجاج ووظيفته الإقطاعية.

2- السكاكي:

يظهر الدرس الحجاجي عند السكاكي من خلال اهتمامه بالمقام والمستمع مع تركيزه على الاستدلال واللزوم في البيان وهذا ما جعله يبني بلاغة الخطاب على نظام استدلال

¹ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ص 107.

² المرجع نفسه، ص 97

وليس على المنزع البديعي مما ساهم في اصفاء اللمسة العقلية على البيان وهذا ما جعل البلاغة تقوم على الاستدلال والمعرفة، وبهذا يمكن القول أن السكاكي لم يكتف بالتخييل والأسلوب الفني في البلاغة، بل تعدى ذلك واستحر العقل الذي يؤمن بدليل الاستدلال¹ وفي هذا الصدد نجده يقول "وعندك علم أن مقام الاستدلال بالنسبة إلى سائر مقامات الكلام جزء واحد من جملتها وشعبة فردة من دوحتها علماً أن تتبع ذو كتب الكلام الاستدلالي ومعرفة خواصها مما يلزم صاحب علم المعاني والبيان²، كما نجده يركز على المقصدية أي الاهتمام بالمخاطب وبحلول الإجابة عن تساؤلاته، إذ نجده يقول:

"فإذا اندفع في الكلام مخيراً لزم أن يكون القصد فيه في حكمه بالمسند والمسند إليه في خبره ذاك، إفادته للمخاطب"³.

وعليه فإن اهتمام السكاكي بالعناصر الثلاثة وهي المقام والمستمع والمقصدية، شكّل بداية الدرس الحجاجي عند السكاكي، كما أنه من خلال هذه العناصر ربط بين البلاغة والمقصدية الإقناعية.

¹ صالحة عوادي، المصطلح الحجاجي في المورث البلاغ العربي القديم، مجلة التحبير، مج:1، ع1، 2019، ص 57

² المرجع نفسه، ص 57.

³ ابن أبي بكر محمد بن علي السكاكي، مفتاح العلوم، تح: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2،

1987، ص 170

3- عند حازم القرطاجني:

استمدّ حازم القرطاجني النظرية الحجاجية من الفكر الفلسفي لأرسطو بهدف الوصول إلى تنظير فكر نقدي عربي، تشكلت فيه الأولى شعرية، أي تقوم على الشعر وبعده الإقناعي، والثانية حجاجية قائمة على الإقناع، فقد استطاع حازم القرطاجني من خلال قراءته لقوانين أرسطو اليوناني وخصوصياته أن يصيغ مفهوم للشعر وضبط مقوماته، وذلك بالاستعانة بقواني أرسطو التي تخدم طبيعة الشعر العربي¹.

إذ يقول في الشعر "كلام موزون مقفى من شأنه أن يحبب إلى النفس ما قصد تحبيبه إليها، ويكره إليها ما قصد تكريهه لتحصل بذلك على طلبه أو الهرب منه بما يتضمن من حسن تخيل له، ومحاكاة مستقلة بنفسها أو متصورة بحسن هيئة تألف الكلام، أو قوة صدقة أو قوة شهرته، أو بمجموع ذلك².

كما أنه نوه بحجاجية الشعر في ثنايا حديثه عن الأقاويل والمعاني المقنعة وهذا يتجلى في قوله: "التخيل هو قوام المعاني الشعرية والإقناع هو قوام المعاني الخطابية، واستعمال الإقناعات في الأقاويل الشعرية سائع، إذ كان ذلك على جهة الإلماع في الموضع كما أن التخاييل سائع استعمالها في الأقاويل الخطابية في الموضع بعد الموضع، وإنما ساع لكليهما أن يستعمل يسيرا فيها تتقوم به الأخرى، لأن الغرض من

¹ مسعود بوترة محمد الصالح بوعافية، النظرية الحجاجية وبعدها الإقناعي في فكر حازم القرطاجني من خلال طباعة مناهج البلغاء وسراج الأدباء، مجلة القارئ للدراسات الأدبية واللغوية والنقدية، مج: 5، ع3، 2022، ص 252.

² أبو حسن حازم القرطاجني، مناهج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الاسلامي، بيروت لبنان، دط، دت، ص 71

الصناعتين واحد، وهو إعمال الحيلة في إلقاء الكلام من النفوس بمحل القبول لتتأثر بمقتضاه، فكانت الصناعتان متآخيتين لأجل اتفاق المقصد والغرض فيهما فذلك صاغ لشاعر أن يخطب لكن في الأقل من كلامه¹ أي أن التخيل أمر ضروري في بناء الشعر نظرا لما يتركه في نفسية المتلقي واستمالة لعاطفته واذ عانه للعقل، أما عن المعاني فيتم إيرادها لإقامة الحجة وإقناع الغير، إذ يقول "المنصرف في هذه المعاني لا يخلو من أن يكون مثبتا لشيء ببعض تلك الاعتبارات أو مبطلا أو مسويا بين شيئين أو مباينا بينهما أو مرجحا أو متشكلا². وعليه فإن حازم رغم اهتمامه بالشعر أكثر من الخطابية إلا أنه أولى أهمية للأقوال والمعاني المقنعة كما في الخطاب.

4- طه عبد الرحمن:

طه عبد الرحمن من الدارسين العرب المحدثين الذين تناولوا مسألة الحجاج وأبدوا أفكارهم ووجهة نظرهم فيها، فنجده أحيانا يصنفه كوسيلة إقناع وتارة أخرى فعالية استدلالية خطابية، وقد أورد العديد من التعريفات للحجاج منها: "الحجاج هو كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوة مخصوصة يحق له الاعتراض عليها³. أي أن الخطاب لا يتمثل في العلاقة التخاطبية بل لابد أن تتوفر فيه العناصر الاستدلالية لأنه لا يمكن تصور خطاب دون استدلال، وفي هذا الشأن يقول طه عبد الرحمن: "إن حقيقة الخطاب

¹ أبو حسن حازم القرطنجي، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 361

² المرجع نفسه، ص 13.

³ محمد حمودي، الحجاج واستراتيجية الإقناع عند طه عبد الرحمن مقارنة إبستمولوجية، مجلة حولية التراث، ع 12، 2012، ص 128.

ليست هي مجردّ الدخول في علاقة مع الغير وإنما هي الدخول معه فيها على مقتضى الادعاء والاعتراض، بمعنى الذي يحدد ماهية الخطاب إنما هو (العلاقة الاستدلالية وليس العلاقة التخاطبية وحدها): فلا خطاب بغير حجاج، ولا مخاطب (بكسر الطاء) من غير أن تكون له وظيفة (المدعى) ولا مخاطب (بفتح الطاء) من غير أن تكون له وظيفة «المعترض»¹. يرى طه عبد الرحمن أنّ كلّ من الحجاج والخطاب والكلام هي مسميات لمسمى واحد هو (الحقيقة النطقية للإنسان) ذلك بالارتكاز على قول الجويني في كتابه الموسوم بـ (الكافية في الجدل)²، وفي هذا الشأن يقول الجويني: "الكلام والخطاب والتكلم والتخاطب والمنطق واحد في حقيقة اللغة، وهو ما به يصير الحي متكلمًا"³.

وقد صنّف طه عبد الرحمن الحجاج بالإسناد على العلاقة الاستدلالية القائمة على قصدين هما: قصد الادعاء، وقصد الاعتراض، وقد يأتي على مقتضى جديد أو تفريق أو الجمع، وهذه الأصناف هي الحجاج التوجيهي، الحجاج التجريدي، الحجاج التقويمي⁴. نستنتج من خلال دراستنا للحجاج في الدرس اللغوي أنّ العلماء العرب وضعوا البدايات الأولى للنظرة الحجاجية إلا أنهم لم يصطلحوا عليها بتسمية نظرية الحجاج إلا في الآونة الأخيرة وذلك من خلال اهتمامهم بآليات الإقناع في الخطاب العربي.

¹ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 226.

² محمد حمودي، الحجاج واستراتيجية الإقناع عند طه عبد الرحمن، مقارنة إبستمولوجية، ص 129.

³ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 235.

⁴ محمد حمودي، الحجاج واستراتيجية الإقناع عند طه عبد الرحمن، مقارنة إبستمولوجية، ص 129-131.

3/ نماذج من الدراسات الحجاجية الغربية المعاصرة:

1- الحجاج عند ميشال ماير Michel Meyer (1950-2022)

يعتبر ميشال ماير أن الحجاج هو دراسة العلاقة القائمة بين صريح الكلام ومضمرة أي دراسة العلاقة القائمة بين ظاهر الكلام وضمانيه¹. كما يرى من جهة أخرى أن الحجاج يستخدم في محاولة إقناع الغير كما يعتبر البعد الحجاجي سمة أساسية للغة فكل خطاب يتوسل باللغة يهدف إلى إقناع من يتوجه إليه ومن جهة أخرى يمكن أن نعد الحجاج بأنه استدلال غير صوري وغير ملزم في مقابل الاستدلال البرهاني الذي يتميز بالضرورة والصرامة وتتواطئ ألفاظه على معنى واحد لا يحتمل النقاش، فكيف إذا كانت الفلسفة هي منبع النقاش والحوار والجدل والطرح المناقض له، ومنه فنحن لا نحتاج إلا لكون موضوع الحجاج غير مرتبط بالضروريات المطلقة للرياضيات مثلاً ما يعني وجود المحتمل ووجود للاختلاف² ومن هنا يريد ماير تصحيح المسار الذي سار عليه الفكر الأوروبي الذي حاول دائماً أن يلغي السؤال حيث أنه ما كان البحث على الجواب عند هذا الفكر إلا للتخلص من السؤال سريعاً كأنه حالة غير صحية وبالتالي ضرورة العودة إلى السؤال السقراطي الذي لم يكن يبحث عن الجواب أو يتسرع فيه وإنما سؤال يبحث عن الفهم، فحاول ماير لتصحيح الاستدلال في الفكر الأوروبي ليصبح حجاجاً متقلتاً من

1- M. Meyer, Logique, langage et argumentation, éditions Hachette ,1982 p112

2- Ibid, p 136

النسق البرهاني الذي يقوم على الصرامة والاقتضاء إلى نسق بلاغي حجاجي يتموضع في دائرة المحتمل والممكن، إذ لا نحتاج إلا لكون هذه الحجج التي نملكها لا ترتبط بالضرورة المطلقة كما في الرياضيات مما يعني وجود الاختلاف والاحتمال وعدم القطع¹.

حاول ماير تقريب مفهوم الحجاج بكونه يمتاز بخاصية الإنهاض للعمل والحث عليه إما بشكل مباشر حينما يقنع المُخَاطَب باتخاذ موقف اتجاه قضية ما، وإما بشكل غير مباشر حينما يكتفي المحاجج بنقل نتيجة ما مستخلصة من تجاربه للمُخَاطَب يستطيع توظيفها حين مواجهة موقف ما في زمن ما².

إذا كان الحجاج يستخدم اللغة الطبيعية فوجب أن يكون الحجاج تسري فيه خصائص هذه اللغة الطبيعية كخاصية الاحتمال والالتباس فيرتبط فهم القول بفهم السياق والمقام الذي قيل فيه فيكون الحجاج بدوره يبني مقاميا تداوليا فيكون الالتباس الذي يميز الخطاب الطبيعي مكونا جوهريا للحجاج يجعله مرتبطا بالمقام التداولي ارتباطا وثيقا³.

تناول ماير قضية إلزامية الحجاج معتبرا أن للإلزام قيمة تداولية لا صورية تعود إلى مقام التساؤل والمسائلة، بل إن استعمال اللغة مستندا للممارسة الحجاجية ليس إلا لحل مشكل أو لجواب عن سؤال ضمني يدخل عن طريقه المُخَاطَب مع المُخَاطَب في علاقة

1- عادل عبد اللطيف، بلاغة الإقناع في المناظرة، دار الأمان، الرباط المغرب، ط1، 2013، ص 104-105

2-M. Meyer, Logique, langage et argumentation, p 138

3-Ibid, p113

تفاعل¹، فإذا كان السؤال يعبر عن مشكلة تتطلب حلاً كان حلها هو الجواب فإن الخطاب هو بمثابة حل مشاكل تظهر من خلال أسئلة السامع أو قل الاعتراف للسامع أنها أسئلة مشروعة، وبهذا فإن الخطاب يقاسم هم المشكلة بالاعتراف للسامع أنها موجودة فعلاً وهي تمثل تفاعلاً المتكلم والسامع حيث أن السامع ما هو في الحقيقة إلا طارح أسئلة questionnaire، ومنه فمن المفروض أن يكون الخطاب هو بمثابة أجوبة متعددة عن أسئلة متعددة ومتراكبة في ذهن السامع ومنه فهي أسئلة متوقعة فلكي ينجح الخطاب الذي هو في حقيقته جواب أو عدة أجوبة، فالمتكلم يجب أن يجيب عن أسئلة السامع الذي هو في حقيقته منتظر لجواب المتكلم².

2- الحجاج عند حايم بيرلمان (1912-1984) Chaïm Perelman :

يتمثل مشروع بيرلمان الحجاجي " كاختراق وهدم لتصورات العقل والعقلانية الموروثة عند ديكارت، فحسب بيرلمان فإنّ العقل يمكنه أن يكون مقنعاً دون أن يكون حسابياً ويمكنه أن يكون دقيقاً وصلباً دون أن يكون علمياً"³

يرى حايم بيرلمان أن الحجاج هو كل ما يشمل مجال الخطاب بهدف الإقناع كيف ما كانت طبيعة المتلقي وكيف ما كانت طبيعة الموضوع المستهدف فيجب تغيير

1- M. Meyer, Problématique et argumentation, HERMES, 1995, p 145

2- عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم، دار الفرابي للنشر، بيروت، ط2، 2007، ص 39

3- فيليب بروطون، الحجاج في التواصل، تر: جابر عصفور، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013، ص

الخطاب دوماً ليتلاءم مع المتلقي لهذا الخطاب، فلكل مقام مقال فالخطاب مقامي بامتياز فوجب تغيير شكل الحجاج وأسلوبه ليتلاءم مع تغير ثقافة المستمع فالهدف هو دفع المتلقي للاقتناع¹ غير أنه من الواضح أن عملية الإقناع والاقتران بين المتكلم والمتلقي ليس إلا نتيجة من نتائج العلاقة التي تتحدد من خلال الآخر وتعتبر القيم أساساً مثالياً تتبنى عليه الممارسة الحجاجية حيث يرى بيرلمان أننا نستند عليها أي على القيم لكي نحمل ونحث المخاطب على القيام بأفعال معينة بدل أخرى، كما نستدعي هذه القيم خصوصاً من أجل تبرير تلك الأفعال بطريقة تجعل هذه الأفعال التي ندعوا إليها مقبولة من الآخرين²، كما يعتبر المقام وهو مفهوم بلاغي طوره أهل التنظير الحجاجي أساساً خطابياً يساهم في بناء الحجاج وترتيب القيم كما يساهم في توجيه هذا البناء وهذا الترتيب فالحقيقة بالنسبة للأفراد بنية متعددة ومقامية تدور حول الراجح والمحتمل في المجالات المتعلقة بالإنسان فيختار المخاطب نقطة انطلاق حجاجه من مقدمات مسلم بها لدى المستمعين لكي يصل إلى النتيجة التي يستهدفها وفي الحجاج نقوم بنقل التصديق الممنوح للمقدمات إلى النتيجة التي نريد الوصول إليها.

¹– CH. Perelman, Traité de l'argumentation, 4ème Ed, Ed de l'université de Bruxelles, 1983, p10

²– Ibid, p 99

3- الحجاج عند أوزوالد ديكر (1930-) Oswald Ducrot:

يرى أوزوالد ديكر أن جوهر النظرية الحجاجية يقوم على فكرة أن الحجاج مندمج في بنية اللغة نفسها وهو منطقها الداخلي، فالحجاج هو جوهر اللغة وهو أخص وظائفها التي تقوم عليها ولهذا يقول "عندما نتكلم عن الحجاج فإننا نشير دائماً إلى خطاب يحتوي على ملفوظين على الأقل ملفوظ أول وملفوظ ثاني حيث يقوم الأول بتدعيم الثاني فالأول حجة والثاني نتيجة"¹.

نظرية ديكر في الحجاج تتطرق من مسلمة أننا نتكلم من أجل التأثير والإقناع²، يندرج الحجاج اللغوي عند ديكر ضمن النظريات الدلالية و اللسانية المعاصرة التي ترى أن الإقناع لا يتوقف فقط على الصدق كما هو الحال في المنطق الصوري والقضوي بل على قدرة اللغة الحجاجية ذاتها المتضمنة داخلها (intrasèque) وبالتالي فإن اللغة لها وظيفة حجاجية تواصلية³.

ولقد بين ديكر أن الحجاج هو تقديم الحجج والأدلة المؤيدة لنتيجة ما وبالتالي فالحجاج يتمثل في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب أي أن الحجاج يتمثل في إنجاز متواليات من الأقوال بعضها هو بمثابة حجج لغوية وبعضها الآخر هو بمثابة

1- Anscombre, Ducrot, l'argumentation dans la langue, Bruxelles, 1983,p163

2 - أبوبكر العزاوي، اللغة و الحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2006، ص 15

3- شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، كلية الآداب منوبة تونس، دط، دت، ص 353

النتائج التي تستنتج منها، إن كون اللغة لها وظيفة حجاجية يعني أن التسلسلات الخطابية محددة لا بواسطة الوقائع المعبر عنها داخل الأقوال فقط ولكنها محددة أيضاً بواسطة هذه الأقوال نفسها وطبيعتها الحمولية، وبواسطة المواد اللغوية التي تم توظيفها وتشغيلها¹.

يبيّن ديكرود أن الحجاج اللغوي يجعل الأقوال تتابع وتترابط على نحو دقيق، وأن المتكلم يجعل من قول ما حجة إذا أقنع به المتلقي فتكون بعضها حججاً تدعم وتثبت بعضها الآخر، إما بشكل صريح أو ضمني فالتكلم قد يصرح بالنتيجة أو يخفيها، فيستلزم على المتلقي استنتاجها لا من مضمون هذه الأقوال الخبرية بل من بنياتها اللغوية حيث حصر ديكرود دراسة الحجاج في نطاق دراسة اللغة لا في دراسة ما هو واقع خارجها لأن الحجاج يكمن في التوجه إلى الغير².

يرى ديكرود أن مهمة اللغة تظهر في الحجاج وليس في الوصف والإخبار فمثلاً عندما نقول:

- زيد قرأ بعض كتب ابن رشد

- عمرو لم يقرأ كل كتب ابن رشد

1- أبوبكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص 17

2- سامية الذريدي، الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، عالم الكتاب الحديث، عمان، الأردن، 2007، ص 23

فإذا اعتمدنا على ما تخبرنا به الجملتين الخبريتين فإننا نعتقد أن عمرو قرأ كتب ابن رشد أكثر من زيد لكن المعنى يظهر خاطئاً إذا جعلنا من الجملتين على شكل حجة واستنتاج أي صياغة حجاجية فنقول:

قرأ زيد بعض كتب ابن رشد فهو قادر على إفادتك

عمرو لم يقرأ كل كتب ابن رشد فهو قادر على إفادتك

أو سلباً فنقول:

- زيد قرأ بعض كتب ابن رشد فهو ليس قادر على إفادتك.

- عمرو لم يقرأ كل كتب ابن رشد فهو ليس قادر على إفادتك.

فيصبح قولنا زيد قرأ بعض كتب ابن رشد فهو ليس قادر على إفادتك قولاً لاجن لا

يستقيم أما قولنا عمرو لم يقرأ كل كتب ابن رشد فهو ليس قادر على إفادتك يصبح قولاً

سليماً والعكس صحيح ومنه نستنتج أن التسلسل الحجاجي للقول هو الذي يكشف لنا

حقيقته وليس محتوى القول الوصفي والإخباري الذي يكشف حقيقته¹.

1- أبوبكر العزاوي، اللغة و الحجاج، ص38- 42

3/ السلم الحجاجي:

1- مفهوم السُّلم الحجاجي:

اعتبر ديكرود في كتابه السلم الحجاجية أن "هدف الخطاب الحجاجي يتمثل في أن يفترض على المخاطب نوعا من النتائج المحتملة باعتبارها الوجهة الوحيدة التي يمكن للمخاطب أن يتوجه فيها"¹.

يَعُدُّ طه عبد الرحمن السلم الحجاجي شرطا مهما لتبيين الأفكار وتوضيحها وبالتالي التأثير والإقناع للمتلقى ومن هذا يتعجب من الذي لا ينشئ كلامه كيف يتفلسف بحيث لا يمكن للمرء أن يتفلسف دون أن ينشئ كلامه فيرتبه ترتيبا تصاعديا أو تنازليا ومنه يعرف السلم الحجاجي بقوله "هو عبارة عن مجموعة غير فارغة من الأقوال مزودة بعلاقة ترتيبية وموفية بالشرطين التاليين:

أ- كل قول يقع في مرتبة ما من السلم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث يلزم عن القول

الموجود في الطرف الأعلى جميع الأقوال التي دونه أو تحته.

ب- كل قول كان في السلم دليلا على مدلول معين، كان ما يعلوه مرتبة دليلا أقوى

عليه"²

1- Oswald Ducrot, les échelles argumentatives, édition minuit, paris 1980, p60

2- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص277

عند ديكرو تصور لنظام الحجج قائم على معيار التفاوت في درجة القوة والضعف وهو ما نسميه بالسلم الحجاجي، حيث يرى ديكرو أن وظيفة الحجج هي التوجه للغير للتأثير فيه وإقناعه وهذا التأثير لا يحدث إلا بترتيب الحجج وهذه هي مهمة السلم الحجاجي، حيث أن السلم الحجاجي هو ترتيب الحجج حسب درجات ضعفها وقوتها لأن التدرج في الكلام هو أكثر ما يميز الخطاب الحجاجي ويجعل الحجة المقدمة تخدم النتيجة وتحقق هدفها الذي يتمثل في التأثير والإقناع ومنه وجب على المتكلم أن يرتب حججه وفق سلم حجج بحيث تكون كل حجة في مكانها المناسب فتكون أكثر فاعلية وأكثر تأثيراً وإقناعاً، ومنه فالسلم الحجاجي ترتيب للحجج بصورة متدرجة صعوداً أو نزولاً لأكثر من حجة للوصول إلى النتيجة وهي الفكرة التي نريد أن نُقنع بها المتلقي أو السامع ولهذا يمكن أن نجد هناك نوعين السلالم الحجاجية.

2-أنواع السلم الحجاجي:

1. السلم الحجاجي التصاعدي:

يبدأ المتكلم فيه بالحجة الضعيفة فالقوية فالأقوى والغرض من النوع من الحجج التصاعدي هو ترسيخ دلالة الحجة في ذهن المتلقي فلو كان النقاش مثلاً لإثبات أن عمر من المتفوقين في الدراسة نبدأ بالحجة الضعيفة أن عمر حائز على شهادة الليسانس ثم الحجة القوية عمر حائز على شهادة الماجستير ثم الحجة الأقوى عمر حائز على شهادة الدكتوراه.

2. السلم الحجاجي التنازلي:

يبدأ المتكلم فيه بالحجة الأقوى فالقوية فالضعيفة وذلك لسد باب الجدل وحسم المناقشة بالحجة الأقوى، فلو كان مثلاً النقاش حول قضية حرمة شرب الخمر فإن المخاطب يبدأ بالحجة الأقوى وهي أن الخمر حرّمه الله ثم الحجة القوية أنه يذهب العقل ثم الحجة الضعيفة أنه مفسد للصحة والمال¹.

3-قوانين السلم الحجاجي:

1. قانون الخفض:

"مقتضى هذا القانون أنه إذا صدق القول في مراتب معينة من السلم، فإن نقيضه يصدق في المراتب التي تقع تحتها"²، معنى هذا القانون إذا قلنا مثلاً بعدم حصول أحمد على درجة الدكتوراه فهذا لا يعني عدم حصوله على درجة الماجستير التي هي درجة أقل من الدكتوراه في السلم.

2. قانون تبديل السلم:

"مقتضى هذا القانون الثاني أنه إذا كان القول دليلاً على مدلول معين، فإن نقيض هذا القول دليل على نقيض مدلوله"³، أي أنه إذا كان قول مستخدماً من قبل متكلم ما

1- Oswald Ducrot, les échelles argumentatives, p 26 -18

2- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 277

3- المصدر نفسه، ص 278

ليخدم نتيجة معينة ما فإن نفيه سيكون حجة لصالح النتيجة المضادة وكمثال على ذلك نقول، نجح أحمد في الامتحان إذا أحمد طالب مجتهد، لم ينجح أحمد في الامتحان إذا أحمد طالب غير مجتهد.

3. قانون القلب:

"مقتضى هذا القانون الثالث أنه إذا كان أحد القولين أقوى من الآخر في التدليل على مدلول معين، فإن نقيض الثاني أقوى من الأول في التدليل على نقيض المدلول"¹، أي أنه إذا كان هناك حجتان أحدهما أقوى من الأخرى في التدليل على نتيجة معينة فأن نفي الحجة الثانية سيكون أقوى من نفي الحجة الأولى في التدليل على نقيض النتيجة المعنية، وكمثال على ذلك نقول حصل أحمد على الماجستير وحتى على الدكتوراه إذا أحمد على كفاءة علمية عالية، لم يحصل أحمد على الدكتوراه بل لم يحصل حتى على الماجستير إذا أحمد ليس على كفاءة علمية عالية.

1- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 278

المبحث الرابع: توظيف الحجاج عند طه عبد الرحمن: الهدف والغاية:

هدف الحجاج والاستدلال الحجاجي عنده هو الحرية الفكرية والتحرر من قيود الفكر الغربي والارتهاان لمقولاته فالحجاج عند طه عبد الرحمن نوع من تدبير الاختلاف مع الآخر الذي هو الفكر الغربي عن طريق فعل الاعتراض على مقولاته التي يرسلها إرسالاً والادعاء لمقولات بديلة عن مقولات الفكر الغربي ومفاهيمه تكون أصيلة مؤثرة إلى التراث والهوية العربية الإسلامية وموصولة بالتراث غير مفصولة عنه وإبداع فلسفة عربية متحررة من مقولاته ومفاهيمه المرسلّة في الفضاء العمومي وذلك بالخروج من ضيق التقليد إلى رحابة الإبداع، ومن ثقافة الأقفال والأغلال إلى روح الاستدلال والاستقلال يقول الله عز وجل: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [سورة محمد، الآية: 24].

فالحرية هاجس الفيلسوف المبدع يقول طه عبد الرحمن: "قلم يشغلنا شيء في مشاعرنا ولا في مسالكنا قدر ما شغلنا التحقق بالحرية في الإتيان بها... والفيلسوف لا يكون إلا حراً طليقاً ولو وضعوا في عنقه الأغلال وعلى فمه الأقفال"¹.

يندرج مفهوم الحجاج عند طه عبد الرحمن ضمن مشروع المعلن في توطيق الفلسفة عند العرب والمسلمين ولفعل هذا وجب أن تكون لغة النص الفلسفي لغة حجاجية تداولية متحررة من قيود القول الفلسفي الغربي وأن تدخل لغتنا الحاملة لأفكارنا إلى

1- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2- القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، ص 17

التداول بين الناس فلا تبقى رهينة في برجها العاجي وأن تأصل مفاهيم فلسفية بلغة عربية يقول طه عبد الرحمن: "كنت دائما أحرص على أن أنطلق في فكري من داخل المجال التداولي الإسلامي، فأنا لا أفكر خارجه ولا أريد أن أفكر خارجه بل إذا انتابني، ولو للحظات الشعور بأنني أفكر بعيدا عن هذا المجال، سرعان ما أعود إليه وأغوص بكليتي فيه، لاستخراج ما يمكن استخراجه من الحقائق"¹.

فلكي تكون فلسفة عربية وجب أن يكون التفكير من داخل اللغة العربية ومن داخل مجالها التداولي، ولكي يتم كتابة القول الفلسفي باللغة العربية ومن داخل المجال التداولي العربي وجب تحرير الكتابة الفلسفية العربية من قيد الكتابة الأجنبية وقوابلها الجاهزة المنقولة يقول طه عبد الرحمن: "وعلى الفيلسوف قبل أن يتجه باجتهاده إلى التوعية بقدرة لغته الفكرية، أن يميز لغته مما ليس منها، أو يتعارض ولغته، أي مما قد يحولها من لغة إلى لغو، ولغونا يظهر في التشويه الذي لحق أصول لغتنا وبنائها وكبت فلسفتها عن طريق المطابقة بينها وبين لغات أخرى تختلف عنها تشكيلا وتبيينا، وعلى الفيلسوف العربي أن يخلصنا من هذا اللغو الذي حال دون تحررنا العقلي، ودون إبداعنا الفكري، وبهذا تكون رسالة الفيلسوف العربي رسالة لغوية من منطلقها"².

فاللغة ليست محايدة على الإطلاق فهي تنقل بنى تفكير أجنبي يعطل آليات وميكانيزمات تفكير العقل العربي عن طريق ترجمة تحصيلية تلتزم بنقل اللفظ معجميا كما

1- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ص 62

2- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2015، ص 112

هو في أصله مما يؤدي بها إلى تناقض النص وقلق في العبارة وكذا ترجمة توصيلية تلتزم بنقل المعنى حرفياً وبأمانة مما يؤدي بها إلى تطويل النص و تهويله على المتلقي والحجاج هو استدلال طبيعي يراعي مقام المستدل له الموجه له الخطاب و يحفظ حقه في فهم الخطاب كذات موجه لها الخطاب، تلمس طه عبد الرحمن حقيقة انعدام ترجمة تأصيلية تأصل المفهوم الفلسفي المنقول من داخل اللغة المنقول إليها، فكثير من الكتابات الفلسفية تبدو عربية من الخارج ولكن باطنها أجنبي فالكاتب العربي يتبع الكاتب الأجنبي في أفكاره إذا فكك يفكك وإذا بنى يبنى... إلخ، فالرسم الظاهري للغة يوحي أنها عربية أما جوهرها غير ذلك والمهم في اللغة هو بنيتها المعنوية الداخلية متمثلة في الفكر الذي نفكر به.

فلا يمكننا أن نفكر خارج مجالنا التداولي مهما فعلنا وهذا هو السبب غياب إبداع فلسفي عربي لأن الفيلسوف العربي منقطع عن مجاله التداولي، فمجالنا التداولي يسمح لنا بتأصيل المفاهيم وتأثيلها فاللفظ له تاريخ من الاستعمال عند قائله ومتداوليه أي أنه كسب معنى في الماضي، نحضره لنستثير به أفقنا ونسترشد به وبسمح لنا بممارسة عملية المفهمة والأشكلة أي أننا حتى لو أردنا أن نفكر خارج مجالنا التداولي لا يمكننا ذلك، "إن إبداع كتابة فلسفية أصلية ومتحررة من قوالب اللغات الأخرى كفيل بأن يمهد صرح العصر الذهبي للفلسفة العربية مستقبلاً"¹.

1- عبد القادر بوعرفة، العرب أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، روافد الثقافة، الجزائر، ط1، 2016، ص 147

لا نستطيع أن نحرر الكتابة الفلسفية إلا إذا استطعنا تحرير القول الفلسفي في اللغة العربية من المجال التداولي للغات الأجنبية لأن المجال التداولي العربي من خلاله نستطيع التأصيل والتفعيد اللغوي للمفهوم بحيث يمارس الفيلسوف عملية البحث عن الأصل اللغوي للمصطلح أي تشقيق المصطلح أي عملية اشتقاق من المصطلح اللغوي أصلاً يفيد في فلسفة المفهوم.

وبما أن مجال الفلسفة هو اللغة العادية وتعتمد على الكلام الطبيعي واللغة الطبيعية فهي خطاب حجاجي في أصله ولو كانت تعتمد على لغة الرموز والصورية لكانت برهانية، ومن هنا وجب الكف عن الاعتقاد في برهانية الفلسفة وهو الفخ الذي سقط فيه المتقدمون من الفلاسفة العرب وخاصة ابن رشد، وهذا يظهر في استماتة ابن رشد للدفاع عن ضرورة برهانية الأقوال الفلسفية حيث يعد عدم برهانيتها نقصاً عند أبو حامد الغزالي وجب تخليص النص الفلسفي منه، حيث اعتبر أنّ المعاني الفلسفية معاني عقلية، والعقل طريقه البرهان، وبالتالي فالمعاني الفلسفية هي معان برهانية بطبيعتها¹.

تقطن طه عبد الرحمن لأهمية الخطاب الحجاجي وأهميته في البناء الاستدلالي لمقولات للفيلسوف، فالخطاب الحجاجي هو منبع الثراء في التدليل وتنويع الاستدلالات وتوسيعها عندما يتم استغلال منواله الاستدلالي في التفلسف عوضاً عن المنوال البرهاني الصوري، وقد كان ابن تيمية قد تقطن كذلك إلى هذا النوع من المنطق الحجاجي الطبيعي الفطري والمرن لأنه ينسجم مع الفطرة الإنسانية وينفر من كل ما هو مصنع في

1 - ابن رشد، تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 105

الاستدلال ويرده إلى أصله الطبيعي التداولي فقام بنقد المنطق الصوري لأرسطو على أساس المنطق الحجاجي الطبيعي والفطري وكذا تبعية المنطق الأرسطي إلى الأصول الفكرية الميتافيزيقية والدينية اليونانية، وبالتالي تبعية المنطق الصوري إلى المجال التداولي اليوناني الذي يتكون من اللغة و العقيدة والمعرفة التي تنشأ منهما، ومن هنا ذكر طه عبد الرحمن كيف أنه لم يفهم بعض الفقهاء المسلمين نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي حيث بدأ في نقده بتصحيح مرتكزاته التداولية لارتكاز المعرفة والمنطق على مقولاتهم في الإلهيات والميتافيزيقا اليونانية كاعتبارهم أنه هناك عالم للمعقولات هو عالم غيبي موازي لعالم المحسوسات وقولهم بعقول الأفلاك إلى غيرها من المقولات الميتافيزيقية اليونانية، فظنوا أن نقد ابن تيمية لهذه الأصول الميتافيزيقية هي مجرد استطراد يمكن الاستغناء عنه "إذ جاء كتاب الرد على المنطقيين جامعا لكلام منطقي موصولا وصلا بأصوله الإلهية، هذا الوصل الذي لم تفهم دلالاته حق الفهم، إذ رأى فيه البعض مجرد استطرادات، واحتاج البعض إلى تجريد جانب المنطق منها، كما سعى لذلك السيوطي في كتابه جهد القريحة في تجريد النصيحة"¹، فعمد ابن تيمية إلى التأسيس الفطري للاستدلال والتأصيل الشرعي للعقل على غير التأصيل الميتافيزيقي اليوناني، ومن هنا تأثر طه عبد الرحمن في منهجه الحجاجي المسائل لآليات النظر العقلي الغربية بالمنهج الحجاجي لابن تيمية الذي عده مبدعا حقا لأنه بنى نظره العقلي على آليات مأسولة وليست منقولة مربوطة بالمجال التداولي العربي الإسلامي وليست آليات مفصولة منقولة من خارج المجال العربي

1- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 364.

الإسلامي، ذلك أن بنيات اللغة التي يستعملها الفيلسوف تؤثر على تفكيره الفلسفي والمنطقي كما أن المعاني المنطقية والفلسفية لا تنقل عبر الألسن نقلا واحدا ولا توظف توظيفا واحدا وبالتالي ضرورة إخراج الفلسفة من تصور فقير يجعل شموليتها وكونيتها قائمة على معاني برهانية قائمة على التواطؤ والتواتر والإطراد إلى تصور أغنى يجعلها تتسع لاستيعاب مظاهر الاشتراك والانقطاع والاستثناء، بحيث لا يمنع تماثل الأفكار بين اللغات والأمم التي تتحدث بها من وجود تغايرات واختلافات قد تزيد وقد تنقص¹.

إذا فلتشغيل الفلسفة في الوطن العربي وجب أن تكون هذه الفلسفة تداولية حجاجية وليست برهانية وهذا الاعتراف يسمح للكتابة الفلسفية العربية بإنتاج المفاهيم وإبداع الحجج بأشكال مختلفة وداخل صور لا حصر لها في آليات إنتاج الأطاريح التي تعرض لها².
إذا فإنتاجية الفلسفة وحياتها في منطق حجاجي مرن يجعلها قادرة على إنتاج صور لا حصر لها فالحجاج هو الذي يضمن المرونة والتداولية تضمن العمق في الطرح والتأثيل والتأصيل للمصطلح والمفهوم.

يقول طه عبد الرحمن: "نصوغ فرضية المفهوم الحي على الوجه التالي: يأتي عقم المفاهيم في الفلسفة الخالصة من كون جانبها الاصطلاحي لا يستند إلى الجانب التأثيلي وأيضا من كون الجانب التأثيلي المترجم ينتقل فيها إلى رتبة الاصطلاح، وفي المقابل،

1- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 364-365

2- عباس أحمد أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، ص 30

تأتي إنتاجية المفاهيم في الفلسفة الحية من كون الجانب الاصطلاحي الذي تعذر إيجاد مقابل له ينتقل عنه إلى ممارسة التأثيل¹.

أي أن عقم المفاهيم عن الإنتاج ينتج من الفلسفة الخالصة أي الفلسفة التي تدعي أنها برهانية فلا تستطيع الاعتماد على الجانب التأثيلي في المصطلح نتيجة أن ما هو مؤثر في اللغة الأجنبية المترجمة يأخذ على أنه عبارة في حين أنه هو إشارة تتبع من ثقافة ذلك المجتمع أو البيئة التي عاش فيها المصطلح.

في حين أن إنتاجية الفلسفة الحية أي الفلسفة الحجاجية فإن المصطلح فيها يكون مستندا إلى التأثيل لأنها فلسفة تداولية تغرف من العمق التداولي الثقافي والبيئي الذي عاش فيه العبارة فاللفظ له تاريخ من الاستعمال وتاريخ اشتغال وتغير المعنى على حسب تغير الزمان ومن ثم تكون فلسفة موصولة مع بيئتها تحفز على الإبداع وليست فلسفة مقطوعة عن بيئتها عقيمة الإنتاج.

إذا فالهدف في المشروع الفلسفي عند طه عبد الرحمن هو الإبداع، إبداع كتابة فلسفية عربية لا تقلد فيها أمة من الأمم مهما كانت شريقها أم غريبها.

حيث يرى طه عبد الرحمن أنه لا يكون إبداع فلسفي عربي دون تجاوز عوائق تحول دونه هي آفات دخلت الفكر العربي الإسلامي وأصابته بالعقم فأصبح لا ينتج إلا أفكار غيره وكذا أصابته بالعمى الفلسفي الذي لم يعد يدرك معها طريق الكتابة الفلسفية فنتجاوز آفة الاعتقاد في برهانية الخطاب الفلسفي ونتجنب هذه الآفة بحجاجية الخطاب

1- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 92

الفلسفي ذلك لأنه خطاب طبيعي يعتمد على اللغة الطبيعية و على الاستدلال الطبيعي الذي يركز على القياس التمثيلي والاستعارة وكذا نتجنب آفة تقديس اللفظ أو آفة حفظ اللفظ نتجاوزها بخطابية القول الفلسفي وكذا بيانية الخطاب الفلسفي العربي وهي أن الفلسفة مجرد خطاب طبيعي يعتمد على اللغة الطبيعية والخطاب يجب فيه حفظ حق المتلقي في الفهم وهو الأمر الذي فقد مع الترجمة التوصيلية والترجمة التحصيلية ذلك أن الفلسفة العربية بدأ بزوغها مع الترجمات الأولى للكتب الفلسفية اليونانية فنتج خلل في الفهم وخلل في البيان أي أصبح كلامنا لا يبين وذلك ناتج من أننا لم نعد نفكر من داخل لغتنا أي أصبحنا ننطق بما لم نفكر به ونفكر بما لم ننطق به.

يريد طه عبد الرحمن تبیین أن الممارسة الفلسفية في عمقها وجوهرها هي ممارسة حجاجية وذلك راجع إلى أن استثمار عمليات الإضمار والحذف والتترك والاستتار في نصب الدليل وهو الأمر الذي يدفع إلى الاعتراف بالبنية الإلتباسية الضاربة في اللسان الطبيعي، فالأصل في الإلتباس الحجاجي هو أن الحجاج يجتمع فيه اعتباران: اعتباران لا يجتمعان في البتة في البرهان، وهذان الاعتباران هما اعتبار الواقع واعتبار القيمة¹ الكلام صناعة لبس والسمع صناعة كشف.

فبما أن العقلانية الحجاجية تعتمد على الإضمار أي أنها بنية إضماريه وليست بنية إظهاريه كالبرهان في نصب الدليل فإن الفيلسوف يقوم بعملية إحالة أو رد الجماعة التداولية إلى المضمرة عن طريق الإشارة للفهم فهم الدليل الطبيعي.

1- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 230

أما الترجمة اعتبرت العبارة على أنها إشارة وهذا خطأ فادح وقعت فيه الترجمة قديما وتقع فيه حديثا "وهذا الأمر لم يتفطن له متفلسفة العرب على وجه العموم إلى وجود الإشارة في سياق العبارة داخل النص الفلسفي العربي المنقول، ولا إلى ضرورة التعامل مع الإشارة بغير التعامل مع العبارة، فقد جاءوا بفلسفة فيها من الخصوصية الغربية على قدر ما فيها من العمومية العقلية، ولا يمكن لفلسفة كهذه في السياق العربي إلا أن تكون فلسفة عقيمة لا إبداع معها وجامدة لا حياة فيها"¹.

يقول طه عبد الرحمن متهما الفلاسفة العرب قديمهم وحديثهم بتمسكهم الحرفي في ترجمة النصوص الفلسفية الأجنبية لقد زاد تمسكهم بالعبارة البرهانية عن ما كانت عليه الترجمات التي وصلتهم وتصلهم من سوء التعبير وسوء الأسلوب، حتى حسبوا أن السبب فيها هو برهانية الأصول التي ترجمت عنها، وليس الأمر كذلك، إذ كانت الأقوال المبنوثة فيها لا تخلو من المجازات والاستعارات المقصودة و غير المقصودة لأصحابها... هكذا تتحول في أيديهم الأقوال الفلسفية من وضع إلى وضع، فما كان تخييليا في أصله يصير استنتاجيا في نقله².

1- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 90

2- المصدر نفسه، ص 104

الفصل الثاني:

دراسة تحليلية لمفهوم الحجاج

عند طه عبد الرحمن

✓المبحث الأول: التقريب التداولي للحجاج عند طه عبد الرحمن

✓المبحث الثاني: تحليل فعلي الادعاء والاعتراض الحجاجيين

✓المبحث الثالث: الأساس اللغوي الحجاجي للقول الفلسفي

✓المبحث الرابع: الصفة الاستدلالية الحوارية للقول الفلسفي

المبحث الأول: التقريب التداولي للحجاج عند طه عبد الرحمن

تعرف التداولية بأنها دراسة اللغة أثناء الاستعمال¹، بمعنى أن التداولية تهتم بالنظر في ذلك الفرق أو تلك الفجوة التي توجد أثناء الكلام بين معاني الكلمات ومقصود المتكلم، هل هذه الكلمات تقوم بتبليغ مقصود المتكلم كاملاً أم لا.

ولإبراز تداولية الحجاج يربط طه عبد الرحمن الحجاج بالتفاعل كمظهر من مظاهر التداولية لأن اللفظ له تاريخ من التفاعل بين مستعمليه الذين ينتمون إلى بيئة ثقافية واحدة وإلى مجال تداولي واحد.

يقول طه عبد الرحمن: "كلما وقعنا على لفظ الحجاج يتسارع إلى أذهاننا دلالاته على معنى التفاعل حتى أن ما سواه من مظاهر التفاعل، إن تبادل للتأثير أو تناقلاً للتغير أو ترابطاً وظيفياً أو حتى تجاوباً وجدانياً، تبدو لنا موضوعة على قانونه ومفهومة على مقتضاه، أو قل إن الحجاج أصل في كل تفاعل كائن ما كان"²

إذا فإن الجانب التداولي مهم للدخول في علاقة تفاعلية مع شخص آخر، أو هو ما يجعل الشخص مهتم لما يقوله الشخص الآخر.

إذا فجانِب الاهتمام الذي يدخل في صلب التداولية هو عنصر مهم في الحجاج ولولاه لم نستطع الدخول في علاقة تخاطبية مع أي كان.

1 - جاك موشر أن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، دار سيناترا، تونس، ط2، 2010، ص 21

2 - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 229

لا نستطيع الدخول في علاقة تخاطبية يعني أننا لا نستطيع الدخول في علاقة تفاعلية.

يقول طه عبد الرحمن: "يتبين أن حقيقة الكلام ليست هي الدخول في علاقة بألفاظ معينة بقدر ما هي الدخول، في علاقة مع الغير، بمعنى أن الذي يحدد ماهية الكلام إنما هو العلاقة التخاطبية وليست العلاقة اللفظية وحدها"¹.

بمعنى أنه توجد فجوة أو فارق بين اللفظ في حد ذاته وبين استعمال اللفظ للتخاطب أي بين العلاقة اللفظية والعلاقة التخاطبية.

يبرز باتريك شارودو هذه العلاقة التفاعلية التداولية في الحجاج كما يلي:

"لكي يوجد حجاج يجب أن تتوفر عناصر أساسية:

- خبر عن العالم يجب أن يمثل إشكالا بالنسبة إلى شخص ما من حيث مشروعيته.
- فاعل يلتزم بهذه الإشكالية (قناعة) وينشئ برهنة لمحاولة تأسيس حقيقة... لهذا الخبر.

- فاعل آخر مهتم بالخبر نفسه إشكالية وحقيقة هو الذي يشكل هدف الحجاج"².

أي نقل هذا الفهم أو المفهوم لمستشكل آخر لهذه الإشكالية يريد حلها فالشاهد هنا هو الاهتمام، إذا فلدخول إلى دائرة الحجاج يجب أن يدخل الموضوع إلى دائرة الاهتمام

1- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 215

2- باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب، تر: أحمد الودرني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2009، ص 13

ومن ثم فالحجاج يأخذ طريقين طريق عقلي لغوي باعتبار أن اللغة أخص خصائص العقل وطريق تأثيري يحدث بالتفاعل.

ومن هنا يرى باتريك شارودو أن الحجاج بحث مزدوج بحث ذو طابع عقلي وفي نفس الوقت هو بحث ذو طابع تأثيري¹.

فما فائدة حقيقة لا تؤثر بها وما فائدة تأثير دون حقيقة نتبعها يكون انزلاقا وانزياحا إلى التضليل والتلاعب باللغة والألفاظ *jeux des mots*.

يقول طه عبد الرحمن: "الحجاج يزدوج فيه طلب معرفة الواقع وطلب الاشتغال بقيمته"². أي أن الحجاج خطاب استدلالي هدفه الحقيقة لكنه لا يتوقف عندها بل يسعى إلى نقلها وإيصالها للآخرين ولا يستطيع أن يوصلها إلا إذا تأثروا بها ولا يتأثروا بها إلا إذا كان الخطاب تداوليا.

يقول طه عبد الرحمن: "التداول بمعنى النقل بين الناطقين أو قل بمعنى التواصل ويدلان... على معنى الحركة بين الفاعلين أو قل معنى التفاعل فيكون التداول جامعا بين جانبين اثنين هما التواصل والتفاعل"³.

إذا فمعنى التداول في الحجاج أو قل معنى تداولية الحجاج هي تأثير ومتأثر، فاعل ومتفاعل، سامع ومستمع.

1- باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب، ص 14-15

2- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 230

3- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 244

ومن هنا نقول أنه يتضح لنا أن أهم شيء في الحجاج وأهم خاصية في الحجاج هي تداوليته مضافة إلى تدليليته أي التداول والتدليل حيث أنه لا دلالة بلا تداولية.

يؤكد طه عبد الرحمن على تداولية الحجاج حينما يقول: "وحد الحجاج أنه فاعلية تداولية جدلية، فهو تداولي لأن طابعه الفكري مقامي اجتماعي إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجيهات ظرفية ويهدف إلى الاشتراك جماعيا في إنشاء معرفة عملية إنشاء موجهها بقدر الحاجة"¹.

نستشف من جملة إنشاء موجهها أن الإنشاء الموجه يعني قصدية الحجاج وتوجهه نحو غاية معروفة مسبقا ومحددة.

ما يفتأ طه عبد الرحمن يذكر أن أهم عنصر في الحجاج هو تداولية، فإذا كانت أهم خاصية في التداولية هي التفاعل وكان مفهوم التفاعل يعنى بالجماعة وليس الفرد، إذ لا يمكن للفرد أن يتفاعل مع نفسه، كانت المعرفة المحصلة من الحجاج معرفة جماعية وليست فردية قابلة للتواصل والتبادل والتنقل والأخذ والعطاء.

ومن هنا يلاحظ عبد الله العروي: "أن مفهوم التداول هو عبارة لسانية مأخوذة عن مفهوم الجماعة"².

1- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 65

2- عباس أحمد أرحيلة، بين الائتمانية والدهرانية بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت-لبنان، ط1، 2016، ص123

لكي يحدث الحجاج يجب أن تكون الجماعة قادرة على تتبع أماكن الطي والإضمار في الدليل وقادرة على إعادة بسطه ذهنياً وأن تعرف الفرع والأصل في الدليل فنستنتج الفرع من الأصل أي ترد الفرع إلى الأصل.

يلاحظ أبو الهلال العسكري أن: "الحجة هي الاستقامة في النظر والمضي فيه على سنان مستقيم من رد الفرع إلى الأصل، وهي مأخوذة من المحجة وهي الطريق المستقيم"¹. أي تمضي في الحجاج التداولي على خط مستقيم من رد الفرع إلى الأصل وكأنك تتشأ خرائط ذهنية أو مخزولات ذهنية تجعلك تسير في الاستدلال وتتقدم وأنت ماسك بهدفك أمام عينيك دون أن يستطيع هذا الهدف أن يفلت من ذهنك وبهذا يكون الاستدلال موجها وليس خبط عشواء.

عندما تكون الجماعة قادرة على تتبع أماكن الطي والإضمار في الدليل فهذا يعني أن تكون الجماعة قادرة على الفهم، فهم الخطاب وفهم الدليل.

من هنا يلاحظ طه عبد الرحمن أن "الحجاج هو كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له اعتراض عليها"².

تعويل المستدل على قدرة المستدل له في تتبع مواضع الطي والإضمار في الدليل يعني أن يكون الطي والإضمار في الدليل مقصود، فالحج في اللغة أو لغة هو القصد

1- أبو الهلال العسكري، الفروق اللغوية، دار العلم والثقافة، القاهرة، دط، دت، ص70

2- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص226

يرى ابن منظور أن "الحج القصد، حج إلينا فلان أي قدم، وحجه يحجه حجا، قصده وحجبت فلانا واعتمدته أي قصدته ورجل محجوج أي مقصود"¹.

وما يدل على أن الطي والإضمار في الدليل مقصود هو أن المستدل يستهدف ضمير المستدل له (ما طوي في نفسه أو ما يُضمّره في نفسه).

ومن هنا يلاحظ طه عبد الرحمن "أن المستدل لا يصرح ببعض مقدماته فهو إذا يضمّرها... إن المستدل يذكر فيه من المقدمات يحسب ما في ضمير السامع... إن هذا الدليل يجمع إلى معنى الإضمار معنى التوجه إلى الشعور أو الوعي، بوصفه هو الآخر بنية مضمرة، ولما كنا نعلم أن الشعور هو مصدر القصدية عند الإنسان، زاد يقيننا بصدق ما ادعينا من أن وصف الإرادة أو القصد الذي أسندناه إلى الإضمار وصف مترسخ فيه ولا ينفك عنه"² أي أن القصد لا ينفك عن الحجاج.

إذا كانت بنية الحجاج التداولي قائمة على الإضمار والطي الذي يتوجه بقصده إلى ضمير المستدل له وطويته و"إذا لم يكن من شروط صحة الاستدلال التصريح بالأدلة التي يبنى عليها المدلول فيه ولا التصريح بالمدلول نفسه"³ وكان المخاطب بالدليل يفترض فيه أنه قادر على تعقب المطوي واستحضاره بوجه يصبح معه الاستدلال

1- ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 37

2- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 148 - 149

3- حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2014، ص 73

الإضماري استدلالاً مبسوطاً¹. وجب أن تكون هناك قواعد تضبط الاستدلال الإضماري وتجعله مسبوفاً.

وضع طه عبد الرحمن مجموعة من القواعد تمكن المستدل له من تعقب المضمر في الدليل وبسطه وهذه القواعد هي كالآتي:

1- قاعدة التصريح الكلي: "إذا احتل الدليل أن تكون أجزاء مصرحاً بها وأن تكون غير مصرح بها كان حمله على التصريح بها أولى"²

أي أن المستدل إذا كان بين خيار التصريح بأجزاء الدليل وخيار عدم التصريح بأجزاء الدليل كان خيار التصريح بأجزاء الدليل أولى.

2- قاعدة عدم التصريح الأقل: "إذا احتل الدليل أن تكون القليل من أجزاءه غير مصرح بها وأن تكون الكثير من أجزاءه غير مصرح بها، كان حمله على عدم التصريح بالقليل أولى"³.

أي أن المستدل إذا كان بين خيار عدم التصريح بالقليل من أجزاء الدليل وخيار عدم التصريح بالكثير من أجزاء الدليل كان حمله على خيار عدم التصريح بالقليل أولى .

1 - حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف، ص73

2- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 145

3- المصدر نفسه، ص 145

3-قاعدة توليد الفائدة: تقرر هذه القاعدة "أن المرء لا يستدل بما لا فائدة فيه وكل ما

جاء في دليله محتملا الخلو من الفائدة، فليطلب له المتعقب وجها يرد إليه فائدته إلا إذا

قامت قرينة تصرفه عن هذا الوجه"¹.

أي ضرورة أن لا يخلوا الاستدلال من جلب قيمة مضافة ينتفع بها الناس و حتى

إن ظهر أنه ليس في الاستدلال من فائدة مرجوة وجب حمله على فائدة ما.

4-قاعدة تجديد الفائدة: تقتضي هذه القاعدة "أن المرء لا يستدل بما لا زيادة فائدة فيه،

وكل دليل احتمل أن يتكرر فيه المعنى، فليطلب له المتعقب وجها يستعيد به التجديد في

المعنى إلا أن تدل قرينة على خلاف ذلك"².

أي ضرورة أن لا يتكرر الدليل فيؤدي إلى التطويل وينفر الناس من العمل به وإذا

حدث وتكرر وجب أن يحمل على الزيادة في الفائدة المرجوة منه.

5-قاعدة تصديق الفائدة: تقرر هذه القاعدة "أن المرء لا يستدل بما لا صدق فيه، وكل

دليل احتمل أن يدل بوجه يصادم العقل أو يخالف الواقع فعلى المتعقب أن يحمله في

معنى يرفع به هذه المخالفة وتلك المصادمة إلا أن تقوم قرينة تصرفه عن هذا المعنى"³.

أي ضرورة أن لا يستدل بما يخالف الواقع والعقل إلا أن يتم حمله على معنى يرفع

هذه المخالفة الظاهرة للواقع وللعقل.

1- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 167-168

2- المصدر نفسه، ص 168

3- المصدر نفسه، ص 168

6-قاعدة تحصيل الفائدة: تقتضي هذه القاعدة "بأن المرء لا يستدل بما لا تحصيل فيه، بمعنى لا ثبوت فيه، وكل دليل احتمل أن يدل على معنى غير محصل فعلى المتعقب أن يطلب له وجها يصير به دالا على التحصيل ولا يعدل عن ذلك إلا عند قيام قرينة توجب عدم التحصيل"¹.

أي ضرورة ألا يستدل بما لا يمكن الاستنتاج منه، وهو غير مفصول في قطعيته إلا إذا كان المستدل قادرا على الاستنتاج فيه والفصل في قطعيته.

ومقتضى التداول هو أن الشعب الثقافية الثلاث للتراث، وهي: "العقيدة" واللغة" والمعرفة"، لا تستقيم على أصول التراث الإسلامي العربي حتى يتحقق العمل بها وفق ما ينفع الغير، فضلا عن انفعال الذات، ووفق ما ينفع الآجل، فضلا عن نفع العاجل، فالتداول إذن هو عبارة عن البقاء على العمل المتعدي نفعه إلى الغير، فيكون تواسلا وتفاعلا والمتعدي نفعه إلى الآجل، فيكون تخلقا و تقريبا"² ذلك أن الخاصية المميزة للثقافة الإسلامية أنها عملية لا نظرية، و العقيدة والمعرفة واللغة يجب أن تؤدي إلى الممارسة التطبيقية وتحقيق النفع في العاجل والآجل، بأن نصلها ولا ننفلص عنها في تكوين فلسفتنا التداولية المتميزة أي الوصل في مقابل الفصل.

والتداولية هي أن نؤمن الشيء بأن نجعله في التداول وأن نجعله قابل للاستعمال

والانتفاع به.

1- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 168

2- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، ص 62

حيث تصبح لا دلالة بلا تداولية وهذا لأن قيمنا الفلسفية تتحدد داخل العلاقات التي تتشابه بين الشعب الثقافية الثلاثة للتراث العقيدة واللغة والمعرفة منتجة المعنى والدلالة للأشياء عندما تحيلنا إلى قريب أو بعيد إلى جزئي أو كلي فتعيننا على وضع مفاهيم لمواضيع وإشكالات حياتنا ومنه فإن أفقنا الفكري يضيق كلما كانت هذه العلاقات هشة في الربط ما بينها مما يحيلنا إلى عالم فكري تضيق تصوراتنا إلى درجة الانعدام والاندثار للإبداع وللرؤية الفكرية المتميزة وغير التابعة، إذا لم نجدد ربطها ووصلها بعوامل إنتاج مفاهيمها التداولية الخاصة.

خصائص المقاربة التداولية للحجاج عند طه عبد الرحمن:

يعرف طه عبد الرحمن الحجاج بأنه فاعلية وتفاعل أي تشترك في صنعه الجماعة فهو قائم على المشاركة والمغايرة التي تؤمن بحق الجماعة في الدخول في حوار لصنع المعرفة والتحقق بها، والجماعة لها بعد تداولي في صنع الدلالة فلا دلالة بغير تداولية ومنه "فقد الحجاج أنه فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعيا في إنشاء معرفة عملية إنشاء موجها بقدر الحاجة، وهو أيضا جدلي لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة"¹.

¹ - طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 65

ومنه فإن الحجاج عند طه عبد الرحمن آلية استدلالية طبيعية حيث تبني الانتقالات فيه في إطار اللغة الطبيعية التي تتصف أساسا بالانفتاح الدلالي الناتج عن ظاهرة الاشتراك والالتباس والطي المميزة لكل خطاب طبيعي، وليس بالاعتماد على معطيات اللغة الصورية المجردة كما هو الحال في الاستدلال البرهاني، ومن ثم فإن الحجاج يعتبر أنسب استدلال لمن أراد التوصل باللغة الطبيعية في التبليغ والتوجيه والتدليل، لأنه يحفظ خصائص اللغة الجوهرية التي يعتمد عليها في التدليل حيث أن الحجاج "تبني الانتقالات فيه، لا على صور القضايا وحدها كما هو شأن البرهان، بل على هذه الصور مجتمعة إلى مضامينها أيما اجتماع، وأن يطوى في هذه الانتقالات الكثير من المقدمات والكثير من النتائج، وأن يفهم المتكلم المخاطب مفاهيم غير التي نطق بها، تعويلا على قدرة المخاطب على استحضارها إثباتا أو إنكارا كلما انتسب إلى مجال تداولي مشترك مع المتكلم، وكأن يعتمد فيها على صور استدلالية تأخذ بمبدأ التفاضل والتراتب وتجنح أحيانا إلى التناقض الذي تحس فيه خروجاً عن حدود المعقول"¹.

يحاول طه عبد الرحمن أن يعطينا تعريفا شاملا مانعا للحجاج وأن يبين لنا أهم خصائصه التداولية حيث يمكن للجماعة تبين مواضع الطي في الكلام فتفهم من الكلام غير ما نطق به المتكلم متى انتميا إلى مجال تداولي واحد ومن هنا نفهم مثلا معضلة

¹ - طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 65

الترجمة في عدم مقدرتها على نقل المعنى التداولي للنص المترجم لأنه ذو طابع تداولي مقامي وفيه من الإشارة مثل ما فيه من العبارة.

أن الحجاج يتأسس على صور استدلالية أغنى وأوسع من البنيات الاستدلالية البرهانية، إذ يشتمل على صور القضايا مجتمعة إلى مضامينها وليس مجردة عن مضامينها كما في البرهان الذي يخلو من المضامين ويكتفي بصور القضايا فقط وهي فارغة وبالتالي فإن الحجاج مادام مرتبط بالخطاب الطبيعي والخطاب الطبيعي منبع الثراء الدلالي والاستدلالي فإن الحجاج تتوالد فيه المضامين وتتفاعل فيما بينها تفاعلا يؤدي إلى اغتائها باستمرار مثل كرة الثلج التي تزداد حجما كلما تقدمت في السير.

إن الحجاج بما أنه يسعى إلى تحصيل الإقناع الاقتناع والتوجيه العملي لسلوك الإنسان وليس الصحة والسلامة الصورية للاستدلال فقط دون أن يتبعه إنهاض للعمل وتغيير السلوك والتوجه العملي للإنسان فإنه "لا تكون الصفة البرهانية في القول شرطا كافيا لتحصيل الاقتناع العملي الذي يهدف إليه الحجاج، فقد تستوفي برهانية الدليل ولا يحصل معها اقتناع المحاطب، إذ لا شيء يمنعه من أن يستمر في اعتقاده السابق ولو دُلَّ على سبيل برهاني مستقيم، فليس كل ما يحصله النظر يتحول إلى عمل، ولا هي أي الصفة البرهانية تشكل شرطا ضروريا لبلوغ الاقتناع، فقد يحصل هذا الاقتناع

بدليل فيه من الفساد الصوري ما لا خفاء فيه، لأن هذا الفساد تستره إن لم تمحه قوة المضمون الدلالي في الخطاب الطبيعي"¹.

وبالتالي فإن الحجاج يهدف إلى تحصيل الإقناع والاعتناع في التوجيه العملي السلوكي، ولا يقف فقط عند حد تحصيل اليقين النظري كما في البرهان، فإذا كان معيار اليقينية في البرهان يتأسس على اعتبارات نظرية صرف لا صلة لها بالاعتقاد والقيم والسلوك والجانب العملي، فإن الحجاج يتميز عن البرهان بأنه يطمح إلى تغيير وتوجيه اعتقادات وسلوك المخاطبين وحثهم على النهوض إلى العمل، فهو استدلال عملي أقدر على التغيير والتوجيه العملي من البرهان.

أن الحجاج لا يخضع للحساب البرهاني الآلي لصلته الوثيقة بالمجال التداولي، فلا يمكن فصل الاستدلالات في الحجاج عن مقاصد المستدل وتوجهاته وأغراضه، فإذا كانت هذه المقاصد والتوجهات والأغراض تتغير فيما بينها من ذات مستدلة إلى أخرى، فإن هذا الاستدلال الحجاجي يكون غير ملزمة في كل مقام فكل مقام مقال عكس الاستدلال البرهاني الذي هو ملزم في كل مقام، وخاصية المقامية في الاستدلال الحجاجي لا تعد نقصاً في الاستدلال الحجاجي وإنما هي منبع للثراء الاستدلالي وتنوعه ليشمل جميع التجارب الإنسانية التي تتميز بالتعدد والتشعب والكثرة والاختلاف التي لا يمكن حصرها في الاستدلال البرهاني، "ومنه فإن الحجاج التداولي هو عبارة عن مختلف الوسائل الاستدلالية الطبيعية التي تستهدف أساساً إقناع المخاطب بقول ما

¹ - طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 65 - 66

بالبناء على ما يُعلم (بضم الياء وفتح اللام) أو يُفترض أن المخاطب يسلم به...الحجاج التداولي هو جملة الآليات الاستدلالية التي تعتمد الإمكانيات الاستدلالية الخاصة باللسان الذي يتداوله المستدل¹.

ومنه فالحجاج التداولي يبني فيه المستدل استدلالاته على ما يعرفه المُخاطب ويسلم به كأساس يبني عليه أي خطاب ومعرفة جديدة، وهو في هذا يتوسل بالمنطق الداخلي أو الذاتي للغة التي يتحدث بها والتي نشأ عليها وهي تضم خبراته ورؤاه المتميزة لهذا العالم، فتتقله له نقلا تأويليا مفهوميًا وليس نقلا متطابقا بالضرورة مع الواقع، فالفرد يعيش داخل لغته قبل أن يعيش داخل العالم ولغته هي التي تنقل له كل أمر معقول عن هذا العالم وبالتالي فإنه من خرج عن لغته خرج عن عقله وخرج عن العالم.

إنّ حاجبية القول الفلسفي ليست مجرد مراكمة وحشد للحجج كيف ما اتفق، وإنما هي بناء لها على أساس تداولي، أي مساوقة العقلاني مع العملي، أي إعمال العقل فيما هو عمل أو يؤول إلى فعل، وكذا قيام هذه الحجج على اللغة المشتركة حيث أن هذه الأخيرة تتيح للقول الحجاجي تنسيق المفاهيم والمصطلحات على حسب التوافق التداولي للحمولة التبليغية للغة حيث يتمكن الفرد من تتبع أماكن الإضمار والإشارة في القول².

¹ - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 393

² - عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة مقارنة حاجبية للخطاب الفلسفي، ص 90-91

المبحث الثاني: تحليل فعلي الادعاء والاعتراض الحجاجيين

توجب مدنية الإنسان العيش مع غيره والتواصل معهم والتواصل يستدعي حضور الذات الإنسانية للدفاع عن آراءها والاحتجاج عليها ومن ثم يظهر الحجاج كممارسة خطابية مرتبطة بفعل التواصل بمختلف أنواع الخطاب الإنساني وفي كل أشكاله ما عدا الخطاب البرهاني الذي ينعدم فيه عمل التواصل إذ نستطيع أن نستعيض فيه عن الإنسان بالآلة لتقوم مقامه وتعمل عمله.

وبما أن الحجاج ناتج من التواصل فإن الحجاج يتم بالتوجه إلى الغير والتدليل على فكرة والاعتراض على أخرى مستثمرا ما تسخر به اللغة العربية وطابعها التوسيعي في لفظ "حجّ" الذي يعني القصد والتوجه كما يعني التدليل والاستدلال فنقول حج الذي القصد كقولنا حج البيت الحرام ونقول حج بمعنى استدل كقولنا حجة بمعنى دليل وقولنا حاجه فحجه بمعنى غلبه بالدليل كذلك فلا يدعي إلا من توجه بادعائه إلى الآخر كما أنه لا يعترض إلا من توجه باعتراضه إلى الآخر¹ ففعل التوجه في الحجاج ضرورة خطابية تواصلية يقول طه عبد الرحمن: "فالتوجه إلى الغير لازم من لوازم الادعاء، فلا يدعي إلا من يتوجه كما أن الفهم لازم من لوازم الاعتراض فلا يعترض إلا من فهم"².

فكيف يفهم من لا يعترض ومن هو دائم التسليم حتى يصاب بالغفلة وبلادة الإحساس فيفقد القدرة على التنبيه للأشياء واليقظة من غفلته التي تستلم لمعطيات الحس

1- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 226

2- المصدر نفسه، ص 226

المشترك والتي تستتبع عدم القدرة على الفهم فعجبا كيف يكون فيلسوفا من لا يعترض إذ الأصل في الفلسفة هو الاعتراض ولا يصار إلى التسليم إلا بدليل وعجبا كيف يكون فيلسوفا من لا يدعي ولا ينشأ كلامه.

وفعلا الادعاء والاعتراض هو سجال بالحجج مثل السجال الذي يحدث في المحاكم باعتبار أن الفكرة عند عرضها تصبح قضية محل نزاع بالحجة حيث يمكن ربحها أو خسارتها¹.

يرى طه عبد الرحمن أن "الحجاج الفلسفي التداولي هو فعالية استدلالية خطابية مبناها عرض رأي أو الاعتراض عليه وممرها إقناع الغير بصواب الرأي المعروض أو بطلان الرأي المعترض عليه استنادا إلى مواضع البحث عن الحقيقة الفلسفية وهذا ما يجعل الحجاج الفلسفي التداولي بناءا مثنويا تقابليا يتواجه فيه عارض ومعارض، بحيث يتواجه فيه كل منهما بآليات إقناعية خاصة وحقوق وواجبات محددة هذه المقابلة المثوية من شأنها أن تغير تصديقات أو اعتقادات المتقابلين، علما بأن تغيير شيء ما بهدف مقصود هو ما يصطلح عليه باسم الفعل وما دام التغيير التصديقي أو الاعتقادي متبادلا بين المتقابلين في الحجاج الفلسفي، فإن هذا الحجاج يتحدد بصفته مفاعلة"².

وهكذا توصل طه عبد الرحمن إلى أن كل خطاب استدلالي يقوم على المقابلة والمفاعلة الموجهة يسمى مناظرة وينبني على هذا التعريف أن المناظر من كان عارضا

1- حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ص 462

2- طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2000، ص 66

أو معترضاً وكان لعرضه أو اعتراضه أثر هادف ومشروع في تصديقات غيره عارضاً كان أو معترضاً. ومنه فإن فعلاً الادعاء الاعتراض يدخلان في ممارسة عربية إسلامية ذاعت قديماً واشتهرت وكانت تشرك الجماعة في فعل التفلسف فتصبح الأفعال المعرفية الفردية أفعالاً جماعية فالتعقل يصبح معاقلة والنظر مناظرة والحجاج محاجة، ولهذا أهمية في ترسيخ تداولية الفلسفة وتفتح لها آليات التدليل والدلالة فيصير المتفلسف العربي يفكر بما ينطق به، مفعلاً بذلك أسباب لسانه، وينطق بما يفكر فيه، مفعلاً بذلك أسباب عقله.

"فلا زال المرء فيلسوفاً ما ناظر غيره أو ناظره غيره فإذا صار إلى إنكار مناظره ونظر بمفرده وبرهن، قصر عن غرضه واغتصب ما لسواه"¹، فإذا كنت فيلسوفاً حقاً لا تغتصب حق غيرك في الاعتراض على فكرتك فإذا لم تجد من يعترض على فكرتك فضع نفسك محل المعترض متصوراً اعتراضات غيرك مراعيها لها ومتكفلاً بمحاولة رفع هذه الاعتراضات المتصورة قائماً بواجب التدليل عليها. وسمة المناظرة أنها نظر من طرفين وليس من طرف واحد ومنه فالمناظرة هي تعاون واشتراك في إنتاج المعرفة.

يرى طه عبد الرحمن الأصل في الفلسفة الاعتراض ولا يصار إلى التسليم إلا بدليل فالأصل في الفلسفة هو الفلسفة المعارضة ولا أضّر للفلسفة من الإخلال بهذا المقوم الأساسي من مقوماتها². والاعتراض في الفلسفة هو الفحص والنقد والتقليب والجدل لجعل

1- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 67

2- طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص 13

الفكرة قوية ومشدودة بإحكام أي إحكام الفكرة وتهذيبها وهذا سبيل التجويد والإبداع للأفكار ذات الجودة المنطقية يقول طه عبد الرحمن: "ولا ريب أن أقرب الطرق التي توصل إلى إبداع هذه الفلسفة هو النظر في هذه الدعاوى نفسها التي يرسلونها إرسالاً ويبثونها فيها بثاً كما لو كانت حقائق لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها"¹. ومن ثم نقوم باعتراضها ونقدها والوقوف على مدى صدقيتها بالدليل، فكل ما هو مأمول فهو صحيح ما لم يظهر بالدليل بطلانه وما هو وارد إلينا ومنقول معترض عليه ما لم يظهر بالدليل صدقه وفائدته.

إذا فالأصل في الفلسفة هو الاعتراض والناظر إلى تاريخ الفلسفة يتبين له أن الفلاسفة الكبار دائماً ما يبدأون فلسفتهم برفض واعتراض للفلسفات التي سبقتهم لأن الأصل في نظر الفلاسفة وتنظيراتهم هو المحاجة والمجادلة بالعقل أي بفعلا الادعاء والاعتراض الحجاجيين وتبادل الحجج، فيصبح الحجاج والجدل أفضل وسيلة لإرهاق العقول وتنشيطها وتقويتها.

إذا كان الاعتراض هو التحفظ والاحتباس في تبني فكرة واعتقادها حتى يثبت بالدليل القاطع صدقيتها وفائدتها، فلا يكون هناك جدال ومحاجة إلا مع الآخر لأن الاعتراض يستلزم وجود الآخر المخالف فالاعتراض تفاعل عقلي جدلي يكون مع من ادعى وتجشم حمل أعباء الادعاء من مطالبة الآخر له بالدليل إذا كنت ناقلًا فتحري الصحة وإذا كنت مدعيًا فعليك أن تأتي بالدليل، والبيئة على من ادعى وهذا التواصل مع

1- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 22

أفكار الآخر وادعاءاته يظهر جوانب نوعيه للأفكار والقضايا المطروحة فيغني الطرح بمعرفة المزيد من الاعتراضات على وجهة نظر الناظر في المسائل والقضايا أي الخروج من ضيق الذات إلى أوسع الآخر فالفكرة عندما تخرج من أفق الذات الضيق تنتقل إلى فضاء خارجي يعرضها للهجوم والنقد، فيصبح الحجاج حافظ للفكرة من الموت والاندثار¹ لأن أصل لفظة الحجاج هو المنع فالحجاج لغة يطلق على الحاجب والحاجب يمنع عن العين الأذى والضرر فيحفظ بقاء العين سليمة.

ومنه فإذا كان الحجاج هو كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها، فإنه يظهر لنا مدى ارتباط الحجاج بقصد الادعاء وقصد الاعتراض الذي ينبنى عليهما الخطاب الحجاجي وكذا فعل التوجه إلى الغير فهو آلية لتعالق الذات مع الآخر أو الغير حيث يرى طه عبد الرحمن بأن الحجاج "هو فعالية استدلالية خطابية مبناها على عرض رأي أو الاعتراض عليه، وممرها إقناع الغير بصواب الرأي المعروض، أو ببطان الرأي المعترض عليه"².

فيكون عرض الرأي هو الادعاء وكل مدعي في حقيقته هو ملتزم بفعل الحجاج لأنه لا ادعاء بلا اعتراض ولا اعتراض بلا ادعاء والداعي مسؤول عن مقدرته في إبراز صحة دليله وأوجه الاعتراض عليه فالداعي في حقيقته هو داعية إلى الله لأن الفلسفة في

¹ - محمد بن سعد الدكان، الدفاع عن الأفكار، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص 67

² - طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 66

جوهرها أخلاق عند طه عبد الرحمن فالسؤال فيها ينقلب مسؤولا والمسؤولية فيها تسبق السؤالية.

"إن الناظر المسلم حين ادعاه لباسا تدليليا مخصوصا ويتجشم أعباء الادعاء من المطالبة بالدليل استجابة لاستدعاء السائل والبحث عن الأدلة التي تثبت المدعى بصورة مشروعة خلقيا ومنطقيا لا يكون عاملا فقط بالدليل إن كان مدعيا ولكنه يكون عاملا أيضا بـ ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [سورة النحل، الآية: 125]، إن الناظر من حيث هذه الناحية داعي إلى الله وليس مدعيا فقط¹. الادعاء والاعتراض الفعالان الحجاجيان يكونان في خضم اشتباك مع مفاهيم دخيلة أو أصيلة حيث أن الفلسفة الحق هي الفلسفة المعترضة إذ الأصل في الفلسفة حسب طه عبد الرحمن هو "الاعتراض ولا يصار إلى التسليم بفكرة ما إلا بدليل"².

هذا الاشتباك الفكري مع مفاهيم دخيلها وأصيلها يولد لنا حوار نقديا يطبع جميع كتب ومؤلفات طه عبد الرحمن ويلونها لونا نقديا ففيها نجد اشتباك فكري هائل مع المعارف قديمها وحديثها أصيلها ودخيلها يشبه في منهجه الاشتباكي هذا منهج ابن تيمية الذي اتخذته لنقد المنطق الأرسطي سعيا "للقضاء على المنطق الأرسطي من خلال نقده نقدا ساحقا بدأ ابن تيمية بهضم كل تراث المنطق والفلسفة والتصوف، مستجمعا كل وسائل النقد الداخلي فيها في مستودع علمه المدهش، ليوظف كل هذا ضد التراث الذي

1- حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ص 358

2- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 19

أنتج ذلك المنطق¹، ومنه فإن الإبداعات الفلسفية هي في جوهرها مجادلة بالعقل والحجج عن طريق ادعاء مفاهيم والاعتراض على أخرى هكذا نفهم الفلسفة والفكر ادعاء واعتراض إذا كنت ناقلًا فالصحة وإذا كنت مدعيًا فالدليل.

"يعد طه عبد الرحمن الاختلاف طبيعياً جوهرياً لكل كلام إذ عنده لا نتكلم إلا فيما هو موضع اختلاف وإلا كان الكلام ساقط الفائدة"² فالأصل في الكلام عنده هو الحوار والأصل في الحوار هو الاختلاف الحوار لا يوجد إلا حيث يوجد الاختلاف في طرق البحث ذلك أن الوصول إلى الحقيقة يكون بطرق شتى، ومنظورات مختلفة ومناهج متعددة، لأن أصل الحق أن يتغير ويتجدد ويتعدد وبالتالي يكون الطريق الموصل إليه متعدداً.

ويعد المناظرة والمباحثة والمعاينة أي المعرفة التي تشترك في إنشاء الجماعة هي أعلاها مرتبة، والحوار من ثم ادعاء واعتراض يتميز فكر طه بالطابع الحوارى تنظيراً وممارسة إذ إنه لا يكتفى في مجمل منجزه المعرفى بالرد على الاعتراضات فقط، بل يفترضها مسبقاً منتقداً إياها فيقوم بدحضها وأبطالها مسبقاً وذلك قبل أن يدلي بها الآخر فهو لا يكف عن استحضار أو افتراض المخاطب، كما لا يكف عن تقديم الدليل وافتراض الاعتراض وسد مكامن دعاوى المعارض وأهمية هذا المقوم المنهجى بالنسبة إليه تكمن في التعاون للوصول إلى الحقيقة لأن الحوار يسهم في توسيع العقل

1- وائل حلاق، إصلاح الحداثة الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، ص 15

2- حمو النقارى، منطق تدبير الاختلاف، ص 41

وتعميق مداركه بما لا يوسعه ولا يعمقه النظر الذي لا حوار معه الحوار هو بمنزلة نظر فكري من جانبيين اثنين فالحوار يظهر جوانب نوعية للأفكار والقضايا المطروحة فيغني الطرح بمعرفة المزيد من الاعتراضات على وجهة نظر الناظر في المسائل والقضايا أي الخروج من ضيق الذات إلى أوسع الآخر فالفكرة عندما تخرج من أفق الذات الضيق تنتقل إلى فضاء خارجي يعرضها للهجوم والنقد والتمحيص فيكسبها جودة ونوعية في الطرح¹.

وهذا ما وجب أن تقوم به الكتابة الفلسفية عند طه عبد الرحمن فالتفلسف ليس كلاما منبثا، أي إرسال الكلام على عواهنه من دون الإتيان بالدليل والمطالبة به من الخصم وتقليب النظر في الدليل دراسة ونقدا فلا تصح عند طه عبد الرحمن أي معرفة بدون منطق يضبطها، بهذا المنطق يحضر الحوار النقدي مع المعارف اللغوية والفلسفية عرضا واعتراضا أي ادعاء واعتراضا فهو يعرض فكرة الخصوم ثم يعترض عليها.

ومن ضرورة الاعتراض والنقد وعدم التسليم لكل الأقوال التي تلقى يلاحظ أرسطو

أنه لا يجب الدخول في حوار قبل دحض جميع حجج الخصم ثم طرح البديل².

يتطلب الإبداع الفلسفي محاجة الأفكار وعدم تقليدها وإلا أصبنا بالعمى الفلسفي وهو مفهوم ينحته طه عبد الرحمن للتعبير عن الآفة التي تصيب فكر الأمة عندما تقلد الآخر ولا يدرك طريق إنتاج أفكاره الخاصة به حيث يرى طه عبد الرحمن: "أن الإنسان

1- محمد بن سعد الدكان، الدفاع عن الأفكار، ص 67

2- الحسين بنوهاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، ص 350-351

العربي مسؤول عن وضعه الفكري الراهن لوقوعه في التقليد والعمى الفلسفي وهو الجهل بأسباب الممارسة الفلسفية فلا لزوم لسؤاله الفلسفي إلا انطلاقاً من مسؤوليته على وضعه الموصوف أنفاً ألا وهو مسؤولية وضع سؤال كيفية تحرير القول الفلسفي العربي من قيده وفتح آفاق الإبداع فيه¹.

كان اليونان قديماً يعلمون التلاميذ والطلاب إبداع حجج جديدة في قضية ما وعدم القبول بالحجج القديمة والاعتراض عليها، وقديماً عند اليونان ارتبط تعليم الفلسفة بتعليم الإبداع الفلسفي وطرق التفلسف الإبداعية وهذا التعليم يسبق الإقدام على الإنتاج الفلسفي ويشمل التمرن على طرق الجدال والمحااجة، فقد أدرج أفلاطون تمارين عن طرق الجدال، الجدل الصاعد والجدل النازل، بل إن ديجون الكلبي الذي نفى ودحض حجج زينون في نفي الحركة بأن قام ومشى ذهاباً وإياباً ليبرز القدرة على الحركة وبالتالي دحض حجج زينون في نفي الحركة بحجة واقعية، نفي الحركة أي إثبات الحركة فنفي النفي هو إثبات، ضرب تلميذه الذي اكتفى بهذه الحجة أي حجة ديجون في نفي دحض حجة نفي الحركة لزينون، صائحا في تلميذه بأن متعلم الفلسفة لا يمكنه أن يقبل نفس الحجج التي قبلها معلمه من غير أن يضيف المتعلم حججا خاصة به².

ومنه فإن في الفلسفة يجب دائماً أن نرى الأشياء من زوايا مختلفة فنعيد صياغتها من جديد بأن لا نقبل ما يلقى إلينا إلا بعد فحصه وتقليبه من جوانبه المختلفة والاستدلال

1- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 16

2- الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1990، ص 13

عليه كل مرة من جديد فلا نعيد الحجج أبداً، فدائماً هنالك معطى جديد ولهذا يصرح هيرقليطس إنك لا تستطيع أن تنزل في النهر مرتين.

إذا فإن القدرة المكتسبة على الحجاج الفكري والنهوض بواجب الادعاء والاعتراض على الأفكار أصيلها ودخيلها هو ما يميز الفيلسوف الحق والفلسفة الحقّة لأن الفيلسوف وظيفته أن ينشأ مفاهيم جديدة ولا يتسنى له ذلك إلا بالاشتباك الفكري الجدلي مع المفاهيم قديمها وحديثها دخيلها وأصيلها.

يعرف طه عبد الرحمن الحجاج: "بأنه كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة، يحق له الاعتراض عليها"¹. أي فهو يعرض فكرة ويحفظ حق الآخر في الاعتراض عليها ويقسم نفسه إلى عارض ومعارض في نفس الوقت بأن يتصور اعتراضات الآخر فيجيب عنها قبل أن يطرحها الآخر، وهو في هذا يرى أن الخطاب ليس مجرد علاقة تواصل مع الآخر لإفهامه إنما يضاف إلى ذلك في مرحلة من مراحل الخطاب ما سماه قصد الادعاء من قبل الذات المبادرة بالخطاب، وقصد الاعتراض من قبل الآخر بعد العرض عليه، وبناء عليه فالحجاج يقوم بين ذات عارضة معتقدة للفكرة التي تريد عرضها وإقامة الدليل عليها، وذات معترضة منتقدة ومتحفظة للفكرة المعروضة، تؤمن بحقها في المطالبة بالمزيد من الأدلة والبراهين التي تثبت نجاعة الفكرة.

يقول طه عبد الرحمن "أن المنطوق به لا يكون خطاباً حقا حتى يكون للمنطوق له حق مطالبة الناطق بالدليل على ما يدعيه، ذلك أن فقد المنطوق له لهذا الحق يجعله إما دائم

1- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 226

التسليم بما يدعيه الناطق، فلا سبيل إلى تمحيص دعاويه وإما عديم المشاركة في مدار الكلام"¹.

وهنا تسقط العملية التواصلية بين الناطق والمنطوق له إذا لم يطالب بحقه في الدليل على القول فوجب أن لا يكون المنطوق له دائم التسليم لكي لا يوصف بالخنوع للقول والاستسلام له.

"فتبين أن المخاطب يلزمه الارتقاء إلى رتبة المعترض، فإذا المعترض هو عبارة عن المخاطب الذي ينهض بواجب المطالبة بالدليل على قول المدعي"².

دور الفيلسوف العربي أن يرتقي إلى رتبة المعترض على المقولات التي يرسلونها إرسالاً وأن يعرض حججه التي يراها مخالفة بجدال عقلاني يقدم القيم التي يؤمن بها ويدافع عنها.

ومنه "يتضح أن حقيقة الخطاب ليست هي مجرد الدخول في علاقة مع الغير وإنما هي الدخول معه فيها على مقتضى الادعاء والاعتراض، بمعنى أن الذي يحدد ماهية الخطاب إنما هو العلاقة الاستدلالية وليست العلاقة التخاطبية وحدها، فلا خطاب بغير حجاج، ولا مخاطب (بكسر الطاء) من غير أن تكون له وظيفة المدعي ولا مخاطب (بفتح الطاء) من غير أن تكون له وظيفة المعترض"³.

1- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 225

2- المصدر نفسه، ص 225-226

3- المصدر نفسه، ص 226

وبالتالي فإن هذا التفاعل الحجاجي بين الادعاء والاعتراض وبين العارض والمعتراض يمكن أن يرجع بالدرس الفلسفي إلى طريقة الجدل من سؤال وجواب ادعاء وانتقاد إثبات وإبطال¹.

1- حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجّاجي الأصولي، ص 465

المبحث الثالث: الأساس اللغوي الحجاجي للقول الفلسفي:

يقول طه عبد الرحمن: "على الفيلسوف قبل أن يتجه باجتهاده إلى التوعية بقدرة لغته الفكرية، أن يميز لغته مما ليس منها، أو يتعارض ولغته، أي مما قد يحولها من لغة إلى لغو، ولغونا يظهر في التشويه الذي لحق أصول لغتنا وبنائها وكبت فلسفتها عن طريق المطابقة بينها وبين لغات أخرى تختلف عنها تشكيلا وتبيينا، وعلى الفيلسوف العربي أن يخلصنا من هذا اللغو الذي حال دون تحررنا العقلي، ودون إبداعنا الفكري، وبهذا تكون رسالة الفيلسوف العربي رسالة لغوية من منطلقها"¹.

إذا كانت مهمة الفيلسوف العربي في الأساس وفي جوهرها وفي صميمها حسب طه عبد الرحمن هي مهمة لغوية *mission linguistique* فهي مهمة للتفكير داخل لغته وليست مهمة فكرية *mission intellectuelle* ترهن أصالة لغته في قوالب لغات أخرى أسبابها عند المتكلمين بها ومنه فمهمة الفيلسوف العربي هي لزوما مهمة حجاجية أي أن الاستدلال الذي يتم فيها هو الاستدلال الحجاجي الخطابي وليس الاستدلال البرهاني أو الخطاب البرهاني، ذلك أن النقلات الاستدلالية فيها تتم باستعمال اللغة الطبيعية والخطاب الطبيعي، والحجاج هو المنطق الداخلي للغة الطبيعية المتداولة بين أفراد مجموعة معينة. وقد أسهمت منجزات الدراسات اللغوية والمنطقية اللسانية في اعتبار أن الخطاب اللغوي هو خطاب طبيعي حجاجي بامتياز² حيث تتكامل البنى اللغوية مع البنى الفكرية وتتداخل فيما بينها لتنتج المعنى هذا المعنى الذي هو مرتبط باللسان الطبيعي المتشبع

1- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، ص 112

2- يوسف بن عدي، مشروع الابداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2012، ص 39

بمسلمتين أو بنيتين رئيسيتين هما خاصيتي **الإلتباسية والقياسية** ويترتب عليه أن القول الفلسفي هو قول طبيعي ومن ثم عدم قدرة هذا الخطاب الفلسفي الإفلات من خاصيتي **الإلتباسية والقياسية** مهما سعى إلى ذلك كما أن هذا الارتباط بين الفلسفة واللغة الطبيعية التي تتميز بال**إلتباسية والقياسية** ليس نقصاً أو عيباً بل بالعكس فهو رفعة له عن الخطاب البرهاني الآلي الذي يليق بالآلة، ذلك لأن اللغة الطبيعية هي منبع الثراء الدلالي وهو ما يفسح لها المجال للدخول إلى منطق الممكنات والاحتمالات وهو المنطق الطبيعي¹، إن **الالتباس** في اللغة الطبيعية التي تستعملها الفلسفة يمنحها قوة دلالية هائلة وثراء استدلالي لا نجده في استدلالات البرهان الذي تتواطؤ ألفاظه على معنى واحد فقط.

وكمثال على القوة الدلالية للغة الطبيعية في إنتاج المضامين الفلسفية العبارة الفلسفية **لهرقليطس إنك لا تستطيع أن تنزل النهر مرتين فإنه حينما نسمعها أول مرة** نبهر من قوة هذه العبارة الدلالية المرتكزة على الرصيد التداولي الإشاري القائم على مخيال التجارب السابقة فلا نولي جانب الغموض والتناقض فيها أي قيمة فقد شدنا فيها قوة المضمون حتى أنسانا شرط سلامة الشكل وعدم تناقضه، ومن ثم نبحت على تأويل مناسب لهذه العبارة يزيل عنها التناقض الظاهري بحيث نحيل تفكيرنا إلى معنى سليم منطقياً متجاوزاً عبارة الجملة إلى إشارتها فليس مناسباً أن نفرط في المضمون الثري دلالياً واستدلالياً لمجرد التباس شكله الظاهري وعدم تواطؤه مفرداته على أعيانها في لزوم معنى

1- يوسف بن عدي، مشروع الابداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، ص 39-40

واحد محتمل فقط وإلغاء وصرف المعاني الأخرى المحتملة، فمن أجل خلق تواصل جيد بيننا يجب أن نتحرر من أحادية المعنى وتواطؤ ألفاظه في الكلمات المستعملة بيننا¹.

إذ أن الحجاج مرتبط بفعل التواصل الجيد وتبليغ معنى الكلام أو رسالته فيصل معنى العبارة حيث يصل تنوير الإشارة، فالكلام الذي لا يحيل لا ينير ولا تصل رسالته.

يؤكد طه عبد الرحمن على إلتباسية اللغة الطبيعية ويعده مكمنا للثراء الدلالي هذا الثراء الدلالي الذي لا يمكن أن تخرج منه كما دخلت بحيث تدخل لمناقشة قضية ما فتخرج إلى قضية أخرى فتنتقل إلتباسية اللغة من موضوع إلى موضوع آخر وليس فقط مجرد انتقال من مقدمة إلى أخرى كالذي يحدث في البرهان².

وبهذا يقول الناس الحديث ذو شجون إذ الكلام يذكر بعضه بعضا ويحضره بعد أن يغيب عن الذهن.

يرى طه عبد الرحمن: "أن كل استدلال ينشأ اللسان الطبيعي واقع لا محالة في الالتباس، إن قليلا أو كثيرا، هذا الالتباس الذي آن الأوان أن نتخلى على انتقاص شأنه، وأن نرى فيه، على العكس قوة رمزية بالغة تكسب اللغة الطبيعة الطوعية أو المرونة اللازمة للوفاء بأغراض التبليغ الإنساني التي لا تحصى"³.

1- أنوار طاهر، فلسفة الحجاج البلاغي، عالم الكتب الحديث، بيروت، ط1، 2019، ص 168-169

2- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 63

3- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، ص 236

وبالتالي كلما كانت الفلسفة أقرب إلى اللغة الطبيعية كانت أقرب إلى المنهج الحجاجي الذي به تتم عملية التواصل والتداول والتبليغ وكلما ابتعدت عن اللغة الطبيعية اقتربت من المنهج البرهاني الذي به تتعدى عملية التواصل والتداول والتبليغ إذ يمكن أن تقوم بحساباته الآلة فتعوض الإنسان.

وبهذا فإنه "يترتب على هذه المسلمة أن الخطاب الإنساني مراتب يحددها قرينه من اللسان المنطوق أو بعده عنه، وأن استدلاليته تختلف بحسب هذه المراتب، فتجنح إلى الحجاج كلما كانت ألصق بالنطق الطبيعي، وإلى البرهان كلما تآقت إلى الانفصال عنه، ويترتب عليها أيضا أن الخطاب البرهاني الذي يحتل أحد طرفي السلم الاستدلالي ليس استدلالا طبيعيا يتداوله الناطقون، وإنما مجرد حساب توكل عملياته إلى الآلات الصماء"¹ تتبنى قياسية اللغة على قياس التمثيل لاعتمادنا في فهم الألفاظ والعبارات على المماثلة والمثابرة وعلى الشاهد الأمثل كالمثابرة بين لفظ فيل ولفظ فول لاشتراكهما في كبر الحجم، وهذا الإجراء الذي يقوم به الإنسان عن طريق نقل الصفة والحكم بالمماثلة والمقايضة بين الأشياء وبين الكلمات عن طريق اللغة أصبح صفة لصيقة بالإنسان حتى أصبح يعرف في كل المعارف التي يستعمل فيها النظر الإنساني الطبيعي الذي يرتكز على التفاعل والتواصل بأنه الحيوان المدرك للتمثيلات².

1- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، ص 236

2- حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2013، ص 95

بما أن الفلسفة توظف اللغة الطبيعية في إبداعاتها من إنشاء لمفاهيم جديدة ومحاولة الفهم داخل هذه المفاهيم التي تنشأ واستشكال الواقع محاولة لفهمه فإن حياة الفلسفة هي داخل هذه اللغة الطبيعية وداخل مضامينها التي يقع في قلبها الحجاج باعتباره المنطق الداخلي للغة.

وللغة الطبيعية دور كبير في الإبداع الفلسفي إذ نجد هيدغر يعتبر أن الفلسفة هي مجرد تأمل في اللغة فإن جميع وسائل الفكر منحبسة في اللغة، وأن الشخص الذي لم يفكر أبدا في اللغة فإنه لم يفكر على الإطلاق¹.

وبما أن المفكرين العرب قد فكروا بإنتاجات فكرية غربية ويونانية أسبابها اللغوية عند غيرهم فإن العرب لم يفكروا ماعدا الأصوليين الذين اعتمدوا مناهج وآليات مألوفة إلى قوالب اللغة العربية وبهذا فقد عدهم طه عبد الرحمن فلاسفة بحق أمثال ابن تيمية وابن حزم وأبو حامد الغزالي الذين على مناهج ف التفكير مألوفة كاعتمادهم على مناهج أصول الفقه واستفادوا من الفلسفة في الفقه وكذا من الفقه في توسيع استدلالهم الفلسفي وبالتالي فقد أبدعوا ولهذا هم فلاسفة لأن طه عبد الرحمن يربط الفلسفة بالإبداع وأن تميز اصطلاحاتك ولغتك وآلياتك المنهجية عن لغة الآخرين.

يمكن اعتبار خلاصة التي توصل إليها طه عبد الرحمن بأن رسالة الفيلسوف العربي هي رسالة لغوية في منطلقها هي أهم فكرة يقدمها طه في اكتشاف أهم المطبات والعراقيل التي تمنع قيام فلسفة عربية متحررة من قيد القول الفلسفي الغربي عبر عنها

1- الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، ص 73

ببراعة منقطعة النظير، معتبرا أن كل من أهمل ذاتيته اللغوية التداولية فهو أولى الناس بالفناء فكريا وثقافيا وبالذوبان في ثقافات الغير وبدون وجود ذات مفكرة مستقلة قائمة بذاتها أو مقوماتها الذاتية التي أساسها اللغة لن ترى الأمة في هذا العالم قومتها الحضارية مادامت تقلد لغة الغرياء الحاملة لفكرهم الخاص فاللغة تصنع الفكر وليست محايدة أبدا كما ظن الغرب والمسلمين قديما وحديثا، ومنه فلا يمكننا كأمة عربية إسلامية أن نرتقي إلى مستوى الأفكار والأذهان ما لم نحرر مستوى اللسان والبيان فإذا ميزت لغتك عما ليس بلغتك فقد نلت رتبة فيلسوف بجدارة ففي إدراك هذه اللطيفة العقلية تنحصر مهمة الفيلسوف العربي.

فيبدو أننا أمة قد غزونا لغويا وفكريا فكثير من القوالب اللغوية والفكرية الجاهزة أصبحت متداولة في ثقافتنا دون أن نعي بنيتها التعبيرية وأسباب آليتها الفكرية في مصادرها التي تنتجها وتسريها إلينا مغلفة بالغموض الذي يقطع التواصل ويحدث الإغلاق الذي يمنع الفهم ونتيجة لذلك ينعدم التفاعل الذي تحدثه اللغة التداولية، فنحن مثلا لا نعرف معنى الثقافة، الليبرالية، الحداثة، فنحن مجرد تابعين في فهم هذه المصطلحات والمفاهيم التي يصنعها الغرب.

يقول طه عبد الرحمن "ولا نخالك، أيها القارئ الكريم، بعد هذا الذي ذكرناه إلا مرتقيا المرتقي الصعب، فتقتحم مجال الإبداع الفلسفي، متعاطيا تحرير قولك من قيود الإلتباع، فليس أضر على تفلسفك من أن لا يكون لك من المعاني الفلسفية إلا لغيرك، حتى ولو

كان قريباً لك، فكيف إذا كان غريباً عنك! فنقول بما قال وتسكت عما سكت، ولا أنفع لتفلسفك من أن يكون لك من المعاني الفلسفية ما ليس لغيرك¹ فيجب على الفيلسوف العربي المبدع تسلق المرتقى الصعب بأن يوظف مفاهيم من داخل المجال التداولي العربي لإبداع فلسفة عربية بمضمون عربي وليس مضمون أجنبي.

انشغل طه عبد الرحمن بمحاولته مجاوزة أعتاب التقليد الفلسفي العربي الإسلامي الذي تعامل مع الخطاب الفلسفي اليوناني تعاملًا ضحى فيه بإمكانات فلسفية مطوية في ثنايا لغته ورؤيته المتميزة للوجود فحاول إخضاع اللغة العربية لقواعد وقوالب اللغة اليونانية مثل محاولة تلفيق رابطة الوجود في اللغة اليونانية وإضافتها إلى اللغة العربية وهي جسم لغوي غريب عنها ما أنتج خطاباً يتسم بالعي والركاكة في التعبير إضافة إلى التطويل والتهويل في المعنى، ومن هنا وجب احترام قواعد اللغة العربية النحوية والصرفية في إنشاء المعنى الفلسفي فجانب اللغة يكمن في الإمكانيات التي تمنحها اللغة في صوغ العبارة الفلسفية وتبليغها بما يسمح بتوصيل الشحنة الدلالية الفلسفية المبتوثة في سياق لغوي حجاجي تداولي أصيل².

طبع طه عبد الرحمن فكره بهذه الفريدة في التعامل مع اللغة، فاعترف بدورها في توجيه الفكر كما أنه تعرض لزمانية القول الفلسفي في كتاب المفهوم والتأثيل أي أن اللفظ له تاريخ من الاستعمال بين قائله من أهله، فهو يؤمن أن اللغة مثوى الوجود ومكمن

1- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2- القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، ص 434

2- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، ص 69

اتصالنا بماضيها وخزانها لذاكرتنا الجماعية، بل إنه يجعل الاتصال بزماننا الماضي تضمنه اللغة، لأن الأصل في كل تفكير هو الإنصات للغته، لكن ما يميز طه عبد الرحمن عن المنعطف اللغوي هو أنه جعل الاتصال بما تضره اللغة شرطاً في الإبداع الفكري، ولكن بشرط ألا يتم هذا الإبداع بالجمود على المدلولات اللغوية التراثية بل باستمداد إشارتها الإضمارية بواسطة التأثيل¹، ثم الاستفادة من ما وصلت إليه الدراسات اللسانية والمنطقية المعاصرة ووصله بها.

حيث ألح طه عبد الرحمن على كون المنطلق الذي ينبغي للمفكر العربي أن ينطلق منه هو الاضطلاع بالرسالة اللغوية وبهذا يكون طه قد أحدث منعطفاً لغوياً في الفكر العربي لم يسبق إليه فقد التفت إلى الآفات التي ساهمت في عدم التواصل بين الفكر الإسلامي العربي والفلسفة اليونانية مما تعذر معه خروج فلسفة عربية إلى حيز الوجود ونجم بالتالي عقم في الإنتاج الفلسفي العربي لأنه لم يكثرث لما تحمله اللغة العربية من إمكانات خاصة بها في تشقيق المعاني وتوليد الأفكار فراح يضع نحوها الذي هو منطقها الداخلي في النحو الغريب عن بناها فعجز عن التبليغ كما عجزت لغته.

اعتبر طه عبد الرحمن أن الإنسان نتاج لغوي حيث أن فكره يتكون من لغته مشيراً إلى أن أخطر آفة اعترضت الإبداع الفلسفي العربي قديماً وحديثاً هي آفة البيانية أي أن كلامنا لم يعد يبين لأنه لم يعد يحيل لا إلى عمل ولا إلى فكر أي لم يعد يحيلنا ويوجهنا لمستودع تراثنا الفكري والعملية السابق في تكويننا الذهني والفكري والثقافي.

1- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، ص63

يقول الله تعالى: ﴿أَوْ مَنْ يُنشِئُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ (١٨)

[سورة الزخرف، الآية: 18].

كذب لعدم الإبانة لا تبين أي لا تحيل لأن الإحالة مقطوعة والإشارة لا تشتغل بالفهم والإبداع مقطوع وهذا بسبب الترجمة التي تُكَبِّت اللغة العربية وتسكتها وتأخذها رهينة لقوالب اللغة الأجنبية كشخص يريد التعبير عن رأيه فنقوم بإسكاته وإحراجة وتسفيه كلامه، فنبقى لغتنا العربية بلا عمل تشغله واللغة لا يمكن أن تعيش لنفسها وإنما تعيش لعالم تعيد تشكيله فكريا ولغويا، فإن لم تعيش لتعيد مفاهيم ميتة هامة إلى مفاهيم حية متحركة تموت هي بدورها بموت وظيفتها فالعنصر الذي لا يعمل يضمحل.

وبموجب آفة البيانية تم تعطيل أسباب اللسان العربي الخاص بنا فأصبح المتفلسف العربي يفكر بما لم ينطق به بلغته العربية في شكلها وتمفصلاتها الفريدة معطلا بذلك أسباب لسانه وأصبح المتفلسف العربي ينطق بما لم يفكر فيه وما لم تكن له مساهمة فكرية في إنتاجه لا في أشكالته ولا في مفهمته ولا في تخيالاته الإشارية معطلا بذلك أسباب عقله أي أصبح خارج اللعبة، خارج لعبة إنتاج المفاهيم، فالإنسان العربي زيادة على أنه لا ينتج حاجياته المادية فهو لا ينتج حتى أفكاره¹.

أولى طه عبد الرحمن اهتماما بالغا باللغة معتبرا إياها الركيزة الأساسية للإبداع واهتمامه يظهر في أنه أولا استبعد أي إبداع خارج المنظومة اللغوية التي ينتمي إليها

1- طه عبد الرحمن، المعاني الإيمانية كيف تكون أدوات تحليلية، كلية أصول الدين - تمزان، المغرب، ط1، 2019،

المتفلسف حيث أنه وفي هذا السياق ندد في الكثير من المواطن بالهيمنة التي تمارسها الترجمة على الفكر العربي الفلسفي من حيث ارتهانها للمفكر العربي ضمن أطرها الفكرية التي يعجز في أغلب الأحيان عن استكناه فحواها ومعرفة كنهها وربطها بما يشبهها أو يقاربها في تراثه مما يوقعه في قطيعة تداولية تصده عن التفاعل مع محيطه القريب والبعيد، بسبب عجزه عن الإبداع الحقيقي الذي قوامه اللغة والتداول في نهاية المطاف¹، أي تضعه في عزلة، عزلة النخبة وبرودتها عن الجمهور أي أن الترجمة تأخذ رهينة لتلك الثقافة المترجم منها وفكرها وتخيلاتها فيأخذ ما هو إشارة على أنه عبارة أي ما كان تخيلا على أنه اصطلاحاً، لأن التفكير يتم عندنا باكتساب القدرة على الربط بين موضوع ما وقياسه على ما نعرفه مسبقاً عن طريق قياس التمثيل فلتعلم شيء جديد دائماً نقيس على ما نعرف مسبقاً إن أهم شيء في التعلم هو ما يعرفه المتعلم أي الحرص على ضرورة وأهمية المعارف السابقة في التعلم حيث يرى التداوليون أي الذين يشتغلون على البحث التداولي أن الافتراضات المسبقة والمعارف المسبقة ذات أهمية قصوى للتواصل والتبليغ ففي التعليم didactique يتم الاعتماد على المعارف والافتراضات المسبقة فلا يمكن تعليم شخص ما إلا بالإحالة إلى افتراض ومعرفة سابقة يتم الانطلاق منها والبناء عليها²، وعملية الإحالة إلى ما نعرفه سابقاً تسمى بعملية التأثيل.

1- عبد الله شطاح، طه عبد الرحمن جدل الديني والفلسفي، مجلة الخطاب والتواصل، ع 3، 2017، ص 218-219

2- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 32

أو الإتمولوجيا *etymologie* وهي علم يتأسس على أهمية الدلالة السابقة في عموم المعرفة.

جعل طه عبد الرحمن جانب اللغة معتبرا في عملية الإبداع الفلسفي وذلك عن طريق فلسفة تداولية قائمة على توظيف اللغة وأفعال الكلام والاستلزام الحوارية والحجاج حيث يصرح بأن كل إبداعاته يسعى لبنائها على منوال، "مبدأين أصليين يستند إليهما عموم إنتاجنا الفلسفي:

أولهما: مبدأ اعتبار جانب اللغة في تشكيل المعنى الفلسفي.

أ. نسلم أنه لا محيد للفيلسوف من أن يستخدم، لإبراز دعاويه الفلسفية، مختلف الإمكانيات التبليغية التي تسمح بها لغته¹.

أي مختلف الوسائل التواصلية التي تتيحها لغته لإيصال الأفكار الفلسفية والتدليل عليها بالسان الطبيعي المتداول بينهم الذي يبلغ الرسالة بين الملقي والمتلقي.

ب. "نسلم أن الفيلسوف العربي لم يدرك بعد هذه الحقيقة، وأنه مازال على اعتقاده بأن المعاني الفلسفية المتداولة بيننا معان كلية لا تؤثر فيها البنيات اللغوية، وقد أدى هذا الاعتقاد إلى قيام تفاوت عند متفلسفة العرب قديما وحديثا بين المباني العربية المستعملة والدعاوي الفلسفية التي تنقلها هذه المباني"².

1- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، ص 153

2- المصدر نفسه، ص 153

أي اعتقادهم أن اللغة العربية لا يمكنها أن تنتج حدثاً عقلياً يرقى ليصبح كونياً وبالتالي فإن مباني اللغة العربية لا تسامت الدعاوي الفلسفية الكلية أو الكونية العالمية ولا تصل إليها، أي أعجز عن أداء هذه المعاني وأعجز عن تبليغها للإنسان العربي مثل ما تؤديه اللغة اليونانية واللغات الأوروبية.

ج. "نسلم أن الإمكانيات التبليغية للغة العربية تفيد في إظهار المعنى الفلسفي بوجوه مؤثرة ومقنعة ومنهضة للعمل لا تتأتى بالوجوه المعلومة له في لغات أخرى لو تم نقلها إلى اللغة العربية"¹.

يرى طه عبد الرحمن أن لكل لغة خصائصها وإمكانياتها التبليغية المتميزة والمتفاوتة بين لغة وأخرى، وللغة العربية خاصية تتجاوز خاصية التدليل المجرد إلى خاصية حجاجية هي خاصية التأثير والإنهاض للعمل.

وثانيهما: مبدأ الأخذ بأدوات المنطق في البحث الفلسفي:

"نسلم أنه لا محيد للفيلسوف من أن يجدد ويطور الطرق المتبعة في طروحاته وتحليلاته وفي دعاويه واعتراضاته إن هو شاء أن يضمن بقاء الفلسفة وألا يقف عرقلة في طريق انبعائها، فإن كان القدماء قد أخذوا بأساليب المنطق الأرسطي وأساليب الحجاج المناسبة له، فإنه من واجب الفيلسوف المعاصر أن يأخذ بطرق المنطق الرياضي الحديث وطرق نظريات الحجاج المعاصرة"²

1- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج ، ص 153- 154

2- المصدر نفسه، ص 154

فالفيلسوف عندما يدعي قولاً أو يعترض ويميز قوله عن قول الآخرين ولغته عن لغة الآخرين يجب أن يكون قوله مؤسساً ومبرراً منطقياً بالحجة، فالحجاج المنطقي هو ما يحقق للقول الفلسفي انضباطه ويجعل منه قول تميز مبرر لا قول تسبب واعتباط، وذلك عن طريق قوة الربط المنطقي الذي يجمع شعث القضايا وتبعثر أجزائها، وبالتالي فعلى الفيلسوف العربي الاعتناء بعلوم الآلة كما اعتنى بها الفلاسفة المسلمون الأوائل فلا يمكن لأي معرفة أن تصح دون منطق يضبطها.

عندما تقرر عند طه عبد الرحمن مسلمة أن الفيلسوف الحق هو من يميز لغته عن ما ليس بلغته أو عن اللغو، فإنه اعتمد هذه المسلمة منهجياً في كتاباته من خلال الاهتمام بمسألة الاصطلاح فلنتعرف على أهمية الاصطلاح في الفلسفة عنده.

أهمية إبداع المصطلحات الفلسفية العربية:

يرى طه عبد الرحمن أن مسألة الاصطلاح ضرورية للإبداع الفلسفي ولهذا فقد "أن الألوان لكي نخوض معركة اصطلاحية نواجه فيها مصطلحات الفضاء الفلسفي... فإن قوة الاصطلاح غدت لا تقل عن قوة السلاح"¹.

فالتمكن من وضع المصطلحات الفلسفية العربية الخاصة هي بأهمية امتلاك السلاح والتمكن من استعماله، وتدليلاً على ذلك فإنه بالنسبة لـطه عبد الرحمن "يتطلب أي فرق في مضامين فكرة معينة صوغ تسمية خاصة بها، ذلك أن أي تغيير في تكوين مفهوم معين يتطلب نماذج وعمليات تعبير فلسفية جديدة، فاللغة ليست مجرد أداة للتعبير

1- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 79

عن الفكر، كما أنها ليست وسيلة لصوغ الأفكار، بل تشكل الفكر، وهي بذلك ليست محايدة مطلقاً¹.

فلكي يتفلسف العربي بحق فوجب التحرر منهيمنة المفاهيم وأشكال والمصطلحات الغربية المنقولة إلينا عن طريق الترجمة لأنها تقتل الميكانيزمات الداخلية للغة المنقولة إليها، "ذلك أننا لا يمكن أن نتفلسف إلا داخل لغة ما، ولا بد أن تؤثر بنيتها بصورة عميقة في وضعنا للمشكلات الفلسفية"².

لأن ما شاع في النظريات الحجاجية الحديثة فإن الحجاج هو المنطق الداخلي للغة ما، بحيث تبني اللغة رآها للعالم وللواقع انطلاقاً منه، فيصبح كل شيء مبنياً وفق منطقها الداخلي هذا وعندما يستعمل الفيلسوف ألفاظاً ومصطلحات ومفاهيم منقولة من لغة أخرى فإنه يقتل منطقها الداخلي هذا الذي نتحدث عنه، ولذلك فإن طه عبد الرحمن يعتبر أن ما حدث للفلسفة العربية هو أنه نتيجة ما فعلته الترجمات المختلفة، حيث "شلت هذه الترجمات التعسفية المنطق الداخلي للغة الفلسفية العربية، وقطعت عنها كل دينامية تأتيها من ذاتها فأليت على نفسي أن أوسع هذه اللغة وأحرر منطقها الداخلي وأجعل ديناميتها الذاتية تنبعث من جديد، لذلك تراني أوظف الإمكانات الاشتقاقية والدلالية للسان العربي من غير أن أنسج على منوال هذه اللغة الأجنبية أو تلك كما ينسج عليه أغلب المتفلسفة في الساحة العربية"³.

1- وائل حلاق، إصلاح الحداثة الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، ص 52

2-Taha Abderrahman, langage et philosophie,p12

3- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 46-47

فمشروع طه عبد الرحمن يهدف إلى إنتاج مستودع لغوي فلسفي عربي ليكون بمثابة آلة إنتاج متواصل لأطاريح فلسفية عربية فكل سؤال مخصوص يتطلب أدواته الاصطلاحية الخاصة¹، فالذي "يتبع طريقا في التفلسف أسبابه عند غيره، لا يبدع، وإنما يبتدع، وكل ابتداع شذوذ"².

فإن كانت اللغة بطبيعتها ليست محايدة فإن كل سؤال فلسفي يتطلب مفاهيمه ومفرداته ومصطلحاته الخاصة المنقولة من المجال التداولي العربي وليست المصطلحات والمفاهيم الغربية المنقولة لنا بواسطة الترجمة لأنها تخرج عن مقتضيات التداول العربي الإسلامي الذي يقوم على الأسباب اللغوية والعقدية وكذا المعرفية والإخلال بهذه الأركان الثلاثة للمجال التداولي العربي الإسلامي يصيب المفاهيم الفلسفية العربية بالعمى الفلسفي والجمود وكذا العجز لأن قيام فلسفة عربية مبدعة قائم على مسلمة تداولية الفلسفة حسب طه عبد الرحمن، فالإنتاج الفكري عند طه عبد الرحمن كما نعلم قائم على البناء المسلماتي لأطروحاته الفكرية والتي من بينها مسلمة تداولية الفلسفة.

ولذلك تنبّه طه عبد الرحمن لمسألة أن استعمال الفيلسوف العربي لمصطلحات من داخل مجاله التداولي يثمر فهما جديد وتصورات جديدة أو قل إن شئت فتحا جديدا لم يكن في أصل المصطلح الأصلي ولا في المصطلح المنقول وذلك عندما نضع المصطلح أو المفهوم العربي في مواجهة المصطلح أو المفهوم الغربي وكمثال على ذلك و المعاني

1- وائل حلاق، إصلاح الحداثة الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، ص 54

2-عباس أحمد أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، ص 50

الجديد التي يمكن تحصيلها نجد مفهوم التفكير في مواجهة مفهوم التفكير ومصطلح التشهيد في مواجهة مفهوم التغيب.

إن الاشتباك الشامل الذي خاضه طه عبد الرحمن مع الفلسفات قديمها وحديثها الذي ليس له نظير في العالم الإسلامي اليوم يتطلب مستودعا لغويا و تقنيا خاصا به كل هذا يعني أنه لكي يتم تمييز المفاهيم الجديدة عن الفهم السائد والتقليدي للمفاهيم الحالية، فإنها تحتاج إلى إعادة تسمية بصورة تسمح للمفاهيم التقليدية بأن تكسب هويات جديدة تمكنها من خدمة بحث تحليلي معين، فالتسمية الجديدة يجعل الشيء يظهر بعد أن كان متخفيا عن الذهن.

ومنه فلا محيد للفيلسوف الذي يصبوا لأن يجدد في طروحاته وتحليلاته وفي دعاويه واعتراضاته إن هو شاء أن يبدع فلسفة حقيقية لا فلسفة هي مجرد تلفيق يصب في مصلحة الغرب لا في مصلحة العرب إلا أن يستعمل مصطلحات جديدة لم يسبقه إليها أحد من أهل الغرب وبهذا يستطيع الفلاسفة العرب "أن يقولوا قولاً فلسفياً لم يقله غيرهم،... ويسمعه ما لم يطرق سمعه"¹.

1- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2، القول الفلسفي، ص 12

المبحث الرابع: الصفة الاستدلالية الحوارية للقول الفلسفي

يقوم النظر الفلسفي عند طه عبد الرحمن على أساس الإعلاء من قيمة الفكر المتحاور والفلسفة المتحاورة والعقل المتحاور أو كما يصطلح عليها بالمعاقلة الحية، فطه عبد الرحمن يعتبر الاختلاف طبيعة جوهرية لكل كلام إذ عنده لا يُتكلم إلا فيما هو مختلف فيه وإلا كان الكلام ساقط الفائدة، فالأصل في الكلام عنده هو الحوار والأصل في الحوار هو الاختلاف¹. ويعد المناظرة أعلاها والحوار من ثم هو ادعاء واعتراض أي أنه نظر من طرفين أو أكثر وليس من طرف واحد فقط، "حيث أن الحجاج الفلسفي التداولي هو فاعلية استدلالية خطابية مبناها على عرض رأي أو الاعتراض عليه، وممرها إقناع الغير بصواب الرأي المعروض أو بطلان الرأي المعارض عليه استنادا إلى مواضع البحث عن الحقيقة الفلسفية"².

فالخطاب الطبيعي الحجاجي يقوم على مبدأ أهمية المغايرة والمشاركة والارتكاز على الغير في صنع المعرفة، أي الاعتراف للغير المقابل الحاضر بإمكانية مساهمته المباشرة والحية في بناء المعرفة، ومبادئ المناظرة والمغايرة والمعاقلة بنيت عليها الثقافة العربية الإسلامية لتبنيها واعتمادها على طرق منهجية مختلفة في النظر العقلي ومقاربة القضايا في كافة مجالات الفكر العربي الإسلامي، فعوض النظر المجرد اعتمدت أسلوب المناظرة الحية، وانطلاقا من هذه المقاربة التي تأخذ بمبدأ حوارية الفكر العربي الإسلامي

1- حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف، ص 41

2- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 66

في الاعتبار، وسعياً وراء التنظير لهذه الخصوصية الثقافية التي يتمتع بها التراث العربي الإسلامي اشتغل طه عبد الرحمن على إعادة إحياء آليات التراث التي تبرز عبقرية وتميز العرب والمسلمين وعمل على تشغيلها في مقارنة قضايا الفكر والفلسفة في العالم العربي الإسلامي فدأب في تحليلاته الفلسفية على الانفتاح على اجتهادات اللسانين والمناطق وفلسفة اللغة المعاصرين والاطلاع على ما وصلت إليه الدراسات في قضايا تنصب على اللسان والتداول وطرائق الاستدلال في الخطاب الطبيعي والحجاجي والتي عرفت تطوراً كبيراً وجب على المشتغلين بالفكر والفلسفة الاطلاع عليه، ولذلك وجب الحرص على تأصيل الفكر العربي الإسلامي داخل اللسان العربي، فلكي ينجح الفكر يجب أن يكون وفيما للغة العربية ولقواعدها التي تتوسل بها في عملية التوجيه والتدليل والتبليغ، وتعد المناظرة شاهدة على ذلك الوفاء للغة العربية وقواعدها التبليغية والتدليلية والتوجيهية، ويمكن أن نعد مجموعة كبيرة من المصطلحات التي تدل غلبة الحوار في كأسلوب في النظر والاشتراك في صنع المعرفة، وهي تأتي على وزن مفاعلة التي تدل على التفاعل والتواصل والحوار العقلي مثال على ذلك مصطلحات من قبيل المحاور، المناظرة، المجادلة، المخاطبة، المنازعة، المناقشة، المفاوضة، المجالسة، المطارحة، المراجعة، المعارضة، المساجلة، المداولة، المناقضة، المداخلة،... إلخ¹.

إن العقلانية الحوارية التي تميزت بها الممارسة العقلية في الثقافة الإسلامية والتي تظهر من خلال تأصيلها وضبطها لقوانين المناظرة فوضعت لها شروط وآداب لكي تكون

1- عبد الله شطاح، طه عبد الرحمن جدل الديني والفلسفي، ص 222-223

صالحة منتجة فبالرغم من أن "علم المناظرة قد نجد بعض أصوله عند أرسطو، لكن المسلمين ضبطوه ضبطاً جيداً، وأحكموا قواعده وبيينوا أخلاقه وأظهروا إجرائيته في جملة في جملة من التطبيقات في مجالات علمية مختلفة بما لا نجد له نظيراً عند أرسطو واليونان"¹.

يفضل طه عبد الرحمن كلمة التفاعل لمقاربة الفكر والواقع فكل شيء عنده مبني على قانون التفاعل ومنه فعل العقل الذي يصبح معاقلة حية وفعل النظر الذي يصبح عنده مناظرة حية والحياة في هذه المفاهيم تكمن في مفهوم التفاعل الذي يدل على الحياة والحركة والفاعلية والتقلب وعدم الجمود والثبات.

ولهذا فالعقل عنده ليس جوهراً بل فاعلية ومنه فالمعاقلة الحية والمناظرة الحية ليست جوهراً بل فاعلية فكما لا يمكن لحاسة السمع أن تعمل من دون استقبال أصوات الآخرين، فإن المعاقلة لا يمكن أن تتم من دون استقبال النظر العقلي للآخرين².

يشتغل الحجاج عند طه عبد الرحمن من خلال الحوار والمناظرة الإسلامية بتثوير قيمة المتلقي في إنتاج الخطاب باعتبار أن الخطاب موجه لهذا المتلقي للخطاب لإفهامه دعوى مخصوصة خاصة به يحق له الاعتراض عليها، ومن هنا يصر طه عبد الرحمن على خطابية القول الفلسفي الذي معناه أن يحفظ المخاطب حق المتلقي في فهم الخطاب

1- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ص 35

2- وائل حلاق، إصلاح الحداثة الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، ص 97

ذلك أن الخطاب عبارة عن توجه القائل بالقول إلى المتلقي بغرض إفهامه مقصودا معينا¹، فلا إنتاج معرفة تداولية نقوم بتقليبها بين المتفاعلين بها بالخطاب المتداول بين المتناظرين.

"تتحدد الفلسفة عند طه عبد الرحمن بأنها ممارسة تداولية تتعين في خطاب طبيعي يشتغل أساسا كبنية حجاجية وإشارية، مما يترتب عليه أن الخطاب والعقل الفلسفيين يحكماهما منطق الممارسة العملية بكل ما يميزه من التباس وتبدل وتناقض على النحو الذي يجعل وظائف التبليغ و التدليل والتوجيه لا تؤدي تماما إلا في إطار التناظر الجدلي والتعامل الخلفي"².

فإذا كان الحجاج قديما عند السفسطائيين وأرسطو وأفلاطون والذين حذو حذوهم نظرية في الملقى لتحصيل الإقناع إذ تركز عليه وعلى صفاته وشروطه الواجب توفرها فيه فالحجاج اليوم مع النظريات الجديدة يعتبر أنه نظرية في المتلقي لتحصيل الاقتناع مثل ما تركز النظريات التربوية الآن على المتعلم بعد أن كانت تركز على المعلم.

إن المخاطب والمتلقي يجتمعان في الانطلاق من مقدمات وهذه المقدمات الحجاجية التداولية يجب أن تكون مسلمة وقوية بما كان ثم نسحب قوة حجية المقدمات وتداوليتها

1- ربيع حمو، مدخل إلى فكر طه عبد الرحمن، ص 28

2- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، ص 20

التي ننتقل منها على النتائج المترتبة عليها لتكون بنفس قوة الإقناع والاقناع الموجودة في المقدمات.

تأتي حاجية الخطاب تأتي من أننا نتكلم عادة من أجل التأثير وبالتالي فإن الكلام الذي نستخدمه يحمل بذاته حجاجا بطبيعته ومنه فإن الحجاج متغلغل في جميع نواحي الكلام وفي بنيته النحوية والصرفية والدلالية حيث أننا عندما نتحاور نتواصل ولا تواصل من دون حجاج إذ حيث يكون التحاور و التواصل يكون الحجاج فيصبح الحجاج إنتاج للمعنى داخل قواعد الكلام عن طريق اكتشاف منطق اللغة، أي القواعد الداخلية للخطاب، والمتحكمة في تسلسل الأقوال وتتابعها بشكل متنام وتدرجي، وبعبارة أخرى فإن الحجاج يتمثل في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب¹.

فاللسفة لا تفكر حتى تعرف اللغة والفلسفة تفكر داخل اللغة قبل أن تفكر باللغة حيث أنه في الحقيقة ليس هناك سوى طريق واحد أمام الفلسفة للخروج من المأزق التي تجد نفسها فيه وهو أن ترفض ممارسة لعبة اللغة قبل أن تتعرف عليها وأن تفكر بها قبل أن تفكر فيها².

فالحجاج هو صفة كل خطاب طبيعي تداولي، لا تكفي فيه صحة الاستدلال صوريا مثل ما يحدث في البرهان بل مضافا إليه مضمون الاستدلال، فالجانب المضموني هو

1- أبوبكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص 16

2- Moncef chelli, la parole arabe, édition sindbad, paris 1980, p15

الأهم في المقاربة الحجاجية، حيث تجب إعادة الاعتبار للمدلل له وحضوره في تدليل المدلل بحيث أن المخاطب في الحجاج يحضر دائما المتلقي في خطابه وكذا انفتاح التفاعل التدليلي بحيث أن المخاطب في الحجاج باعتباره متكلمًا يحضر هو كذلك دائما في كلامه بحيث يعمل على تصحيحه وتوجيهه وتقويمه قدر الحاجة¹.

ولمعرفة التقنيات الحجاجية نقارنها بالتقنيات البرهانية لتتوضح أكثر:

الحجاج هو كل استدلال يأخذ فيه حيز التواصل جزءا مهما في إنتاجه إذ هو فاعلية وتفاعل ومن مقتضى الفعل أن يفعل وحيث "أنه لا تواصل باللسان من غير حجاج، ولا تواصل باللسان من غير تواصل"².

عكس الاستدلال الصوري أو البرهاني حيث لا يأخذ تحقيق عنصر التواصل بعين الاعتبار ومنه فالبرهان يعتمد على صور القضايا دون مضامينها أما الحجاج فيعتمد على مضمون القضايا فالبرهان نظرا لصوريته الطاغية في استدلالاته بحيث يمكن أن تقوم باستدلالاته الآلة فتعوض الإنسان كالذكاء الاصطناعي مثلا عكس الحجاج الذي تجتمع فيه صورة الاستدلال مع مضمونه أيما اجتماع وهذا الاجتماع بين صورة الاستدلال

1- حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ص 460

2- طه عبد الرحمن، التواصل والحجاج، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، المغرب، د ط، د ت، ص 5

ومضمونه ينتج عنه طي كثير من المقدمات وكثير من النتائج التي لا ضرورة لتكرارها بما أنها معروفة سلفا عندما يكون هناك انتماء إلى مجال تداولي واحد¹.

ومنه الخلل الذي وقع في ترجمة الفلسفة اليونانية إذ أن هذه الترجمة كانت تنقل اللفظ دون معناه التداولي اليوناني فتترك هذه الترجمة أسباب اللفظ اليوناني التداولية فتقله مجردا من أسبابه التداولية فيحول هذا النقل للفظ دون فعاليته التداولية وإنتاجيته الفكرية داخل مجال الممارسة الفكرية التي وفد إليها، ذلك أن هذا اللفظ يبقى حاملا لأثار أصله الفكرية وداخل في شبكات معرفية ومنطقية مرتبطة بهذا الأصل الذي وفد منه بحيث يحتاج مستعمله العربي المسلم إلى استحضار هذا الأصل الفكري الغربي أو اليوناني في ذهنه كلما أراد أن يشتغل به فكريا وهذا ما لا يمكنه لبعد هذا الأصل عن المجال التداولي الخاص به وهذا يحبسّه عن الإبداع فيبقى غير قادر على الإبداع بواسطته².

وبالتالي لا يمكن للعربي المسلم أن يبدع في أمر أسبابه عند غيره فالفلسفة كغيرها من المعارف الإنسانية لا يمكن تنتج دون منطق يضبطها ومنه يرى طه عبد الرحمن متعجبا وهل تكون فلسفة بدون منطق، وكأنه يمكن أن نحصل فلسفة بدون منطق يسهم في بناء تصوراتها وإشكالاتها وضبط مفاهيمها ومنطق الفلسفة هو المنطق الحجاجي الذاتي للغة إذا فالمنطق الذي تبنى عليه الفلسفة العربية المبدعة هو المنطق

1- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 65

2- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 60

الحجاجيوليس المنطق البرهاني السوري الذي تحسب فيه القضايا آليا دون النظر في مضامين هذه القضايا.

يرى طه عبد الرحمن أنه "لا يزال المرء فيلسوفا ما ناظر غيره أو ناظره غيره"¹ وبالتالي فالتوجه المعلي من شأن الفكر المتحاور والمتناظر والمتعاقل مع غيره في بناء الأحكام وفي تقويمها توجه متحرر من أسر التقليد ومن أسر الأنموذج والمنهاج الذي على شاكلة التفكير الديكارتي الذي ساد عند الغرب الذي يهمل الصبغة التداولية للمرتكزات الأساسية التي يقوم عليها القبول والاستماع لأفعال التدليل والتداول وتمنحها المشروعية إذ قد يحدث أن يكون الدليل صحيحا منطقيا ولا نفتتبع به وقد يكون الدليل لا يستقيم منطقيا ونفتتبع به رغم ذلك لأنه يستقيم مضمونيا وتداوليا فسلامته مضمونيا وتداوليا غطت على سقمه المنطقي والاحتجاجي ونجد هذا يحدث في أفعال الحجاج والاحتجاج مثل ما يحدث في الخطاب والتخاطب وكذا في التدليل والتداول والنظر والمناظرة².

إن ما يثبت هذه الصفة الاستدلالية الحوارية للقول الفلسفي أن الخطاب الفلسفي يتوسل باللغة وهو ليس خطاب من طرف واحد وإلا لم يكن خطابا أصلا فوجب وجود عدة أطراف تشارك فيه وتغني هذا الخطاب بما لا يغنيه البرهان، وذلك أن المقال الفلسفي

1- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص67

2- حمو النقاري، من منطق النظر إلى منطق التناظر، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، 2020،

جزء من اللغة الطبيعية المتداولة يؤثر فيه ما يؤثر فيها، فمضامينه تؤثر فيها محتويات اللغة المستعملة في بناءه ومناهجه تؤثر فيها الوسائل التي توجهها وتسير عليها، والقول الفلسفي كذلك لا يظهر مطوياته ولا معنى لألفاظه بمعزل عن مقاصد القول، وإضافة على هذا فإن القول الفلسفي لا يستطيع كذلك التمييز بين مستوياته، وذلك لأن اللغة الطبيعية كما القول الفلسفي تتفاعل فيهما المضامين تفاعلا لا ينفك يثريها ويضيف إليها نصوصا جديدة تتولد من التفاعل مع النصوص القديمة حتى أنك تنتهي إلى مضمون غير الذي كنت بدأت به، وذلك لأن المضمون يتفاعل مع بعضه البعض وتستدعي الأفكار والقضايا بعضها البعض فيقلب القول الفلسفي الذي يتوسل باللغة الطبيعية في أحوال ومستويات ومقامات متنوعة ومختلفة تزيده ثراءً واتساعاً وتغني المضامين بعضها البعض بما لا يغنيه البرهان¹.

1 - طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 63.

الفصل الثالث:

نقد وتقييم حجاجي لمعوقات التفلسف حسب طه عبد الرحمن

✓ المبحث الأول: المقاربة الحجاجية للتراث العربي الإسلامي

✓ المبحث الثاني: المقاربة الحجاجية للحدائث الغربية

✓ المبحث الثالث: الترجمة والإحالة التداولية

✓ المبحث الرابع: مشروع طه عبد الرحمن الفكري

المبحث الأول: المقاربة الحجاجية للتراث العربي الإسلامي:

يرى طه عبد الرحمن أن وجودنا في التراث كوجودنا في العالم لا اختيار لنا معه ولا انفصال لنا عنه¹، لم يكن من الممكن الاستفادة من التراث في بناء نسقنا الفلسفي العربي الإسلامي فقط بل كان من الممكن تثويره ليحدث ثورة في التفلسف العربي الإسلامي، ومن جهة أخرى بإمكان التصور المنهجي الذي يقوم على المنظرة والمعاقلية في تقويمه للتراث بغية تأسيس فكر عربي إسلام يأخذ بأسباب النهوض من إمكاناته الذاتية الخاصة والتميزة، فإذا تحقق للإنسان العربي والإسلامي تحقيق صفة التميز والأصالة والمغايرة في خضم الإبداع الفكري الإنساني العالمي فإنه سيعبر عن عبقرية ونبوغ تعترف به العرب وغير العرب²، وذلك مع الاستفادة من التقدم الكبير الذي عرفته الدراسات اللسانية واللغوية والمنطق الحجاجي الطبيعي في العالم المعاصر وكذا عدم الجمود على مقولاته وآليات إنتاجه الفكرية القديمة بل تطويرها وتوظيفها من جديد.

يمكن أن نعتبر التراث كلمة حديثة أو مفهوما حديثا بحيث لم يكن ليظهر في واقعنا لو لا عزو الحداثة لعالمنا العربي الإسلامي حيث أن التراث كلمة مستحدثة لم تعرفها اللغات الإسلامية قبل القرن التاسع عشر لأن مصطلح تراث لا يمكن فهمه بعيدا عن فكرة الإرث أو الميراث من ماض قد مات أو أصبح شبه ميت على أفضل تقدير، ولا يمكن أن يكون هناك وريث من دون مورث، أي شخص أصبح في عداد الأموات،

1- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 13.

2- عبد الله شطاح، طه عبد الرحمن جدل الديني والفلسفي، ص 222

فالتراث ليس إذا نظاماً حياً ولا يمكنه أن يكون كذلك، ولكنه ميراث مما كان في وقت ما نظاماً حياً¹.

وإذا تساءلنا عن من جعل هذا التراث العربي الإسلامي يعد ميتاً أو في مقام الميت فسنجد أنها هي الحداثة الغربية التي جعلت المكون الفكري والثقافي العربي الإسلامي ينزاح ويتراجع عن الواقع العربي المعاش ويصبح خطاباً متراجعا فاسحا المجال للغزو الفكري للحداثة الغربية، والحداثة هنا نقصد بها الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة باعتبار الفلسفة الغربية المعاصرة هي امتداد للفلسفة الغربية الحديثة بشكل آخر أي كصيرورة وتطور لمقولات الحداثة التي كانت تحمل بذور المعاصرة بداخلها فجعلت كل خطاب عربي خارج مقولاتها يعد تراثاً.

ومنه يمكننا دراسة التراث كنتيجة من نتائج ومخلفات الحداثة الغربية ومنه يمكننا أن نجعل من تراثنا حداثة إسلامية إذا تمكنا من الإجابة عن أسئلة العصر بمنهجية إسلامية خاصة بنا مأصولة غير منقولة كيف ذلك؟

نعرف أن من وظائف العمل الحجاجي أنه شكل من أشكال الدفاع عن الأفكار ووجه من وجوه الإنقاذ لها من الموت أو القمع².

1- وائل حلاق، إصلاح الحداثة الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، ص 25

2- محمد بن سعد الدكان، الدفاع عن الأفكار، ص 21 - 22

فمن يمتلك الحجة يملك تبريرا لوجوده الذاتي المتميز ولا يتأتى لنا ذلك إلا عن طريق المحاجة والمسائلة والاعتراض فالمسلم إذا وجد في المواجهة الفكرية ووجد لكي يجابه الحادثة ويجيب عن أسئلتها ثم يبدع في الإجابة بأن لا يأتي في إجابته ما يشبه به الآخرين فلا يقلد لأن المقلد غير عاقل فهو إما فاقد لعقله أو مغيب له فيأتي بأجوبته بخير منها وأفضل منها، فالحدثيين لغة هم الذين يتولون مسؤولية وقتهم فنقول هم حديثي العصر حيث يشير الجذر الذي اشتق منه المصطلح "حدث" إلى الإثبات في الوقت والحدث كظاهرة جديدة ومن هنا جاء معنى "الجديد" الذي يعطى لمصطلح الحديث (حديث عكس قديم)، ومنه نقول عن السنة النبوية الحديث النبوي لأنه أتى بالجديد وأتى بإثبات له أي أتى بالحجج التي تثبته، ومن هنا ينتج هذا المعنى أن تكون حديثا حقا هو أن تقود هذا الوقت الجديد، وأن تخلق إثباتا له¹، ومنه الحادثة تتمثل في قيام أي أمة لتحمل واجب الوفاء بالتزامات العصر، بما يجعلها تتحمل مسؤولية عصرها من دون غيرها، وتقع على عاتقها مسؤولية تحمل هذه الالتزامات لغرض التحقيق الكامل للإنسانية، باختصار أمة تتولى واجباتها العمرية².

ولهذا فلا إعادة إحياء التراث وجعله فاعلا ومنتجا للفكر العربي الإسلامي المبدع والمتميز عن غيره وجب إبداع وخلق منهجية مناسبة وبنية فكرية مستقلة تمكن الفكر الإسلامي المعاصر من التعامل مع التراث، مرد هذا القدرة والنجاح في التعامل مع التراث

1-Wael B. Hallaq. Reforming modernity. columbia university press. New york 2019. P78

2- طه عبد الرحمن، الحادثة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية، لبنان، ط1، 2007، ص 20

عائد إلى اعتماد العرب والمسلمين المسائل للحدثاثة الغربية وعدم قبولهم المطلق وغير المسائل لمقولات الحدثاثة باعتبار أن صلاحية هذه الحدثاثة كونية ومن ثم فهي عابرة للتاريخ وبالتالي فإن الإنسان له القدرة على إنتاج صيغ حدثاثات مختلفة والتمثل الإسلامي للحدثاثة هو إحدى هذه الصيغ المتاحة تختلف الحدثاثة الإسلامية عن نظيرتها الغربية على وجه التحديد بحكم أن الصيغة الإسلامية للحدثاثة ترى أن الأخلاق قيمة مركزية وليست قيمة فرعية وهي قيمة لا يمكن فصلها عن الدين والسياسة.

إذ أن طه عبد الرحمن يربط الحدثاثة بالقدرة على الإبداع بهذا الوجه نكون حدثيين يقول طه عبد الرحمن: "وقد كررت في كتبي القول بأن الحدثاثة ليست هي تقليد الغير في قوله وفعله، وإنما الإتيان بما يضاهي ما عند الغير، إنتاجا وإبداعا، وأظن أنني سعت في كتبي المختلفة إلى أن أكون حدثيا بهذا المعنى، حيث إنني اجتهدت في الكشف عن أسباب الفعل المبدع، بل إن مشروعني كله يدور على هذا الغرض، الذي أعبر عنه بقولي، وهو إقدار العربي على التفلسف"¹.

يحاول طه عبد الرحمن أن يقدم مقارنة مختلفة ومتميزة للتراث تتأى بنفسها عن الخوض في مضامين هذا التراث دون معرفة الآليات التي أنتجت هذا التراث، فلمقاربة التراث يجب استخراج آليات مأسولة منه وليس آليات منقولة من خارجه غريبة عنه.

1- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 45

يعتمد طه في منهجتيه لمقاربة التراث على المنطق، الحجاجي منه خاصة إذ يعتبر أن المنطق هو الأساس في بناء نظرية المعرفة ثم ضرورة اعتبار اللغة في تشكل الخطاب وذلك حسب أن النظر في الآليات أولى من النظر في المضمون فهو يعتبر الفكر العربي كله غارق في المضامين لعدم إبداعه آلية منهجية مستقلة عن آليات الحداثة الغربية ومقولاتها، خاصة به وبقضاياه المخصوصة لمقاربة التراث، هذا الذي جعل الفكر العربي يقع في التقليد أو تقليد التقليد والمقلد غير عاقل¹.

فما المخرج الذي يقترحه لحل هذا المأزق؟

الحل للخروج من هذا المأزق هو أن نعتبر المنطق هو الوسيلة وأن نعتبر اللغة واللغة هنا هي اللغة بالمعنى الحجاجي التداولي وليست اللغة التي فيها الصرامة والتدقيق البرهاني أي اللغة الطبيعية التي تكون في الخطاب الطبيعي وليس خطاب برهاني صناعي صارم كما ادعى ابن رشد²، وتبناه الجابري الذي دعا إلى عقلانية ابن رشد³.

هذين المجالين المنطق واللغة هما اللذين جعل طه عبد الرحمن يعتبر التراث حقيقة واقعية لا يجب أن ننفصل عنها، لكن ما طبيعة هذا التراث طبيعته أنه متكامل ومنه يجب أن ننظر إليه نظرة شمولية وليس نظرة تجزيئية كما وقع فيها الجابري حسب طه عبد الرحمن وهذا يكون ممكنا فقط عندما نستحضر المجال التداولي وهذا المجال التداولي هو

1- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 10-14

2- ابن رشد، تهافت التهافت، ص 105

3- وائل حلاق، إصلاح الحداثة الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، ص 39-40

الذي أغفله الفلاسفة العرب والمسلمين، وهذا المجال التداولي له ثلاثة محددات وهي المحدد اللغوي و المحدد العقدي والمحدد المعرفي هذه المحددات هي التي تكون المجال التداولي وهي التي تحصن هذا التراث وتجعل نظرتنا إليه نظرة تكاملية.

استثمر طه عبد الرحمن منهجيته بناءً على التوجه الآلي والنظرة التكاملية للتراث، والتوجه الآلي للتراث هو الاعتماد على المنطق الحجاجي الذي يركز على اللغة والخطاب الطبيعي واعتبار المنطق الذي ينظر في الآليات باعتبار النظر في آليات انتاج الأطاريح أهم من النظر إلى المضامين لأن المضامين تنتج آليا عندما نكتسب الآليات، ولماذا كان النص الفلسفي يعتبر نصا مقلدا أو نصا تابعا ليس فيه إبداع وتجديد وذلك إلا لأنه كان نصا لا ينظر في الآليات ولا ينشد بناء آليات النظر المستقلة الخاصة به وإنما كان مجرد بناء لمضامين فكرية وتضخم فكري دون أساس منطقي ودون وعي بالآلة التي أنتجت ذلك المضمون الفكري، ولهذا على الناظر أن يبدأ بالآليات وهذا ما يحرص عليه طه فيبحث في آليات المفهمة آليات المقابلة العرض والاعتراض آليات الأشكلة... إلخ¹.

يعتبر مفهوم المجال التداولي مفهوم مركزي ومهم في فكر طه عبد الرحمن وتبنى عليه جميع المسلمات والمعارف المشتركة والدعاوى الفكرية، والمجال التداولي هو جملة من المبادئ اللغوية والعقدية والمعرفية التي يتبعها أفراد أمة من الأمم سواء أوعوا بذلك أم لم يعوا مستثمرين لها في إنشاء أقوالهم وإتيان أفعالهم.

1- يوسف بن عدي، مشروع الابداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، ص 46-49

المبحث الثاني: المقاربة الحجاجية للحدثاثة الغربية

يرى طه عبد الرحمن أن الحدثاثة الغربية وضعت لها تعريفات كثيرة فمنهم من يعتبر أن الحدثاثة هي ممارسة السيادة عن طريق العلم على الطبيعة وعلى المجتمع وعلى الذات ومنهم من يرى أنها قطع للصلة مع التراث أو هي تطلع للإتيان بالجديد أو هي محور للقدسية عن العالم أو هي قطع للصلة بالدين ومنهم من يعتبر أنها مشروع غير مكتمل¹. وكما يظهر في هذه التعريفات أنها غير مكتملة ولا تصف ما تحتها من مفاهيم وصفا جامعا مانعا كما يصف الصانع صنعته.

يلج طه عبد الرحمن إلى مفهوم الحدثاثة من باب ما ذاع في الفضاء الثقافي العام أن الحدثاثة نمط حياتي حديث في مقابل نمط حياتي قديم وهذا ما يستتبع أحكاما يرفضها طه عبد الرحمن ويعتبرها أحكام قيمة جاهزة كالحكم بأن الحدثاثة هو المتقدم وأن الحدثاثة هو العلمي وهو المتمثل لمفهوم جديد للإنسان هو مفهوم أكثر تحقيقا للإنسانية في مقابل الإنسان القديم الذي هو المتأخر والمتخلف واللاعلمي وهو الممثل لنموذج إنسان له علاقة بجانب مفارق في حياته الأرضية هو جانب علاقته بالله الذي إن نسيه فهو لا ينساه.

يرى طه عبد الرحمن أن الحدثاثة الغربية تخفي أساساتها ومصادرها التي تقوم عليها فالحدثاثة الغربية هي حدثاثة غابت فيها القوانين الناظمة لها أي غياب نظرية للحدثاثة على خلاف ما فعلته مع العلوم حيث أنها أسست لمعيرة العلوم وجعلت لكل علم معيار وحدود

1- طه عبد الرحمن، روح الحدثاثة المدخل إلى تأسيس الحدثاثة الإسلامية، ص 23

ومنهج يسير عليه فجعلت للعلوم التجريبية قوانين والعلوم العقلية قوانين والعلوم الإنسانية قوانين هذه القوانين تقوم على الإظهار والوضوح، إلا الحادثة نفسها حيث أن الحادثة لم تنضبط لأي قانون من القوانين وبالتالي فإن الحادثة الغربية لم تؤسس لقوانين منهجية حولها لفهمها، أي كيف تقوم الحادثة وما هي الحادثة وما هو منهجها الذي تقوم عليه.

انطلاقاً من غياب نظرية حول الحادثة أدى إلى ظهور مفاهيم مختلفة وكثيرة حول الحادثة هذه الكثرة من المفاهيم أدى إلى إغراق مفاهيمي يجعل الإحاطة بها عسيراً على الفهم ويجعل المقاربة لها قلقاً، لأن هذه المفاهيم قدمت لنا الحادثة بكثير من التطويل والتهويل وقدمت لنا الحادثة كمفهوم مدهش بحيث يصور لنا وكأن الحادثة هي ذلك الغول الذي يبتلع كل شيء في طريقه، المتسلط على الفكر فلا يمكن أن نفكر في الأخير إلا بأدوات الحادثة مهما اجتهدنا لنكون مفكرين مبدعين، فهذا الإبداع لا يتم في نهاية الأمر إلا بأدوات الحادثة.

الملاحظ أن هذه التعاريف على اختلاف قوة إحاطتها بمفهوم الحادثة تقع في تهويل هذا المفهوم حتى تبدو الحادثة وكأنها كائن تاريخي عجيب يتصرف في الأحياء والأشياء كلها تصرف الإله القادر، بحيث لا راد لقدره والحال أن هذا التصور للحادثة تصور غير حداثي، لأنه ينقل الحادثة من رتبة مفهوم عقلي إجرائي إلى رتبة شيء وهمي مقدس¹.

وبالتالي تصبح الحادثة هي ذلك الفعل المهول الغير قابل للتملك إلا إذا اتبعت الأمم

نفس الخطوات التي سار عليها الأوروبيون في نهضتهم.

1- طه عبد الرحمن، روح الحادثة المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية، ص 24

في حين أن الحداثة في نظري لا تعدو فكرة مشروع تعقيل العالم وتفسير كل شيء فيه تفسيراً عقلياً مثل ما فعلت الفلسفة اليونانية من قبل وتبعها عصر النهضة التي أعادت إحياء التراث اليوناني ثم الحداثة الغربية.

يؤكد طه عبد الرحمن أن الحداثة في بيئتنا العربية ألصقت واقتربت بالتقليد هذا التقليد كان على نوعين أحدهما الذين يقلدون المتقدمين من المسلمين ويسميهم بمقلدة المتقدمين الذين قاموا بإسقاط المفاهيم الإسلامية التقليدية على المفاهيم الغربية الحديثة أو رد المفاهيم التي نقلت من البيئة الغربية إلى المفاهيم الإسلامية كنوع من قياس الغربي على الإسلامي ورد المفاهيم المنقولة إلى المفاهيم الأصولية وإسقاطها عليها كإسقاط مفهوم الشورى على مفهوم الديمقراطية ومفهوم الأمة على مفهوم الدولة وبالتالي رد هذه المفاهيم المنقولة ذات المنشأ الغربي إلى مفاهيم إسلامية مأسولة من أجل عملية أسلمة هذه المفاهيم فينتهون بمحو خصوصية هذه المفاهيم المنقولة من البيئة الغربية فتظهر كأنها مفاهيم إسلامية مأسولة، أما النوع الثاني هو تقليد المتأخرين الذين يقومون بإسقاط المفاهيم الغربية المنقولة على المفاهيم الإسلامية الأصولية ومحاولة تبيئة هذه المفاهيم المنقولة وجعلها تتلاءم مع المجال التداولي العربي الإسلامي كأن يسقطوا مفهوم العلمانية على مفهوم العلم بالدنيا ومفهوم القطيعة على مفهوم الجب وبالتالي يقومون برد المفاهيم

المأصولة إلى المفاهيم الغربية المنقولة فينتهي بهم الأمر إلى محو خصوصيات المفاهيم الإسلامية المأصولة¹.

ينتقد طه عبد الرحمن هذا التقليد ويعترض عليه سواء كان من المتقدمين أو المتأخرين ويعتبر أن الحادثة الحقيقية تتمثل في إبداع المفاهيم وليس في نقلها وذلك بجعل الحادثة مرادفة للإبداع حيث يعتبر "أن المجتمع المسلم ما لم يهتدي إلى إبداع مفاهيمه أو إعادة بناء مفاهيم غيره، حتى كأنها من إبداعه ابتداءً، فلا مطمع أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول فيه"².

وبالتالي فكل تيار سواء كان دينياً أو غير ديني يبني فكره ورؤاه على التقليد فهو تيار غير حداثي وكل تيار يبني فكره على الإبداع فهو تيار حداثي سواء كان دينياً أو غير ديني وبالتالي فإن طه عبد الرحمن يطرح قانوناً جديداً لمقاربة الفعل الحداثي وهو انضباط الفعل الحداثي على الفعل الإبداعي واقتصاره عليه.

أي أننا نعتبر أي فعل أنه حداثي إذا كان فعلاً مبدعاً ونعتبر أي فعل أنه لا حداثي إذا كان فعلاً غير مبدع وفعل الإبداع هذا غير مرتبط بزمان أو مكان أو أمة معينة أي أن الحادثة هي الإبداع بدون شرط الانتماء إلى اللحظة التاريخية.

1- طه عبد الرحمن، روح الحادثة المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية، ص 11-12

2- المصدر نفسه، ص 11

يعتبر طه عبد الرحمن أن الحادثة لا يمكن تجاوزها أو القفز عليها إما أن تكون حداثيا أي مبدعا محصلا لشرط وجودك أو مقلدا غير حداثي فاقدا لشرط وجودك الأصيل والمتميز عن الآخرين.

الحادثة حسب طه عبد الرحمن لها علاقة قوية بالدين بل يعتبر أن أساس الحادثة هو أساس ديني*، ففي الدين نجد المعاني الإيمانية وفي الحادثة الغربية نجد المفاهيم الفلسفية فهل يتم نقل المفاهيم الفلسفية من المعاني الإيمانية؟ وما هي وسيلة هذا النقل؟ يجيب طه عبد الرحمن أن هذا النقل حاصل بالفعل "مهما بدا للناظر هذا النقل، بسبب التباين بين طرفيه المعاني والمفاهيم، غريبا، فلا يقل عنه غرابة أن يكون أهل الحادثة الذين أصروا على مخاصمة التراث الديني ومقاطعته هم أنفسهم الذين تولوا هذا النقل العجيب، فقد تعاطوا بناء الحادثة على مقتضاه، حيث أنهم حددوا به النهج الذي ينبغي أن تتبعه الحادثة بحكم رشدتها واستقلالها، وهذه الطريقة هي بالذات، ما سموه بالعلمنة... فالعلمنة الفكرية على وجه التعيين، نقل المعاني الدينية إلى مفاهيم غير دينية"¹.

إذا فعكس ما راج بأن الحادثة أسست لقطيعة بينها وبين الدين يعتبر طه عبد الرحمن أن فلسفة الحادثة هي فلسفة اتصال بالدين فالفلاسفة قاموا باستعارة المعاني

* نجد مصطلح حديث في التراث الإسلامي، حديث عكس قديم كقولنا الحديث النبوي، الحديث الديني باعتباره تجديد للقيم الجاهلية القديمة للعرب وفي القرآن الكريم نجد [وأما بنعمة ربك فحدث] الضحى الآية 11، أي جدد القراءة جدد النظر جدد حتى اللغة لكي تتناسب مع لغة العصر ولكي تصبح العلوم مربوطة بالشرعية الإسلامية وغير منفصلة عنها أو شاردة عنها.

1- طه عبد الرحمن، المعاني الإيمانية كيف تكون أدوات تحليلية، ص 22

الدينية ومن ثم بنو رؤاهم على نوع من القياس على الدين عن طريق علمنة المعاني الدينية وتجريدها عن أصلها الديني وخاصة فلاسفة الحداثة مثل جون جاك روسو، ماركس وهيجل وكانط وهؤلاء الفلاسفة قاموا بمحاولة لعلمنة الدين فقاموا بنقل المعاني ذات الأصل الديني إلى ميدان العقل الخالص ومحاولة عقلنة المعاني الدينية الإيمانية فمثلا هيجل نجد أن الجدل الهيجلي قد صاغه على التصور المسيحي لمسألة الألوهية وكذلك نجد كانط الذي جعل الأخلاق مؤسسة للدين وهو ما عارضه طه عبد الرحمن ذاهبا في هذا مذهباً معاكساً حيث جعل الدين هو المؤسس للأخلاق وبالتالي ربط الأخلاق بالدين، ومنه فقد حاولت وسعت الحداثة الغربية لإفراغ الأخلاق من محتواها الديني الإيماني وبالتالي أصبح لدينا وعاء مفرغ وهو وعاء الإيمان المرتبط بالديني وبالتالي أصبح هذا الوعاء المفرغ صالحاً للإبداع والتفلسف من خلال عملية فلسفة مفهوم الإيمان وربط الحداثة بمفهوم الإيمان فيصبح التفلسف حول روح الحداثة لأنه أصبح مفهوماً إيمانياً مربوطاً بالمفاهيم الإسلامية فحقيقة الشيء في الإسلام هي روحه التي لا يقوم الشيء إلا بها وأهم المفاهيم الإيمانية هي الأخلاق وعلى مفهوم الأخلاق يتم مشروع أيمنة مفاهيم الحداثة الإسلامية ضد مشروع علمنة المفاهيم المسيحية واليهودية في الحداثة الغربية¹.

يعتبر طه عبد الرحمن أن مشروع علمنة المفاهيم الدينية الإيمانية في الحداثة الغربية بحيث تصبح الحداثة علمنة والعلمنة حادثة هي نقل بدون اعتراف، أو هي سرقة

1- طه عبد الرحمن، المعاني الإيمانية كيف تكون أدوات تحليلية، ص 23 - 26

واختلاس بين، بحيث أن عدم درايتنا بالديانة المسيحية والديانة اليهودية جعلتنا نعتقد أن الحادثة انفصلت عن هذا التراث اليهودي والمسيحي لكن في الواقع أن الحادثة الغربية أسست أطروحاتها على الربط مع هذا التراث والوصل معه، من هنا رأى طه عبد الرحمن أن الحادثة الغربية غير مشروعة لأنها قامت على السرقة والاختلاس عكس ما ادعته لنفسها من إبداع مفاهيم جديدة لتفكير تقطع مع التراث الديني الأوروبي، أي أنها مجرد علمنة للقديم اليهودي والمسيحي حيث ادعت الحادثة الغربية أنها مشروع فكري جديد يقطع صلته مع القديم غير أنها في الواقع بنيت بلبنات دينية قديمة هذه اللبنات الدينية التي كانت تصفها بغير العقلانية وبالتالي فقد أنتجت حادثة غير عقلانية¹.

أسست الحادثة لآفة الثنائيات في الفكر والفلسفة الغربية من مثل ثنائية عقلي لا عقلي، ورأت أن الإلهي ضده هو الإنساني والحادثة انتقلت من الإيمان المرتبط بالإلهي إلى العقلي المرتبط بالإنساني ومشروع العلمنة الحداثي يجعل العقلي في مرتبة أعلى من الإيمان فاعتبر التفكير الإيمان هو تفكير طفولي بدائي أما التفكير العقلي فهو تفكير متقدم ناضج².

إن العقل المجرد الخالي من القيم الإيمانية الذي جاءت به الحادثة الغربية هو عقل يفكر ولا يتفكر³، بمعنى أنه لا يتدبر وطه عبد الرحمن يفرق بين الفكر والتفكر، فالتفكر

1- طه عبد الرحمن، المعاني الإيمانية كيف تكون أدوات تحليلية، ص 26 - 36

2- المرجع نفسه، ص 34 - 35

3- المرجع نفسه، ص 20

عنده هو أن يرتبط فعل التفكير بالممارسة الخلقية وعدم انضباط التفكير على الممارسة الأخلاقية قد يجعله يتحول إلى قيم ضد ما كان يسعى إليها فالعقل لا يعلم الخير الذي لا شر معه والنفع الذي لا ضرر بعده أو بتعبير طه عبد الرحمن فإن "ميزة العقل الإنساني أنه لا يملك اليقين بنفع لا ضرر فيه، ولا بصواب لا خطأ معه"¹ كما يعلمه الإيمان.

انتقال الحادثة إلى العرب:

لقد انتقلت لنا الحادثة الغربية عن طريق الكولونيالية ثم ما لبثت أن أصبحت مفهوما مؤسسا ومفروضا يدخل في جميع نواحي حياتنا ثم ما لبث أن تبناه معظم النخب والمفكرين العرب، والفلسفة الغربية الحديثة التي أنتجت الحادثة تعددت مناهجها الحداثية ولم تستقر على منهج واحد وما لبث المفكرون العرب أن تبنا هذه المناهج الحداثية المختلفة يصرح طه عبد الرحمن منتقدا هذا التقليد الفلسفي الظاهر "انظر كيف أن المتفلسفة العرب المعاصرين يؤولون إذا أول غيرهم، ويحفرون إذا حفر، ويفككون إذا فكك... سواء أصاب في ذلك أم أخطأ وقد كانوا توماويين أو وجوديين أو شخصانيين أو ماديين أو جدليين... وقد يتقلب الواحد منهم بين هذه المنازع المتباينة من غير أن يجد غضاضة في ذلك، ولا أن يستحيي من نفسه، بل مع وجود الاعتزاز في ذلك بفعله وحصول الاعتزاز بعلمه"²، فالمفكر العربي دائما يقلد الغرب أما طه عبد الرحمن فيربط الحادثة بالإبداع وعدم التقليد فالمقلد غير عاقل وغير حداثي من منظور مفهوم الحادثة

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 13

2- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، القول الفلسفي المفهوم والتأثيل، ج2، ص 12

الطهائية لأنه غير مبدع "وقد كررت في كتبي القول بأن الحادثة ليست هي تقليد الغير في قوله وفعله، وإنما الإتيان بما يضاهي ما عند الغير، إنتاجا وإبداعا، وأظن أنني سعيت في كتبي المختلفة إلى أن أكون حدثيا بهذا المعنى، حيث إنني اجتهدت في الكشف عن أسباب الفعل المبدع، بل إن مشروعني كله يدور على هذا الغرض، الذي أعبر عنه بقولي، وهو إقدار العربي على التفلسف"¹.

إذا فالحادثة عند طه عبد الرحمن ترتبط بفعل الإبداع وفعل الإبداع يرتبط باكتساب القدرة على التفلسف والقدرة على التفلسف ترتبط باكتساب القدرة على الاعتراض على المقولات الحداثية التي يرسلونها إرسالا ونقدها بالحجة والدليل.

ومنه فالحادثة عند طه عبد الرحمن هي أن تمتلك الأمة القدرة على الإجابة عن أسئلة عصرها من داخل مجالها التداولي ولا تقلد الآخرين في الأجوبة عن أسئلة عصرها وإلا فقدت مشروعيتها بقائها فامتلاك الحجة هو مبرر لوجود الأمة وفقد الحجة هو فقدان لمبررات وجودها.

➤ كل أمر منقول معترض عليه، حتى تثبت بالدليل صحته

➤ كل أمر مأصول مسلم به، حتى يثبت بالدليل فسادُه².

يُميز طه عبد الرحمن بين واقع الحادثة وبين روح الحادثة وروح الحادثة هي تلك المبادئ العامة التي تشترك فيها الأمم، والتي غالبا ما تريد هذه الأمم أن تحضر في

1- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 45

2- طه عبد الرحمن، روح الحادثة المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية، ص 13 - 14

التاريخ وتثبت وجودها فيه ويتفرع عن هذا واقع الحادثة باعتبارها خاصة بكل أمة فهناك مثلاً حادثة غريبة حادثة صينية... إلخ.

باعتبار أن الأمة الإسلامية أمة خاتمية فإنه يفرض على المسلمين أن يأتوا بأجوبة عن لمشاكلهم ومشاكل غيرهم وهذه الحقيقة مفروضة عليهم ولا خيار لهم فيها، وهي نظرة قائمة على مسلمة ضرورة التوجه النقدي للفلسفة الإسلامية باعتبار أن الفلسفة العالمية الحالية لم تبنى على الأصول التي يقوم عليها الدين الخاتم الذي وجب أن تكون فلسفته ورؤيته للعالم هي المهيمنة مما يقتضي عند طه عبد الرحمن ضرورة إقامة التفلسف انطلاقاً من آيات كتاب الله القرآن وبينات حكمته ولذلك نجد أن معظم أعماله وضعت انطلاقاً من آيات للقرآن الكريم وهو ما يسميه بالفلسفة الإئتمانية¹.

1- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، ص 24

المبحث الثالث: الترجمة والإحالة التداولية:

جعل طه عبد الرحمن الترجمة تنقسم إلى ثلاثة أنواع مختلفة عن بعضها البعض، ترجمة تحصيلية تنقل اللفظ ولا تتصرف فيه، وترجمة توصيلية تنقل المعنى ولا تتصرف فيه وهذين الترجمتين هما مجرد تقليد لا إبداع فيهما وأخطر من هذا أنها تقتل آليات الإبداع في الأمة المنقولة إليها لأنها تجعلها تفكر بما لا تنطق به وتنطق بما لم تفكر فيه وكذا ترتعن قوالب اللغة العربية إلى قواعد لغة عربية عنها ما يسبب قلق العبارة إن كانت ترجمة تحصيلية تنقل اللفظ ولا تتصرف فيه بحسب مقتضيات المجال التداولي، وكذا تهويل المعنى وتطويله إن كانت من نوع الترجمة التوصيلية التي تنقل المعنى ولا تتصرف فيه بحسب مقتضيات المجال التداولي، وكلا من الترجمة التحصيلية والتوصيلية تجعل من العربي يخرج عن لغته التي يتكون منها عقله ومن خرج عن لغته فقد خرج من عقله.

وهناك نوع آخر من الترجمة اقترحه طه عبد الرحمن وهو الترجمة التأصيلية التي تتصرف في اللفظ كما تتصرف في المعنى، على حسب ما يتوافق مع المجال التداولي العربي الإسلامي وهي التي اعتبرها طه عبد الرحمن أنها ترجمة إبداعية ترفع التقديس عن اللفظ وعن المعنى وتتصرف فيه فترفع عن الترجمة آفة تقديس اللفظ وآفة تقديس المعنى فلا تهدف إلى نقل اللفظ كاملاً ولا إلى نقل المعنى كاملاً بدعوى الأمانة للنص الأصلي وهذه الترجمة التأصيلية هي التي تفتح أفاق الإبداع الفلسفي عند العرب والمسلمين وتجعل آليات الإبداع المربوطة أو المشروطة بالتداولية وبالربط مع المجال

التداولي للعربي المسلم والتي ترتكز على اللغة والعقيدة والمعرفة الثقافية المتكونة من تداخلهم المعرفي، ولذلك يجب أن تكون لكل ترجمة حسب طه عبد الرحمن هدف، "ولا يقال إن هدف المترجم هو أن يوفي بمقاصد كلام المؤلف، لأن هذا الهدف مبتذل"¹، فالهدف الذي يجب أن نطمح إليه من الترجمة هو المساهمة في الإبداع العربي وليس قتله فكل ترجمة يجب أن تكون موضوعة بإبداع يرتكز على المجال التداولي للمترجم له ويفتح آفاقه على مجالات تداولية أخرى مما يساهم في توسيع المدارك والمخيل الإبداعي للمترجم له، "فاللغة الفلسفية المستعملة في الكتب العربية الحديثة فقيرة جداً، وسجينة للترجمات التعسفية التي لا تستخدم أي قدر من المجهود الفلسفي في وضع المقابل العربي، والحال أن الواجب في المقابل الفلسفي أن يوضع بفلسفة، وإلا فهو مقابل لا جدوى من وراءه، بحيث شلت هذه الترجمات التعسفية المنطق الداخلي للغة الفلسفية العربية، وقطعت عنها كل دينامية تأتيها من ذاتها"² فالحجاج يرتكز على اللغة أو هو المنطق الداخلي للغة فكل لغة جانبها التبليغي والتوجيهي وكذا جانبها التدليلي وعدم مراعاة هذه الجوانب تشل حركة اللغة وآليات مقاربتها للعالم الفكري والواقعي ولتشغيل الجانب الحجاجي والمنطق الداخلي للغة قرر طه عبد الرحمن أن يوسع هذه اللغة الفلسفية العربية المستعملة في العالم العربي الإسلامي وأن يحرر منطقها الداخلي، وأن

1- طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص 161

2- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 46

يجعل دينامييتها الذاتية تتبع من جديد وذلك بتوظيف الإمكانيات الاشتقاقية والدلالية للسان العربي¹.

إذا كان النص الفلسفي الحق ليس مجرد مراكمة لحشد من الحجج المنطقية والفكرية المنقولة إلينا بالترجمة مع إهمال للمشارك التداولي للمتلقى المنقولة إليه فإن الترجمة هي فعل مضاد لمسلمة حاجية وتداولية الفلسفة، أي عدم الوضع في الاعتبار قيمة المضمرة والمطوي في إظهار خصوصية الإبداع الفلسفي وكذا خصوصية اللغة في تبليغ المعاني وخصوصية الثقافة والعقيدة وهو ما يكون المجال التداولي العربي الإسلامي أي اللغة العقيدة، والمعرفة الثقافية التي تتبع من اشتراك هذه الأركان الثلاثة للمجال التداولي العربي الإسلامي في صنع الحقيقة لفرد داخل هذه الأمة المعينة، وبالتالي فالترجمة سبب في موت الإبداع الفلسفي في العالم العربي الإسلامي وسبب موت الإبداع الفلسفي هو "الطريقة التي تمارس بها هذه الترجمة، إذ هي طريقة بكماء لا تنطق، ولا إبداع بغير نطق، وطريقة عمياء لا تبصر، ولا إبداع بغير إبصار، ويأتي بكمها من أنها تريد أن تنطق لغة أجنبية في لغة عربية، فلا هي نطقت هذه اللغة ولا تلك، ويأتي عماها من كونها تريد أن تبصر مجالا أجنبيا في مجال عربي، فلا هي أبصرت هذا المجال ولا ذاك"²، أي تريد هذه الترجمة العربية أن تبصر مجال تداولي أجنبي في مجال تداولي عربي كما تريد أن تنطق مجال تداولي أجنبي في مجال تداولي عربي.

ومنه فإن كان النص الفلسفي تنتجه ذوات فاعلة ومتفاعلة بالتدليل لابد وأن تقوم حين تفعل وتتفاعل في مقام ومجال تداولي معين ومشمولة بمجال ثقافي وحضاري محدد يشكل مكتسبات ثقافية قبلية، وبما أن التخاطب عامة يقتضي الانضباط بجملته من

1- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 47

2- المصدر نفسه، ص 105

القواعد منها قاعدة الكيف التي تنص على مبدأ لا تخبر مخاطبك بما تفترض أنه عالم به فإن كل مخاطب معين باللغة يكون قد عُيِّن فيه مقامه ومجاله لا بد وأن تكون فيه مطويات ومضمرات يفرضها العمل بمبدأ هذه القاعدة المشار إليها والمبنية على الاختصار في الكلام¹، ومنه فلا يمكن للمترجم نقل هذه المطويات والمضمرات عابريا إلا إذا انتمى إلى تلك الجماعة التداولية لأنها تفهم إشاريا وإلا فإنه سيقع في آفة نقل الإشارة على أنها عبارة.

إن عدم الوضع في الاعتبار قيمة المضمرة والمطوي في أي ترجمة من لسان إلى آخر فإننا ندخل في مسار تخريبي للإبداع الفلسفي في الثقافة العربية الإسلامية.

ولهذا يمكن أن نقول كيف تحضر الترجمة للنصوص الفلسفية الغربية في هذا المسار الذي يخرب ويقتل الإبداع الفلسفي العربي الإسلامي؟

لم ترتبط أي معرفة بالترجمة في العالم العربي والإسلامي بالترجمة مثل ما ارتبطت الفلسفة بها حتى أنه لا فلسفة معترف بها بيننا دون ترجمة وهذه الترجمة حسب طه عبد الرحمن بسببها اقترنت الفلسفة العربية بالفكر الغربي قديما وحديثا وبسببها انحرفت الفلسفة واعوجت وبسببها ماتت الفلسفة العربية قديما وتموت بين أيدينا الآن²، ولأن المتفلسفة العرب تمسكوا في الترجمة بالعبارة البرهانية، التي تم نقلها نقلا أفقدها ما تحمله من

1- حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ص 459 - 469

2- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2- القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، ص 19

مجازات واستعارات، وحولها إلى أقوال فلسفية خالية من الروح وممارسة القرب، أي قضى على روحها، وفصلوا بين العبارة والإشارة، أي بين العقل والخيال، ولا حياة لفكر الإنسان بغير اجتماع العبارة بالإشارة وتقادحهما فيتفاعلان بينهما منتجتان العبقرية والتميز¹.

وموت الفلسفة المنقولة قديما في الطور الإغريقي وحديثا في طورها الأوربي، لأنها نبئت وتنبت من غير لقاح الخيال وسماد الإشارة وبالتالي فإنه لا حياة للفلسفة ما لم تزوج بين الخصوصية الإشارية والعمومية العبارية وجعل الواحدة خادمة للأخرى أي جعل العمومية العبارية خادمة للخصوصية الإشارية².

وبالتالي فإن القول الفلسفي فيه من الإشارة بقدر ما فيه من العبارة وبالتالي فإن المترجم قد ينقل العبارة ويترك الإشارة لأنها بنية مضمرة في القول أو قد ينقل الإشارة على أنها عبارة وهي عبارة عن بنية إشارية خاصة بالجماعة التي نقل منها النص المترجم.

إن التقريب التداولي في اللغة العربية مبني على الاختصار في الكلام فخير الكلام ما قل ودل، ومنه فالإقتصاد في الكلام يفرض وجود جماعة متكلمة تشترك في معاني ومعلومات معينة ومعرفة خادمة لذلك الاشتراك ما يجعل ذلك الإقتصاد ضامنا لعدم الإطناب والتطويل وضدا للترجمة التي لا تلتزم الإقتصاد في الكلام³.

1- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 106

2- عباس أحمد أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، ص 159 - 160

3- وائل حلاق، إصلاح الحداثة الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، ص 80

يرى طه عبد الرحمن أن نتيجة للترجمة استعبد التقليد المفكرين عرب فأغرقهم ولم يستطيعوا أن يتحرروا منه، أو أن يأتوا بشيء من إنتاجهم لم ينتجهم غيرهم، أو أن يقولوا قولاً فلسفياً من عندهم لم يقله غيرهم، فما فائدة ترجمة يقوم بها العربي لا تكون وراءها غاية، ولا تدعوا إليها حاجة، ولا يحدد بها معنى مسبق عنده من إبداعه هو لا من إبداع غيره؟ فالمترجم العربي لابد أن يعرف سلفاً قبل أن يترجم لأية غاية يترجم، وإلى أي مترجم لهم يتوجه بترجمته هذه¹.

وبالتالي فإن الترجمة يجب أن تكون بفلسفة وتخدم رؤية فكرية ومشروع فكري معين أي أن يكون المترجم له مشروع فكري معين يريد أن يسنده وإلا فلا طائل ولا فائدة ترجى من هذه الترجمة الفلسفية.

فالترجمة يجب أن تتطلع إلى نقل الطرق التي توصل المتلقي إلى وضع نص فلسفي يضاهي نص المؤلف وهذا يعني أنه على المترجم أن ينظر إلى النص الأصلي بعين المتلقي ليفيده ويسنده في إنجاز إبداعه الخاص به².

فلا بد للمترجم من أساس نظري يتحرر به من تقديس القول الفلسفي، كما لابد له أن يعتبر القول الفلسفي خطاباً يراعي فيه حق المتلقي أو المستمع وهذه النظرة الحجاجية للنص الفلسفي تسنده فيها الدراسات الحجاجية المعاصرة التي قامت بتثوير مفهوم

1- عباس أحمد أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، ص 159

2- طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص 162

المُخَاطَب وجعلت منه غاية وهدف لإبداع هذا الخطاب، وهكذا يرجبان تصبح للمتفلسف العربي المقدرة على التصرف في القول الفلسفي الأصلي بما يبدع منه قولاً غير القول الأصلي للنص الفلسفي، قولاً يتضمن من أسباب التفلسف ما يضاهاه ما يتضمنه الأصل منها، من غير أن يحتذي حذوه كلمة بكلمة وجملة بجملة ومعنى بمعنى¹.

وبالتالي يجب الكف عن تصور النص الفلسفي المترجم أنه نص برهاني والتعامل معه على أنه نص حجاجي فيه من الإضمار بقدر ما فيه من الإظهار لأنه مرتكز على اللغة ومتصف بصفات من الالتباس والقياس وعدم استقلال العقل الذي أبدعه عن اللغة، وبالتالي التحرر من أسطورة حفظ اللفظ كله كلمة بكلمة وأسطورة حفظ المضمون كله معنى بمعنى²، ومنه يرى طه عبد الرحمن أن مبدأ التقريب التداولي يقضي "بالتصرف في المنقول بما يوافق مقتضيات المجال التداولي للمتلقي، عقيدة ولغة ومعرفة، حتى ولو دعا ذلك إلى إدخال تغيير في مضمون المنقول، لأن الفائدة ليست في أن يعلم المتلقي ما نقل إليه، بل في أن يعمل بما علم، وكلما زاد وصله بهذه المقتضيات التداولية، زادت أسباب دخوله في العمل بالمعلوم"³.

1- عباس أحمد أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، ص 160

2- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 118

3- وائل حلاق، إصلاح الحداثة الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، ص 366

المبحث الرابع: مشروع طه عبد الرحمن الفكري

إن لكل وجهة نظر وفكر نقاط قوة ونقاط ضعف، لذلك لا يمكن تجاهل ونكران الاجتهادات الطاهوية في مجال الفكر الفلسفي، وهذا نظرًا لقدراته العلمية القائمة على التحليل والنقد، والحجاج، وهذا راجع لعمق تكوينه المعرفي الممنهج، بالإضافة إلى تكوينه اللغوي الذي اعتمد فيه على إتقانه للعديد من اللغات الأجنبية بعد لغته العربية، ومؤلفاته هي خير دليل على ذلك.

ولقد أثارت المقالة الفلسفية للدكتور طه عبد الرحمن العديد من الإشكاليات دون أن يكون لها طريقتها الخاصة في الشكل والمحتوى، فقد كانت تهدف إلى تشكيل استئناف في الدرس الفلسفي المغربي في شكل خاص، والدرس الفلسفي الذي له صلة بتاريخ الفلسفة بشكله العام، فقد اعتبرت مساهمة طه عبد الرحمن بشكل بارز بتطور الدرس الفلسفي المنطقي ومختلف القضايا التي لها صلة بفلسفة اللغة وارتباطها بها، وهذا ما يجعلها تمثل مكاسب فعلية في ميدان التمرس بالآليات المنهجية للقول الفلسفي¹، وهذا ينبه القارئ وبالأخص النقاد إلى وجوب طرح إشكال الفلسفة، وهذه الأخيرة تجمع بين العلم والمهارة والفن علاوة عن صعوبة الموائمة بين طرفي المعادلة القائمة على برانية اللفظ وجوانية المعنى وهذا يتطلب فكرًا واعيًا والعلم بأبجديات الكتابة.

¹ كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، ص 133.

فإذا كان المرء له أفكار ولا يستطيع صياغتها في قالب لغوي يدل عليها، أو يمثل رصيد من اللغوي إلا أنه يفتقد للأفكار، فكلا الحالتان تعيق التفكير الفلسفي القائم على الجدية، لذلك لابد من طرح الإشكال المتمثل في: كيف تقول؟ وهذا أهم إشكال يجب طرحه في الخطابات الفكرية. فقد عد عبد الله العروي عدم وضوح المفاهيم بمثابة خطر على استقامة الفكر، كما أنه حاول إيجاد قاعدة لاستعمال مفهوم الايديولوجيا، وفي هذا الشأن يقول: "إننا أظهرنا أن مفهوم الايديولوجيا أولاً: مفهوم مشكل. يجب إذا استعماله بالحدز بل يتحتم الاستغناء عنه في أكثر الحالات، بعكس ما يقع عندنا حالياً، ثانياً: مفهوم غير بريء، يحمل في طياته اختيارات فكرية يجب الوعي بها لكي لا يتناقض صريح الكلام مع مدلوله الضمني، ثالثاً: مفهوم قد يصلح أداة للتحليل السياسي والاجتماعي والتاريخي، لكن بعد عملية فرز وتجريد لكي يبقى كل باحث وفيّاً لمنهج المادة الذي يبحث فيها"¹، فنلاحظ من هنا أن لغة العروي تقترب من لغة طه عبد الرحمن وهذا من خلال تركيزه على المفاهيم ودلالاتها وعلى ضرورة التحليل والنقد والفحص.

ونجد عبد الله العروي يتساءل عن كيفية ترشيد التفكير رغم تكبيله بالعقلية التراثية التي يهيمن عليها التراث في مختلف توجهاتها، رغم طلب العقل الغربي للهيمنة وتوجيهه لحركة الحياة المعاصرة².

¹ عبد الله العروي، مفهوم الايديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، ط5، 1993، ص 127.

² عباس أحمد أرحيلة، بين الائتمانية والدهرانية بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي، ص 172.

ويقول أيضاً العروي في كتابه مفهوم العقل: "اتضح أن عهد التقرير (اعلم أن ...) قد انتهى بانحلال قاعدته المادية والاجتماعية والفكرية، وكذلك عهد منطق المناظرة (إذا أورد فالجواب ...) يتضح عندئذ أنه لم يعد هناك بداهة جاهرة، ضرورة منطقية، يركن إليها الجميع تلقائياً وتتماسك بها الأفكار، لا بد إذن من امتلاك بداهة جديدة. وهذا لا يكون إلا بالقفز فوق حاجز معرفي، حاجز تراكم المعلومات التقليدية، لا يفيد فيها أبداً النقد الجزئي، بل ما يفيد هو طي الصفحة... وهذا ما أسميته ولا أزال أسميه بالقطيعة المنهجية"¹، فمن خلال هذا القول يظهر الاختلاف بين عبد الله العروي وطه عبد الرحمن من حيث التفكير واللغة، بالإضافة إلى ذلك نجد انتقادات لطه عبد الرحمن من خلال توظيفه لـ (اعلم أن) أو منطق المناظرة، وهي انتقادات ضمنية تتناسب مع ما جاء به فيلسوف المناظرة والمنطق.

كما طرح العروي مفهوم القطيعة مخالفاً فيه طه عبد الرحمن وذلك بتركيزه على الوصل لخلاف الفصل، مع التراث والدين الاسلامي، مما أدى اختلافهما بالنظر للممارسة الحجاجية والحدث، وفي هذا المقام نجده يقول ناقدًا لطه عبد الرحمن: "يقول إنه يُدرّس المنطق في حين أنه يلقي صناعة المناظرة كما أرسى قواعدها المتكلمون بهدف قمع الفكر النقدي (إذا أوردَ فقل...) المهم في عين هؤلاء ليس تلمس الحق بل التشكيك اعتماداً على ما يبدو تناقضاً في كلام الخصم (...)", يتظاهر البعض بهم التأصيل في

¹ عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت-لبنان، ط3، 2001، ص 9-10.

حين أن الهدف الحقيقي هو احتواء الفكر الحديث"¹، كما نجده أيضاً قد ضرب مثلاً يقول فيه: "يقول إنه يدرس المنطق في حين أنه يلقي صناعة المناظرة، كما أرسى قواعدها المتكلمون بهدف قمع الفكر النقدي...المهم في عين هؤلاء ليس تلمس الحق، بل التشكيك، اعتماداً على ما يبدو تناقضاً في كلام الخصم...يتظاهر البعض بهم التأصيل في حين أن الهدف الحقيقي هو احتواء الفكر الحديث"²، وبهذا يمكن القول إن طه عبد الرحمن شكل حلقة "مهمة في الفكر العربي لا مناص لأي مشروع نقدي يروم مراجعة الفكر الإسلامي من التوقف عنده"³. فقد استقى العروي جملة من المفاهيم من الثقافة الغربية (الايديولوجيا، الحرية، الدولة، التاريخ، ...)، وهي مرجعية ثقافية تختلف عن حقيقة المجتمع العربي وتتناقض معه من حيث المفاهيم التراثية لأنه اعتقد أن المفاهيم الغربية لا تحول دون فعاليتها وقيمتها وشموليتها وظناً منه أنها ستكون مرحلة بدائية نحو زمن الأنوار وأنها ستحدث التغيير المرجو في المجتمع العربي⁴.

هناك وأيضاً الباحث هاني إدريس في نقده بعض مناحي الفكر الطهاوي ضمن طرحه سؤال الجودة والإبداع مع اعتباره نقد طه عبد الرحمن التمرکز العقلي البرهاني هو نفسه المشروع الذي وقع فيه صاحب مشروع فقه الفلسفة، "ولعل الأمر يمتد إلى «انتهاك

¹ عباس أحمد أرحيلة، بين الائتمانية والدهرانية بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي، ص 7.

² بسام الجمل وآخرون، تجديد الفكر الإسلامي مقارنة نقدية أعلام التجديد الفكر الديني، مؤمنون للنشر والتوزيع، المملكة المغربية، ط1، 2016، ج1، ص 274.

³ المرجع نفسه، ص 260.

⁴ عباس أحمد أرحيلة، بين الائتمانية والدهرانية بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي، ص 140.

سافر لبراءة اختراع للعديد من المشاريع السابقة. خذ على سبيل المثال البؤرة الأساسية لهذا المشروع وهو التقريب التداولي وهو الأخ الفارق في التعريف والتأنيث لمفهوم إسلامية المعرفة (...) التوأم مع أو مفهوم التبييء كما تحدث عنه الجابري أو مفهوم الخصوصية، أو الأصالة التي قام عليها علم الاستغراب عند الدكتور حسن حنفي. فما يبدو جديداً، هو إعادة خلع أسماء جديدة على مسميات، وتبديل اصطلاح بآخر¹

وقد أكد هاني إدريس على أن مشروع طه عبد الرحمن لم يأت بالجديد بل سار على طريق الاقتباس والبرهان والعرفان، وذلك بوصفها محددات للعقل العربي واخضاعه لثلاثية اللغة والمعرفة والعقيدة، وبهذا يكون المجال التداولي قياساً على البيان، والمعرفة والعقيدة على الترتيب المقابل كل من البرهان والعرفان. كما أنه عدّ تصور طه عبد الرحمن في المجال التداولي خاطئاً وذلك من الناحية الواقعية والتاريخية وهذا بالاستناد على اشتغال القدماء على خاصية النحت للمفاهيم وإنشاء المصطلحات، وبهذا تكون المحددات (اللغوية، المعرفية، العقدية) طريقاً نحو التحجر أكثر من التجديد والإبداع، والإبداع حسب هاني إدريس هو عملية خرق لهذه القواعد².

¹ يوسف بن عدي، يوسف بن عدي، مشروع الابداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، ص 185.
² بلفوزيل يمينية، الحجاج وأساليبه في تأسيس الحداثة الإسلامية طه عبد الرحمن أنموذجاً، إشر: خليفي بشير، أطروحة دكتوراه، تخصص الدين واللغة في الخطاب الفلسفي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة اسطنبول، 2018-2019، ص 221-222.

ونجد رأي هاني إدريس فيما يخص الإبداع يظهر في قوله "فالإبداع لا يتم إلا بانتهاك المجال التداولي نفسه، وجعله مجرى تداولياً وتواصلياً، وهذا الإبداع أو الانتهاك يقوم على شطرين من بينهما: شرط الانفتاح والاستقبال: أي الإبداع أي انخراط الإبداع في بنية مفتوحة لا مغلقة. وهذا لا يتوفر في المجال التداولي الطهائي، بمعنى أن «لا إبداع إلا بفتح المجال التداولي على مجالات أخرى لنقل إنه المجال التداولي الكبير ومن ثمة فالإبداع لا يكون من قبيل المقاربة الاستنباطية أو الاستكفاء داخل التراث، بل إن مشروعية التكامل والشمولية لا تتحقق لمشروع طه عبد الرحمن إلا بحسب رأي هاني إدريس - إذا استحضر المقاربات الأنثربولوجية، والاقتصادية والتاريخية، والسيكولوجية»¹.

في حين جعل طه عبد الرحمن الإبداع موافقاً للفطرة الإنسانية وهذا يظهر في قوله: "الإبداع فعل متميز لا يوجد بغير وجود قيمة تستحق أن تبذل الجهد في تحقيقها والتحقق بها. وهذه القيمة لا بد أن يتحقق فيها قيم فطرية تمتاز عن غيرها بأنها لا تكتفي بتسديد الفعل وإنما تتعدى إلى بث روح المبادرة فيه وانجاده بأسباب الإبداع"².

كما نشير أيضاً إلى أن أهمية المجال التداولي تنشأ من أهمية التراث، فلا يمكن الانعزال والانقطاع عن التراث في الواقع لأنه مصدر الأفكار والموجه للأعمال الأدبية والنقدية، وفي هذا الأمر يقول طه عبد الرحمن "فلا سبيل إلى الانقطاع عن العمل بالتراث

¹ يوسف ابن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، ص 187-188.

² معتز حسن محمد أبو قاسم قراءة تحضيرية جزئية لفكر الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، مجلة الطرابزون اللاهوتية، ع1، 2017، ص 142.

في واقعنا: لأن أسبابه مشتغلة على الدوام فينا، أخذت بأفكارنا وموجهة لأعمالنا متحسبة في حاضرننا مستشرقة لمستقبلنا سواء أقبلنا على التراث إقبال الواعي لأثاره أن تظاهرننا بإدبار عنه، غافلين عن واقع استلائه على وجودنا ومداركنا¹، وهذا يثبت الممارسة التداولية العربية والاسلامية ويرسخها ويبعث فيه الروح المساهمة والمنتجة، أما هاني إدريس فقد نظر نظرة سطحية لحقيقة المجال التداولي ورفض التقصي لجميع تفاصيله الموضوعية، إذ يقول "حالة من التداول المغلق والتمثل اللاغواني والمنطقاني الصوري الدائري المفرغ من المحتوى الفلسفي والمعرفي"²، فنلاحظ على حكم هاني إدريس أنه حكم عفوي غير مرتكز على ميزان العدل وهذا لأن "منهج طه عبد الرحمن في تقويم التراث نظرية متكاملة لها مبررات مما قدمه صاحبها من عمل متكامل، ومن أراد أن يبين عدم جدوى منهجه في تقويم التراث، عليه هو أيضاً أن لا يتقيد بالشكلانية ويخضع النظرية للتمحيص على مستوى جميع مكوناتها، وليس اسقاط الأحكام الجاهزة واجتزاء بعض العناصر دون غيرها"³.

وهذا دليل على أن طه عبد الرحمن كان على دراية ووعي بالمناهج الأخرى التي استخدمها النقاد قبله، لأنه كان يسعى إلى "معرفة التراث من حيث محدداته الموضوعية

¹ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 17.

² هاني إدريس، ما وراء المفاهيم من شواغل الفكر العربي المعاصر، دار الانتشار العربي، بيروت-لبنان، ط1، 2009، ص 24.

³ سليمة جلال، المجال التداولي وأهميته في قراءة التراث عند طه عبد الرحمن، مجلة كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خيضر بسكرة، ع 20، 2017، ص 170.

ومقوماته الذاتية على مقتضى موجبات النظر العلمي الخالص، بحيث لا يجوز الاشتغال بتلك الأهداف الأخرى مثل: التحديث أو العقلنة أو الاستصلاح أو التنقية، إلا بعد تمام المعرفة بهذه المحددات أو المقومات التراثية¹.

كما أشار طه عبد الرحمن أيضاً إلى أن لكل ظاهرة أسبابها الضمنية الخارجية والآلية الداخلية، ولا يوجد سبب يوجب الاهتمام بهذه الأسباب، بل إن المناهج تتبنى على مختلف القرارات التي تتطلب النظر إلى الظاهرة المدروسة من جهة المتعلقات الخارجية وليس البناء الداخلي لها، مما يؤدي إلى فقدان الظاهرة لوجودها الحقيقي لصالح اعتبارات عديدة (تاريخية، اقتصادية، سياسية واجتماعية)².

وكان من الواجب "أن يراعى تقديم النظر في الآليات والعناصر الداخلية، قبل النظر في مضامين والعوامل الخارجية، بل لابد أن يقام النظر المضموني على النظر في الآلي حتى يثمر نتائج لا فساد فيها ويوصل إلى حقائق لا شطط لها"³.

كما يرى طه عبد الرحمن أنه لابد من السؤال عن الأسباب المنطقية إذا بحثنا وسألنا عن الفعل التاريخي، وهذا نجده في قوله "السؤال عن الفعل التاريخي في الظاهرة

¹ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 21-22.

² المصدر نفسه، ص 24-26.

³ سليمة جلال، المجال التداولي وأهميته في قراءة التراث عند طه عبد الرحمن، ص 171.

المدرسة ليس بأولى من السؤال عن الفعل المنطقي فيها، فإذا جاز أن نبحت في الأسباب التاريخية جاز أن نبحت في أسبابها المنطقية¹.

وعليه نستنتج من خلال دراستنا بفلسفة طه عبد الرحمن في الدرس الحجاجي وأساليبه في التأسيس للحدثة الإسلامية على أن الحجاج هو بمثابة خاصية إنسانية منطقية تدور بين طرفين هما أساس العملية التواصلية وهو الباحث والمتلقي، بحيث يكون لهذا المتلقي الحق في الاعتراض وهو أمر ضروري في العملية الحجاجية، وتميز الطرح الحجاجي في فكر طه عبد الرحمن بالسمة الفلسفية وهذا يظهر من خلال توظيفه العديد من المفاهيم مثل الاستدلال والدليل والشاهد.

وأيضاً من أبرز من نقد طه عبد الرحمن علي حرب الذي أعلن حرب على طه عبد الرحمن وسمى مبحثاً في كتابه الوجود والماهية فقه الفلسفة لمحو الفلسفة انتقد فيه الترجمة التأصيلية التي قام بها طه عبد الرحمن للكوجيتو الديكارتي حيث حول ترجمته التي اشتهرت وذاعت على الألسن من أنا أفكر إذا أنا موجود إلى أنظر تجد فيرى علي حرب أن الكوجيتو بعد الاختصار والاستبدال والتقليب يستحيل في نظر فقيه الفلسفة إلى مقولة أنظر تجد أي يتحول من مقولة فلسفية إلى مثل سائر مثل ما تقول من جد وجد

¹ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 25.

ومن زرع حصد أي أن طه عبد الرحمن عند ترجمته للكوجيتو الديكارتي فإنه أفرغه من محتواه الفلسفي ومنحه محتوى عامي أو سطحي¹.

رد طه عبد الرحمن على نقد علي حرب لترجمته للكوجيتو الديكارتي بأنظر تجد في كتابه فقه الفلسفة 2 القول الفلسفي مصرحاً.

"إذا صدق على مفاهيمنا ما ظهر صدقه في مفاهيم غيرنا، فلا يبقى لمتهم أن يتهمنا بمحو الفلسفة أو قتلها، لأننا أتينا ما أتوا، وإذا أصر المصر على أننا نمحو ما يعرف ونقتل ما يصنع، فله أن يعلم إن شاء أن يعلم أننا لا نمحو إلا الفلسفة التي محت تفلسفنا وانمحي فيها وجودنا"².

إن ترجمة طه عبد الرحمن للكوجيتو من خلال جملة أنظر تجد تتطلق من كون أنا في اللغة اللاتينية والفرنسية لا تنتقل الذات كما في اللغة العربية لأن ديكارت أصلاً يبحث في مقولته عن إثبات الذات المفكرة ومن ثم يثبت الله والعالم نتيجة إثبات الذات المفكرة وبالتالي لو ترجم الكوجيطو الديكارتي بأنا أفكر فإن الذات في هذه الترجمة مثبتة سلفاً وهذه تعتبر مصادرة على المطلوب، وبالتالي فإنه يغدو مغالطة منطقية، أما ترجمة الكوجيتو بأنظر تجد وهي الترجمة التي تتسجم مع المجال التداولي العربي الإسلامي حيث يقول الشاعر يا تائها في مهمه عن سره انظر تجد فيك الوجود بأسره، وهي تتسجم

1- علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1998، ص147-148

2- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2 القول الفلسفي، ص 18

كذلك مع فلسفة ديكرت القائمة على أساس فكرة إثبات الذات المفكرة ومنها يتم إثبات الله ومن ثم إثبات العالم، فأنظر تجد ذاتك ثم أنظر تجد الله ثم أنظر تجد العالم¹.

تنبوء مقالة طه عبد الرحمن الفلسفية في المنطق وفلسفة اللغة بكفاءة عالية في الفهم والتعبير وتتصف نصوصه الناقدة للتراث وللحادثة الغربية بقدرة كبيرة على البناء المنهجي والنظر الآلي للمضامين الفلسفية وتمنح فكره مكانة متميزة في الحجاج الفلسفي والنقد والتقييم والمناظرة الكلامية وكذلك نجد مشروعه في تأصيل الإبداع الفلسفي والتأليف الاجتهادي الإبداعي، يتميز بالجدية والحماسة المنقطعة النظير، لكن ما يأخذه عليه بعض المفكرين والأساتذة زملائه كالأستاذ كمال عبد اللطيف أن طه عبد الرحمن يصطنع كثيرا من الجهد المنطقي وهو يواجه قضايا تمثلية جزئية وغير أساسية في الفكر، كما أنه يقدم نقدا خارجيا للحادثة الغربية كان من الأحرى على العرب أن يدركوا الحادثة أولا ثم بعدها يدركوا نقدها من داخلها، لا أن يوجهوا نقدهم للحادثة من خارجها فيصبح هذا النقد الذي وجهوه للحادثة مجرد نقد صوفي أخلاقي كمن يتحدث عن جاهلية وبهيمية الحضارة الغربية المعاصرة وماديتها أي إذا كان نقدا خارجيا يكون نقدا بالقوة فقط وليس نقدا بالفعل².

كما أن مصطلحاته يضعها بالقوة وليس بالفعل كذلك أي أن هذه المصطلحات فيها تكلف وتصنيع حيث يقوم طه عبد الرحمن بتشقيق الكلام وتقسيمه تقسيما زائدا عن

1- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، 77-78

2- كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، ص 137

الحاجة العملية للتفلسف كتقسيمه للترجمة إلى ثلاثة أنواع من الترجمات تحصيلية وتوصيلية وتأصيلية إذ كان بإمكانه أن يقسمها إلى ترجمة مبدعة وترجمة غير مبدعة، وبالتالي فإن طه عبد الرحمن يضخم عوالم فكرية حيث يكون المتفلسف العربي في غنى عنها، وكذا يخل بشرط تداولية اللغة الذي يقوم على الاقتصاد في القول.

اعتبر الأستاذ كمال عبد اللطيف أن تقسيم طه عبد الرحمن للعقل إلى ثلاثة مراتب رتبة العقل المجرد وهو العقل البرهاني ورتبة العقل المسدد وهو العقل الموجه بالشرع ورتبة العقل المؤيد وهو العقل العرفاني الصوفي المتحقق بالأخلاق ومعرفة القرب من الله سبحانه وتعالى، ومن ثم اعتبره أن العقل المجرد الذي قامت عليه الحضارة والريادة الأوربية للعالم وهو الذي تتدرج تحته الكتابة الفلسفية هو الأدنى في مراتب العقل وفوقه العقل المسدد والعقل الأسمى وهو العقل المؤيد هو خروج عن التاريخ وعن منطق التاريخ ولا تسهم في علاج علل التاريخ المسنود بتجارب البشر¹.

لكن هذا النقد يتجاهل أن طه عبد الرحمن يقيم هذا التقسيم لمراتب العقل على أساس العمل الأخلاقي ودوره في توجيه العقل وتقويمه وليس على الأساس النظري للعقل، زيادة على أنه يقوم على الوصل بين درجات العقل وليس الفصل بين هذه المراتب التي يتقلب فيها العقل وبالتالي فإن هذا الأخير يستوعب هذه المراتب ويتقلب من مرتبة إلى

1- كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، ص 139 - 145

أخرى ومنه فالمرتبة الأسمى للعقل مثلا تستوعب كل المراتب التي تحتها دون أن تلغيها أو تلغي قيمتها التي تجاوزتها رتبة وفاققتها¹.

تعتبر الكتابة الفلسفية عند طه عبد الرحمن كتابة منهجية يقوم ببناء حجاجه حول قضية معينة بتقسيمها إلى سلسلة من القضايا الفرعية التي تتضمنها وتقوم كل قضية من تلك القضايا الفرعية حجج معينة تنقسم بدورها إلى حجج فرعية بشكل هرمي بحيث أنه كلما أراد إثبات قضية ما وسع من قاعدة حجاجه أي أنه يقوم بإنشاء مقولاته الحجاجية على أرض صلبة وذلك بأن يدعي فكرة أو قضية أو رأي ما فيقوم بالاحتجاج له ثم يقوم بدحض اعتراض محتمل على رأيه أي أنه يعتمد على الجدال والحوار الفكري مع آراء وقضايا مطروحة في الساحة الفكرية العربية والعالمية فيقوم بالرد على الآراء المرسلة ردا مؤسسا منطقيا وفلسفيا².

1- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، ص 22

2- وائل حلاق، إصلاح الحداثة الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، ص 50

خاتمة

لم يدرك الكثير من المفكرين العرب نظرية المعرفة الإسلامية التي يقوم عليها إبداع المعارف والعلوم الإسلامية والتي أساسها الأخلاق الإسلامية والتغلغل في العمل بهذه الأخلاق والتي أراد طه عبد الرحمن أن تصبح أخلاقاً عالمية عن طريق إسناد أعمدتها وإقامتها على الحجة والدليل العقلي لتصبح الشريعة الإسلامية عقل العالم الذي يفكر به ويصبح العقل الإسلامي هو شريعة العالم وقانونها الذي تحتكم إليه ومنه فالحجاج وتقديم الحجة الإسلامية للكشف عن مكامن الزلل والشطط في الحياة الفكرية والفلسفية لمفكري وفلاسفة العالم انطلاقاً من خصوصيتك الثقافية والفلسفية الإسلامية فحسب طه عبد الرحمن لا يمكنك أن تساعد العالم إلا من منطلق خصوصيتك واختلافك وتميزك وامتلاك حجيتك في القضايا المطروحة، وهنا أهمية الجدل الإسلامي الذي يدخل في مناقشة القضايا المطروحة في الفضاء العمومي العالمي ومناقشتها والاعتراض عليها وعدم التسليم غير المسائل لما يلقي إلينا من المنتج الفكري والفلسفي الغربي هذه المحاجة والاحتجاج الذي يقوي الأفكار ويشدها ويزيل قلقها الذي يرتعن العقول وي طرح هذه الأفكار للمناقشة والحوار الذي يرهف العقول ويزيل بلادتها ويفتح آفاق الإبداع العربي الإسلامي، إن الإبداع يحدث عندما يحفظ الإنسان العربي مجاله التداولي الخاص، فعندما يفكر العربي يفكر انطلاقاً منه ولا يخرج عنه إلا لإثراء أفكاره من المجالات التداولية الأخرى بما لا يخالف مجاله التداولي أو يهدمه، فينتج الإنسان العربي أفكاره من توظيفه للغته في مقارنة العالم ويجعل عقائده الإيمانية تنتج فلسفتها المتميزة التي تنتظر بها إلى العالم كما

تنتج فلسفة الحداثة الغربية العلمانية فلسفتها الخاصة التي تنتظر بها إلى العالم فإن كانت الحداثة الغربية تنتظر إلى العالم من خلال عقيدة التقدم المادية العلمانية فإن الفلسفة الإسلامية الائتمانية تنتظر إلى العالم من خلال عقيدة الأخلاق الإيمانية لا العلمانية.

نشير إلى أهم نتائج الدراسة لموضوع الحجاج عند طه عبد الرحمن بالإشارة إلى قائمة بأهم العوامل التي يحضر أو يغيب معها مفهوم الحجاج وهي كالتالي:

■ مقارنة طه عبد الرحمن للتراث حجاجيا أظهر له أوجه من العبقرية العربية الإسلامية التي تميزها عن الأمم الأخرى مثل استخدامهم للمناظرة في بحث ومناقشة المواضيع المختلفة وميزة المناظرة أنها نظر عقلي من طرفين أو أكثر وليس نظر عقلي من طرف واحد فقط، يطرح السؤال ويجيب عنه دون مشاركة غيره ودون مشاركة الجماعة في البحث عن الحقيقة.

■ إزالة ما رسخ في أذهان الناس من أن العرب والمسلمين لم يبدعوا في الفلسفة ولم يضيفوا للفكر العالمي شيئا سوى النقل عن الغرب دون إبداع حيث أن الإنسان العربي المسلم قديما كان يحتكم في إبداعاته لآليات عربية إسلامية مألوفة في إنتاج أطاريحه الفكرية بما يتناسب مع مجاله التداولي الذي يتكون من اللغة العقيدة والمعرفة التي تتشكل منهما حيث أن المعرفة في العالم الإسلامي كانت خادمة للأخلاق والشرعية وليس خادمة لغريزة حب السيطرة والاستغلال والتملك والاستهلاك المادي والربح المادي.

- يحضر الحجاج عند طه عبد الرحمن كأسلوب كتابة في معظم كتبه التي ينشأها إما لإثبات دعوى أو الاعتراض على أخرى مستخدماً في ذلك المصطلحات القريبة من المجال التداولي العربي الإسلامي والعادات التعبيرية المألوفة عند العرب والمسلمين كتوظيفه لمصطلحات من القرآن الكريم كمصطلح التكوثر ومصطلح التشهيد واستخدام الصيغ التعبيرية التي تدل على التفاعل بين الجماعة التداولية وذلك في عدة ألفاظ من بينها المغايرة، المناظرة، المعاقلة.
- يغيب الحجاج كلما حضرت الصورة ودعوى الفكر الكوني البرهاني وعدم مشاركة الآخرين في صناعة المعرفة وفي طلبها، حيث يرى طه عبد الرحمن أن الطريقة التي اتبعها الغرب وقلدهم فيها العرب هي النظر من جهة طرف واحد فقط وهذا نظر ناقص لأنه يحرم الغير من المشاركة والتعاون للوصول إلى المعرفة فالنظر من طرفين له ميزة أنه ينتج المعرفة وينقدها في نفس الوقت ويقلب النظر للمواضيع من زوايا مختلفة.
- يحضر الحجاج كلما حضرت المناظرة، ومنه يمكن اعتبار أن العرب نتيجة ارتهانهم لنماذج الغرب المعرفية وآلياتها لم يتفطنوا لقيمة المناظرة التي كان يمكنهم تطويرها وتثويرها كآلية معرفية إسلامية متميزة، فقاموا بتهميشها والخط من قيمتها وعدم توظيفها كآلية متميزة للمعرفة.

■ يغيب الإبداع الفلسفي العربي كلما حضرت الترجمة غير الإبداعية التي لا تراعي المجال التداولي العربي الإسلامي فكما حضرت الترجمة غير الإبداعية غابت آليات الاستدلال الحجاجي التداولي، كآلية متميزة لإنتاج الأطاريح الفلسفية العربية الإسلامية المتميزة فلا يكفي لإبداع فلسفة عربية نقلها عن طريق الترجمة كيفما اتفق بل نقلها بفلسفة تداولية حجاجية تتناسب مع المجال التداولي للمتلقي العربي المسلم.

■ يحضر الحجاج كلما حضرت الفطرة أي أن الإنسان مفطور على المحاجة وأن القواعد التي يتأسس عليها الحجاج فطر الناس على التواصل والتفاعل بها وبالتالي فإن الحجاج ينفر من كل ما هو صوري ومصنّع لأنه استدلال غير مُتكلف يقوم به الإنسان بسجيته فلا يحتاج إلى ترتيب أو إلى تصنيع مثل المنطق البرهاني، فهو استدلال فطري طبيعي.

■ يحضر الحجاج كلما حضرت اللغة، لأن اللغة هي الوسيلة المستعملة في التواصل والحوار سواء الفرد مع نفسه أو مع غيره فشعب التبليغ والتواصل، ملازمة لشعب الحجاج ومنه فإن الحجاج يتطبّع بطبائع اللغة وخصائصها من مرونة في الاستدلال، والطي والإضمار للدليل والالتباس والاحتمال فالحجاج هو الذي يضمن للغة طابعها التواصلية إذ لا تواصل بلا حجاج.

■ يحضر الحجاج كلما استعملت اللغة الأصلية التي نشأ الفرد وترى عليها لاشتراكه في بنية تداولية إشارية مع الناطقين بهذه اللغة حيث يكون قرب المصطلح المستخدم في الكلام وقوة التفاعل الناتجة من تداولية اللغة المشتركة، حيث يستطيع الفرد فهم المضمرة من الكلام كما يفهم ظاهره ويفهم إشارته كما يفهم عبارته والبشر لهم ارتباط أوثق بالإشارة أقوى من ارتباطهم بالعبرة، حيث تشدهم الإشارة وتلفت انتباههم وتجلب اهتمامهم أكثر من العبرة.

■ يحضر الحجاج كلما حضرت القيم فكل محتاج يحمل من القيم والمعتقدات التي يختص بها مجاله التداولي عن غيره من المجالات التداولية، وهو ما يحمله على إثراء وإغناء مجاله التداولي باستمرار ويرتفع بهذا الإثراء من طور إلى طور فوقه ذلك أن القيم تختلف من فرد إلى فرد ومن جماعة إلى جماعة وهو ما يوجد الاختلاف والاعتراض وهو ما يستدعي تدبير هذا الاختلاف ورفع الخلاف عن طريق الحوار.

■ يحضر الحجاج كلما حضر الحوار فالمستدل في الحجاج لا ينفك يحضر الآخر في استدلاله فهو يحمل الآخر في سمعه وفكره كما لا ينفك يحضر المستدل في استدلاله بحيث يوجهه كلما دعت إلى ذلك الحاجة فالفرد في الحجاج دائم الحضور في استدلاله ولا يغيب كما في البرهان الصوري إذ تستطيع أن تسد مكانه الآلة.

- يحضر الحجاج كلما حضر التواصل فإن كنا لا نستطيع إلا أن نتواصل وأن نتحاور لنُدبر الاختلاف ونرفع الخلاف فإننا لا نستطيع إلا أن نتحاج ذلك أن كلامنا فيه من الإضمار بقدر ما فيه من الإظهار أو قد يكون الإضمار أكبر من الإظهار في كلامنا اليومي فالإنسان كثيرا ما يُلح قليلا ما يصرح.
- عندما يغيب الحجاج والنظر الآلي والنقدي من ادعاء واعتراض ينزلق القول الفلسفي إلى التأريخ فتصبح الدراسات الفلسفية لا تختلف في شيء عن الدراسات التاريخية، فما يلبث الفيلسوف أن يصبح مؤرخًا ويتحول المؤرخ إلى فيلسوف.
- لا يمكن تصور قيام فلسفة عربية إسلامية مبدعة من دون توغل وتعمق في العمل الأخلاقي والديني، إذ أن الفلسفة ليست كلامًا منبثًا مفصولًا عن العمل أي مجرد إبراز لمقدرات ذهنية وفكرية ليست تحتها عمل يسندها.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. المصحف الشريف، رواية حفص عن عاصم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1437هـ-2016م.

المصادر

1. طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2000.
2. طه عبد الرحمن، التواصل والحجاج، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، المغرب، د ط، د ت.
3. طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط1، 2005.
4. طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2006.
5. طه عبد الرحمن، الحوار أُنْفَقًا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013.
6. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط2، 2006.

7. طه عبد الرحمن، المعاني الإيمانية كيف تكون أدوات تحليلية، كلية أصول الدين - تمزان، المغرب، ط1، 2019.
8. طه عبد الرحمن، المعاني الإيمانية كيف تكون أدوات تحليلية، كلية أصول الدين - تمزان، المغرب، ط1، 2019.
9. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 1994.
10. طه عبد الرحمن، ثغور المراقبة، منشورات مركز مغارب، الرباط، المغرب، ط1، 2018.
11. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2011.
12. طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 2006.
13. طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2015.
14. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة-1 - الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995.

15. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2- القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الغرب، ط2، 2005.
16. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2000.

المراجع باللغة العربية

الكتب العربية

1. إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1 2009.
2. أبوبكر العزاوي، اللغة و الحجاج، العمدة في الطبع، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2006.
3. ابن أبي بكر محمد بن علي السكاكي، مفتاح العلوم، تح: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1987.
4. أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، جمعه ورتبه: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم - المدينة المنورة - السعودية، ط1، 2003.
5. إلين إن آرون، الشخص مفرط الحساسية، مكتبة جرير، السعودية، ط1، 2018.

6. أنوار طاهر، فلسفة الحجاج البلاغي، عالم الكتب الحديث، بيروت، ط1، 2019.
7. بسام الجمل وآخرون، تجديد الفكر الاسلامي مقارنة نقدية أعلام التجديد الفكر الديني، مؤمنون للنشر والتوزيع، المملكة المغربية، ط1، 2016.
8. جاك موشر آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، دار سيناترا، تونس، ط2.
9. حري عباس عطيتو، اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونانيين، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 2013.
10. الحسن الهالي، المكون المنطقي في الدلالة عند العرب، الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2017.
11. أبو حسن حازم القرطنجي، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الاسلامي، بيروت لبنان، دط، دت.
12. الحسين بنوهاشم، بلاغة الحجاج الأصول اليونانية، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت، دط، 2014.
13. حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2013.
14. حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2013.

15. حمو النقاري، من منطق النظر إلى منطق التناظر، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، 2020.
16. حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، دار الأمان، الرباط، ط1، 2010.
17. حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014.
18. حمو نقاري، مفاهيم التفلسف الغربي معجم تحليلي عربي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، 2018.
19. ربيع حمو، مدخل إلى فكر طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2019.
20. ابن رشد، تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998.
21. سامية الداريد، الحجاج في الشعر العربي، بنيته وأساليبه، عالم الكتب الحديثة، الأردن، ط2، 2011.
22. سامية الذريدي، الحجاج في الشعر العربي بنيته و أساليبه، عالم الكتاب الحديث، عمان، الأردن، 2007.

23. شكري المبخوت، نظرية الحجاج في اللغة ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، كلية الآداب منوبة تونس، دط، دت.
24. الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1990.
25. عادل عبد اللطيف، بلاغة الإقناع في المناظرة، دار الأمان، الرباط المغرب، ط1، 2013.
26. عباس أحمد أرحيلة، الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين، منشورات كلية الأدب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 1999.
27. عباس أحمد أرحيلة، بين الائتمانية والدهرائية بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت-لبنان، ط1، 2016.
28. عباس أحمد أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012.
29. عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017.
30. عبد القادر بوعرفة، العرب أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، روافد الثقافة، الجزائر، ط1، 2016.
31. عبد الله العروي، مفهوم الايديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، ط5، 1993.

32. عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت-
لبنان، ط3، 2001.
33. عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم، دار الفرابي للنشر، بيروت، ط2،
2007.
34. عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام محمد هارون،
دار المكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1988، ج1.
35. علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي،
المغرب، ط1، 1998.
36. عمارة ناصر، الفلسفة والبلاغة مقارنة حاجية للخطاب الفلسفي، منشورات
الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.
37. القاموس فرنسي عربي، مكتب الدراسات والبحوث، دار الكتب العلمية، بيروت،
ط5، 2007.
38. كمال عبد اللطيف، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي،
المغرب، ط1، 2003.
39. محمد بن سعد الدكان، الدفاع عن الأفكار، مركز نماء للبحوث والدراسات،
بيروت، لبنان، ط1، 2014.

40. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، دار الوفاء للطباعة، الإسكندرية، ط2، 2014، ج 1.
41. محمد وادفل، المنطق أنواعه وأشكاله وبراهينه، دار الأيام للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2018.
42. محمود محمد على محمد، المنطق الصوري القديم بين الأصالة والتبعية قضايا وإشكاليات، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2013.
43. مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة بيروت، لبنان، ط1، 2005.
44. هاني إدريس، ما وراء المفاهيم من شواغل الفكر العربي المعاصر، دار الانتشار العربي، بيروت-لبنان، ط1، 2009.
45. هشام الريفى، الحجاج عند أرسطو، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، منشورات كلية الآداب منوبة تونس، دط، 1999.
46. أبو الهلال العسكري، الفروق اللغوية، دار العلم والثقافة، القاهرة، دط، دت.
47. يوسف المتوكل، النظرية التداولية في الفلسفة عند طه عبد الرحمن، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، الأردن ط1، دت، مج1.
48. يوسف بن عدي، مشروع الابداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2012.

49. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة ، دط، 2014.

المعاجم

1. ابن الفارس، مقاييس اللغة، دار الفكر للطباعة للنشر، القاهرة، دط، 1979.
2. ابن منظور، لسان العرب دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1999، مج 2.

الكتب المترجمة

1. أرسطو، الخطابة، تر عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، دط، 1997.
2. أفلاطون، محاوره فايدروس، تر: أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة، ط1، 2000.
3. باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب، تر: أحمد الودرني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2009.
4. روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، تر: خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، دط، دت.
5. فيليب بروتون جيل جوتييه، تاريخ نظريات الحجاج، تر محمد صالح ناجي الغامدي، مركز النشر العلمي جامعة الملك عبد العزيز جدة، ط1، 2011.

6. فيليب بروتون، الحجاج في التواصل، تر: جابر عصفور، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013.

7. وائل حلاق، إصلاح الحداثة الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، تر: عمرو عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2020.

المجلات

1. سليمة جلال، المجال التداولي وأهميته في قراءة التراث عند طه عبد الرحمن، مجلة كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خيضر بسكرة، ع 20، 2017.

2. صالحة عوادي، المصطلح الحجاجي في المورث البلاغ العربي القديم، مجلة التحرير، مج:1، ع1، 2019.

3. عبد الله شطاح، طه عبد الرحمن جدل الديني والفلسفي، مجلة الخطاب والتواصل، ع 3، 2017.

4. عمارة ناصر، فلسفة عربية هل هي ممكنة، مجلة دراسات فلسفية، ع1، 2014.

5. محمد حمودي، الحجاج واستراتيجية الإقناع عند طه عبد الرحمن مقارنة ابستمولوجية، مجلة حولية التراث، ع12، 2012.

6. مسعود بوترعة محمد الصالح بوعافية، النظرية الحجاجية وبعدها الإقناعي في فكر حازم القرطاجني من خلال طباعة مناهج البلاغ وسراج الأدباء، مجلة القارئ للدراسات الأدبية واللغوية والنقدية، مج: 5، ع3، 2022.

7. معتز حسن محمد أبو قاسم قراءة تحضيرية جزئية لفكر الفيلسوف المغربي طه عبد

الرحمن، مجلة الطرابزون اللاهوتية، ع1، 2017.

الرسائل الجامعية

1. بلفوزيل يمينة، الحجاج وأساليبه في تأسيس الحداثة الإسلامية طه عبد الرحمن

أنموذجاً، إشر: خليف بشير، أطروحة دكتوراه، تخصص الدين واللغة في الخطاب

الفلسفي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة اسطنبولي،

2018-2019.

المراجع باللغة الأجنبية

1. Anscombe, Ducrot, l'argumentation dans la langue, Bruxelles, 1983
2. Ausubel (D.P), the aquisitison and retention of knowledge, springer, Nther lans 2000
3. CH. Perelman, Traité de l'argumentation, 4ème Ed, Ed de l'université de Bruxelles, 1983
4. chaignet (A .Ed), la rhétorique et son histoire, F .wievg libraire editeur .paris .1888
5. Chaïm Perlman, l'empire rhétorique, librairie philosophique, J.Vrin, France 2002
6. Dupréel (E), les sophistes, édition du griffon, Neuchâtel , 1948

7. M. Meyer, Logique, langage et argumentation, éditions Hachette ,1982
8. M. Meyer, Problématique et argumentation, HERMES, 1995
9. Mohamed Hashas, the trusteeship paradigm,the formation and reception of philosophy in studies Islamic ethics from the book of Islamic ethics and the trusteeship paradigm: Taha Abderrahmane's philosophy in comparative perspectives
- 10.Moncef chelli, la parole arabe, édition sindbad, paris 1980,
- 11.Oswald Ducrot, les échelles argumentatives, édition minuit, paris 1980,
- 12.Platon, Phèdre, trad Emile Chambry, Gf Flammarion, paris 1964
- 13.Platon, the dialogues trad, benjamin jowett, encyclopedia, united states of america 1952
- 14.Sextus Empiricus, fragment B3 in Dumont les présocratiques Gallimard, paris 1988
- 15.** Wael B. Hallaq. Reforming modernity. columbia university press. New york 2019

فهرس الموضوعات

إهداء

شكر وتقدير

مقدمة أ.

الفصل الأول: مدخل تمهيدي لمفهوم الحجاج

المبحث الأول: نبذة عن الحياة الفكرية لطفه عبد الرحمن 12

المبحث الثاني: معالم منهجية في كتابة طه عبد الرحمن الفلسفية 28

المبحث الثالث: دراسة كرونولوجية لأسس الحجاج: 51

المبحث الرابع: توظيف الحجاج عند طه عبد الرحمن: الهدف والغاية: 92

الفصل الثاني: دراسة تحليلية لمفهوم الحجاج عند طه عبد الرحمن

المبحث الأول: التقريب التداولي للحجاج عند طه عبد الرحمن 103

المبحث الثاني: تحليل فعلي الادعاء والاعتراض الحجاجيين 117

المبحث الثالث: الأساس اللغوي الحجاجي للقول الفلسفي: 129

المبحث الرابع: الصفة الاستدلالية الحوارية للقول الفلسفي 146

الفصل الثالث: نقد وتقييم حجاجي لمعوقات التفلسف حسب طه عبد الرحمن

المبحث الأول: المقاربة الحجاجية للتراث العربي الإسلامي: 156

المبحث الثاني :المقاربة الحجاجية للحدثاء الغربية.....	162
المبحث الثالث :الترجمة والإحالة التداولية:	172
المبحث الرابع :مشروع طه عبد الرحمن الفكري	179
خاتمة.....	191
قائمة المصادر والمراجع.....	198
فهرس الموضوعات.....	211
الملخص.....	213

الملخص:

طه عبد الرحمن مفكر عربي إسلامي سعى إلى بناء نسق فلسفي إبداعي يساهم في تقديم إجابات لأسئلة حيوية تتعلق بوضعية الإنسان العربي المسلم في زمن الحداثة، حيث يتطلب الوجود والعيش في الحداثة إبداع آلة إنتاج متواصل للإجابات التي تدعم وتبرر الشخصية المتميزة والمعتزة بتميزها بأن لا تذوب في ثقافات الغير وهو ما يحفظ لها فكرها ولغتها في خضم العولمة وتسلب نمط الفكر الواحد والرأي الواحد على ثقافات شعوب وأمم العالم.

الكلمات المفتاحية: فلسفة، تداولية، الحجاج، طه عبد الرحمن، المجال التداولي، الادعاء، الإعتراض.

Abstract:

Abdurrahman Taha was an Arab Islamic thinker who sought to construct a creative philosophical system that would contribute to providing answers to vital questions concerning the situation of Arab Muslims in the modern era, Existence and life in modernity require the creation of a continuous production mechanism for answers that support and justify a distinctive personality that prides itself on its uniqueness and refuses to dissolve into the cultures of others, thereby preserving its thought and language in the midst of globalization and the domination of a single mode of thought and opinion over the cultures of the peoples and nations of the world.

Keywords: philosophy, Pragmatics, argumentation, Abdurrahman Taha, Pragmatic field, affirmation, objection.

Résumé:

Abderrahman Taha est un penseur arabe islamique qui s'est efforcé de construire un système philosophique créatif contribuant à apporter des réponses à des questions vitales concernant la situation de l'homme arabe musulman à l'ère de la modernité, L'existence et la vie dans la modernité exigent en effet la création d'un mécanisme de production continue de réponses qui soutiennent et justifient la personnalité distinctive et fière de sa singularité, afin qu'elle ne se dissolve pas dans les cultures des autres, ce qui lui permet de préserver sa pensée et sa langue dans le contexte de la mondialisation et de la domination d'un mode de pensée unique et d'une opinion unique sur les cultures des peuples et des nations du monde.

Mots clés: philosophie, pragmatique, argumentation, Abderrahman Taha, champ pragmatique, affirmation, objection .