الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف– المسيلة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

التداولية في فكر طه عبد الرحمان

مذكرة مقدمة لنيل شهادة االماستر في الفسلفة

إعداد االطالبة :
– لعيشي نسيمة

إشراف الأستاذ :
– بوزبرة عبد السلام

السنة االجامعية : 2015–2016 م

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر و تقدير

بأسمى معاني الشكر و التقدير أتقدم بجزيل الشكر و العرفان إلى أستاذي المشرف الدكتور **بوزيرة عبد السلام** على كل ما قدمه لي من نصائح و توجيهات لإنجاز هذا العمل ،كما أتقدم بجزيل الشكر والعرفان للأستاذ **محمد بومدين** على توجيهاته والمادة العلمية و النصائح القيمة كما لا يفوتنى أن أتقدم بالشكر ولإمتنان للأستاذ **زروخي الدراجي** اعترافا له بالجميل على ما قدمه لي طيلة مشواري الجامعي في قسم الفلسفة متمنيتا له دوام التألق و النجاح ،كما لا أنسى زملاء الدفعة السنة الثانية ماسترفلسفة عامة و فلسفة القيم كل باسمه.

تمهيد:

يعد " طه عبد الرحمان" من بين المفكرين الأكثر اشتغالا بالتراث وكتبه دليل واضح على ذلك ، حيث سعي إلى إرساء قاعدة فلسفية إسلامية أصيلة مرتبطة بالمنهج التداولي الإسلامي ، الذي تتصل مفاهيمه بالتراث الإسلامي ، وذلك من خلال تجديد المفاهيم بعد أن طغت عليها المناهج الغربية المتداولة ، فأصبح الاختلال في المجال التداولي العربي الذي سار إلى الإتباع لا التجديد و الإبداع حسب " طه عبد الرحمان"، والذي بدأ مشروعه الفلسفي من خلال تأسيس لقاعدة جديدة تنم عن المناهج الإسلامية الأصيلة وتدعوا إلى إعمال العقل وتجديده وفق المقتضيات التداولية الإسلامية.

المبحث الأول: منهجه

قبل الشروع في المنهج الطهائي يجب أن نعرج على سيرته و حياته «ولد " طه عبد الرحمان" في مدينة جديدة سنة 1944م وهي مدينة مغربية وتلقى تعليمه الأول على يد والده مما ورثه تكوينا تقليديا بالأساس إطلع فيه على مداخل العلوم الشرعية إلى حين ولوجه المدرسة العصرية ، حيث تدرج في أقسامها الإبتدائية و الإعدادية و الثانوية».[1]

وقد حصل على الإجازة في الفلسفة و إلتحق بالمدرسة العليا للأساتذة في جامعة السربون بفرنسا وحصل منها كذلك على درجة الدكتوراه في سنة 1985.

«ومسار " طه عبد الرحمان" المهني هو الآخر زاخر بالعطاء من مجاوزة التبعية للنماذج الفكرية الغربية ، فقد إلتحق بجامعة محمد الخامس بالرباط ودرس بها في سنوات عاصفة شهدت صراعا مريرا بين التيارين الشيوعي و الليبيرالي ».[2]

لقد عمل " طه عبد الرحمان" كأستاذ للمنطق وفلسفة اللغة وكان يسعى إلى « إدماج المنطق في الإشتغال الفلسفي و الإعتداد به كعدة منهجية لا محيص لمتفلسف العربي عنها وهي قناعة ناضل من أجلها و إدخر لها جهدا جهيدا».[3]

ومع وجود المناخ الفكري المسيس فقد عمل " طه عبد الرحمان" على إبراز قيمة وأهمية الدرس المنطقي و اللغوي في رحاب جامعة معهد الخامس بالرباط ولا يمكن فهم المنطق الداخلي لفكر " طه عبد الرحمان" إلا بعد ربطه بتجربته الصوفية فلا يمكن أن نفهم موقف " طه عبد الرحمان" من العقلانية التجريدية إذا لم نستوعب سيرته الروحية إذ هناك ما يجمع بين السيرة الفكرية و السيرة الروحية.

وقد أوضح " طه عبد الرحمان" تجربته الروحية بقوله :« أدت هذه التجربة الروحية إلى رفع القيم الأخلاقية عندي إلى رتبة قيم جمالية ، بحيث أصبحت أحصل على مستواها من الإستمتاع و الإستلذاذ ما لم أكن أحصله على مستوى القيم الأخلاقية بعد أن كنت مقيدا بالعقل المجرد المحدود ، وهكذا صرت أجد في القيم الأخلاقية لذة

[1] – إبراهيم مشروح : طه عبد الرحمان قراءة في مشروعه الفكري ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2009 ، ص 28.
[2] – المرجع نفسه، ص 29.
[3] – المرجع نفسه، ص 30.

جمالية كبيرة ، بل أكثر من هذا ، فقد رفعت هذه التجربة إيماني من إيمان الكلفة و المشقة و الثقل إلى المحبة و الحلاوة الخفة ، بحيث أصبحت أرى الأشياء من حولي و كأنها تحمل أسرار إيمانية».[1]

«هذه التجربة الروحية التي اعتبرها منعطفا أودى إلى إحداث انقلاب فكري في سيريرته وفي كينونته» .[2]

فقد أكد " طه عبد الرحمان" بأن التجربة الروحية الإيمانية هي تجربة تقربك من الله وتعرفك به ، وبين أيضا بأن تجربته الروحية – الصوفية– لم يتأثر ولم يكن هناك أثر واضح في تجربة الغزالي على تجربته الروحية فهو كما بين أنه لم يطلع على كتب الغزالي إلا بعد أن خاض التجربة الروحية.

«إن التيارات و المدارس الفكرية و الفلسفية و الدينية التي أثرت بالغ التأثير في تكوين " طه عبد الرحمان" الفكري و الفلسفي و الديني فمما لاشك فيه أنه بحكم التكوين الذي تلقاه في فرنسا يكون فكر " طه عبد الرحمان" قد تلقح بتيارات فكرية فلسفية يأتي على رأسها ما يدخل في دائرة إختصاصه الضيق أي المنطق و الفلسفة» .[3]

كما أن " طه عبد الرحمان" كان يعلي من إكتشافات فلاسفة اللغة الطبيعية و عرض كثير من أطروحات ودعاوي فلاسفة كبار أمثال : " جون أستين Austin" و " سورل Searle" و " غرايس Grice" وغيرهم.

ومع أن " طه عبد الرحمان" كان يهتم باللغة و المنطق بالخصوص « إلا أنه لم يجار المنهجية المعتمدة في البحث التراثي ، كما أنه رفض محاكاة ومجاراة الحداثة الغربية.

لقد ظهر بخاطب فريد شكلا ومضمونا فمن حيث الشكل إعتمد الكتابة التدليلية و البرهانية و أسبغ على كتابته صلة منطقية يطلب فيها بناء أطروحاته على قاعدة الإحكام المنطقي ، ومن حيث المضمون إعتمد طريقة في النظر " تخاصم التقاليد سواء كان سلفيا أو حداثيا "» .[4]

[1] – طه عبد الرحمان : الحوار أفقا للفكر ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2013 ، ص 19-20.

[2] – إبراهيم مشروح : طه عبد الرحمان قراءة في مشروعه الفكري ،مرجع سابق ص32.

[3] – المرجع نفسه ، ص 39.

[4] – المرجع نفسه ، ص 42.

«ولاشك في أن " طه عبد الرحمان" قد شكل إستثناء داخل الساحة المغربية و العربية فهو من جهة يحمل مشروعا لتحقيق الإبداع الفلسفي كما يتبدى من أعماله التي تجمع تحت فقه الفلسفة ، وهو من جهة أخرى مفكر إسلامي يسعى إلى إيجاد الجواب الإسلامي وتأسيس حداثة إسلامية وذلك بناء على مواجهة الحداثة الغربية بالنقد الأخلاقي».[1]

ويرى " طه عبد الرحمان" « أن شرط التحرر من هذه الحداثة المقلدة وتحقيق الحداثة المبدعة هو خروج من ضيق حداثة الزمان إلى سعة حداثة القيم أي الخروج من واقع الحداثة في تطبيقاتها الغربية المشهودة إلى روح الحداثة في قيمها الإنسانية ذات الإحتمالات التطبيقية اللامحدودة».[2]

وعلى هذا فقد نادى " طه عبد الرحمان" بالتجديد في القول الفلسفي العربي بعيدا كل البعد عن المنهج الغربي الفلسفي ، فلسفة متجددة مبدعة في روحها لا سقم في أساسها .

وقد أكد " طه عبد الرحمان" « أن الألسن التي وضع بها القول الفلسفي متعددة وجاز أن تختلف المضامين الفلسفية بإختلاف الألسن التي تنقلها ويلزم أن تكون لكل أمة لسانها الذي يناسب مقتضياتها التداولية ».[3]

لقد توالت إصدارات " طه عبد الرحمان" « حاملة معها طابعا تجديديا فريدا التي تستند إلى عمليات تدليلية و حجاجية إجتهد فيها بغية إسترجاع النفس المنطقي الإستدلالي الذي كانت كل الكتابات التراثية متشبعة به غاية التشبع و الذي غاب عن الكتابة العربية المعاصرة ».[4]

لقد سعى " طه عبد الرحمان" إلى « التجديد المفضي إلى إبداع غير مسبوق يسم الفكر العربي المعاصر ، لذلك فقد فتح جهتين صارع داخلهما من أجل خلق روح تجديدية من شأنها أن تطبق على الإشتغال الفكر ويتعلق الأمر بمجالين هما :»[5]

[1] – إبراهيم مشروح : طه عبد الرحمان قراءة في مشروعه الفكري ،مرجع سابق ص43 .

[2] – طه عبد الرحمان : الحوار أفقا للفكر ، مصدر سابق ، ص 81.

[3] – طه عبد الرحمان : الحق العربي في الإختلاف الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط2 ، 2006 ، ص 53.

[4] – إبراهيم مشروح : طه عبد الرحمان ، قراءة في مشروعه الفكري ، مرجع سابق ، ص 49.

[5] – المرجع نفسه ، ص 50.

*** مجال الممارسة الفلسفية العربية :**

«حيث سعى إلى خلق منعطف لغوي فلسفي إنطلق مع كتابه اللغة و الفلسفة ، وتمثل تجديده في دعوته إلى فلسفة عربية تداولية لتتوالى عطاءاته التجديدية من أجل تحرير القول الفلسفي العربي وفتح سجلا فلسفيا حول طبيعة الخصوصية الفلسفية ومدى كونية الخطاب الفلسفي».[1]

إن تأكيد " طه عبد الرحمان" على تحرير القول الفلسفي وتجديده شكلت أهم المحاور الفلسفية التي جاء بها المشروع الطهائي فقد أثبت أن لكل أمة لسان يميزها عن باقي الأمم و الفرق بين المجتمعات يعود إلى اللغة المتداولة في كل أمة ولهذا فإن لكل أمة فلسفة وقول فلسفي يميزها عن الأمم الأخرى وليس بالضرورة كما أكد"طه عبد الرحمان" أن الفلسفة العربية تكون تابعة للفلسفات الأخرى ، وبما أن الفلسفة العربية تكون تابعة للأمة العربية فإن ما يميزها هو اللسان العربي المختلف عن الألسن الأخرى و ينبغي لغير العربي أن يقر بخصوصية الفلسفة العربية ، فالعربي يحتاج إلى الإعتراف بحاجته إلى إيجاد فلسفة يتميز بها هو كعربي عن غيره من الشعوب.

على هذا فإن " طه عبد الرحمان" نادى بالإبداع الفلسفي العربي النابع من فلسفة عربية متجذرة ومتأصلة فينا موصولة غير مفصولة ترتكز على مقتضيات التداول الفلسفي الإسلامي.

*** مجال الفكر الإسلامي :**

وفي هذا المجال أخذ " طه عبد الرحمان" على المفكرين المسلمين «جملة من المؤاخذات أبرزها تفريطهم في العدة المنهجية المنطقية التي تحلي بها النظار المسلمون خصوصا منهم الأصوليين الذين كانوا مرموقين بقدراتهم الحجاجية الإستدلالية الرفيعة».[2]

وفي هذا أثبت " طه عبد الرحمان" «أن الفلاسفة العرب أعجز من أن يأتوا بما أتى به الأصوليون القدماء سواء على مستوى إستشكالاتهم أو على مستوى إستدلالاتهم ، إن قدرة المتقدمين على إستشكال القضايا الأصولية وعلى الإستدلال عليها لا يتوفر للحداثيين الذين يدعون التمكن من المناهج الحديثة».[3]

[1] – إبراهيم مشروح : طه عبد الرحمان ، قراءة في مشروعه الفكري ، مرجع سابق ، ص50.

[2] – المرجع نفسه، ص 51.

[3] – طه عبد الرحمان : الحوار أفقا للفكر ، مصدر سابق ، ص 164.

«لقد شكلت العدة المنهجية الأصولية ، متراسا رفعه " طه عبد الرحمان" في مواجهة نقد الفكر الإسلامي من قبل خصومه ، فانبرى ليقدم الجواب الإسلامي التجديدي إنطلاقا من إستئناف العطاء في مجالاته المنهجية وتجديده بالإنفتاح على قضايا العصر ».[1]

وبناءا على هذا فإن المنهج الطهائي سار على مجاوزة التبعية للنماذج الغربية معتمدا في ذلك على الأصول المنطقية مؤكدا على المنطق هو الذي يعطي القوة للعقل ، فقد إكتشف أن للعقل حدود ويجب تجاوزها وهو السبب الذي وجهه إلى التجربة الروحية – الصوفية– « فالخطاب الفلسفي و المنطقي في كتاباته لم يكن بعيد عن حياة المتصوفة».[2]

وقد وضح الوسائل و التقنيات للوصول إلى إنتاج مثل ما أنتجه الغرب في معظم كتبه ، كما بين كيف تصبح الثقافة الإسلامية ثقافة كونية ، ويعتبر مظهر الأخلاقية من المظاهر القوية في المشروع الطهائي ، كما عمل تحرير القول الفلسفي العربي من التبعية و إعطائه الخصوصية الذي يتميز بها عن غيره من الفلسفات التي كان تابعا لها، فقد نادى بالإبداع الفلسفي العربي وتجديد الفلسفة العربية التابعة للمجال التداولي الإسلامي بعيدة كل البعد عن المناهج الغربية المتداولة ، فلسفة أصيلة نابعة من التراث الإسلامي الأصيل.

[1] – إبراهيم مشروح : طه عبد الرحمان ، قراءة في مشروعه الفكري ، مرجع سابق ، ص52 .

[2] – رجاء بطاوي : أسبوعية "مغرب اليوم" ، الدار البيضاء ، العدد 219 (السلسلة الجديدة)من 20 إلى 26 سبتمبر 2013.

المبحث الثاني : فلسفته

إن مشروع " طه عبد الرحمان " الفلسفي يكاد يكون حربا على المقلدة من المتفلسفة العرب فقد وضع منهجية تطبيقية تضاهي الفكر الغربي الحديث وتعيد النظر في مقولاته و أطروحاته وتفتح آفاقا جديدة للنظر في أوضاع العالم الإسلامي «و أقام توجهه الفكري في حربه على التقليد على دعامتين : الهدم و البناء وقسم المقلدة إلى نوعين : مقلدة المتقدمين الذين يسقطون المفاهيم التقليدية على المفاهيم الغربية الحديثة ، كأن يسقطوا مفهوم الشورى على مفهوم الديمقراطية ... ومقلدة المتأخرين الذين يسقطون المفاهيم الغربية المنقولة على المفاهيم الإسلامية المأصولة ، كأن يسقطوا مفهوم العلمانية على مفهوم العلم بالدنيا».[1]

وقد رد " طه عبد الرحمان " هذه الإسقاطات المختلفة « أنهم كانوا يريدون أن تكون لهم صبغة عقلية إستدلالية ، لكنهم يتغيرون على خلاف ما يظنون في القيام بشروطها وهكذا يصيرون على التدريج إلى رد المفاهيم المأصولة إلى المفاهيم المنقولة ، فيتهمون بمحو خصوصية المفاهيم المأصولة».[2]

« و الظاهر أن كلا النوعين من المقلدة لا إبداع عنده ، إذ مقلدة المتقدمين يتبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه ، ومقلدة المتأخرين يتبعون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه». [3]

«وظل همه المنهجي الأول في مشروعه تحصيل الأسباب التي جعلت المتقدمين و المتأخرين يبدعون ، وظلت غايته من حربه على التقليد أن يخرج المثقف العربي من إغترابه و إستيلابه ويجعله معتزا بمجاله التداولي الإسلامي مستلهما حداثته من القيم الإسلامية ، ومن ثم يستطيع هذا المثقف العربي أن يضع الفكر الغربي في حجمه الطبيعي ويتفاعل معه في ضوء منهجه .

وقد لاحظ أن ما ينجز من أبحاث فلسفية في البلاد العربية في الوقت الراهن لا يخرج كله عن الإستشكالات و الإستدلالات و المسلمات النظرية التي يتضمنها الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم».[4]

---

[1] – عباس أرحيلة : فيلسوف في المواجهة ، قراءة في فكر طه عبد الرحمان ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2013 ، ص 42.

[2] – طه عبد الرحمان : روح الحداثة ، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 2006 ، ص 13.

[3] – المرجع السابق ،ص نفسها .

[4] – المرجع نفسه ،ص 42- 43.

إن المتتبعون لـ " طه عبد الرحمان " و أعماله الفلسفية يلاحظ جملته ضد المقلدة من المتفلسفة العرب ، ويجيب " طه عبد الرحمان " بالأسباب الآتية :

1- « لأنهم إستلذوا التفلسف على طريقة غيرهم ، ولم يستطيعوا أن يحلوا عن أعناقهم عدى التقليد ، فهم يخوضون فيما يخوض فيه غيرهم ويفتعلون أسئلة غيرهم ».[1]

وفي هذا الصدد وضح " طه عبد الرحمان " أكثر قائلا : « فالفلسفة أصلا إجتهاد في النظر و إبداع في النقد وعلى هذا فكل فلسفة منقولة ما لم يحصل صاحبها أسباب إنتاجها أو يحصل الأدلة عليها ، تظل عملا لا يفيد في إنتاج الفلسفة ولا بالأولى ، إنشاء فضاء فلسفي عربي ، فالفلسفة العربية إلى يومنا هذا لا تزال ترتب ضمن الفلسفة المقلدة ، بل ليست في إعتقادنا فلسفة بل إنها نقيض الفلسفة لأن التقليد يناقض الفلسفة وقد إتخذته هي قانون لها ، وبهذا فما يدعى بالفلسفة العربية يقضي على الفلسفة ولا يدعها البتة».[2]

2- « لم يستطيعوا مساءلة مناهج التفلسف عند أهل الغرب ونقده على مقتضيات ثقافتهم بسبب عجزهم عن التحقق من المفاهيم المنقولة عن أن يأتوا بما يضاهيها فكريا ومنهجيا».[3]

وقد بين " طه عبد الرحمان " هذا بقوله : « لم يستطيع العربي أن يبدع المفاهيم من عنده ويبدع العلاقات بينها ويبدع صيغ الإستنتاج من هذه العلاقات التي أقامها بين هذه المفاهيم ...فنحن أحوج اليوم إلى فلاسفة مجتهدين يقومون بوضع مفاهيم جديدة أو متى إقتبسوها بصورة مباشرة من واقعهم ، يقومون بفلسفتها و إنشاء الفضاء الفكري الضروري لها ».[4]

3- « تسببوا بتقليدهم للفكر الغربي في توجيه الأمة نحو التقليد و الإستسلام للأفكار الغربية ، وتهئ خنوع الأمة للإنبهار بالحضارة الغربية ».[5]

أكد " طه عبد الرحمان " أن الفلاسفة العرب ، المقلدون المولعون بالثقافة الغربية وجهوا الأمة نحو التقليد لا التجديد من خلال أفكارهم و آرائهم الفلسفية التابعة للفكر الغربي ، وبين من جهته أيضا أننا بحاجة ماسة إلى مفكرين مسلمين لهم التمكن من المناهج الغربية ، بحيث يتولون نقد التطبيقات المقلدة و الدفاع عن كيانهم

[1] – عباس أرحيلة : فيلسوف في المواجهة ، قراءة في فكر طه عبد الرحمان، مرجع السابق ، ص 44.

[2] – طه عبد الرحمان : الحوار أفقا للفكر ، مصدر سابق ، ص 154.

[3] – عباس أرحيلة : فيلسوف في المواجهة ، قراءة في فكر طه عبد الرحمان ،مرجع سابق ص 45.

[4] – طه عبد الرحمان : الحوار أفقا للفكر ، مصدر سابق ، ص 155.

[5] – المرجع السابق ، ص 46.

الحضاري و المعنوي ، وليس مفكرين أبهرتهم الحضارة الغربية فتبنوا آراءها الفلسفية دون نقد وتمحيص لأفكارها وهم بذلك يوجهون الأمة إلى التقليد الأعمى.

وفي خضم الإنتقادات التي وجهها " طه عبد الرحمان " إلى الفلاسفة العرب المقلدين إنتقد بشدة المشتغلين بالتراث و أكد بأنه « غلب عليهم التوسل بأدوات البحث التي إصطنعوها من مفاهيم الغربيين ومناهجهم ونظرياتهم فقلدوها وما ملكوا ناصية تقنياتها ولا تفننوا في إستعمالها ».[1]

و أوضح " طه عبد الرحمان " بأن هناك قصور المتمثل في عدم التمكن من المفاهيم المنقولة و الآليات المستنسخة عن التراث الغربي ، وقد أدى هذا إلى نتائج فاسدة عن التراث لأنهم صاروا إلى تطبيق أدوات غير مناسبة لموضوعها ، وبين أيضا بأنه يتعين عليهم أن يطلبوا وسائل تناسب هذا التراث وحتى و إذا إقتبس هذه الوسائل و المناهج من غيره فينبغي أن يعرضها على محك النقد و التمحيص حتى يتبين له وجه مناسبتها للتراث قبل أن يقوم بتنزيلها .

إن " طه عبد الرحمان " «فيلسوف يتنفس حريته في الكتابة ولا يجد له راحة في غير هذه الحرية ومن هنا رفع شعار " **الحرية كتابة و الكتابة حرية**" و إختار التحرر طريقا في الحياة ووجده في الكتابة ولو كان ذلك على حساب صحته و راحته ، وإختار التحرر منهجا في الحياة طلبا للحق وحفظا لكرامته ، و قضا لأن يكون بوقا لجوقة ما وصوتا يردد ما يملى عليه».[2]

لقد إختار " طه عبد الرحمان "« أن يكون فيلسوفا و الفيلسوف لا يكون إلا حرا طليقا ولو وضعوا في عنقه الأغلال وعلى فمه الأقفال ، وإختار أن تغمر نفسه سعادة حرمت منها نفوس إختارت الذلة فعاشت في الأغلال وبين الأقفال ، وحبه للتحرر جعله يسترخص كثيرا من التضحيات ، ويعاني أنواعا من الحصارات».[3]

« أصبح للفسفة حضور في المدارس و الجامعات و المؤلفات و المترجمات ومن مداخل المنهجيات و المفاهيم و المصطلحات إكتسحت الفكر العربي عامة و النقدي منه بوجه خاص ، وملأته بكثير من المقدمات و التنظيرات و التوجيهات و التعليلات مع ما رافق ذلك من إدعاءات ومن تهويمات تناقض عقيدة المسلمين».[4]

[1] – عباس أرحيلة : فيلسوف في المواجهة ، قراءة في فكر طه عبد الرحمان ،مرجع سابق ص ، 46.
[2] – المرجع نفسه ، ص 48-49.
[3] – المرجع نفسه ، ص 49.
[4] – المرجع نفسه ، ص 52.

«وجاء " طه عبد الرحمان " يفقه أمر الفلسفة ويضع الأمور في نصابها ويخرج الفلسفة من الأساطير التي حيكت حولها ويضعها في حيزها الطبيعي ورأى في ذلك جملة الأساطير التي أحاطت بتاريخ الفلسفة على إمتداده».[1]

«بدأ البحث في تاريخ الفلسفة وعن طبيعتها وما تراكم حولها من أقوال وظلت العلل و البحث عن الأشياء وحقائقها ، وظلت الجامعات تتخبط في الأساطير التي دارت بالفلسفة ، وبقي الحال إلى أن جاء " طه عبد الرحمان " و طرد كل الأساطير التي حيكت على الفلسفة وعرضها أمام الأنظار للتشريح و التحليل و الفهم ، لقد فقه " طه عبد الرحمان " الفلسفة ووضع لها فقهها و رسم لها طريقها في النظر حين أخضع قوانينها الذاتية للنظرة العلمية ، بحيث يتولى دراسة الفلسفة بوصفها جملة من الظواهر التي لها خصائصها و قوانينها الذاتية».[2]

«ولم يكتف بجعل الفلسفة موضوعا للدرس ، بل رفع عنها ميزة الشرف التي ظلت تدعيها على المعارف كلها ، حتى إن الفلسفة أضحت تبدو وكأنها لا تزيد أن تكون دائرة واحدة من بين دوائر المعرفة المتعددة».[3]

«وهكذا تقلصت دائرة الفلسفة و أخذت في مشروع " طه عبد الرحمان " حجمها الطبيعي ولم تعد أشرف المعارف و أوسعها ، و بخضوعها لهذا الفقه أصبحت دونه رتبة وبذلك أبطل دعوى كونية الفلسفة في القديم وعالميتها و أثبت صبغتها القومية ، أي أن لها سياقها التاريخي الإجتماعي اللغوي و الأدبي ».[4]

وقد أكد " طه عبد الرحمان " بقوله :« بديهي أن كل فلسفة كائنة ما كانت هي نتاج سياق تاريخي ونطاق إجتماعي مخصوص ولا وجود لفلسفة بلا هذا السياق التاريخي ولا هذا النطاق الإجتماعي ».[5]

إن " طه عبد الرحمان "« أنزل الفلسفة من عليائها وكسر قلاعها وسخر من مدعي التفلسف في رحابها ، نتيجة إفتقارهم إلى فقهها وعجزهم عن تسخير قدراتهم ، فعاشوا في غفلة وجهل ».[6]

[1] – عباس أرحيلة : فيلسوف في المواجهة ، قراءة في فكر طه عبد الرحمان ،مرجع سابق ص 52.

[2] – المرجع نفسه، ص 54.

[3] – المرجع نفسه ، ص نفسها.

[4] – المرجع نفسه ، ص 55.

[5] – طه عبد الرحمان : الحق العربي في الإختلاف الفلسفي ، مصدر سابق ، ص 53.

[6] – عباس أرحيلة : فيلسوف في المواجهة ، قراءة في فكر طه عبد الرحمان ،مرجع سابق ص 55.

وبهذا فإن " طه عبد الرحمان " يدعو الإنسان العربي إلى التفلسف بما يخدمه و لا يخدم غيره في فضاء فلسفي يستمد منه أفكاره و آراءه وهكذا ننهض بمقتضيات التفكير الفلسفي الصحيح من أجل فلسفة سليمة نحيا بها على حد تعبير " طه عبد الرحمان ".

«بفضل تمكن " طه عبد الرحمان " من الإبداع في المجال الفلسفي وبفضل إقتداره أن يبدع فلسفته الخاصة ، أخرج الفلسفة من أساطيرها التي كبلت عقول متفلسفة العرب قديما وحديثا ، وتجرأ طولا وعرضا ، شرقا وغربا على التفلسف و أهله قديما وحديثا وهكذا إتضح رأيه في موقفين »[1] :

- **الأول** : « نزع فيه الهالة عن الفلسفة ووضعها على مشرحة الفقه الفلسفي تكشفت أعماله عن الأساطير التي حيكت حول الفلسفة ثم أخضعها للدرس شأن بقية الظواهر الطبيعية ».[2]

و قد أوضح " طه عبد الرحمان " الأساطير التي بنيت على الفلسفة« وهي التي نسجها الأوائل حول ظهور الفلسفة وجعلوا هذا الظهور حدثا أتى الإنسان بغتة و نسبوه إلى فعل الآلهة ولم يكن مؤرخوا الفلسفة المتأخرون أقل من الأوائل إفتنانا بهذا الحدث فمازالوا إلى حد الآن يعتبرون ظهور الفكر الفلسفي عند اليونان بمثابة المعجزة الكبرى التي تفرد بها اليونان وفضلوا بها على الأمم قاطبة ».[3]

- **الثاني** :يؤكد فيه على « عجز عن التفلسف ووضعه لأصول رؤية فلسفية على مقتضى ما تدعو حاجة الذات الإسلامية إليه ويكاد يكون مشروعه الفلسفي حرب على الفلسفة الفكر العربي حين كبلته بتقاليدها وربطت وجوه بوجودها وترك " طه عبد الرحمان " الفلسفة العربية جثة هامدة ، ونندفع في تشريحها بفكره المنطقي ليكشف أسباب موتها فينا عسى أن ينهض الناهضون بعبء إحياءها ، لتكون فلسفة لها أصول مركوزة في تاريخنا لا في تاريخ غيرنا ».[4]
- لقد جاء مشروع " طه عبد الرحمان " وليد تجربة خاضها صاحبها بإقتدار وقلما أتيحت لغيره بالصفاء الذهني و الإستعداد الروحي ، فهو رجل تعايشت وتساوت في نفسه وعقله تجربتان معرفية عقلية وتجربة إيمانية روحية.

[1] – عباس أرحيلة : فيلسوف في المواجهة ، قراءة في فكر طه عبد الرحمان ، مرجع السابق ، ص 60.

[2] – المرجع نفسه ، ص نفسها.

[3] – طه عبد الرحمان : الحق العربي في الإختلاف الفلسفي ، ص 122.

[4] – عباس أرحيلة : فيلسوف في المواجهة ، قراءة في فكر طه عبد الرحمان ،مرجع سابق ص 62.

المبحث الثالث : مصادرها التأسيسية

تتميز فلسفة" طه عبد الرحمان " عن غيرها من الفلسفات ، حيث أخذت منهجا مغاير عما كان متعارف عليه في الفلسفات العربية من حداثة ومعاصرة ، وإعتمدت على الإبداع في أساسها وتجديد لواقع الفلسفة العربية التي طغت عليها المناهج الغربية ، وبين " طه عبد الرحمان " أن هناك إتباع وليس إ بداع في الفلسفة العربية وعلى هذا وضع مشروعه التجديدي من أجل إرساء قاعدة فلسفية عربية إسلامية نابعة من التراث الإسلامي الفلسفي العريق ، وتؤكد على الإستقلال الفلسفي العربي ، وقد إعتمد بناء فلسفته على المصادر التأسيسية التالية :

1- اللغـــة و المنطـــق :

«ويرجع إهتمام " طه عبد الرحمان " باللغة إلى ما حصل من تطورات في الفكر و الفلسفة الغربيين طول القرن العشرين ، ويتحدد هذا الإهتمام في الإنتقال من التفكير بواسطة اللغة إلى التفكير في اللغة بحد ذاتها ، و إعتبار حل المعضلات الفكرية و الفلسفية موقوفا على التحليل اللغوي».[1]

«و المتعقب لفكر " طه عبد الرحمان " يجد أن منعطفه اللغوي يتخذ صورة فريدة ، إذ رغم إنتمائه لهذا السياق الكوني الذي شهدته الفلسفة الأنغلو أمريكية و القارية على حد سواء ، فإنه إنعطف عن هذا المنعطف بما طبع فكره بهذا الإنفراد في التعامل مع اللغة ، ويلتقي " طه عبد الرحمان " بالمنعطف اللغوي الغربي في كونه إنطلق من مبدأين أساسيين جعلانه حقيقا بالإنتساب إلى هذا المنعطف اللغوي المنطقي الذي ساد الفكر و الفلسفة المعاصرين وهي مقاربة التعقل من وجهة فلسفية عربية وهذين المبدأين هما :

أ- ضرورة إعتبار جانب اللغة في تشكيل المعنى الفلسفي ».[2]

ب- « ضرورة الأخذ بأدوات المنطق في البحث الفلسفي ، إذ لاشك في أن " طه عبد الرحمان " قد أفاد الكثير من الدرس المنطقي المعاصر الذي إنفتح على فلسفة اللغة وقضاياها ، وعلى فلسفة المنطق التي قبلت النظر في قضايا المنطق وفي الدعاوي المنطقية فصارت جسورا مفتوحة بين الإشتغال المنطقي و البحث النظري الفلسفي».[3]

---

[1] – إبراهيم مشروح : طه عبد الرحمان قراءة في مشروعه الفكري ، مرجع سابق ، ص60.

[2] – المرجع نفسه ، ص 62-63.

[3] – المرجع نفسه ، ص 64

وبهذا تكون دعوة " طه عبد الرحمان " الأخذ بأدوات المنطق التي تحرص على الجانب الأداتي و المنهجي ،

« فقد وجد أن المنطق قد عرف تطورا كبيرا في العالم منذ مطلع القرن العشرين ، ولاحظ أن هذا التطور كان هائلا في إتساع مجاله وتشعب مباحثه وتزايد الدقة في مناهجه».[1]

«وهكذا سعى في مشروعه الفكري إلى إبداع كتابة منطقية لم يسبق إليها في مجالات التأليف المنطقي في عالمنا العربي ، ونرى إقتداره هذا في إبداع الحجج بأشكال مختلفة و داخل صور لا حصر لها في آليات إنتاج الأطاريح التي يرض لها».[2]

«وقد لاحظ " طه عبد الرحمان " أن الكتابة الفلسفية العربية الحديثة قد طغى عليها الإهتمام بالوقائع التاريخية و الأحداث السياسية و الظواهر الإجتماعية فكان من غاية ربط الصلة بالآلة المنطقية و إخراج الكتابة الفلسفية العربية من المنزلق التاريخي الساذج الذي إنحدرت إليه حتى تستعيد خصوصياتها ، نهوضا بالتقليد الفلسفي العربي الأصيل الذي وضع أسسه فلاسفة الإسلام».[3]

وسعى " طه عبد الرحمان " جاهدا أن يخرج الكتابة الفلسفية العربية من هذا الطريق الذي يؤدي إلى روح التفلسف فيها ، وبذلك راح يؤسس لكتابة فلسفية تزدوج فيها الفلسفة بالمنطق بإعتباره المنهج الذي يوصلها إلى الحقائق التي تطلبها.

« و لأن المعتمد المنهجي للفلسفة هو المنطق لاحظ أن الآفة الخطابية التي وقع فيها المقلدة من المتفلسفة العرب ، أنهم فصلوا بين الفلسفة و المنطق نتيجة تصور خاطئ للمنطق و كأن الفلسفة تصح بغير منطق يضبطها وغير منهج يوجهها في الإستشكالات و الإستدلالات».[4]

وكان الفصل أيضا بين الفلسفة و المنطق عند الفلاسفة العرب بسبب« قلة زاد المفكرين العرب من المنطق وقصور نظرهم على المضامين الفكرية لمفاهيم الحداثة و أحكامها دون الأصول المنطقية التي إنبنت عليها ، ولا الوسائل المنهجية التي أستعملت في تبليغها ، فينقلون هذه المفاهيم و الأحكام تقليدا لغيرهم».[5]

[1] – عباس أرحيلة : فيلسوف في المواجهة ، مرجع سابق ، ص 29.
[2] – المرجع نفسه ، ص30.
[3] – المرجع نفسه ، ص نفسها.
[4] – المرجع نفسه ، ص 31.
[5] – المرجع نفسه، ص نفسها.

« فهو بهذا يحدد شرائط الإجتهاد في مجال المعرفة إذ لا إجتهاد مع التقليد و النقل والشرح ولا إجتهاد مع ضعف قوة الإستنباط ووضع القواعد وبناء القوانين ، وبهذا إستجمع " طه عبد الرحمان" شرائط الإجتهاد فأقام تأليفه الإجتهادي على ثلاثة أركان : ركن الإستشكالات وما تثيره من أسئلة حقيقة وركن الإستدلالات المنطقية وركن الصياغات ذات القوة البيانية».[1]

«ولقد استطاع " طه عبد الرحمان" أن يبرز إنفراده في التعامل و التفاعل مع المنطق اللغوي ، فقد اشتغل بمنطقيات الخطاب الطبيعي و اعتنى على الخصوص بالتداوليات ولم يكن اشتغاله بها داخلا في تخصص ضيق بل في خطة فلسفية رسمها منذ الإرهاصات الأولى لديه لبناء فلسفة تداولية عربية».[2]

لقد إهتم" طه عبد الرحمان" بالدراسات اللغوية و المنطقية لبناء فلسفة سليمة ، ترتكز على الإبداع في آلياتها المنهجية ، وكان إهتمامه أكثر بالمنطق لمعرفة أسباب قوى العقل وبناء العقلي للمعرفة ، حيث عمل على بيان أن العقل الذي هزم المسلمين عقل محدود وبين أن الأمة الإسلامية مؤهلة لعقل أوسع من هذا العقل الذي هزمنا، وبهذا فإن " طه عبد الرحمان" قد إهتم بالمنطق لمعرفة أعطاب الفكر العربي ومداوته منهجيا من الأسقام التي جعلت منه فكرا ضعيف منهجيا ولا يحتكم إلى الآليات المنهجية و المنطقية التي رفعت في المقابل الفكر الغربي.

«إن إهتمام" طه عبد الرحمان" باللغة تكمن في كونه يؤمن بأن اللغة مؤسسة إجتماعية و أنها تشحن داخليا خزانا ثقافيا و قيميا يشكل مجالها التداولي الذي تتفاعل بواسطته مع العالم الخارجي».[3]

« و أكد " طه عبد الرحمان" حقيقة مفادها أن الفكر متى كان مقطوع الصلة بالبنية اللغوية فإنه سيظل عقيما ولا يعني القدرة على التفلسف لذلك دعا إلى فلسفة إسلامية عربية تشترك في بناء مضامينها بالإضافة إلى المضامين الفكرية و العلمية العامة».[4]

« لقد إعتبر " طه عبد الرحمان" أن المهمة الأساسية للمفكر العربي مهمة لغوية ، لذلك حشد ما أمكنه من عدة منطقية ولغوية تزود فيها بأحدث ما جد في الدرس المنطقي المعاصر ، وما إستحدث من نظريات جديدة في اللسانيات ، فكانت المسألة اللغوية منطلق تفكيره و مبتدأ مشروعه ، ولما كانت اللغة هي المظهر الوحيد للفكر

[1] – عباس أرحيلة : فيلسوف في المواجهة ، مرجع السابق، ص 32.
[2] – إبراهيم مشروح : طه عبد الرحمان قراءة في مشروعه الفكري ، مرجع سابق ص 66.
[3] – المرجع نفسه ، ص 72.
[4] – المرجع نفسه ، ص 71.

فقد إنطلق من إصلاحها بما أوتيه من عدة إستمدها من النظريات اللسانية العامة و النماذج المنطقية و الفلسفية اللغوية».[1]

وبهذا يكون " طه عبد الرحمان" قد أولى إهتماما بالغا بالمنطق و اللغة و جعلهما من بين أهم القواعد التي تبني عليها الفلسفة الصحيحة.

2-فقه الفلسفة :

أما المصدر التأسيسي الثاني الذي كان ركيزة أساسية في فلسفة " طه عبد الرحمان" وهو فقه الفلسفة الذي طلب فيه تحرير القول الفلسفي من التبعية إلى التجديد وذلك من أجل تحقيق الإبداع الفلسفي المنشود بإنتاج فلسفة عربية أصيلة.

«فلقد بلغ النظر النقدي مبلغا عظيما عند " طه عبد الرحمان" ، ذلك حينما نراه يحاور أعلام الفكر الفلسفي الغربي الحديث والمعاصر في أصوله العبارية و الإشارية ، وفي منطلقاته الفكرية و النظرية العميقة و الأمر الذي لا يكاد يبلغه أحد من المتفلسفة العرب المعاصرين الذين رهنوا بالتقليد ، فرأوا أن التبعية للمنقول إبداعا وترديد مقولات الغرب الحداثية وما بعدها إجتهاد ولهذا كانوا يؤولون إذ أول غيرهم ويحفرون إذا حفر ويفككون لذا فكك سواء أصاب في ذلك أو أخطأ ، كل ذلك تحت ذريعة اللحاق بالركب الحضاري أو بالأحرى الإنخراط في الحداثة الفلسفية الكونية».[2]

«نجد " طه عبد الرحمان" قد وضع للفلسفة منهجا علميا و أطلق عليه فقه الفلسفة ، معلنا بذلك فقه للفلسفة وهو مشروع يمكن المسلمين الإبداع الفلسفي في مجالهم التداولي الخاص ويوقفهم على أسباب التفلسف و الإقتدار على الإجتهاد فيه و التعامل مع الخطاب الفلسفي عامة ، وبفضل منجزه الفكري هذا أصل " طه عبد الرحمان" رؤية فلسفية أصبح اليوم بمقتضاها الفيلسوف المسلم الكبير الذي فتح آفاق للإبداع و أصبح الباحثون يتحدثون عن فلسفة طهائية ونزعة طهائية و فكري طهائي».[3]

[1] – إبراهيم مشروح : طه عبد الرحمان قراءة في مشروعه الفكري ، مرجع السابق ، ص 12 – 13.

[2] – يوسف بن عدي : مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال د.طه عبد الرحمان ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2012 ، ص 141.

[3] – عباس أرحيلة : فيلسوف في المواجهة ، مرجع سابق ، ص 77.

« ونبه" طه عبد الرحمان" إلى فقيه الفلسفة أن يتبين أوصاف الممارسة الفلسفية وضوابطها وكيف يضع ترجمة النص الفلسفي وكيف يصوغ عبارته وكيف ينشئ مضمونه وكيف سيأتي سلوكه ، ويدرك بفضل اجتهاده في الإجابة عنها وعن غيرها ويشرف عن دائرة الممارسة من أعلى في حين يلج الفيلسوف بابها من الأسفل ، وقد إصطلح على غفلة الفيلسوف بأسباب الموضوعية للممارسة الفلسفية بمصطلح العمى الفلسفي وهو عبارة عن الجهل بالأسباب الموضوعية للممارسة الفلسفية خطابا وسلوكا ، حيث أن المتفلسف يكتفي بالوقوف على المضامين الفسفية ، تصورات و أحكام ، و لا تتطلع قريحته إلى الوقوف على أسباب التي تكونت بها هذه المضامين ، فلا تنفعه اليقظة في المضامين إلا بالقدر الذي تضره الغفلة بالأسباب ».[1]

لقد وضع " طه عبد الرحمان" فلسفة إسلامية « تضاهي الفلسفة الغربية الحديثة وتتغاير معها في المنطلقات و التصورات و المفاهيم و المصطلحات أو قل وضع أصول الإبداع المعرفي الإسلامي العربي من منطلق القيم الدالة على الخصوصية الإسلامية العربية أي من منطلق أن كل فلسفة لها إرتباطها الخاص سياقها التاريخي و العقدي و اللغوي و الأدبي».[2]

ولهذا وضع " طه عبد الرحمان" فقها للفلسفة جعله علما ينظر في الأعراض الذاتية للفلسفة وسيخرج قوانينها ويرتب مسائلها وبهذا «يحق أن ننعت مشروع " طه عبد الرحمان" بكونه يمثل إنقلابا فلسفيا يستوفي في شروط مراجعة الأسس التي إنبنت عليها مسالك النظر الفلسفي و أصول التفلسف ويحقق مقتضيات الإنفصال عن الممارسة التقليدية للفلسفة».[3]

«إن فقه الفلسفة يدل المتفلسف عن طريق الكشف عن الأسباب التي تثوي وراء التصورات و الأحكام الفلسفية حتى يتبين كيفيات تأثيرها في وضع هذه التصورات وبناء هذه الأحكام فيقتدر على إستثمار ما يقابلها من الأسباب في مجاله التداولي منشئا بذلك تصورات و أحكاما تنافس المنقول إستشكالا و إستدلالا ، وبهذا ترجع منفعة فقه الفلسفة إلى إخراج المتفلسفة عامة و المتفلسف العربي خاصة من الجمود على ظاهر المنقول الفلسفي إلى الإجتهاد في وضع ما يقابله».[4]

[1] – طه عبد الرحمان : فقه الفلسفة ، الفلسفة والترجمة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 1995 ، ص 20.

[2] – عباس ارحيلة : فيلسوف في المواجهة ،مرجع سابق ص 81.

[3] – المرجع نفسه، ص 82.

[4] – طه عبد الرحمان : فقه الفلسفة ، الفلسفة والترجمة ،مصدر سابق ص 24-25.

و أكد بدوره" طه عبد الرحمان" أنه يجب على المتفلسف العربي الأخذ بأسباب ما يوافق المنقول وما يخالفه، ومتى علم المتفلسف العربي بهذه الأسباب أصبح بإمكانه التوسل بها في إبداع المعرفة الفلسفية و التجديد في أبوابها ، فيحيا روح التفلسف الصحيح في مجاله التداولي ، فقه الفلسفة يفيد في العلم بالأسباب الموصلة إلى إنتاج الفلسفة.

وعلى هذا فإن " طه عبد الرحمان" يدعو إلى مراجعة الفلسفة و إعتبرت دعواه إنقلابا فلسفيا « يتجه وجه تحقيق الإنقطاع عن الفلسفة المنقولة المبتورة و النهوض بأسباب الإبداع الفلسفي الذي يستوعب المنقول الفلسفي، فالدعوة إلى مراجعة الفلسفة إقتضتها الحاجة إلى إبداع فلسفي عوض التبعية العقيمة للمنقول و الجمود على المضامين الفلسفية دونما تخصيبها داخل المجال التداولي المخصوص ».[1]

« إن موضوع فقه الفلسفة يتحدد في علم يعمل على الكشف عن آليات الدقيقة التي هي عمدة الممارسة الفلسفية ، أو هي أدوات التفلسف التي يتوسل بها المتفلسف ، وهكذا لم يقنع " طه عبد الرحمان" بغير المقاربة العلمية بديلا تلك المقاربة التي تتخذ الفلسفة لا كظاهرة معرفية لغوية أو كواقعة متعددة الوجوه تعدد مدلول الفلسفة ومتسعة الأبعاد توسع مجال التفلسف».[2]

فالفائدة المتوخاة من فقه الفلسفة هي« النكوص عن التقليد و الدخول من باب الإجتهاد إلى رحاب الإبداع الفلسفي ، فقد لاحظ " طه عبد الرحمان" أن الإفتتان بالنموذج الفلسفي المنقول قد ضيق أفاق التفلسف أيما تضيق وقلص إمكانات الإبداع أيما تقليص فقد صد الإفتتان العقول عن إدراك الشروط الموضوعية لخلفيات ذلك النموذج ، فعجزوا عن وضع نموذج في التفلسف وما يضاهيه» .[3]

أما منهج فقه الفلسفة يتصف بصفتي التكامل و التداخل ولا يتناسب منهج هذا العلم سوى الأخذ بأبواب متناسقة ومتداعية « تتوسل بأدوات علم المنطق وعلم اللسان وعلم البلاغة وتنظر في مضامين الفلسفة مستعينة بالأخذ بأطراف العلوم التي يأخذ بها المتفلسفة من علم التاريخ وتاريخ العلم وتاريخ الأفكار و علم الإجتماع وعلم السياسة.

[1] – إبراهيم مشروح : طه عبد الرحمان قراءة في مشروع فكره ، مرجع سابق ، ص 177.

[2] – المرجع نفسه، ص 178.

[3] – عباس أرحيلة : فيلسوف في المواجهة ، مرجع سابق ، ص 86.

إن " طه عبد الرحمان" لم يحصر هذا المنهج دفعة واحدة بل بشر بكونه سيكون ثمرة مشروعه الفلسفي»[1] ، حيث يقول :« لا يناسب الظاهرة الفلسفية من المناهج إلا ما لم يكن تعدد مكوناته ضار بوحدته ولا توسع إمكاناته مخلفا لبنائه وسوف نجتهد على قدر الطاقة في وضع أصول هذا المنهج لا إبتداء ولا دفعة واحدة و إنما يتوسط المكونة للظاهرة الفلسفية ، إن ترجمة أو عبارة أو مضمونا أو سيرة ».[2]

وبهذا حرص فقه الفلسفة على إزاحة جملة من العوائق المقرونة بسوابق الأحكام عن الفلسفة عن «تلك الأحكام التي تتعارض مع روح التفلسف و الفلسفة ، فالفلسفة ألد ما تكون خصومة لرسوخ الإعتقاد في الأحكام المسبقة ومن بين هذه الأحكام المسبقة الحكم بكون الفلسفة في معناها القديم أنها أشرف العلوم بدعوى أنها تنظر في العلل ومبادئها الأولى للوجود ، والتحقيق أن الفلسفة تنظر أيضا في الطبيعة فلا يسوغ تشريفها من هذه الوجهة لأن المعتقد في هذا التشريف واقع في حرج الخلط بين المعنى العام و المعنى الخاص».[3]

«وبهذا يكون مشروع" طه عبد الرحمان" في فقه الفلسفة يسعى إلى رفع التحدي ومطالبة المتفلسف العربي بإبداع فلسفته بإستشكال قضاياه و التدليل على دعاويه و إبراز خصوصيته وفردانيته » .[4]

إن " طه عبد الرحمان" قد « أبدع فقه للفلسفة بصورة لم يسبق إليها أحد من المتفلسفة العرب وقد أكد هذا بقوله : " إن من يدعي الإتيان بحقيقة من عنده داخل علم مقرر لا يسلم من شديد الإعتراض إن لم يواجه بالقدح و المناهضة من لدن من غابت عنه آداب المناظرة ، فما بالك بمن يدعي وضع أصول علم إدعاه"».[5]

وبهذا سعى" طه عبد الرحمان" إلى« تحرير القول الفلسفي يوضع فقه للفلسفة كعلم يرصد كيفية التفلسف و بالتالي كيفية التفكير خارج التقليد داعيا إلى إبداع فلسفة عربية قادرة على مضاهاة فلسفة الأقوام الآخرين وليس يحصل ذلك إلا إذا تحررت الأمة العربية من عقدة النقص وواجهت الأساطير التي ترميها بالعجز عن الإبداع لكي تأتي بضروب غير مسبوقة من النظر و الفكر و بالتالي من التفلسف».[6]

[1] – إبراهيم مشروح : طه عبد الرحمان قراءة في مشروع فكره ، مرجع سابق ، ص 178.

[2] – نقلا عن إبراهيم مشروح : طه عبد الرحمان قراءة في مشروع فكره ، طه عبد الرحمان ، الفلسفة و الترجمة ، ص 21.

[3] – المرجع السابق ، ص 181.

[4] – المرجع نفسه ، ص 208.

[5] – عباس أرحيلة : فيلسوف في المواجهة ، مرجع سابق ، ص 106.

[6] – إبراهيم مشروح : طه عبد الرحمان قراءة في مشروع فكره ، مرجع سابق ، ص 211.

وعلى هذا يمكن أن تختصر مشروع " طه عبد الرحمان" التجديدي في « وضعه لمشروع فلسفة إسلامية إنطلاقا من ثوابتها ومنهجيتها فلسفة تستقل برؤيتها وبمجالها التداولي ، وتضاهي في بنائها المعرفي و المنهجي الفلسفة الغربية الحديثة فلكل فلسفة قومتها وسياقها التاريخي اللغوي و الفكري».[1]

«وضع نظرية أخلاقية تجعل الإسلام دين المستقبل ، حيث قدم مشروع صورة لمفكر صاحب رؤية حضارية مستقبلية يرى من خلالها دور المسلمين في النهوض بالأخلاق ويحملهم مسؤولية تاريخية في أن يصبح الإسلام دين عالم المستقبل.

- نقد مقومات الحضارة الغرب الحديث بالكشف عن الأسس التي تقوم عليها و الأساطير التي تبنى عليها.
- وضعه لفلسفة الحوار بجعله الأصل في الكلام و إتخاذه طريقا في بناء الإقناع و التعقل و الإجتهاد وجعل كل الحوار يقوم على الإختلاف».[2]
- بناء نظرة جديدة للتراث إذ يعتبر من « أهم المشاريع الفكرية المعاصرة التي تسعى سعيا جادا و أصيلا إلى بناء مقومات و شرائط الإبداع و التجديد عن طريق التحرر من التقليد وجاذبية الحداثة وهذا لا يتحصل إلا متى إلتزم المتفلسف العربي بقواعد ومقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي».[3]

وقد بين " طه عبد الرحمان" أن المجال التداولي الإسلامي يبنى على قواعد و أسس ومفاهيم محددة غير المجال التداولي الغربي ، وأوضح بأن الفلسفة العربية يجب أن تكون مبدعة بعيدة عن الفلسفة الغربية وهذا ما يوضحه بقوله :« لا إبداع في الفلسفة الإسلامية العربية ما لم تأت بفلسفة تختلف في إشكالاتها و أدلتها عن المنقول الفلسفي».[4]

وعلي هذا فإن طه عبد الرحمان قد وضع الخطوط العريضة لمشروعه التداولي الإسلامي الذي يتميز عن غيره من المجالات التداولية الغربية، حيث ركز على مفهوم المجال التداولي الإسلامي والقواعد التي تضبطه.

[1] – إبراهيم مشروح : طه عبد الرحمان قراءة في مشروع فكره ، مرجع سابق ، ص 211.

[2] – المرجع نفسه، ص 107.

[3] – يوسف بن عدي : مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمان ، مرجع سابق ، ص 61.

[4] – طه عبد الرحمان : فقه الفلسفة ، الفلسفة و الترجمة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، 1995 ، ط1 ، ص 43.

الفهرس

الشكر

الاهداء

مقدمة..... أ

المبحـــــــث التمهيدي : ماهية التداولية

- ✓ **المطلب الأول : الدلالـــــــة** 6
- ✓ **المطلب الثاني : الـدال و المـدلـول** 8
- ✓ **المطلب الثالث : التـداوليـة بين المفهـوم و النشـأة** 11

الفصل الأول : طه عبد الرحمان و إشكالية التداول

- ✓ **المبحث الأول : منهـــجـــــه** 17
- ✓ **المبحث الثاني : فلسفتـــــــه** 22
- ✓ **المبحث الثالث : مصـــادرها التأسيسيـــــة** 27

الفصل الثاني : الرؤية التداولية للتراث و إشكالية قراءته

- ✓ **المبحث الأول : تعـريف التداوليـــة عند طه عبد الرحمـــان** 36
- ✓ **المبحث الثاني : مصـــــادر التفكيـــر التداولـــــي عنـــده** 39
- ✓ **المبحث الثالث : الآليات الصورية للتداخل المعرفي و التقريب التداولي** 44

الفصل الثالث : المجال التداولي و الألسني في المشروع الطهائي

- ✓ **المبحث الأول : التداول من نقد الذات إلى نقد الآخر** 54
- ✓ **المبحث الثاني : معـاييـــر قواعـــد المجال التداولي** 61
- ✓ **المبحث الثالث : أنـــواع القواعـــــد** 64
- ✓ **المبحث الرابـع : الخطـاب و اللسـان عند طـه عبـد الرحمـان** 68

الخاتمة

قائمة المصادر والمراجع

فهرس الاعلام

تمهيد:

شهد موضوع اللغة تطور كبير في المصطلحات و المفاهيم و إتسع مجال البحث في نشأة اللغة التي كانت محل إهتمام الفلاسفة و العلماء قديما وحديثا ، حيث بدأ الإهتمام باللغة من جانب بنيتها الداخلية بإعتبار اللغة نظاما من الرموز اللسانية و مجموعة من الأصوات الدالة ، فاللغة تشكل مجموعة من الخبرات اللغوية للمجتمع و التي تراكمت عبر التاريخ ، فهي نظام كامل لا يمكن أن يوجد لدى فرد واحد ، فهي مشتركة بين أفراد المجتمع .

إن الدراسات اللغوية الحديثة سعت من أجل إبراز القيم الجوهرية في اللغة بإعتبارها أهم نظام للتواصل فاللغة هي نظام من العلامات المعبرة عن الأفكار ، وقد أفرزت الدراسات اللغوية جملة من المفاهيم و المصطلحات التي شملت ميادين عدة من حياة الناس ، ومن بين أهم المصطلحات و المفاهيم التي دأب اللسانيون وفلاسفة اللغة على توضيحها أو بيان مفاهيمها وتطورها عبر المراحل التاريخية نذكر منها : الدلالة ، الدال و المدلول ، والتداولية .

المطلب الأول : الدلالـــــــــــة

1– مفهوم الدلالة :

أ– لغـــة :

« دله على الشيء يدله دلا ودلالة ، فاندل : سدده إليه الدّليل : مَا يُسْتَدَلُّ بِهِ وَ الدَّلِيلُ: الدَّالُ وقد دَلَّهُ على الطريق يَدُلُّهُ دِلالَةً ، و الدليل : الذي يدلك.

الدليل يدل على الدلالة وجمع أدلة و أدلاء و الإسم الدلالة و الدلالة ما جعلته للدليل أو الدلال».[1]

ب– إصطلاحا :

« الدلالة هي أن يلزم من العلم بالشيء علم بشيء آخر و الشيء الأول هو الدال و الثاني هو المدلول ، فإن كان الدال لفظا كانت الدلالة لفظية و إن كان غير ذلك كانت الدلالة غير لفظية وكل واحدة من اللفظية وغير لفظية تنقسم إلى عقلية وطبيعية ووضعية».[2]

و الدلالة هي أيضا :« شيء أو معنى يفيد لفظ أو رمز ما ومنه دلالة الكلمة أو الجملة» .[3]

« إن مصطلح الدلالة أوسع من مصطلح المعنى إذ يدخل ضمن الدلالة الرموز اللغوية (الألفاظ) وغيرها من أدوات الإتصال ك الإشارات و الرموز (Semiology) و العلامات (Semiotics) و الفرق بينهما مما يهتم به دارسوا الدلالة و واضعوا المناهج ».[4]

أما المصطلحات المصاحبة للدلالة فتتمثل في : الدليل و الأمارة و الإستدلال و العلامة .

« و الدليل مصاحب للدلالة ، فاعل الدلالة ولهذا يقال من تقدم من القوم في الطريق فهو دليل ، ثم سمي الدليل لتسمية الشيء بمصدره».[5]

« أما الأمارة فهي مصاحبة للدلالة على سبل التقريب بوصفها علامة يلزم العلم بها الظن بوجود المدلول، وبهذا فهي أحد وجوه الدلالة».[6]

---

[1] – ابن منظور: لسان العرب، مج2، دار بيروت للطباعة و النشر، بيروت لبنان، 1995، ص 143.

[2] – جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، ج1 ، 1982 ، ص 563.

[3] – معجم اللغة العربية : الهيئة العامة لشؤون الأميرية ، تصدير إبراهيم مذكور ، د.ط ، 1983 ، ص 84.

[4] – هادي نهر : علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي ، دار الأمل للنشر و التوزيع ، إربد ، الأردن ، ط1 ، 2008 ، ص 29.

[5] – المرجع نفسه ، ص 31.

[6] – المرجع نفسه ، ص 32.

و الفرق بين الأمارة و الدلالة يتحدد بكون الدلالة طريق إلى العلم و المعرفة بخلاف الأمارة فالنظر فيها يؤدي إلى غلبة الظن ولا يتعداه إلى العلم.

أما « الإستدلال فهو مصاحب للدلالة لأن الإستدلال لا يستغني عن الدلالة لأنها طريقة إلى إدراك ما يطلب».[1]

«و المصطلح الرابع المصاحب للدلالة هو العلامة ويكمن الفرق بين العلامة و الدلالة هو أن الدلالة على الشيء ما يمكن كل ناظر فيها أن يستدل بها عليه ، ك العلم دلالة على الخالق كان دالا عليه ومستدلا به وعلامة الشيء ما يعرف به المعلم له ، و من شاركه في معرفته دون كل واحد ».[2]

إن الدلالة طريق إلى العلم و المعرفة ، ومما لا يخالطه ظن أو شك وبعد التعريف بالدلالة لغة ، و إصطلاحا و المصطلحات المصاحبة لها نوضح تقسيمات الدلالة.

2- تقسيمات الدلالة :

تنقسم الدلالة إلى دلالة وضعية وعقلية ودلالة طبيعية أما الدلالة الوضعية « فهي الإصطلاحية ، حيث يتواضع الناس في إصطلاحهم على دلالة الشيء ما ، فالدلالة الوضعية يقتضي لإدراكها العلم المسبق بطبيعة الإرتباط بين الدال ومدلوله ،كدلالة اللفظ و المعنى».[3]

أما الدلالة العقلية « تسمى كذلك الدلالة المنطقية ، فهي التي يكون فيها العقل أمر إدراك طبيعة العلاقة التي تربط الدال بمدلوله ، ويمثل عادة بدلالة الدخان على النار إذ يتم إستحضار الدلالة الغائبة بحقيقة و الذي يربط بين الأمرين هو العقل وعلى هذا سميت الدلالة المستحضرة بالدلالة العقلية».[4]

أما الدلالة الطبيعية « التي يعتمد في إدراكها على علاقة طبيعية يتم على أساسها إقتران الدال بمدلوله إقترانا طبيعيا وهذا الإقتران الطبيعي يتمثل في الرابطة التي تكون ما يقع الحس الإنساني وبين الإنسان لهذا المحسوس ».[5]

ووجود الإرتباط بين الدال و المدلول إلى السنن الكونية التي تسير وفقها الطبيعة ، فالدلالة الطبيعية هي التي ليس بين الملزم و اللازم فيها إرتباط عقلي.

«إن الدلالة تهتم بالمعنى وما يتعلق به فهي تتناوله في صيغة الإفرادية التركيبية ، و أول ما بحث في الدرس الدلالي مسألة اللغة بإعتبارها نظام من الرموز اللغوية ، وتناولها العلماء الأقدمون من الجانب التاريخي وبقيت

---

[1] – الهادي نهر :علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي ،مرجع سابق ،ص 33.

[2] – المرجع نفسه ، ص 34.

[3] – منقور عبد الجليل : علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي ، منشورات إتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، سوريا ، 2001 ، ص 65.

[4] – المرجع نفسه ، ص نفسها.

[5] – المرجع نفسه ، ص 66.

النتائج التي أحرزها العلماء في هذا المجال مجرد إفتراضات تفتقد إلى الدقة العلمية لأنها تكتشف عن عالم اللغة لا تتوفر حوله معطيات كثيرة ».[1]

«ألزم علم الدلالة المعنى الباحثين الدلاليين البحث في طبيعة الدال كما تناولوا طبيعة المدلول ، ودراسة طبيعة المدلول أوحى للعلماء تقسيما آخر للدلالة بالإعتماد على معايير معينة ، وحتى أجل تأسيس نظرية علمية شاملة تؤطر مادة لعلم الدلالة وضع العلماء نظريات تباينت نظرتها إلى المعنى لتباين المناهج المعتمدة في البحث و الدراسة ».[2]

وقد قسم المناطقة و الفلاسفة الدلالة و المعنى من حيث قوتها وضعفها في الإستعمال على ثلاث مراتب:

- « فوصفوا المعني اللفظي في المرتبة الأولى ، لكونه أقوى الدلالات التي تتعلق بالكلام وبمجال الألفاظ المستعملة.
- ووضعوا المعنى الصناعي في المرتبة الثانية لكونه يحمل إلى الذهن صورة اللفظ ويكسبه دلالة نطقه.
- وضعوا المعنى المعنوي أو الدلالة المعنوية في المرتبة الثالثة لإرتباطها بمعاني الكلام وبوجوه إستعماله»[3]

و إهتم أكثر علماء الدلالة وفلاسفة اللغة بالعلاقة التي تربط الدال و المدلول بإعتبارهما « وجهين للدلالة ، وبرزت على أساس ذلك نظريات أرادت تأسيس رؤية موحدة تظهر من خلالها القوانين اللغوية التي تنتظم الدلالة».[4]

المطلب الثاني : الدال والمدلول

إن من أهم القضايا التي تناولها علماء الألسنية و الدلالة قضية الدال و المدلول ، حيث ركزت الدراسات على الجانب المفهومي للدال و المدلول و العلاقة التي تربطهما ، ومع التطور الحاصل في اللسانيات و الدلالة زاد الإهتمام بهذين المفهومين أكثر لإرتباطهما بمفهوم الدلالة.

أ- مفهوم الدال والمدلول :

«**الدال** هو الجانب المحسوس من الكلمة ، فهو الصورة الصوتية أو مساويها المرئي ، أما **المدلول** فهو الجانب المفهوم من المعنى ، فالدال هو الإسم و المدلول هو المسمى ، وإن الدال هو العلامة التي تشير إلى شيء و المدلول هو المشار إليه».[5]

---

[1] -منقور عبد الجليل :علم الدلالة أصوله و مباحثه في التراث العربي ، مرجع سابق ، ص 78.

[2] - المرجع نفسه ، ص 79 .

[3] - هادي نهر : علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي ، مرجع سابق ، ص 213 – 214 .

[4] - منقور عبد الجليل :علم الدلالة أصوله و مباحثه ،مرجع سابق ، ص 78.

[5] - عبد الوهاب المسيري : اللغة و المجاز بين التوحيد ووحدة الوجود ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر ، ط1 ، 2002 ، ص 220.

ويمكن أن تأخذ علاقة الدال و المدلول ثلاثة أشكال أساسية :

1- « **الإنفصال الكامل** : في هذه الحالة تصبح اللغة نظاما دلاليا مستقلا تماما عن الواقع أو على علاقة به واهية للغاية ، وهذا يعني أن العقل لا يتفاعل مع الواقع ولا يمكنه أن يتعامل معه .

2- الإلتحام الكامل : في هذه الحالة تصبح الدال مدلولا كما هو الحال في حالة الأيقونات و اللغة الجبرية و التفسيرات الحرفية و اللغة المحايدة.

3- الإنفصال و الإتصال : في هذه الحالة ثمة مسافة للفصل بين الواحد و الآخر ولكنها ليست هوة ، إذ توجد نقطة مرجعية نهائية يتصل من خلالها الدال بالمدلول ».[1]

« إن علم الدلالة يقوم على أساس تحديد العلاقة بين الدال و المدلول »[2]، فهناك إختلاف حول العلاقة التي تربطهما فهناك من يرى بأن العلاقة التي تربطهما هي علاقة ضرورية فحين يرى بعض العلماء وفلاسفة اللغة أن العلاقة بينهما علاقة إعتباطية ولا تواصل بينهما وهذا ما أكده " دي سوسير" الذي أكد بدوره أن الربط الذي يجمع بين الدال و المدلول ربط إعتباطي.

«لقد كان " دي سوسير" أو ل من وضع نظرية لسانية تنم عن فهم عميق لطبيعة العلاقة بين العلامة اللسانية ومدلولها »[3] ، وجاءت الدراسات الألسنية بعده لتهتم بالدال الذي يتناول ضمن مباحثه العلاقة التي يقيمها المدلول مع الأشياء وعلاقته ببقية المدلولات داخل السياق اللغوي.

و الحديث عن العلاقة الضرورية بين الدال و المدلول يحلينا إلى موقف " بنيفست" الذي أكد على ضرورة العلاقة بين الدال و المدلول وهي ليست إعتباطية ،« فالمفهوم المدلول مماثل في وعي بالضرورة للمجموع الصوتي الدال .

فكلاهما نقشا في ذهني وكل منهما يستحضر الآخر في كل الظروف وثمة بينهما إتحاد وثيق إلى درجة أن المفهوم هو بمثابة روح الصورة الصوتية ، فالذهن لا يحتوي على أشكال خاوية أي لا يحتوي على مفاهيم غير مسماة.

فالدال هو الترجمة الصوتية للمفهوم و المدلول هو المقابل الذهني للدال».[4]

---

[1] – عبد الوهاب المسيري : اللغة و المجاز بين التوحيد ووحدة الوجود ، مرجع سابق ، ص 132.

[2] – منقور عبد الجليل : علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي ، مرجع سابق ، ص 58.

[3] – المرجع نفسه، ص 62.

[4] – إميل بنيفست : مسائل في الألسنة العامة ، الطبعة الفرنسية كاليمار ، ص 51 – 52 ، نقلا عن : دفاتر فلسفية نصوص مختارة : اللغة ، محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي ، دار توبقال للنشر ، ط4 ، 2005 ، ص 84.

وعلى هذا فإن " بنيفست" يؤكد ضرورة التلاحم بين الدال و المدلول ولا يمكن الفصل بينهما ، إلى درجة أنه أكد على ضرورة المفهوم بأنه روح الصورة الصوتية .

وعلى خلاف هذا الرأي فهناك من يؤكد على أن العلاقة التي تربط الدال بمدلول علاقة إعتباطية إنفصالية وهذا يعني أن الأسماء لا علاقة لها بمسمياتها و أن الإشارات ليست لها علاقة بما تشير إليه و أن الإشارات ليست لها علاقة بما تشير إليه .

« ويعد " فرديناندي سوسير" من أوائل المفكرين اللغوين الذين تناولوا هذه الإشكالية فهو يذهب إلى أن علاقة الدال و المدلول ليست ضرورية أو جوهرية ثابتة فهي علاقة إعتباطية أو عشوائية .

ويرى " دي سوسير" أن النظام اللغوية هو نصف إشاري مبني على علاقة الإختلاف بين ثنائيات المتعارضة».[1]

فاللغة نظام من العلاقات و الإختلافات الثنائية المتعارضة ليس لأجزائها هوية أو جوهر أو حتى وجود خارجها ، والنظام اللغوي ككل يعمل خلال سلسلة الإختلافات و الثنائيات المتعارضة و إنفصال الدال عن المدلول يعود إلى :

- «أسبقية اللغة عن العقل الإنساني.
- ضمور الواقع تماما ، إذ أن اللغة هي التي تنتج الواقع وليس الواقع هو الذي يتنتج اللغة.
- تأكيد أن اللغة نسق مكثف بذاته ، قوانينها كامنة فيها ».[2]

«إن العلاقة الإعتباطية بين الدال و المدلول تعتبر الخلية الحيوية التي تشرف على عملية التوالد الداخلي في اللغة ، إذ يتم إستحداث تراكيب وصيغ لغوية جديدة في صلب اللغة و إبتكار مدلولات لها ذلك أن الألفاظ تمتلك المرونة ، وتعميق البحث اللغوي ».[3]

وعلى هذا فقد أكد " دي سوسير" أن العلاقة التي تربط بين الدال و المدلول « علاقة إعتباطية غير طبيعية وهذا ما يؤكده وجود كلمات عديدة لتحديد شيء واحد ، وبالتالي فإن اللغة تشكل عالما قائما بذاته و الواقع يشكل عالما قائما بذاته».[4]

إن دراسة العلاقة التي تربط بين الدال و المدلول من حيث هي إعتباطية أم أنها ضرورية لتزال مثار جدل بين فلاسفة اللغة و اللسانيين ولم يحسم هذا الجدل بينهم لإختلاف الآراء وتباين المعاني في الدال و المدلول .

---

[1] – عبد الوهاب المسيري : اللغة و المجاز بين التوحيد ووحدة الوجود ، مرجع سابق ، ص 136.

[2] – إميل بنيفست :مسائل في الالسنية العامة ،مرجع سابق ، ص 52.

[3] – منقور عبد الجليل : علم الدلالة ، مرجع سابق ، ص 62.

[4] – الزواوي بغورة : الفلسفة و اللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2005 ، ص 221.

المطلب الثالث : التداولية بين المفهوم و النشأة

تعد التداولية مبحثا من مباحث الدراسات اللسانية و اللغوية التي تطورت في أواخر القرن العشرين ، حيث تدرس كيفية فهم الناس بعضهم لبعض و إنتاجهم لفعل تواصلي كلامي في إطار موقف ملموس ومحدد فهي دراسة مفصلة تتعامل مع المعاني التي تتغاضى عنها الدلالة ، و إهتم علماء اللغة و اللسانيين بتحديد مفهوم التداولية لأهمية هذا المفهوم ، و البحث أكثر في العلاقة القائمة بين التداولية و الحقول المختلفة.

1- مفهوم التداولية لغة :

التداولية من « دال يدول و أدال الشيء جعله متداولا ، وتداولت الأيدي الشيء أخذته مرة تلو الأخرى، وقالوا دواليك أي مداولة على الأمر ، ودالت الأيام أي دارت و الله يداولها بين الناس» .[1]

2- مفهوم التداولية إصطلاحا :

« يبدو مصطلح التداولية على درجة من الغموض إذ يقترن به في اللغة الفرنسية المعنيان التاليان : محسوس وملائم للحقيقة أما في الإنجليزية وهي اللغة التي كتبت بها أغلب النصوص المؤسسة للتداولية فإن كلمة التداولية في الغالب تدل على ماله من علاقة بالأعمال و الوقائع الحقيقة» .[2]

وفي الغالب فإن التداولية تعرف عموما كما يلي :

«التداولية هي مجموعة من البحوث المنطقية و اللسانية وهي كذلك الدراسة التي تعني بإستعمال اللغة وتهتم بقضية التلاؤم بين التعابير الرمزية و السياقات المرجعية و المقامية و الحديثة و البشرية» .[3]

وهناك تعريف آخر للتداولية وهو « أنها تمثل دراسة تهتم باللغة في الخطاب وتنظر في الوسميات الخاصة به قصد تأكيد طابعه الخطابي».[4]

فالتداولية إذن هي « نسق معرفي استدلالي عام يعالج الملفوظات ضمن سياقاتها التلفظية ، و الخطابات ضمن أحوالها التخاطبية ، فهي تدرس اللغة بوصفها علما تخاطبيا تواصليا يعني بالأبعاد الخطابية الإستعمالية للغة».[5]

[1] – ابن منظور: لسان العرب، المرجع السابق ، ص 1418.

[2] – فليب بلانشيه : التداولية من أوستن إلى غوفمان ، ترجمة صابر الحباشة ، دار الحوار للنشر و التوزيع ، سوريا ، ط1، 2007 ، ص 17.

[3] – المرجع نفسه ، ص 8.

[4] – المرجع نفسه ، ص 18-19.

[5] – المرجع نفسه ، ص 19.

إذن فالتداولية هي الدراسة أو التخصص الذي يندرج ضمن اللسانيات ويهتم أكثر بإستعمال اللغة في التواصل ،« ونتطرق إلى اللغة كظاهرة خطابية وتواصلية و إجتماعية ، فهي أحد المنعرجات المعرفية التي طبعت المرحلة المعاصرة ».[1]

وتعود الأصول الفلسفية للتداولية إلى الفلسفة التحليلية « التي كانت بمثابة الثورة في تاريخ الفكر الفلسفي فقد إنتقلت بموجبها الفلسفة من البحث في مجال الموضوعات و الأشياء إلى مجال آخر يبحث في الألفاظ و المعاني التي يقول بها رجال العلم و الفلسفة ، حيث كان من أهم مبادئ الفلسفة التحليلية الإهتمام باللغة وتحليلها وتوضيحها و إرجاع مشكلات الفلسفة إلى سوء فهم منطق اللغة».[2]

ولقد تفرعت الفلسفة التحليلية إلى ثلاث إتجاهات :

- «الوضعية المنطقية بزعامة رودولف كارناب.
- الظاهرتية اللغوية بزعامة هوسرل .
- فلسفة اللغة العادية بزعامة لودفيغ فيتجنشتين ».[3]

ومن هذه الإتجاهات الثلاثة التي إهتمت باللغة و أخذت مسار تداوليا وهو الإتجاه الثلاث فلسفة اللغة العادية بزعامة فيتجنشتين « الذي أكد بدوره أن مهمة الفلسفة تنحصر في الكشف عن المعاني الدفينة للعبارات و الكلمات من خلال إستعمالاتها الحقيقة في صميم اللغة العادية وتنشأ الحيرة الفلسفية أو الإرتباك الفلسفي عندما نسيء فهم أدواتنا الذهنية إساءة تامة». [4]

«وقد إقترن إسم "فيتجنشتين" بإتجاه الفلسفة اللغوية "Linguistic Philosophy" و المقصود بها بوجه عام أن الحديث في الفلسفة غير مثمر إذا توفر الإهتمام الخاص باللغة و أن العالم لا ينكشف إلا عن طريق اللغة و أن مهمة الفلسفة تحليل العلاقة بين اللغة و الواقع ».[5]

إن نظرية "فيتجنشتين" في فلسفة اللغة إشتهرت أكثر مع «" أوستين" الذي وضع النواة الأولى للتداولية مع تلميذه " سورل" في حقل فلسفة اللغة العادية ، إذ طورا من مفهوم العمل اللغوي ».[6]

---

[1] – أودينة سليم : فلسفة التداوليات الصورية و أخلاقيات النقاش عند يورغن هابر ماس ، مذكرة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة ، جامعة منتوري قسنطينة ، 2008 ، 2009 ، ص 17.

[2] – زروخي الدراجي : المذاهب الفلسفية الكبرى من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم ، دار صبحي للطباعة و النشر ، غرداية ، الجزائر ، ط1 ، 2015 ، ص 246.

[3] – أودينة سليم : فلسفة التداوليات الصورية و أخلاقيات النقاش عند يورغن هابر ماس ،مرجع سابق ص 20.

[4] – فؤاد كامل : أعلام الفكر الفلسفي المعاصر ، دار الجيل ، بيروت ، ط1 ، 1993 ، ص 80.

[5] – محمود فهمي زيدان : في فلسفة اللغة ، دار النهضة العربية ، بيروت ، لبنان ، د.ط ، 1985 ، ص 31.

[6] – فيليب بلانشيه : التداولية من أوستين إلى غوفمان ، مرجع سابق ، ص 20.

حيث كان " أوستين" أول من بعث نظرية الأعمال اللغوية ، « وقد تتناول في نظريته مختلف الوظائف اللغوية ، فاللغة يمكن أن لا يكون لها فقط وظيفة وضعية تقديرية ، بل وظيفة أدائية ، و يميز " أوستين" بين فعل القول المجرد وبين فعل القول الواعد الذي يقوم على الفعالية المرتبطة بالقول الملفوظ و إلى هذا يضاف فعل القول المتوعد حتى تكون أفعال الكلام هذه فاعلة ، فلابد من سلسلة الشروط ، حيث علينا أن ندرك العبارة في إطار من إصطلاحات معينة ، فالأوامر المرتبطة بجمل شرطية على سبيل المثال لا فعل لها وعدا ذلك فإنه لابد من إتمام صحيح وكامل ».[1]

«وبهذا أصبحت دراسة اللغة مع " أوستين" دراسة سائدة في علاقاتها بالعالم الطبيعي مهمة أساسية ، وتحول الإهتمام معه من التحديد إلى الوصف ومن التحليل إلى الإيضاح ومن إختصار إلى شرح ومن صرامة النحوية إلى الإستخدام المشروع للغة ».[2]

وقد رأى " أوستين" أن هناك « كما هائلا من العبارات التي لاتصف العالم ولا تقدر حقيقة إنما تنجز فعلا وتوقع عملا لذلك ميز " أوستين" بين نوعين من الأفعال :

- أفعال إخبارية تقديرية وصفية يمكن أن نحكم عليها بالصدق و الكذب.
- أفعال أدائية إنجازية ».[3]

«وقد حلل "أوستين" ووصف بنية الفعل الكلامي فتبين له تكونه من ثلاثة أفعال بسيطة هي :

أ- الفعل اللفظي .

ب- الفعل الإنجازي .

ج- الفعل التأثيري ».[4]

وبهذا أقر " أوستين" بأن كل جملة بمجرد التلفظ بها على نحو جاد إلا عمل وقول وعمل متضمن في القول و القيام بعمل تأثير بالقول .

وقد طور تلميذ " أوستين جون سيرل "« نظرية أستاذه وشمل عمله بعدين من أبعادها الرئيسية هي : المقاصد و المواضعات فالأعمال اللغوية و الجمل التي أنجزت وسيلة تواضعية للتعبير عن مقاصد وتحقيقها وهذا المظهر كان حاضر لدى " أوستين" لكن تلميذه يطوره ، بشكل لم يكن له وجود عند " أوستين"».[5]

---

[1] – بيتر كوترمان ، فرانز ، بيتر بوركارد ، فرانز فيدمان : أطلس الفلسفة ترجمة جورج كتورة ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 2007 ، ص 223.

[2] – المرجع نفسه ، ص نفسها .

[3] – أودينة سليم : فلسفة التداوليات و أخلاقيات النقاش يورغن هابر ماس ، مرجع سابق ، ص 23.

[4] – بيتر كوترمان ، فرانز ، بيتر بوركارد ، فرانز فيدمان : أطلس الفلسفة ترجمة جورج كتورة ، مرجع سابق ص 24.

[5] – المرجع نفسه ، ص 25

إن " سيرل" طور نظرية الأفعال الكلامية عند " أوستين" ، مستلهما بعض أفكار"فيتجنشتين" في مجال اللغة العادية و إتخذها معايير و أساسا في دراسة القوى المتضمنة في القول .

« لقد إنبثقت ظاهرة الأفعال الكلامية في الفكر الغربي المعاصر في مناخ فكري عام ، ميزته أنه ولى ظهره للميتافيزيقا و إنفتح على اللغة درسا وفهما وتوضيحا ، فأسهمت إسهاما معمقا في دراسة ظواهر لغوية ودلالية وتداولية».[1]

وبهذا فالتداولية تهتم « بدراسة إستعمال اللغة فهي لا تدرس البنية اللغوية ذاتها ولكن تدرس اللغة حين إستعمالها في الطبقات المقامية المختلفة أي بإعتبارها كلاما محددا صادر من متكلم محدد وموجها إلى تخاطب محدد بلفظ محدد في مقام تواصلي محدد لتحقيق غرض تواصلي محدد».[2]

«فالتداولية شرح كيفية جريان العمليات الإستدلالية في معالجة الملفوظات وتبين أسباب أفضلية التواصل غير المباشر وغير الحرفي على التواصل الحرفي المباشر».[3]

«وهي التي تجعل من البنية اللغوية أرضية صلبة لنظرتها للوجود الإنسان بإعتباره ظاهرة لغوية نشطة تفعل في الخارج وعبر هذه القاعدة المستمدة للظاهرة اللغوية كضامن لكل معرفة وحقيقة ، فمجهودات التداولية فتحت المجال لدراسة أوجه العلاقة بين المتكلم و اللغة ».[4]

وعلى هذا فالتداولية كانت نشأتها الفلسفة التحليلية التي إهتمت باللغة وتفكيك المعاني وتحليلها ، يشهد تطورها مع " أوستين" و تلميذه " سورل" ،ولم تبقى التداولية حكرا على الفلسفة الغربية لتنتقل إلى الفلسفة العربية « ويعود الفضل في ذلك إلى " طه عبد الرحمان" الذي وضع مصطلح التداولية سنة 1970 م كمقابل للمصطلح الأجنبي البراجماتية»[5] وقد بين " طه عبد الرحمان" أن التداولية في الفلسفة العربية مختلفة عن التداولية في في الفلسفة الغربية وهذا ما سيتضح أكثر في الفصول الآتية .

[1] – مسعود صحراوي : التداولية عند علماء العرب ، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2005 ، ص 34-35.

[2] – المرجع نفسه ، ص 37.

[3] – بيتر كوترمان ، فرانز ، بيتر بوركارد ، فرانز فيدمان : أطلس الفلسفة ترجمة جورج كتورة ، مرجع سابق ص 39.

[4] – أودينة سليم : فلسفة التداوليات و أخلاقيات النقاش يورغن هابرماس ، مرجع سابق ، ص 8.

[5] – المرجع نفسه ، هامش ، ص 16.

تمهيد:

عمل طه عبد الرحمان على بناء مشروعه الفلسفي وفق المجال التداولي الإسلامي بهدف البناء التكاملي للتراث، مركزا على مقومات هذا المجال ومفهومه الذي يعد الدعامة الأساسية التي يستند إليها، حيث تولى بيان الأوصاف الآلية والعملية والاعتراضية للمنهجية الخاصة بالتراث مبتعدا عن الصبغة التجريدية والمناهج المنقولة.

المبحث الأول: مفهوم التداولية عند طه عبد الرحمان

"لا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية ما لم يحصل الاستناد إلى المجال التداولي متميز عن غيره من المجالات"[1]. هكذا يبتدأ طه عبد الرحمان شرحه للمجال التداولي وقواعده فمن الناحية اللغوية يقصد: "من المعروف أن الفعل تداول في قولنا: تداول الناس كذا بينهم يفيد معنى تناقله الناس وأدواره فيما بينهم".

وربط مفهوم التداول بمفهوم "النقل"[2] ومفهوم "الدوران" المستعملان في نطاق اللغة الملفوظة، كما هما مستعملان في التجربة المحسوسة، ويقصد طه عبد الرحمان أن مفهوم النقل والدوران نستعملهما في اللغة المتداولة فيا بيننا، ونستعملهما كذلك في الحركة مثل نقل الشيء من مكان إلى آخر.

وأوضح عبد الرحمان معنى المجال التداولي قائلا: "دار على الألسن بمعنى جرى عليها كما يقال دار على الشيء"[3] بمعنى طاف حوله.

"فالنقل والدوران يدلان بذلك في استخدامهما اللغوي على معنى النقلة بين الناطقين"[4].

1- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007، ص243.

2- المصدر نفسه، ص244.

3- المصدر نفسه، ص244.

4- المصدر نفسه، ص نفسها.

*- التواصل: لفظ تتداوله الألسنة وله ورود في قطاعات معرفية مختلفة ويدل على معان ثلاث متمايزة فيما بينها: 1- هو نقل الخبر وهو الوصل، 2- نقل الخبر مع اعتبار مصدر الخبر هو المتكلم وهو الايصال، 3- اعتبار مصدر الخبر هو المتكلم ومقصده هو المستمع وهذا هو الاتصال. وبهذا يأتون التواصل يجمع بين: الوصل، الايصال والاتصال. طه عبد الرحمان التواصل والحجاج، سلسلة الدروس الافتتاحية، الدرس العاشر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة المعارف الجديدة، 1993-1994، ص5.

**- التفاعل: يقصد به عبد الرحمان أنه يجب على المتحاور أن لا يخرج على نفسه إلى الغير ويقوم بكل وظائفه، فالمتحاور يجب أن يكون قادرا على أن يجد نفسه ويقوم بالاعتراض على المتكلم، حيث تنشأ بينهما علاقات كالدفاع والغلبة والنقض وهذه العلاقات ليست عداء ولا تعديا وإنما تعبير عن مبدأ الخروج عن الذات، والذات والغير طرفين متساوين في تجربة الحوار وهذا هو التفاعل الحق. طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000، ص50.

إن النقل والدوران يستعملان في اللغة بمعنى التناقل للألفاظ بين المتألمين وقد أطلق عليها لفظ "التواصل"* وأكد على أن استخدامهما التجريبي على معنى الحركة بين الفاعلين وقد أطلق عليها كذلك معنى "التفاعل"**

وعلى هذا الأساس يكون التداول جامعا بين جانبين اثنين هما "التواصل والتفاعل" فمقتضى التداول إذن يكون القول موصولا بالفعل.

ومن خلال هذا المفهوم للمجال التداولي حاول طه عبد الرحمان ربطه بالتواصل والتفاعل بين الأطراف الفاعلة في الممارسة التراثية وانتقل لشرح لفظ "المجال" حيث قال: هو مشتق من الفعل "جال" "يجول" الذي يدل في اللغة على معنى "دار" فيكون المجال هو موضوع الدوران مما يجعل هذا المفهوم مشترك مع مفهوم التداول في معنى "النقلة" و "الحركة[1]".

وأراد طه عبد الرحمان من خلال هذا ربط المجال بالتداول وكان القصد منه تحديد المكان والزمان كما يصرح به قائلا: "المراد من اضافته إلى التداول –المجال– هو تحديد المكان والزمان هذه النقلة والحركة[2]".

المفهوم الاصطلاحي:

يعرف طه عبد الرحمان المجال التداولي من الناحية الاصطلاحية بـ: "فالتداول عندنا متى تعلق بالممارسة التراثية، وهو وصف لكل ما كان مظهر من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث* من عامة الناس وخاصتهم، كما أن المجال في سياق هذه الممارسة هو وصف لكل ما كان نطاقا مكانيا وزمانيا للحصول التواصل والتفاعل فالمقصود بـ "مجال التداول" في التجربة التراثية، هو إذن محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث.[3]

فمن خلال هذا التعريف أراد أن يبين أن التداول يتعلق بالتراث بصانعي هذا التراث وهو مظهر من مظاهر التواصل والتفاعل بين شرائح مختلفة من المجتمع وعلى هذا فيجب التواصل والتفاعل بين المهتمين بالتراث وصانعيه.

---

[1]– طه عبد الرحمان :تجديد المنهج في تقويم التراث ،مصدر سابق ص 245.

[2]–المصدر نفسه ،ص نفسها .

*– التراث: عرف طه عبد الرحمان التراث بأنه عبارة عن جملة من المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الإنتاجي للمسلم العربي في أخذه بمجموعة من القيم القومية والإنسانية سواء كانت حية أو ميتة. طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2011، ص19.
وقد ورد للتراث عدة تعاريف نذكر منها:
التراث: ونقصد به الجانب الفكري في الحضارة العربية الاسلامية أي العقيدة والشريعة والأدب والفن والكلام والتصوف والفلسفة. كمال عمران: مستقبل التراث بحوث ومداخلات المؤتمر الدولي، القاهرة، 2011، ص 193.

[3]– طه عبد الرحمان :تجديد المنهج في تقويم التراث ،مصدر سابق ص 244.

فالتداول هو عبارة عن بقاء عن العمل المتعدي نفعه إلى الغير فيكون تواصلا وتفاعلا، والمتعدي نفعه إلى الآجال، فيكون تخلقا وتقربا.[1]

وبذلك التداول هو انتقال وتبادل وتواصل وتفاعل وتقرب بين صانعي التراث.

"فالمجال التداولي يشمل اللغة المستعملة والثوابت العقدية وجانب من الممارسة المعرفية، بحيث يكون العمل الذي تختص به هذه العناصر حاصلا بالتراكم متغلغلا في تاريخ المجتمع وعلى هذا فالمجال التداولي أخص من المجال الثقافي، فكل ما و تداولي ثقافي لكن لا يصح أن كل ما هو ثقافي تداولي"[2].

فالمجال التداولي مفتوح على الآخرين من أجل التواصل والتفاعل وهذا ما أكده لحسن بدران حينما قال: "أن الفيلسوف الذي ينشئ فكرا فلسفيا ينشئه من مجال تداولي خاص به، وينشئه بقيم مخصوصة، ولغايات مخصوصة ولكن يرتقي بهذا الفكر إلى رتبة أنه يجعل ذلك المجال التداولي الذي انطلق منه مفتوحا على كل المجالات وعلى كل القيم"[3].

كما يؤكد لحسن بدران أن طه عبد الرحمان حرص على التفلسف على مقتضى خصائص ذواتنا وأن نستمد أفكارنا من مقومات مجالنا التداولي الإسلامي وأن نضع فلسفة على مقاسنا نابعة من تراثنا وواقعنا ونرفض ما يقرره غيرنا لنا وعلى هذا فقد أعطى طه عبد الرحمان تعريفا لغويا واصطلاحيا للمجال التداولي التي ربطها طه عبد الرحمان باللغة والعقيدة والمعرفة.

[1]- طه عبد الرحمان، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر واالإبداع، بيروت، ط1، 2015، ص62.

[2]- طه عبد الرحمان، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012، ص39.

[3]- لحسن بدران: جدل الخصوصية والكونية في خطاب طه عبد الرحمان الفلسفي، مقال في مجلة التربية والابستمولوجيا مجلة علمية تصدر عن مخبر التربية والابستمولوجيا بالمدرسة العليا للأساتذة ببوزريعة، العدد الأول، 2011، ص119.

المبحث الثاني: مصادر التفكير التداولي عند طه عبد الرحمان

ميز طه عبد الرحمان المجال التداولي الإسلامي عن غيره من المجالات التداولية، وقام بنقد الوسائل التي اتخذت لتقويم التراث، واهتم بمسالك تقويم التراث المنهجية تستمد أوصافها الجوهرية من المبادئ التي قامت عليها الممارسة التراثية الاسلامية العربية وأكد أن المجال التداولي الإسلامي لا يقوم إلا على اللغة العقيدة والمعرفة.

1- اللغة:

اهتم طه عبد الرحمان في المجال التداولي أكثر باللغة "لأن اللغة أداة من أقوى الأدوات التي يستخدمها المتكلم لتبليغ مقاصده إلى المخاطب وللتأثير فيه بحسب هذه المقاصد، بقدر ما تكون هذه الأسباب مألوفة للمخاطب وموصولة بزاده من الممارسة اللغوية، فهما وعملا، يكون التبليغ أفيد والتأثير أشد"[1].

وقد قصد من ذلك أن اللغة هي أداة التواصل بين المجتمع التي يستخدمها الأفراد لتبليغ عنه مقاصدهم وغاياتهم والتأثير في المخاطب ويكون التأثير أشد والتبليغ أفيد في المخاطب وعندما تكون اللغة مفهومة ومتداولة وموصولة بالممارسة اللغوية لديه وقد أعطى طه عبد الرحمان أمثلة عن الفلاسفة اللذين استعملوا اللغة المتداولة في المجتمع لإيضاح أفكارهم الفلسفية المقصودة حيث يقول: ..."فهذا الفارابي* يقول في مطلع كتابه القياس الصغير على الطريقة المتألمين: ونتحدى أن تكون العبارة عنها في أكثر ذلك بألفاظ مشهورة عند أهل اللسان العربي[2]".

وأعطى كذلك مثالا على أرسطو طاليس الذي استخدم اللغة المتداولة عند أهل زمانه وبألفاظ المعتادة عند أهل لسانه.

وبين كذلك أن الغزالي* كان أحرص من غيره على استعمال أسباب التواصل والتفاعل اللغوية ،بهذا يؤكد طه عبد الرحمان أن مفكروا الإسلام تفطنوا إلى ضرورة العمل بالحقيقة التخاطبية لكي يبلغوا مرادهم في الإفادة و الإقناع.

---

[1] طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 245.

[2]- المصدر نفسه، ص نفسها.

*- الفارابي: 257هـ- 870م/339-950م من أكبر الفلاسفة المسلمين وكان أفهم الفلاسفة الإسلام وقام في الفلسفة العربية بالدور الذي قام به أفلوطين في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ولقب بالمعلم الثاني بعد أرسطو، من أهم مؤلفاته: الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو، شرح كتاب البرهان لأرسطو، مدخل إلى المنطق....جميل صليبا تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط3، 1995، ص137.

*- الغزالي: 450هـ/ 1059م- 478هـ هو أبو حامد بن أحمد الغزالي تميز بمذهبه الفلسفي الباحث في اليقين عن طريق المعرفة الداخلية وتميزت طريقته عن غيره بصب آثار الجهود الفكرية السابقة في قالب جديد تبرز أهم الحلول التي توصل إليها الفكر الإسلامي في مسائل الدين والفلسفة من أهم مؤلفاته: تهافت الفلاسفة محك النظر، مقاصد الفلسفة، آداب الصوفية، المنقذ من الضلال، إحياء علوم الدين....جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، المرجع السابق، ص341.

فاللغة هي مبدأ التداول كما أكد على ذلك طه عبد الرحمان بقوله "مبدأ تداول اللغة أو قل مبدأ ممارسة اللغة على مقتض النفع المتعدي المزدوج، ولا ممارسة للغة على هذا المقتض إلى متى استند المتكلم في إفادة المخاطب إلى الأساليب المقررة والمعارف المشتركة".[1]

إن اللغة تقتضي النفع ويكون الفهم متبادل بين المتكلم والمخاطب والأساليب واضحة والمعارف مشتركة بينهما وقد فضل التسليم بأفضلية اللغة العربية بمقتضى الإعجاز القرآني والعمل بأساليب العرب في التعبير والتبليغ وتوجب كذلك اتباع مسالك الاختصار في العبارة.

وقد أفرد اللغة العربية بالتفضيل لأنها لغة القرآن، وهي "ليست مجرد لغة طبيعية مثلها مثل أية لغة إنسانية خاصة، وإنما هي لغة كونية خاصة"[2].

وعلى هذا الأساس فقد أولى طه عبد الرحمان للغة أهمية بالغة في التداول واعتبرها ركيزة أساسية في المجال التداولي وخص اللغة العربية بالاهتمام أكثر للنهوض بالتواصل والتفاعل.

2- العقيدة:

لا تقل العقيدة نهوضا بمقتضيات التواصل والتفاعل عن اللغة وتعد العقيدة كما أكد طه عبد الرحمان من الأسس التي قامت عليها الممارسة التراثية، "فلولا الصبغة العقدية الدينية لهذه الأسس لما تمتعت هذه الممارسة بما نعلمه عنها من السعة والثراء"[3].

وعلى هذا يولي طه عبد الرحمان الأهمية البالغة للعقيدة الدينية وهي من أسس المجال التداولي، وهي ركيزة للنهوض بالتراث ومواصلة القواعد التي رفع عليها المجال التدولي، وبين كذلك أن المجتمع العربي واقع في التناقضات وطالب للمحالات لأنه قاطع صلته بالتراث كما لو كان من الممكن أن نولد ما هو غير عقدي مما هو عقدي.

وقد أوضح أكثر مبدأ العقيدة في قوله: "مبدأ تداول العقيدة وقل مبدأ ممارسة العقيدة على مقتضى النفع المتعدي المزدوج"[4].

[1]- طه عبد الرحمان: سؤال المنهج، مصدر سابق، ص63.
[2]- طه عبد الرحمان: سؤال العمل، مصدر سابق، ص 52.
[3]- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 245.
[4]- طه عبد الرحمان: سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 62.

يقصد بذلك ممارسة العقيدة ممارسة تتوافق القول مع الفعل وأكد كذلك على أن ركن الاشتغال العقدي هو "أصل التداول وهو عبارة عن مطابقة الخطاب للسلوك"[1].

وقد قام طه عبد الرحمان بإعطاء الشروط التي يتوجب القيام بها ممن أجل إكمال الركن العقدي وهذه القواعد تتمثل في:

"1- التسليم بأفضلية الشريعة الإسلامية.

2-التسليم باختصاص هذه الشريعة بتمام التوحيد.

3-التسليم بإطلاقية الإرادة الإلهية في الخلق."[2]

فقد أكد طه عبد الرحمان أن كل حركة تدعي الاستناد إلى دين إلهي مثل الإسلام، وركز على الدين الإسلامي للأمرين:

"- **الأمر الأول**: أنه ليس دين مجتمع مخصوص وإنما دين العالم كله، إذ جاء للناس كافة وجاء للإنسان منذ أن كان ويبقى ببقاءه.

- **الأمر الثاني**: ليس دين فترة زمنية مخصصة وإنما دين التاريخ البشرية كله[3]".

وقد ألزم طه عبد الرحمان على الفيلسوف المسلم أن يبرز في فكره الخصوصية العقدية للإسلام التي تجعل منه دينا مزدوج الكونية كونية عالمية وكونية تاريخية.

فالفيلسوف المسلم يجب عليه مراعاة العقيدة الإسلامية بحكم الدين الإسلامي ويبني حقائق وأدلة تثبت انتمائه الإسلامي وحقيقة هذا الدين العظيم، الذي هو دين البشرية جمعاء كما يؤكده طه عبد الرحمان بقوله: "...إن الإسلام يعم المجتمع العالمي كله كما يعم التاريخ الإنساني كله.."[4].

وبهذا يلزم فلاسفة المسلمين أن يقيموا إنتاجهم الفكري على معطيات المجال التداولي الإسلامي مجتهدين في استمداد الإشكالات الفلسفية منه، وعرض الإشكالات المنقولة عليه.

---

[1]- طه عبد الرحمان: سؤال المنهج، مصدر السابق ، ص 63.

[2]- المصدر نفسه، ص 65.

[3]- طه عبد الرحمان: سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مصدر سابق، ص 51.

[4]- المصدر نفسه، ص 53.

3-المعرفة:

يؤكد طه عبد الرحمان في مجال المعرفة أنه "لا تواصل ولا تفاعل في التراث إلا بالمعرفة المتوسلة باللغة والمبنية على العقيدة"[1].

يعني هذا أنه ربط المعرفة باللغة المتداولة بين الخاطب والمتكلم والمبنية على العقيدة وهذه المعرفة تكون بذات مستقلة أو بين أفراد الجماعة أي بمعنى فعل إدراكي مخصوص من بين الأفعال المتعددة والتي يأتيها الانسان بوصفه حيا كفعل السمع أو فعل القيام وهكذا....

وقد أكد على "ممارسة المعرفة على هذا المقتضى إلا إذا كان القصد من طلب العلم هو العمل به وكان العمل هو الباعث على طلبه"[2].

وعلى هذا فإن النظر الفلسفي إنما يتوسل من المأصول* التداولي فالمعرفة هي أصل التداول وهو عبارة عن تقدم العمل على النظر وتنتظم هذا الأصل هو الآخر على قواعد ثلاث:

1- التسليم بأفضلية المعرفة الإسلامية.
2- التسليم باستناد العقل النظري إلى العقل العملي.
3- استناد العقل الوضعي إلى العقل الشرعي.[3]

فضل عبد الرحمان في المجال التداولي الإسلامي المعرفة الإسلامية العربية واستناد العقل النظري إلى العقل العملي فالعالم أو الفيلسوف المسلم لا يكتفي بحقائق العقل النظري وحده بل يلجأ في الممارسة الإسلامية إلى "لحظة أولى ينظر فيها، ثم بعد الفراغ من النظر تأتي لحظة العمل به"[4].

وأعطى طه عبد الرحمان مثالا على استناد العقل النظري إلى العقل العملي، فمثلا كلام المسلم في الألوهية ليس مجرد تفكير فيها وإنما هو تذكر، والتذكر هو عمل التفكير الذي يصحبه المزيد من الارتقاء في مراتب الإيمان، كما أن كلام المسلم في النبوة ليس مجرد تأمل فيها، وإنما اقتداء فعلي بما يصحبه من الاهتداء في السلوك.

---

[1]- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص 246.

[2]- طه عبد الرحمان: سؤال المنهج، المصدر السابق، ص 63.

*- المأصول: يقترح طه عبد الرحمان أن تشتق من الفعل "أصل" اسم "المأصول" في مقابل "المنقول" تجنبا للابتذال الذي وقع فيها استعمال لفظ "أصيل". طه عبد الرحمان: سؤال العمل، مصدر سابق، ص 40.

[3]- طه عبد الرحمان: سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 63.

[4]- طه عبد الرحمان: سؤال العمل، مصدر سابق، ص62.

أما الشرط الثالث فهو استناد العقل الوضعي إلى العقل الشرعي ويقصد من ذلك استناد العقل العلمي إلى العقل الشرعي الذي يكون مبدأه وأساسه الشريعة الإسلامية.

وعلى هذا فالعقل الوضعي يدعو إلى الاقتصار في "كل شيء على الرجوع إلى الملاحظة الظاهرة والتجربة الحسية، حتى أصبحت المعاني الدينية والقيم الأخلاقية الدينية تعد عنده بمنزلة عوائق أو عقبات تثبط العمل العلمي وتخرجه عن حقيقته".[1] فحين أن العقل الشرعي يدعو إلى المعاني الأخلاقية والدينية والتزام المعاني والقيم الروحية.

لقد اختار طه عبد الرحمان هذا التقسيم الثلاثي لعناصر المجال التداولي لأن مضمون العناصر التداولية لا تجريد فيها ولا "تتعين وظيفته التداولية حتى يقع استعماله ولا استعمال بغير النقلة الموجبة للتواصل وبغير الحركة الموجبة للتفاعل" وقد شرح أكثر هذا التقسيم وأكد أن اللغة ما لم تنقل إلى[2] الغير مايحمله على الحركة، فلا عمل تحتها والعقيدة ما لم تمتد أثرها إلى الغير وتنهض همته الاشتغال فلا عمل تحتها هي الأخرى، والمعرفة ما لم تنفعل بها الذات وتفعل بها في الغير فلا عمل تحتها كذلك، فاستعمال اللغة إذن تكون مبنية واستعمال العقيدة تكون راسخة واستعمال المعرفة تكون نافعة.

فكل قسم لا تكتمل وظيفته التداولية حتى يتحقق بالقسمين الآخرين، فلا استكمال بغير إجماع التبليغ اللغوي والتحقيق المعرفي والتقويم العقدي، فاللغة ما لم تبلغ معرفة نافعة تقوم حقائق مستمدة من معرفة نافعة تتوسل بلغة مبنية فلا كمال فيها هي الأخرى والمعرفة ما لم تتحقق قيمة مستمدة من عقيدة راسخة تتوسل بلغة مبنية فلا كمال فيها هي كذلك فاستكمال اللغة إذن تكون مبلغة، واستكمال العقيدة أن تكون مقومة واستكمال المعرفة تكون محققة.

وعلى هذا الأساس فإن طه عبد الرحمان قد برر واختياره للغة والعقيدة والمعرفة للمجال التداولي لما لها من علاقة وطيدة بين هذه العناصر الثلاث.

[1] – طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص 67.

[2] – طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 248.

المبحث الثالث: الآليات الصورية للتداخل المعرفي والتقريب التداولي

إن النظرة التكاملية للتراث التي دعي إليها طه عبد الرحمان هي نظرة موجهة للبحث في التراث وآلياته، فالتراث وحدة مستقلة لا يقبل التبعية لغيره، وأوضح طه عبد الرحمان أن المجال التداولي الإسلامي العربي هو جملة الثوابت المحددة والقيم الموجهة اللغوية والعقدية والمعرفية التي تختص بها الممارسة الاسلامية العربية، وقد عمل على استخراج الآليات الانتاجية التي تحكمت في بناء التراث وزودت أجزاءه بأسباب التداخل المعرفي والتقريب التداولي.

1-التداخل المعرفي:

تعريف التداخل المعرفي عند طه عبد الرحمان:

"ومقتضاه أن المعارف التراثية تشترك اشتراكا في وسائل إنشاء مضامينها ونقلها ونقدها كما تشترك في وسائل العمل بها حتى إن أحكامنا على مضامينها لا يمكن أن تصح إلا بإقامتها على النتائج التي تتوصل إليها بصدد وسائل هذه المعارف التبليغية والعملية".[1]

وقد عرف طه عبد الرحمان التداخل المعرفي أيضا بقوله: "إن مقتض التداخل هو أن المعارف التي تتضمنها التراث على اختلاف مجالاتها وأبوابها تشترك في الآليات التي أنشئت ونقلت بها مضامينها فيكون الاشتغال بهذه الآليات التي أنتجت وبلغت هذه المضامين المعرفية مؤديا بالضرورة إلى العناية بكلية التراث الاسلامي العربي"[2].

وأوضح طه عبد الرحمان "أن التداخل يكون بين درجتين أساسيتين اثنين هما التراتب والتفاعل.

أما درجة تراتب العلوم التي عرفتها الثقافة االعربية الاسلامية فقد تولى فلاسفة الاسلام وعلماؤها مهمة ترتيب العلوم فتركوا لنا تصانيف متعددة أشهرها:

- تصانيف الفارابي في إحصاء العلوم.
- إخوان الصفا في الرسائل.
- تصنيف ابن سينا في لعلوم العقلية"[3].

[1]- طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 30.

[2]- طه عبد الرحمان: سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 64.

[3]- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 89.

وغيرها من التصانيف التي ذكرها طه عبد الرحمان، فهذه التصانيف وإن اختلفت في المعايير العملية وفي الأهداف التي وجهتها، فإنها توضح كامل التوضيح النزعة التكاملية التي كانت تطبع النظرة التراثية للمعرفة.

أما "تفاعل العلوم فقد أقر علماء الاسلام بمشروعية تفاعل العلوم بعضها لبعض وتشابك العلاقات بينها، وساهم هذا التفاعل في إثراء العلوم والفنون بعضها ببعض وفي توجيه بعضها مسار البعض الآخر، بل أدى ذلك التفاعل إلى امتزاج مصطلحات العلم الواحد بمصطلحات غيره من العلوم"[1].

إن المعارف التراثية مهما اختلفت فإنها قد بنيت على آليات اشتركت فيها ويكون الاهتمام أكثر بهذه الآليات والاهتمام أيضا بالتراث الاسلامي العربي ككلية تامة لا يمكن تجزئته، وهذا ما يسعى إليه طه عبد الرحمان، ويقصد في تداخل العلوم التراثية وهي العلوم المأصولة (حديث، تفسير، فقه، كلام، تصوف....) والعلوم المنقولة (منطق، فلسفة، رياضيات، فلك، وطب...).

وقد أكد أن هذا التداخل سوف يتخذ أشكالا تختلف باختلاف اتجاه هذه العلاقات، علما بأن كل علاقة تكون ذات اتجاه معلوم، وهناك علاقات العلوم المأصولة فيما بينها وهي علاقات عكسية، فكل علم مأصول دخل في علم مأصول آخر يورث علما مأصولا.

وهناك أيضا "علاقات غير منعكسة، فإذا دخل العلم المنقول في العلم المأصول فإنه سيورث لنا علما مأصولا بينما إذا دخل العلم المأصول في العلم المنقول فإنه سيورث علما منقولا"[2].

ويبنى التداخل على ثلاثة أركان كل منها يختص بشكل من أشكال التداخل وهذه الأركان هي:

- ركن التداخل الداخلي.
- ركن التداخل الخارجي القريب.
- ركن التداخل الخارجي بعيد

[1]- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر السابق، ص90.

[2]- طه عبد الرحمان: سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 64.

أ- **ركن التداخل الداخلي:**

"ويتعلق بتفاعل العلوم الإسلامية بعضها ببعض"[1]وقد أكد أيضا طه عبد الرحمان أن التداخل الداخلي يعنى بـ: "العلوم المأصولة قد تتداخل فيما بينها تداخلا يجعل العلوم العملية منها تأخذ بزمام هذا التداخل"[2].

ومعنى هذا أن العلم النظري المأصول إذا دخل في العلم العملي المأصول فإنه يلزم العلم العملي بقواعده، ولا يلزم ذلك العلم العملي إذا دخل العلم النظري.

وقد أعطى طه عبد الرحمان أفضل نموذج للتداخل الداخلي الذي حصل بين علم الأصول وعلم الأخلاق فولد لنا علم المقاصد. "فعلم أصول الفقه هو العلم الذي أنتجته الحضارة الإسلامية ومن ثم فمن الواجب التسليم بالقاعدة المنهجية القائلة بوجوب تقويم علم أصول الفقه وفق تداخله مع أقرب العلوم إلى المجال التداولي الإسلامي العربي"[3].

ويقصد طه عبد الرحمان بعلم المقاصد هو مقاصد الشريعة عند الشاطبي والذي أوضح فيه بأن علم المقاصد مرتبط بالمصلحة وهي مرادفة بمفهوم الصلاح فإذا قيل: "علم المقاصد ينظر في مصالح الإنسان الدنيوية والأخروية فالمراد إذن هو أنه ينظر في وجوده صلاح الإنسان في الدنيا والآخرة"[4].

كما أن المصلحة ليست غرضا وإنما هي مسلك وبهذا يكون علم المقاصد ينظر في مصالح الانسان وينظر كذلك في المسالك التي بها يصلح الإنسان تحقيقا لصفة العبودية لله.

فعلم المقاصد إذن هو علم الصلاح كما أكده طه عبد الرحمان لأن الصلاح قيمة خلقية وهي القيمة التي تندرج تحتها جميع القيم الخلقية الأخرى، وهو الموضوع الذي اختص علم الأخلاق بالبحث فيه وبهذا يكون "علم المقاصد علم أخلاقي موضوعه الصلاح الإنساني"[5].

إن علم الأخلاق الإسلامي الذي يشكله علم المقاصد هو في الحقيقة علم يشتمل على نظريات ثلاث لم يقع التفطن إلى الفروق بينها إلى حد الآن، وهي نظريات مختلفة تتكامل فيما بينها وتتمثل هذه النظريات في:

---

[1]- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 92.

[2]- طه عبد الرحمان : سؤال المنهج ، مصدر سابق ص 65.

[3]- نورة بوحناش: مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الاسلامي، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه الدولة في الفلسفة،جامعة منتوري قسنطينة، 2006-2007، ص 54.

[4]- طه عبد الرحمان: سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 73.

[5]- المصدر نفسه، ص 74.

أ- **نظرية المقصود:** "وتتعلق بدلالات الكلام من جهة اتصافها بوصفين أخلاقيين: الوصف المعنوي والوصف الفطري"[1]. "ويكون الحكم الشرعي موصوفا بالتوجه المعنوي والانبناء على الفطرة مع الوقوف على صور الأعمال ورسوم الطاعات"[2].

ب- **نظرية القصد:** "وتتعلق بمضامين القيم من جهة اتصافها بوصفين أخلاقيين: الوصف الإرادي والوصف التجريدي"[3] ويكون الحكم الشرعي موصوفا بالتوجه التجريدي والإنبناء على الإرادة مع بقاء الحكم بظاهر العمل.

ت- **نظرية المقصد:** "وتتعلق بمضامين القيم ممن جهة اتصافها بوصفين أخلاقيين هما: الوصف الحكمي والوصف المصلحي ويكون الحكم الشرعي موصوفا بالتوجه المصلحي"[4] والانبناء على الحكمة مع تقديم طلب الأسباب الخفية للأحكام على طلب الأسباب الظاهرة لها.

فعلم المقاصد إذن علم أخلاقي ينظر في الأحكام التي تتضمنها الأقوال الشرعية بهذا لزم أن يقوم على ركن أساسي وهو نظرية الأفعال كما بينها طه عبد الرحمان والتي تختص في البحث في الأفعال الشرعية وهي تدور على مفهومين أساسيين هما: القدرة والعمل، أما الركن الثاني الذي يبنى عليه علم المقاصد هو نظرية النيات، والتي تدور على مفهومين أساسيين هما: الإرادة والإخلاص.

أما الركن الثالث الذي يبنى عليه علم المقاصد وهو نظرية القيم وهي نظرية التي تبحث في الجوانب الأخلاقية للغايات الشرعية وهي كذلك تدور على مفهومين أساسيين وهما: الفطرة والإصلاح.

وبهذا يكون طه عبد الرحمان قد بين أن "علم المقاصد يتكون من ثلاث نظريات أخلاقية تحدد بنية الخلق الإسلامي وهي نظرية الأفعال ونظرية النيات ونظرية القيم"[5].

وبعد شرح الذي قدمه طه عبد الرحمان لعلم المقاصد ومميزات التداخل الداخلي وما نتج عنه ممن مظاهر التكامل التراثي توصل إلى النتائج التالية:

- إن أفضل شاهد علمي على ممارسة التداخل الداخلي هو الأصولي الشاطبي في تأسيسه لعلم المقاصد.

[1]- طه عبد الرحمان: سؤال المنهج، مصدر السابق، ص65.

[2]- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 107.

[3]- طه عبد الرحمان : سؤال المنهج ،مصدر سابق ص 65.

[4]- المصدر نفسه، ص نفسها.

[5]- المصدر نفسه، ص 77.

- إن علم الأخلاق أقرب العلوم إلى مجال التداول من حيث مقتضيات التداخل مع أصول الفقه.[1]

وبناء على هذه النتائج التي توصل إليها طه عبد الرحمان أكد أن إثبات دعوى التداخل الداخلي الأقوى تقييدا تلزم لزوما عنها دعوى الشاطبي الأفق تقييدا في هذا التداخل الداخلي.

ب- ركن التداخل الخارجي القريب:

"مقتضاه أن العلوم المنقولة تدخل في العلوم المأصولة، طالبا للتأسيس ونقصد بالدخول الطالب للتأسيس أن العلم المنقول يصير بفضل هذا الدخول قائما"[2].

وقد أكد طه عبد الرحمان أن أفضل نموذج للتداخل الخارجي القريب في دخول أبواب من الفلسفة اليونانية في علم الكلام كدخول باب الجوهر والعرض من الإلهيات.

وقد قدم طه عبد الرحمان الفلسفة الإلهية كمثال على التداخل الخارجي، لكونها أبعد العلوم على النهوض بالمقتضيات العملية لمجال التداول، حيث أكد ذلك طه عبد الرحمان بقوله: "لا يصح تقويم إنتاج أحد حكماء الإسلام ما لم يقع التسليم بأن العلم الأصلي الداخل في الإلهيات هو أقرب العلوم الأصلية إلى مجال التداول الإسلامي العربي وأنسبها للإلهيات استشكالا واستدلالا، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك"[3].

فالتداخل الخارجي هو حصول الاندماج بين علم أصلي وعلم آخر غير أصلي مع ضرورة ضبط اتجاه هذا الاندماج.

وقد فصل طه عبد الرحمان أكثر في التداخل الخارجي القريب وأكد بأنه على نوعين: فإن كان مبدأ الاندماج هو العلم المنقول ومنتهاه العلم الإسلامي فإن التداخل الخارجي يكون من النوع القريب، نظرا لحصول التوجه نحو مجال التداول ولطلب العمل بمقتضياته، وإن كان على العكس من ذلك مبدأه هو العلم الإسلامي ومنتهاه هو العلم المنقول فإن هذا التداخل يكون من النوع البعيد نظرا لاحتمال الالتفات عن محددات المجال التداول الأصلي والتوجه إلى الاستمداد من المجال التداولي المنقول منه.

ث- ركن التداخل الخارجي البعيد:

[1]- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 123.

[2]- طه عبد الرحمان: سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 66.

[3]- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 144.

"ومقتضاه أن العلوم المأصولة تدخل في العلوم المنقولة طلبا للتأصيل"[1].

وقد قدم طه عبد الرحمان أفضل نموذج للتداخل الخارجي البعيد وهو دخول علم الكلام في الإلهيات، وقد نتج عن هذا التداخل نفوذ آليات الإستشكال والاستدلال الكلامية في العلم الإلهي، ومن آليات الاستشكال الكلامية طرق المتكلمين في وضع المفاهيم والتعاريف ومن آليات الاستدلال الكلامية طرقهم في االتبليغ والتمثيل والاعتراض.

فالآليات الاستشكالية هي عبارة عن الآليات التي تتعلق بتحديد مضامين المفاهيم والأحكام، أما الآليات الاستدلالية هي عبارة عن الآليات التي تتعلق بطرق إثبات القضايا والمسائل التي تستنتج من هذه المفاهيم والأحكام.

"فعلم الكلام علم أصلي، فقد نشأ في البيئة الإسلامية العربية واختص بإثبات مبادئ العقيدة الإسلامية وإبطال أدلة خصومها حتى عده البعض قرين الفقه ومكملا له، فالمتكلم يشتغل بالإثبات العقلي للأصول الشرعية التي يستنبط منها الفقيه أحكامه"[2].

فعلم الكلام إذن مشارك وخادم للإلهيات، فهو قريب من المجال التداولي الإسلامي العربي ووجه هذا القرب قائم في كون هذا العلم يندرج من جهة استناده إلى مبادئ العقيدة تحت المحدد العقدي من محددات هذا المجال، كما يندرج من جهة نظره في طرق الاستدلال عليها تحت المحدد المعرفي منها، فهو إذن علم تداولي عقدي معرفي

2-التقريب التداولي:

تعريف التقريب عند طه عبد الرحمان:

"هو وصل المعرفة المنقولة بباقي المعارف الأصلية أو جعل المنقول موصولا وبما أن الوصل في جوهره وصل بما هو أصلي فإن التقريب هو جعل المنقول مأصولا"[3].

[1]- طه عبد الرحمان: سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 66.

[2]- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 144.

[3]-المصدر نفسه ص 237.

وعرف طه عبد الرحمان أيضا قائلا: "التقريب هو أن المنقول لا يمكن أن يؤتي ثماره لا استشكالا ولا استدلالا حتى يتم وصله بالمقتضيات التداولية للتراث، عقيدة ولغة ومعرفة، ولا ووصل له بهذه المقتضيات حتى يخرج عن أوصافه المخالفة، ويدخل في أوصاف موافقة"[1].

فالتقريب عملية تصحيحية لا تتم إلا على أساس تحصيل اليقين في القواعد التداولية الأصلية، وهذه العملية تتوسل بآليات صورية تشترك في استعمالها جميع أنواع التقريب، تشغيلا عقديا كان أو اختصارا لغويا أو تهوينا معرفيا.

وبين طه عبد الرحمان أن آليات التقريب الصورية أنه لا يمكن حصر هذه الآليات في عدد معين "لأنها تستخدم كل الطرق التي يتوسل بها في إنشاء الخطاب، فكل ما صلح لتوليد الكلام الصحيح الموافق للمجال التداولي الأصلي يصلح أيضا لتقريب الكلام المنقول تقريبا يوفي بأغراض هذا المجال"[2].

وقد اكتفى طه عبد الرحمان بتعريف الصور الست الأساسية التي تندرج فيها أغلب هذه الآليات التي استعملها التراث استعمالا متفاوتا وهي:

1- **آلية الإضافة:** تقوم هذه الآلية في تكميل المنقول من وجوه تجعله يتوافق مع مجال التداول الأصلي ويحصل اطمئنان أهل هذا المجال إليه وقد غلب استعمال هذه الآلية في المواضع التي يراد فيها دمج بعض عناصر المنقول في العناصر العقدية والمعرفية للمأصول التراثي، وتفيد هذه الآلية في زيادة أبواب منطقية خالصة في أصول الفقه.
2- **آلية الحذف:** تقتضي هذه الآلية أن يسقط من المنقول كل من شأنه أن يصادم مقتضيات المجال التداولي الأصلي ويقصد بهذا اليقين المنقول خاصة فيما يتعلق بالأصل العقدي.
3- **آلية الإبدال:** تقتضي هذه الآلية أن توضع مكان المنقول المصادمة لمجال التداول والمخالفة لقواعده عناصر أخرى تناسب أصول هذا المجال مضامين ووظائف، وتستخدم هذه الآلية في استبدال الأمثلة المستفادة من الفقه وعلم الأصول وعلم الكلام مكان الأمثلة اليونانية.
4- **آلية القلب:** تقوم هذه الآلية في تغيير أوضاع العناصر في المنقول تقديما وتأخير حتى يتناسب أساسا مقتضيات الأصليين: اللغوي والمعرفي من أصول المجال التداولي.

[1] – طه عبد الرحمان: سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 67.

[2] – طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 290.

5- **آلية التفريق:** تقوم هذه الآلية على التمييز في المنقول بين مدلولين أو وصفين كانا متحدين فيه، فيحفظ أحدهما بوصفه موافقا لعناصر مجال التداول الأصلي ويصرف الثاني بوصفه مخالفا له. ويقصد بهذه الآلية كلما ظهرت في المنقول وجود مضمونية أو وظيفية تدعو إلى قيام تعارضات معينة، فتكون هذه الآلية بذلك وسيلة ناجعة في رفع ما بين المنقول والمأصول من تعارض محتمل.

6- **آلية المقابلة:** توجب هذه الآلية أن يؤتي من المعاني والألفاظ بما يقابل المنقول.[1]

فالتقريب إذن هو تصحيح المنقول وفق المجال التداولي وهذا التصحيح يتم بالتصرف في المنقول بالإضافة والحذف والإبدال والقلب والتفريق والمقابلة، صح معه أيضا هذا أن هذا المنقول بخضوعه لهذه الآليات التغييرية.

فالمنقول يخضع لعمليات تصحيحية مختلفة إما في مضمونه أو في صورته لكي يصير متلائما مع مقتضيات التداولية للتراث. ويبنى التقريب على ثلاثة أركان التي حددها طه عبد الرحمان في الاشتغال العقدي وركن الاختصار اللغوي وركن التهوين المعرفي.

أ- ركن الاشتغال العقدي:

"وهو مبدأ تقريب المنقول إلى العقيدة المأصولة ويتم هذا التقريب، سواء بتجريد المنقول على معاني والأحكام العقدية التي تخالف المقتضيات العقدية للمأصول، أو بتأسيس المنقول على المعاني والأحكام العقدية للمأصول"[2].

ويقصد بذلك طه عبد الرحمان أن المنقول يجب أن يكون بالتقريب مع العقيدة المأصولة وينتمي إلى الأحكام العقدية الخاصة به أو تأسيس المنقول بتجريده من الأحكام العقدية وقد أعطى مثالا على التشغيل العقدي في أصل التقريب للتأسيس الفقهي الذي قام به الغزالي للمنطق في كتابه أساس القياس إلى رد الموازين العقلية الخمسة المشهورة إلى مسالك تحقيق مناط الحكم.

أما الركن الثاني من أصل التقريب هو:

ب- ركن الاختصار اللغوي:

"هو مبدأ تقريب المنقول من اللغة المأصولة، ويحصل هذا التقريب باتباع عادات العرب في التعبير عند تبليغ المنقول ولا يخفى أن من أخص هذه العادات الإيجاز"[1].

[1]- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 290-291.

[2]- طه عبد الرحمان: سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 68-67.

وأراد طه عبد الرحمان من خلال هذا التأكيد بأن التقريب المنقول من اللغة العربية المأصولة فينا اتباع العرب في تبليغ وما اشتهرت به العرب من بلاغة في اللسان وفصاحة في التعبير وأعطى طه عبد الرحمان مثالا على ركن الاختصار اللغوي في أصل التقريب وهو ما جاء به ابن حزم في كتابه التقريب لحد المنطق فقد اجتهد في ربط المنطق بالبيان وفي وصل المدلولات الاصطلاحية للألفاظ المنطقية بمدلولاتها اللغوية.

أما الركن الثالث والأخير في أصل التقريب هو:

ت- ركن التهوين المعرفي:

"وهو مبدأ تقريب المنقول من المعرفة المأصولة، ويتم هذا التقريب سواء بمراجعة المضامين المعرفية للمنقول على وفق المقتضيات المعرفية للمأصول أو بالتمهيد لها بمضامين غيرها تقيم الصلة بينها وبين مقتضيات المأصولة"[2]

ويقصد بذلك تقريب المنقول من المعرفة المأصولة والمعرفة المأصولة هي معرفة المرتبطة بالمعرفة العربية الإسلامية، وأعطى طه عبد الرحمان مثالا على التهوين المعرفي وهو ما جاء به ابن تيمية في كتابه الرد على المنطق على المقتضيات العملية وعلى الضوابط الشرعية.

وبناءا على هذا فقد بين طه عبد الرحمان أن المجال التداولي الإسلامي يبنى على اللغة و العقيدة و المعرفة ويستند إلى المقومات التراثية ،وبهذا يسعى إلى زحزحة التقليد في تقويم التراث و بذل أقصي الجهود في استخراج الآليات التي تكونت و تطورت بها مضامين التراثية ،فقد كانت منهجيته مأصولة تسديدية لا تجريدية و منهجية إعتبارية لا عبارية ،و إعتراضية لا عرضية ،إذ تطلب الاشتراك في طلب الحقيقة و الانتفاع بها وقد وجه ،طه عبد الرحمان انتقاداته إلى المنهجيات التي عملت على تجزئة التراث و دراسته بمناهج منقولة.

[1]- طه عبد الرحمان: سؤال المنهج، مصدر سابق، ص 68.

[2]- المصدر نفسه ، ص 69.

تمهيد :

سعى طه عبد الرحمان إلى إبطال النظرة التجزيئية التفاضلية في قراءة التراث و إلى بيان مظاهر تجزيئه فالنص التراثي الخطابي كما عرفه طه عبد الرحمان « هو جملة من العناصر الخطابية المقترنة فيما بينها بعلاقات الإلتحام التركيبي و الإلتئام الدلالي إقترانا يبلغ الغاية في إظهار الوجود الكسبي للمسلم العربي أي أنه جملة من المضامين و الوسائل الخطابية التي تبرز إنتاجية المسلم العربي»[1] ،فالنص التراثي يبني على علاقة الالتحام و التركيب لا التفرقة و التجزيئ ،حيث يبين إنتاج المسلم العربي و يميزه عن النصوص الأخر و بهذا سعى طه عبد الرحمان إلى بناء النظرية التكاملية للتراث و بيان نقائص النظرية التجزيئية.

المبحث الأول :من نقد الذات إلى نقد الآخر

بين طه عبد الرحمان أن أهل النظر في التراث تركوا العمل بحقيقتين هما :

1- حقيقة التركيب الآلي المزدوج :

ويقصد بها بأن النص التراثي ليس جملة من الأحكام المجردة عن وسائل بنائها ، بل الأحكام التي ينطوي عليها النص التراثي مثلها مثل الأحكام الخطابية تحتاج إلى وسائل تبنيها وهذه الوسائل هي الموصلة إلى بناء مضامينها .

وهكذا إذا وقف الناظر على حكم من الأحكام وجب عليه أن يقف كذلك على الوسيلة المملوكة في وضعه أو تبليغه أو تقويمه.

فالأحكام التي يحتويها النص التراثي تتفرد بكونها تستعمل وسائل موصلة إلى العمل بها.

2- حقيقة النظر في الوسائل على النظر في المضامين :

ويقصد بها طه عبد الرحمان أنه لولا الوسيلة كما إستطاع المضمون إلى الوجود سبيلا ، فضلا عن حصول القدرة عند واضعه على تبليغه وتقويمه ، فالوسيلة إذن هي وجود المضمون فلكي يحصل المرء على تمام العلم بالمضمون لابد من تمام العلم بالوسيلة .

« ولما غفل الناظرون في التراث عن حقيقة التركيب الآلي المزدوج للنص الخطابي التراثي وعن حقيقة تقدم النظر في الوسيلة على النظر في المضمون ، فقد صاروا إلى الإجتزاء بالنظر في مضامين النص التراثي».[2]

[1] – طه عبد الرحمان : سؤال المنهج ، مصدر السابق ، ص 49.

[2] – المصدر نفسه، ص 52.

وقد أرجع طه عبد الرحمان هذا الإغفال إلى أمرين إثنين متصلين فيما بينهما وهما :« التعثر في المعرفة النظرية بأسرار الوسائل وكذلك التعثر في إمتلاك ناصية العمل بهذه الوسائل »[1] ، وقد جمعهما في مصطلح القصور في فقه الآليات التي قصد بها : أنه ليس هو ضعف التمرس بأداوت المتقدمين على الوجه الأخص و إنما هو تحصيل ملكة منهجية وفق المقتضيات المستجدة للطرق المنطقية و للإجراءات العلمية .

وقد أكد طه عبد الرحمان أنه يجب على أهل النظر في التراث أن يكتسبوا القدرة على التفطن إلى أهمية جانب الآلة في النص التراثي ، لا لأنه كل مضمون يتوسل بالآلة المناسبة فحسب بل لأن الآلة التراثية مزدوجة ، إذ أنها آلة لإبلاغ و آلة للأعمال.

« ولما قصر أهل النظر في التراث عن إكتساب الملكة المنهجية الضرورية لهذا النظر ، فإنهم صاروا إلى إنتزاع المضامين من النصوص إنتزاعا غير معلل و لا محدد ، فهو غير معلل لأنه ترك الإستناد إلى الأسباب الموصلة إلى هذه المضامين وهو غير محدد لأن في ترك الرجوع إلى الأسباب الوقوع في سوء إعادة صوغ هذه المضامين وفي سوء أداء مقاصدها ، فكان إنتزاعا من باب التشبهي و التوهم ، لا من باب التحقق و التثبت».[2]

وعلى هذا فإن طه عبد الرحمان يؤكد على أن النظرة التجزيئية التفاضلية للتراث قد توسلت بآليات منقولة في إنتزاعهم لمضامين نصوص التراث و إصدار أحكام بآليات منقولة من تراثات غير إسلامية ولا عربية ، وأوضح طه عبد الرحمان أن نقل الآليات عن الغير ليس مذموما في حد ذاته و إنما يجب أن لا يعطل أصلا من أصول الإنتاج عند الناقل وقد وضع شروطا لنقل هذه الآليات وتمثلت هذه الشروط في :

- « التمكن من أسباب هذه الآليات في مصدرها ، حيث لا يتم للناقل التمكن من هذه الأسباب إلا متى برهن على أنه يستطيع الدخول في نقدها نقدكافيا وشاملا حتى ظهور كفايتها الوصفية وقدرتها التحليلية وقوتها الإستنتاجية فيما يستعملها فيه».[3]
- «ضبط طرق تنزيل هذه الأسباب على النص التراثي ، حيث دخل الناقل في تنزيل هذه الأسباب الآلية على النص التراثي لزمه الإبتداء بفحص وجوه المناسبة بينها وبين هذا النص».[4]

وعلى هذا فإن دارسي التراث كما أكد طه عبد الرحمان أنهم إقتصروا في النظر على المضامين فحين كان الأجدر بهم النظر في المضامين وفي الوسائل التي ساهمت في إنشائها وتبليغها ، وتوسلوا بذلك آليات منقولة لا يعرفون تقنياتها ولا يتقنون تطبيقاتها .

---

[1] – طه عبد الرحمان : سؤال المنهج ،مصدر سابق ص 51.

[2] – المصدر نفسه ، ص 52.

[3] – المصدر نفسه، ص 53.

[4] – المصدر نفسه، ص نفسها.

وبهذا فقد أخرجوا التراث على صورة لا تطابق أصله و أن يصادفوا بشأنه نتائج لا توافق الحق أهمها :

- « أنه يجب تقسيم التراث أقساما متباينة فيما بينها من حيث مناهجها وفوائدها .
- أنه يجب حفظ أصلب هذه الأقسام منهجية و أكثرها فائدة وصرف ما سواها من الأقسام لضعف منهجيته وقلة فائدته».[1]

ولما كانت هذه الأبحاث تنتهي كلها إلى تقسيم التراث فقد إصطلح عليها طه عبد الرحمان النظرة التجزيئية التفاضلية للتراث لأنها كانت تدعوا إلى تقسيم التراث أقساما تقوم بالمفاضلة بينها.

إن هيمنة النظرة التجزيئية عند دارسي التراث هذا ما جعل طه عبد الرحمان يتولى أسباب التي حملتهم إلى إتخاذ هذه النظرة دون سواها وجد أن هذه الأسباب ترجع إلى ثلاثة أسباب أرجعها كلها إلى مخالفة الموجبات للنظر الصحيح وهذه الأسباب هي :

أ- الإخلال بشرط الإستنباط :

« إن المنهجية التي إتبعت في النظر في التراث إما توصيف أو تحليلا أو تقويما منهجية لم تستنبط مما يتضمنه هذا التراث من الأصول و القواعد المقررة ، ولا مما يتفرع على هذه الأصول و القواعد من الأحكام المنهجية ، و إنما إستنسخت من تراثات أخرى غير إسلامية وغير عربية».[2]

ب- الإخلال بشرط التقدم :

« إن المنهجية المستعملة في بحث التراث الإسلامي منهجية نظرت في مضامين التراث الإسلامي العربي وحدها من دون الآليات التي تولدت وتفرعت بها هذه المضامين».[3]

ج- الإخلال بشرط المناسبة :

« إن المنهجية المتخذة في تقويم التراث الإسلامي العربي و التي هي منهجية منقولة من تراثات غير إسلامية ولا عربية نزلت على هذا التراث تنزيلا من غير سابق تقدير لصلاحيتها ، مع أنه كان ينبغي قبل هذا التنزيل الإبتداء بفحص وجوه المناسبة ».[4]

وعلى هذا فإن أغلب المنهجيات و النظريات المأخوذة بها في نقد التراث يصعب قبول أغلب مسلماتها كما يؤكد طه عبد الرحمان و إن قبلنا جدلا مسلماتها فمن الصعب قبول نتائجها ومن الصعب أيضا قبول أغلب

[1] - طه عبد الرحمان :سؤال المنهج ،مصدر سابق ص 55.

[2] - المصدر نفسه، ص 60.

[3] - المصدر نفسه ، ص نفسها.

[4] - المصدر نفسه ، ص نفسها.

تطبيقاتها وترجع هذه الصعوبة كما يصرح طه عبد الرحمان في :« أن هذه النظريات و المنهجيات في أخطاء صريحة بصدد مضامين التراث فقد إستعجل أصحابها إصدار الأحكام على هذه المضامين ».[1]

و أكد أيضا طه عبد الرحمان أن هذه النظريات و المنهجيات (النظريات التجزيئية و التفاضلية للتراث) أن لديها ضعف في إمتلاك الأدوات المنهجية العقلانية التي توسلوا بها في نقد التراث فهذه « النزعة التجزيئية تقسم المضامين التراثية إلى قطاعات متمايزة فيما بينها ، وتفضل بعضها على بعض ، بحجة أن في تلك المضامين ما هو حي يحتمل أن تربط أسباب الحياة فيه بالحاضر و التوجه إلى المستقبل ، وفيها ما هو مردود لا يستحق الدرس بحجة أنه ميت ينبغي قطع صلاته بالحاضر حتى لا يضر بآفاقه المستقبلية ».[2]

وقد وجه طه عبد الرحمان إنتقاداته لأحد أقطاب النظرة التجزيئية وهو محمد عابد الجابري ، و أكد بأن الجابري وقع في تعارضين إثنين :

- «التعارض بين القول بالنظرة الشمولية ، و العمل بالنظرة التجزيئية.
- التعارض بين الدعوة إلى النظرة في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات».[3]

أما التعارض الحاصل في قوله بالنظرة الشمولية و العمل بالنظرة التجزيئية ، يتجلى في التناقض القائم بين التصور النظري للتكامل عنده وبين التطبيق الذي سلكه فيه فقد دعا إلى التعامل مع العلوم العربية على إختلافها كما لو كانت علما واحد وقرر الموسوعية وصفا لازما للثقافة الإسلامية و إشترط في كل تقويم لها الفهم الموسوعي لكل جانب من جوانبها ، فإذا جاء العمل وفق هذه النظرة كانت الحصيلة أنه قسم التراث إلى دوائر ثلاث أسماها بالأنظمة المعرفية هي : « البرهان و البيان و العرفان وهذه الدوائر متباينة في آلياتها لا رابطة بينها ، لا المصارعة أو المصالحة و متفاضلة في نتائجها »[4].

« ويؤكد طه عبد الرحمان بأن هذا التقسيم فاسد يوظف فيه مجموعة من المعايير المغلوطة مثل : المعيار اللغوي هو البيان و المعيار العقلي الإستدلالي وهو البرهان و المعيار المعرفي وهو العرفان».[5]

---

[1] – طه عبد الرحمان : حوارات من أجل المستقبل مصدر سابق ، ص 18.

[2] – بوزبرة عبد السلام : طه عبد الرحمان ونقد الحداثة ، جداول للنشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2011 ، ص 225.

[3] – الحسن الحما : القراءة التكاملية للتراث عند طه عبد الرحمان ، النقد الإبستمولوجي للقراءة التجزيئية ، أعمال المنتدى السادس ، دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي ، طه عبد الرحمان ، 2012 ، ص 183.

[4] – طه عبد الرحمان : تجديد المنهج في تقويم التراث مصدر سابق ، ص 33.

[5] – عبد الإله بلقزيز : أسئلة الفكر العربي المعاصر ، سلسلة المعرفة للجميع ، العدد 21 ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء المغرب ، ط1 ، 2011 ، ص 115 – 116.

« أما التناقض الذي وقع فيه الجابري الثاني فهو النظر في الآليات أي الإشتغال بالآليات المنتجة للنصوص التراثية تحليلا وفحصا وتركيبا وترتيبا».[1]

وبهذا يكون الجابري ممارسا للتجزئة و التفاضل لا للشمولية و التكامل ، فقد دعي الجابري إلى العمل بمبدأين هما : « لا تقويم صحيح إلا بالنظرة الشمولية ،ولا تقويم أصيل إلا بالبحث في الآليات» فإنه ما لبث أن وقع في التناقض عند العمل بهما فانتقل من النظرة الشمولية إلى النظرة التجزيئية ومن البحث في الآليات التراثية إلى البحث الخطاب التراثي بصدر هذه الآليات.

و أوضح طه عبد الرحمان أن الآليات التي استعملت في إنجاز بحث الجابري هي آليات إستهلاكية ، أي أدوات مفصولة عن أسباب إنتاجية هذه المضامين ، فلا يمكن أن تكون الوسائل الواصفة التي إستخدمها الجابري في الخطاب التراثي بصدد الآليات الإنتاجية من جنس هذه الآليات التحتية و إنما هي مستمدة من التراث الآلي الغربي.

ويضيف طه عبد الرحمان أن الجابري قد إقتبس وسائل فوقية متعددة من مجالات ثقافية غربية مختلفة فقد أخذ فقه العلم التكويني من بياجيه وفقه العلم العقلاني من لالاند وهذا ما أكد أيضا جورج طرابيشي بقوله :« فناقد العقل العربي – الجابري – قد أسس نظريا بمشروعه على التمييز المشهود الذي أجراه أندري لالاند ، الفيلسوف العقلاني ، ومع أن يوسف كرم قد أدخل هذا التمييز إلى الحقل الفلسفي للثقافة العربية الحديثة من خلال عرض الذي قدمه عن مذهب لالاند العقلي في كتاب التدريسي " تاريخ الفلسفة الحديثة" فقد كان على التمييز اللالاندي أن ينتظر توظيف الجابري التطبيقي له في كتاب تكوين العقل العربي»[2]، وبين طه عبد الرحمان أيضا أن الجابري قد أخذ البنيوية وفلسفة التاريخ من الهيجلية و الماركسية.

« إن نموذج الجابري قد وقع في خطأ تفاوت بين القصد و الفعل فإنه ظهر في منطلقه مستهدفا الأخذ بالنظرة الشمولية وطلب النظر في الآليات ، فإنه لم يلبث أن إشتغل بأسباب الرؤية التجزيئية ومنهج الإجتزاء بالمضامين التراثية »[3].

إن مجموعة الآليات المنقولة التي توسل بها الجابري لا تشكل نسقا متماسكا بسبب إقتضاءاتها المنهجية و المعرفية فيما بينها هذا من جهة ومن جهة ثانية لعدم إيراد المعايير التي بمقتضاها تم تخير هذه الآليات من مجالات متنافرة مثل البنيوية و التكوينية و العقلانية و الجدلية ، وجاءت وسائله الوصفية و التحليلية مضطربة ومتفرقة يتجه

[1] – بوزبرة عبد السلام : طه عبد الرحمان ونقد الحداثة ، مرجع سابق ، ص 226.

[2] – جورج طرابيشي : نقد العقل العربي ، نظرية العقل ، دار الساقي بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1996 ، ص 12.

[3] – طه عبد الرحمان : تجديد المنهج في تقويم التراث ، مصدر سابق ، ص 39.

كل منها إلى جهة منهجية أو معرفية مستقلة إنعكست آثار إضطرابها وتفرقها التجزيئية على تحليله للثقافة العربية.

إن النقد الذي وجهه طه عبد الرحمان إلى النظرة التجزيئية للتراث بصفة عامة وقراءة الجابري التجزيئية بصفة خاصة مفادها أنه يدعو إلى التمييز و التفرقة بين الحقول التداولية ، فلكل أمة مجالها التداولي الخاص بها فالمجال الغربي التداولي لا يخدم المجال التداولي الإسلامي وهذا ما نادى به طه عبد الرحمان من خلال الإختلاف الفكري بين الأمم .

ويوضح طه عبد الرحمان هذا الإختلاف الفكري بقوله : « ينقسم الإختلاف الفكري بين الأمم بحسب المجالات إلى ثلاث أقسام هي : الإختلاف في المفاهيم و الإختلاف في الأحكام و الإختلاف في القيم».[1]

وقد جاءت أغلب كتب طه عبد الرحمان لنقد مناهج الغربية و أتباعها من المفكرين العرب ، فقد كانت أهم الإنتقادات الموجهة للفلسفة الغربية و للحداثة التي تعتبر العقلانية من محركاتها الأساسية ، فقد إنتقد طه عبد الرحمان التعريف الأرسطي للعقل الذي جاء فيه بأن العقل هو جوهر الإنسان ، فقد أكد طه عبد الرحمان بأن «هذا التعريف يقسم الإنسان إلى أقسام متباينة ، ذلك أن تخصيص العقل بصفة الذات يجعله منفصلا عن صفات أخرى للعاقل تشارك في تحديد ماهية الإنسان كالعمل و التجربة».[2]

«ويؤكد ديكارت أن العقل واحد عند جميع الناس و أنه أعدل قسمة بين البشر ، فإمكان معرفة الحقيقة بواسطة العقل من دون مساعدة آخر كما يرى ديكارت يؤكد قدرات الإنسان اللامحدودة ، فالعقل بهذا يرفض من حيث طبيعته الإعتراف بسلطة أخرى غير سلطته».[3]

« من خلال هذا التعريف وجه طه عبد الرحمان إنتقاده للعقلانية الديكارتية فقد أكد بأنها عقلانية أداتية قائمة على إيجاد الوسيلة المناسبة للغاية» .[4]

إن مجمل الإنتقادات التي وجهها طه عبد الرحمان إلى الفلسفة الغربية توجت بكتاباته التي نادت برفض المناهج الغربية التداولية و أكد بأنها لا يمكن أن تطبق على المجال التداولي الإسلامي.

[1] – طه عبد الرحمان : الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 2005 ، ص 135.

[2] – طه عبد الرحمان : سؤال الأخلاق ، مصدر سابق ، ص 63.

[3] – بوزبرة عبد السلام : طه عبد الرحمان ونقد الحداثة ، مرجع سابق ، ص 101.

[4] – المرجع نفسه ، ص نفسها.

و أوضح طه عبد الرحمان أكثر في نقده للفلسفة الغربية بقوله :« إن بعض الفلاسفة الغرب صاروا يستغنون عن أساليب الدقة المنطقية في إستشكالاتهم و إستدلالاتهم كما نجد ذلك في بعض الكتابات الفرنسية الحديثة التي تغلب على التنسيق».[1]

وبين كذلك بأن « هذه فلسفة برهانية تكون عبارة عن جملة من الأدلة التي تستوفي نفس المقتضيات المنطقية التي تستوفي الأدلة في العلوم الدقيقة ، فلا وجود لمثل هذه الفلسفات على الرغم من أنف مجموعة من الفلاسفة أمثال أرسطو ، ديكارت ، وسبينواز ، ولابينتز نظر لأن اللغة الفلسفية ليست لغة علمية».[2]

وقد وجه طه عبد الرحمان الإنتقادات للمفكرين العرب المقلدين لهذه الفلسفات و السبب يعود في ذلك «ليس لسبب مخالفة أهلها لبعض ضوابط المجال التداولي الإسلامي ، أي القواعد العامة التي تضبط العقيدة و اللغة و المعرفة ، بل بسبب خوضهم في أمور معرفية لا يصدقها عمل وليس من ورائها منفعة» .[3]

وبناء على هذا فإن طه عبد الرحمان يدعو إلى تأسيس فلسفة إسلامية مأصولة غير مفصولة نابعة من المجال التداولي الإسلامي الذي حدد مصادره وهي اللغة و العقيدة و المعرفة التي حدد منها معايير قواعد المجال التداولي و أنواع القواعد المختلفة (قواعد الأصل المعرفي قواعد الأصل العقدي وقواعد الأصل اللغوي).

[1] – طه عبد الرحمان : حوارات من أجل المستقبل ، مصدر سابق ، ص 40.

[2] – طه عبد الرحمان : حوارات من أجل المستقبل ، مصدر السابق، ص 45.

[3] – بوزبرة عبد السلام : طه عبد الرحمان ونقد الحداثة ، مرجع سابق ، ص 110.

المبحث الثاني : معايير قواعد المجال التداولي

إن المجال التداولي الإسلامي يشمل اللغة المستعملة و الثوابت العقدية وجانبا من الممارسة العقدية ، كما بين طه عبد الرحمان وهي الأسباب الباعثة على التواصل و التفاعل وهي كذلك تنزل بمنزلة المبادئ الأولى التي تتفرع منها المظاهر الثقافية و الحضارية الأصلية وهي التي تمتحن بها قيمة المظاهر الثقافية و الحضارية المنقولة ، وقد لجأ طه عبد الرحمان إلى الإستقراء ليستخرج قواعد المجال التداولي فتصفح جزئيات الممارسة التراثية ، ووقف على ما حمل منها صبغة الإستعمال ودل على التواصل و التفاعل وقد توسل ببعض المعايير التي ترشدنا إلى هذه القواعد و المعايير هي :

1- معيار التسليم :

« ومقتضاه أن التسليم بالحقيقة التداولية التي يراد إتخاذها قاعدة أصلية ينبغي أن يكون أقوى من التسليم بغيرها من حقائق القسم التداولي الذي تنتسب إليه ».[1]

وقد قصد به طه عبد الرحمان الإرشاد إلى النطاق التداولي وهذا لا يمنع من وقوع الإختلاف و التردد في إستخراج أنسب الحقائق التداولية لمقام القاعدة الأصلية التي يتفرع عليها غيرها.

2- معيار التمييز :

« ومقتضاه أن الحقيقة التداولية التي يقصد جعلها قاعدة أصلية ينبغي أن تساهم في تمييز الممارسة التراثية الإسلامية العربية عن الممارسات غير الإسلامية وغير العربية ، مساهمة لا ترقى إليها مساهمات غيرها من حقائق القسم التداولي الذي تدخل فيه ».[2]

ويقصد به طه عبد الرحمان أنه و إن تساوت فيه جميع الممارسات التراثية فإن الكيفيات العملية للتداول قد تختلف من ممارسة إلى أخرى ، كأن يكون مثلا للقسم العقدي ضرب من الإعتبار في ممارسة تراثية ليس له في غيرها أو أن تكون مثلا عناصر هذا القسم دينية أخلاقية في ممارسة تراثية ، بينما تكون لا دينية سياسية في ممارسة غيرها .

إن المجال التداولي الإسلامي متميز عن غيره من المجالات التداولية فلكل أمة مجالها التداولي الخاص بها كما أوضح طه عبد الرحمان ، أو بعبارة أدق ماهو مأصول و متجذر معمول به في ثقافة كل أمة ، فالممارسات التراثية تختلف في الكيفيات العملية للتداول ، فالمجال التداولي الإسلامي يجب أن يجعل منطلقاته من المأصول الإسلامي وبهذا يكون المجال التداولي من إبداع موصول وهذا ما يجعله متميز عن غيره من المجالات التداولية.

---

[1] – طه عبد الرحمان : تجديد المنهج في تقويم التراث ، مصدر سابق ، ص 251.

[2] – المصدر نفسه ، ص نفسها.

3- معيار التفضيل :

« ومقتضاه أن الحقيقة التداولية التي يراد إقامتها قاعدة أصلية ينبغي أن تبلغ في تفضيل الممارسة التراثية الإسلامية العربية على غيرها من الممارسات غير الإسلامية وغير العربية ، ما لم يبلغه غيرها من حقائق القسم التداولي التي تندرج تحته ».[1]

ويقصد بذلك طه عبد الرحمان أن الشعور بالتفضيل يبعث على تحصيل الثقة بهذه الممارسة ويرفع همة المنتسب إليها إلى النهوض بأسباب الإنتاج المبثوثة فيها وبسبل الإمداد الممهدة فيها ، فتكاثر مظاهر التواصل وتتعدد أشكال التفاعل بينه وبين شركائه في هذه الممارسة ، وأوضح طه عبد الرحمان أن هذا التفضيل ليس تفضيل عزة يبتغي صانع التراث من ورائه فرض سلطانه على الغير ومطالبته بالتبعية له بحجة تفوق جنسه أو نبوغ فكره و إنما هو تفضيل منة يشعر فيه ، بفضل العنصر العقدي المتميز الذي يمده به مجاله.

فالتفضيل التداولي الذي قصده طه عبد الرحمان هو تحصيل الإستحقاق المشروع للنهوض بتحديد الإعتبار للممارسة التراثية حتى تجدد هذه الممارسة طاقتها ، أخذا و عطاء وتستأنف نشاطها نفعا و إنتفاعا.

وقد دافع طه عبد الرحمان عن معيار التفضيل بقوله :« ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتيت أمة العرب ، تفضيلا من الله».[2]

وقد أعطى لهذه العناصر الثلاثة (صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل) إسم أصول المجال التداولي، فأصول المجال التداولي كما ذكر طه عبد الرحمان اللغة و العقيدة و المعرفة و الفيلسوف المسلم متى صان صلته بالمجال التداولي الخاص به وتزود من القيم العقدية و اللغوية و المعرفية التي يتضمنها هذا المجال و التي يتفاعل معها في حياته اليومية بوصفه منتسبا إلى الأمة الإسلامية وهي تحيط بفكره من كل جانب وتمد بحقائق تنزل منزة الأصول الفلسفية المميزة لهذا المجال.

فتفضيل الأصل اللغوي في المجال التداولي الإسلامي لأن القرآن نزل بلغة العرب ولم ينزل بلغة غيرهم ، فلغة القرآن ليست لغة طبيعية مثلها مثل أية لغة إنسانية و إنما هي لغة كونية.

أما تفضيل الأصل العقدي في المجال التداولي الإسلامي يعود إلى أن العرب رزقوا دينا لم يرزقه غيرهم ، فقد أتى مكملا للأديان السابقة و إنتصب خاتما للشرائع السماوية ، ويتعين على الفيلسوف المسلم أن يبرز في فكره الخصوصية العقدية للإسلام ،« فالإسلام دين يعم المجتمع العالمي كله كما يعم التاريخ الإنساني كله».[3]

---

[1] – طه عبد الرحمان : تجديد المنهج في تقويم التراث ،مصدر السابق ، ص نفسها.

[2] – المصدر نفسه ، ص 252.

[3] – طه عبد الرحمان : سؤال العمل ، مصدر سابق ، ص 53.

وتفضيل الأصل المعرفي في المجال التداولي الإسلامي « لأن العرب أوتوا رجاحة في العقل لم تتقدم لغيرهم»[1] وتستدل الممارسة التراثية على ذلك بأن العرب بالطبع فطرة صحيحة وفراسة فائقة ، وبأنهم حيلوا على سديد الحكمة وكريم الفضيلة ، والأمة التي تتميز بالفطرة السليمة و كمال الشريعة لابد أن تكون أعقل الأمم.

وقد أكد طه عبد الرحمان كذلك « أن النصوص التراثية قد تورد بعض عناصر المجال التداولي أو كلها مجتمعة فيها بينها ، كأن تجتمع بين الأصل اللغوي و الأصل المعرفي فهي بذلك تبرز صفاء الفكر عند العرب أو أن تجمع بين الأصل العقدي و الأصل المعرفي فتنوه بمكارم الأخلاق التي يتجلى بها العرب».[2]

و أوضح طه عبد الرحمان أن شعور العرب بالإمتياز اللغوي يمتد أصوله إلى فترة المنتديات و المحافل التي كانت تشهد أثر التباري بين الشعراء و الخطباء في العصر الجاهلي ، أما شعوره بالإمتياز العقدي فيعود إلى تولد في قلبه لما نص به من نزول أفضل الشرائع الإلهية « فالإسلام عبارة عن الحلقة الأخيرة من سلسلة الأديان التي قامت على الوحي الإلهي حيث ضمنا كل ما تضمنته هذه الأديان من القيم ومضيفا أخرى لا تتضمنها ، بحيث تتكامل في داخله القيم التي تشترك فيها الأديان المنزلة مع القيم التي يختص بها من دونها و التي لا يكملها أي دين آخر »[3] ، فالإسلام هو الدين الختامي وهذا ما جعل العرب يشعرون بالتميز عن غيرهم ، أما شعورهم بالإمتياز العقلي فهو نابع من تكون له أفضل شريعة و أفضل لغة لزم أن تكون له أفضل معرفة مادامت هذه المعرفة مستمدة من الحقائق التي جاءت بها أصدق شريعة ويستمد وسائل هذه المعرفة من أبلغ الوسائل التي إنطوت عليها ألين لغة.

[1] – طه عبد الرحمان : تجديد المنهج في تقويم التراث ، مصدر سابق ، ص 253.

[2] – المصدر نفسه، ص 254.

[3] – طه عبد الرحمان : الحداثة و المقاومة ، معهد المعارف الحكمية ، بيروت ، ط 1 ، 2007 ، ص 56.

المبحث الثالث : أنواع القواعد (قواعد الأصل المعرفي ، قواعد الأصل اللغوي ، قواعد الأصل العقدي)

يستند المجال التداولي الإسلامي عند طه عبد الرحمان على الأصول الثلاثة و المتمثلة في اللغة و العقيدة و المعرفة التي تؤسس لأسباب التواصل و التفاعل ، فالقواعد اللغوية تبرز عن الوجه الأفضل للغة العربية وعن تميزها عن باقي اللغات بإعتبارها لغة القرآن ، أما القواعد العقدية فهي توضح أن العقيدة الإسلامية هي أصح من غيرها ، و أن العقيدة الإسلامية جاءت مكملة للأديان السابقة ، أما القواعد المعرفية فقد جاءت لتكرس مبدأ أن العقل الإسلامي العربي أسلم من غيره وقد إستخرج طه عبد الرحمان تسع قواعد مختلفة ، تندرج تحت كل أصل بين الأصول التداولية ثلاثة قواعد وهذه القواعد تتمثل في :

1- قواعد الأصل العقدي وهي :

أ- قاعدة الإختيار :

وهي التي تسلم بأن« العقيدة التي لا تبنى على أصول الشرع الإسلامي قولا وعملا ، كائنة ما كانت لا تعد عقيدة مقبولة عند الله عز وجل» .[1]

إن العقيدة التي لا تبنى على الشريعة الإسلامية هي عقيدة فاسدة ، فالعقيدة الحقة حسب طه عبد الرحمان هي التي تكون مطابقة الخطاب للسلوك أي مطابقة القول للفعل وهذه العقيدة هي المقبولة عند الله عز وجل وعلا.

ب- قاعدة الإئتمار :

وهي التي « تسلم بأن الله سبحانه وتعالى واحد مستحق للتقديس و التنزيه و العبادة دون سواه متبعا تعاليم الرسالة التي بعث بها نبيه سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام» .[2]

إن هذه القاعدة تدعو إلى أن يكون الإنسان مؤمنا بوجود الله الواحد الأحد لا معبود سواه وفي هذا يقول طه عبد الرحمان:« إن الألوهية معنى تذكيري غيبي يصدق في حق أكبر كائن تعالى عن أن ينازعه أحد في إستحقاق أعلى المقامات و إستحقاق أكمل الكمالات وفي الإستواء على العرش ، فليس كمثله شيء أي أنه متفرد الذات ومتفرد الأفعال ومتفرد الصفات» .[3]

[1] – طه عبد الرحمان : تجديد المنهج في تقويم التراث ، مصدر سابق ، ص 255.

[2] – المصدر نفسه، ص نفسها.

[3] – طه عبد الرحمان : روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ، ط2 ، 2012 ، ص 54.

ج– قاعدة الإعتبار :

وهذه القاعدة تنص على التسليم « بأن كل ما سوى الله لا يكون إلا بمشيئته ، ولا يحفظ إلا بمنته معتبرا مقاصده في أحكامه، ومعتبرا بحكمته في مخلوقاته».[1]

إن المعنى الذي تحيل إليه هذه القاعدة هو أن الله جل جلاله هو القادر على كل شيء في مخلوقاته ، وله التصرف الكامل في هذا الكون ، و أكد طه عبد الرحمان أن الأحكام الدينية لها روح واحدة فسواء كانت أصول عقدية أو أركانا عبادية ، وقواعد أخلاقية أو قوانين تعاملية ، فهي متسقة فيما بينها ، فهي أحكام منزهة تتعلق بحياة الإنسان ، فالأحكام الدينية من حقائق الوجود تبين معاني الوحدانية فهي من صنع الواحد الأحد.

2– قواعد الأصل اللغوي :

أ– قاعدة الإعجاز :

هي التسليم بأن« اللسان العربي إستعمل في القرآن الكريم بوجوه من التأليف وطرق في الخطاب يعجز الناطقون عن الإتيان بمثلها عجزا دائما» .[2]

إن هذه القاعدة تؤكد بأن اللغة العربية هي أفضل اللغات لأنها لغة القرآن التي عجز البشر على الإتيان بمثله فقد أتى القرآن بأساليب بيانية يعجز الخلق عن الوصول إليها .

ب– قاعدة الإنجاز :

وهي تنص على « لا تنشئ من الكلام إلا ما كان موافقا لأساليب العرب في التعبير ، وجاريا على عاداتهم في التبليغ » .[3]

إن لغة القرآن جاءت موافقة لأساليب العرب في التعبير خاصة و أن العرب عرفوا بفصاحة اللسان وقوة التعبير و الإنشاء فجاء القرآن تماشيا مع عاداتهم في تبليغ المقاصد.

ج– قاعدة الإيجاز :

« لتسلك مسلك الإختصار في العبارة عن مقصدك مؤديا هذه المقاصد على الوجه الذي يسهل به وصلها بالمعارف المشتركة ويعمل على إستثمار هذه المعارف أقصى ما يكون الإستثمار ».[4]

---

[1] – طه عبد الرحمان :تجديد المنهج في تقويم التراث،مصدر سابق،ص 255

[2] – المصدر نفسه،ص نفسها

[3] – المصدر نفسه، ص نفسها.

[4] – المصدر نفسه، ص نفسها.

ويقصد من هذه القاعدة الأخذ بالإختصار في العبارة بشرط أن تؤدي القصد على أكمل وجه وبهذا يسهل إتصالها بالمعارف المختلفة.

3- قواعد الأصل المعرفي :

أ- قاعدة الإتساع :

هي التسليم بأن« المعرفة الإسلامية حازت إتساع العقل بطلبها النفع في العلم ولا نفع في العلم مادام يقترن بالعمل ، ولا صلاح في العمل ما لم يقترن بطلب الآجل».[1]

إن الشريعة الإسلامية تدعو إلى أعمال العقل من خلال النصوص التي جاءت بها من القرآن و السنة وكذلك دعت إلى طلب العلم الذي جعل منه طه عبد الرحمان في هذه القاعدة مقترنا بالعمل فالممارسة الإسلامية ليست قولا فقط فبعد النظر تأتي لحظة العمل وقد ذكر لنا طه عبد الرحمان مثالا على ذلك ،« فإسلام المسلم في الألوهية ليس مجرد تفكير فيها و إنما هو تذكر و التذكر هو عمل التفكير الذي يصحبه مزيد من الإرتقاء في مراتب الإيمان». [2]

ب- قاعدة الإنتفاع :

« لتكن في توسلك بالعقل النظري ، طلبا للعلم بالأسباب الظاهرة للكون منتفعا بتسديد العقل العملي».[3]

قصد طه عبد الرحمان في هذه القاعدة العمل بالعقل النظري من أجل العلم و المعرفة و التدبر في هذا الكون مستفيدين بذلك من توجيهات العقل العملي .

ج- قاعدة الإتباع :

« لتكن في توسلك بالعقل الوضعي طلبا للعلم بالغايات الخفية للكون ، متبعا إشارات العقل الشرعي».[4]

يجب على العقل الوضعي إتباع العقل الشرعي في طلب العدم ذلك من أجل معرفة إسلامية صحيحة.

يوضح طه عبد الرحمان أنه لو تأملنا في القواعد التداولية لوجدنا أن القواعد الأولى تنص على التفضيل : فالأفضلية في العقيدة تكون بتخصيص المسلم بالقبول الإلهي ما قام على العمل بالشريعة المنزلة ، وتكون الأفضلية

[1] – طه عبد الرحمان :تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر السابق ، ص 256.

[2] – طه عبد الرحمان : سؤال العمل ، مصدر سابق ، ص 52.

[3] – المصدر نفسه، ص نفسها.

[4] – المصدر نفسه ، ص نفسها.

في اللغة العربية بظهور الإعجاز في التعبير ، أما المعرفة فتكون الأفضلية فيها بتخصيص العامل بعلمه بوصف إتساع العقل .

أما القواعد الثانوية فتنص على التأصيل :« فالأصالة في العقيدة تكون إلا بإفراد الحق سبحانه بالقصد في كل شيء و بإفراد الشرع الإسلامي بالإتباع ولا تكون الأصالة في المعرفة إلا بضبط التجريد العقلي بواسطة التسديد العملي».[1]

أما القواعد الأخيرة و التي إصطلح عليها طه عبد الرحمان بالقواعد الثوالث فهي تنص على التكميل، فالعقيدة تكتمل بتحقيق مقاصد الشرع قولا وفعلا أما كمال اللغة فيكون بين كمال المعاني المبلغة و المعارف المشتركة وكمال المعرفة يكون بإلتزام العقل بالقيم و المبادئ التي يقرها الشرع.

وبهذا تكون القواعد التداولية حسب طه عبد الرحمان تتناول المظاهر الثلاثة للممارسة التراثية المظهر التفضيلي الذي يمد هذه الممارسة بالتميز عن غيرها من الممارسات و المظهر التأصيلي الذي يمد أهلها بأسباب التواصل فيما بينهم و المظهر التكميلي الذي يمدهم بأسباب التفاعل.

وبهذا تكون القواعد التداولية تشمل : التفضيل و التأصيل و التكميل فهي تستوفي الإحاطة بمقومات التداول.

[1] – طه عبد الرحمان :تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر السابق ، ص 256.

المبحث الرابع : الخطاب و اللسان عند طه عبد الرحمان

بعد أن بين طه عبد الرحمان نقائص النظرية التجزيئية للتراث موضحا أن هذه النظرية غفلت عن تشبع الفكر الإسلامي في كل ميادينه بأدوات الإستدلال المنطقي ، وأساليب المناظرة ، مؤكد بذلك على أنه لا يمكن فهم الفكر الإسلامي حتى يتم إستخراج آليات البناء الإستدلالي للفكر الإسلامي لينطلق في مشروعه التكاملي الذي يستند إلى المناهج الإسلامية الموصولة بالنصوص الإسلامية ، و دعى إلى ضرورة إنشاء فلسفة إسلامية عربية تشترك بنية اللغة العربية في بناء مضامينها ، من حيث إمكاناتها بغرض التأثير و الإقناع ، كما عمل على دراسة البنية الإستدلالية للنص التراثي مستندا إلى نظرية تحليل الخطاب ، محاولا إبراز إمكانية بناء نموذج خطابي عربي ، كما طبق المنهج اللساني المنطقي على قطاعات مختلفة من التراث .

1- الخطاب عند طه عبد الرحمان :

إن لفظ الخطاب توحي دلالته على معنى التعامل فالخطاب أصل في كل تعامل ، « لكن ماهية الخطاب ليست في مجرد إقامة علاقة تخاطبية بين جانبين أو أكثر ، لأن هذه العلاقة على قدرها وفائدتها ، قد توجد حيث لا يوجد إقناع الغير بما دار عليه الخطاب ».[1]

وبين طه عبد الرحمان أنه يمكن لأحد المتخاطبين أن يحصل أحد الجانبين المطلوبين في قيام هذه العلاقة وهما: قصد التوجه إلى الآخر وقصد إفهامه ، ولكن ليست هذه حقيقة الخطاب و إنما حقيقة تكمن في إضافة قصدين معرفين ومتمثلين في : قصد الإدعاء وقصد الإعتراض فقصد الإدعاء يعني « أن المنطوق به لا يكون خطابا حقا إلا إذا كان الناطق صريح الإعتقاد لما يقول من نفسه وتمام الإستعداد لإقامة الدليل عليه عند الضرورة، ذلك لأن الخلو عن الإعتقاد يجعل الناطق إما ناقلا لقول غيره ، فلا يلزمه الإعتقاد و إما كان باقي قوله فيكون عابثا بإعتقاد غيره».[2]

وبهذا يجب الناطق أن يجمع بين الإعتقاد و الإستعداد معا حتى يدرك رتبة المدعي ، فالمدعي هو عبارة عن المخاطب الذي ينهض بواجب الإستدلال على قوله.

أما قصد الإعتراض فيعني « أن المنطوق به لا يكون خطابا حقا حتى يكون للمنطوق له حق مطالبة الناطق بالدليل على ما يدعيه ، ذلك لأن فقدان المنطوق لهذا الحق يجعله إما دائم التسليم بما يدعيه الناطق ، فلا سبيل إلى تمحيص دعاويه ، و إما عديم المشاركة في مدار الكلام».[3]

---

[1] – طه عبد الرحمان : اللسان و الميزات أو التكوثر العقلي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 1998 ، ص 225.

[2] – المصدر نفسه، ص نفسها .

[3] – المصدر نفسه، ص نفسها .

وعلى هذا فيجب على الناطق إقامة الدليل على ما يقوله ، ويلزمه الإرتقاء إلى رتبة المعترض لأن المعترض هو عبارة عن المخاطب الذي ينهض بواجب المطالبة بالدليل على قول المدعي .

«وهكذا يتبين أن حقيقة الخطاب ليست الدخول في علاقة مع الغير و إنما هي الدخول معه فيها على مقتضى الإدعاء و الإعتراض بمعنى أن الذي يحدد ماهية الخطاب إنما هو العلاقة الإستدلالية وحدها فلا خطاب بغير حجاج و لا مخاطب من غير أن تكون له وظيفة المدعي ولا مخاطب من غير أن تكون له وظيفة المعترض».[1]

وبهذا يكون طه عبد الرحمان قد شرح لنا العملية التخاطبية و العناصر الفاعلة فيها المتمثلة في المخاطب الذي يكون دوره المدعي الذي يقوم بالإستدلال على قوله و المخاطب الذي يكون دوره المعترض أي مطالبة المخاطب بالدليل على قوله.

و إذا ثبت « أن الحجاج هو أصل الخطاب ، ثبت أيضا أن العلاقة الإستدلالية هي علاقة أصلية يتفرع عليها سواها ، فإذا تضمن الخطاب علاقة تخاطبية ، فيجب إذن ردها إلى العلاقة الإستدلالية ، فالتوجه إلى الغير لازم من لوازم الإدعاء ، فلا يدعي إلا من يتوجه كما أن الفهم لازم من لوازم الإعتراض ، فلا يعترض إلا من فهم، و الشاهد على ذلك ما يختص به اللسان العربي من إستعمال لفظ واحد للدلالة على معنى القصد ومعنى الإستدلال معا ».[2]

و أوضح طه عبد الرحمان أن العلاقة الإستدلالية بانية لحقيقة الخطاب ويجب الأخذ بها في تعريفه و إعتبارها في إبراز خصائصه ووظائفه.

وعلى هذا فإن حقيقة الخطاب الإنبناء على العلاقة الإستدلالية و أنه لا علاقة إستدلالية إلا بتحصيل قصدين إثنين هما : قصد الإدعاء وقصد الإعتراض .

كما ميز طه عبد الرحمان اللغة العربية بصيغة الخطاب وهذا دلالة كبيرة التمكن الحواري للغتنا ، ووضع المقابلة قانون خطابي حيث ،« لا يكون القانون خطابيا حتى يقوم بعمليتين أساسيتين أولهما : توجيه الكلام وثانيهما ترتيب الكلام ».[3]

فتوجيه الكلام يكون بالمقابلة حيث تمكن المتكلم من المواجهة و المزاوجة ، فالمواجهة تكون بوجود مقابل المتكلم وهو المخاطب ، كما أن كلامه لا يصيب غرضه إدعاء و إعتراضا حتى يحتمل المقابلة بكلام هذا المخاطب أما المزاوجة هي أن يكون المتكلم في مواجهة مع المخاطب ويتغاير تغايرا خارجيا معه.

---

[1] – طه عبد الرحمان : اللسان و الميزات أو التكوثر العقلي ، مصدر السابق ، ص 226.

[2] – المصدر نفسه، ص نفسها.

[3] – طه عبد الرحمان : فقه الفلسفة و القول الفلسفي ، كتاب المفهوم و التأثيل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط2 ، 2005 ، ص 248.

أما ترتيب الكلام فيكون بالتفريق و التدليل وقد شرح طه عبد الرحمان التفريق ، حيث بين أن الترتيب يكون بالتفريق كما يكون بالجمع وفي بعض الأحيان يتداخل الجمع مع التفريق.

فينتج على ذلك أن المجموع مفرقا و المفرق مجموعا ، فقد يجتمع المفهومان في إبتداء الكلام ثم يفترقان في نهايته ، أما التدليل فيعتمد على آلية التفريق بدل آلية الجمع و يوضحها طه عبد الرحمان قائلا : « إن الوصف الفارق يكون أوضح في التدليل على المقصود الجامع ، لأن أعلق بالذهن منه ، فيكون دركه أيسر من دركه».[1]

وبهذا يكون طه عبد الرحمان قد بين لنا أن الخطاب يقوم على شروط و مبادئ وقواعد و المتمثلة في التوجه إلى الآخر الذي هو طرف في العملية الخطابية و إفهامه بحيث يكون الكلام الصادر منا مفهوما ليس مجرد حديث لا معنى له و أضاف إلى شرط التوجه و الإفهام شرط الإدعاء و الإعتراض ، حيث يكون المدعي هو المخاطب ومستدلا على كلامه بدلائل تثبت صحة هذا الكلام ، أما المعترض وهو المخاطب فيقوم بالإعتراض ومطالبة بالدليل على صحة الكلام ويكون شرطه الفهم حتى يقوم بعملية الإعتراض.

ليصل إلى أن حقيقة الخطاب تكمن في العلاقة الإستدلالية التي تكون بين المدعي والمعترض ، و أوضح كذلك بأن هذه العلاقة هي التي يبنى عليها الخطاب ، ووضع كذلك بأن هذه المقابلة في الخطاب لتقوم على توجيه الكلام وترتيبه .

وبهذا تكون العلاقة التخاطبية بين جانبين فأكثر يكون فيها للمتكلم فضل السبق في إقامتها ، ويكون في هذه العملية تبادل وتفاعل بين الطرفين لا يبتغي من هذه العملية أي منفعة مقصورة.

ووضع طه عبد الرحمان شرط التداول اللغوي ليكتسبا الخطاب الفاعلية بين المتحاورين وهذه الشروط تمثلت في :

أ- النـطقيــة :

حيث « لا يكون المحاور ناطقا حقيقيا إلا إذا تكلم لسانا طبيعيا معينا وحصل تحصيلا كافيا صيغة صرفية و قواعده النحوية و أوجه دلالات ألفاظه و أساليبه في التعبير و التبليغ ، ومن طبيعة كل منطوق ما يلي :

- أن لا تنفك الصور اللفظية عن مضامينها ، هذه المضامين التي كانت صلتها بالمعتقدات و المقاصد ألصق ، كان تأثيرها في المخاطب أعمق ».[2]

ويقصد من خلال هذا أن الفظ لا يكون منفصلا عن المضمون حتى يؤدي مقاصده ويكون مؤثرا في المخاطب ، فتطابق اللفظ و المضمون ضرورة لكل منطوق.

[1] – طه عبد الرحمان : فقه الفلسفة و القول الفلسفي ، كتاب المفهوم و التأثيل ، مصدر السابق ، ص249.

[2] – طه عبد الرحمان : في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، مصدر سابق ، ص 37.

- « أن يكون متعدد الوظائف ومتداخل المستويات تتزاوج فيه الأقوال ويتمازج فيه الإعتقاد بالإنتقاد».[1]

إن الصفة التي يتميز بها المنطوق من وجهة نظر طه عبد الرحمان تعدد وظائفه بحيث يكون فيه المخاطب معتقد بما يقوله ويكون المخاطب منتقدا للكلام.

- أن يكون موجها توجيها عمليا تداخل فيه الوقائع مع القيم و المعطى مع المبنى ، والمعنى مع المبنى.
- أن يكون مفتوحا فتحا مستمرا تبنى موضوعاته بناء تدريجيا ذلك أن هذه الموضوعات تنقلب في أحوال دلالية متعددة تنتقل فيها من الإجمال إلى التفصيل ومن الإشكال إلى التبين ومن الخفاء إلى الظهور.

ب- الإجتماعية :

إن المحاور يتوجه إلى غيره مطلعا إياه على ما يعتقد وما يعرف ، ومطالبا إياه بمشاركته إعتقاداته و معارفه . فالمحاور يشارك غيره في طلب الحلول وتحصيل المعارف و إتخاذ القرارات وفي التوجه بها إلى العمل.

ج- الإقناعية :

فعندما يطالب المحاور غيره بمشاركته إعتقاداته فإن مطالبته لا تكتسي صبغة الإكراه ، بل يتبع فيها المحاور طرق الإستدلال المتنوعة لإقناع الطرف الآخر.

د- الإعتقادية :

« كل محاور يعتقد القضايا الضرورية و البديهة و المسلم بها ، فضلا عن كونه يعتقد الرأي الذي يعرضه على الغير ، ويعتقد صحة هذا الإعتقاد وما يلزمه عنه وصحة الدليل الذي يقيمه على رأيه».[2]

وبما أن الخطاب يستعمل اللسان و السمع في العملية الخطابية فقد أولى طه عبد الرحمان لهذه المسألة إهتمام كبيرا خاصة بما يسمى اللسان و النطق ، وقد إعتبر « أن مفهوم النطق مرادف لمفهوم العقل ، وتفيد لفظة النطق في معناها اللغوي التصوين باللسان ، فإذا ما أضفنا إلى هذا المعنى معنى ثانيا وهو إستعمال العقل صار تشغيل العقل مقترنا بتحريك اللسان وفي هذا الإقتران بين عمل العقل وعمل اللسان »[3] لبس في التداول العربي لأن العربي يتبادر إلى فهمه أن العقل و القول حقيقتان مختلفتان و متضادتان ويتجلى هذا التضاد في كونه عمل العقل يقوم بالذات في ضبط عمل اللسان حتى لا يقع في آفات الكلام المعلومة مثل : فضول الكلام و الخوض في الباطل وما إلى ذلك.

---

[1] – طه عبد الرحمان : في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، مصدر السابق، ص نفسها.

[2] – المصدر نفسه، ص 38

[3] – طه عبد الرحمان : سؤال العمل ، مصدر سابق ، ص 56.

وبما أن النطق مرادف للعقل كما بين طه عبد الرحمان فقد ربط مشكلة اللسان واللغة بالترجمة ، ذلك أن العرب كما باشروا الترجمة في الفلسفة اليونانية وجدوا بين أيديهم لفظا يونانيا يجمع بين مدلولين يفرق بينهما التداول العربي وهذا اللفظ هو اللوغوس إذ يدل على معنى العقل و القول في آن واحد ، ولما تعذر على المترجمين أن يظفروا في اللسان العربي بلفظ يستعمله الجمهور فرد فلاسفة الإسلام أن يستعملوا لفظ النطق في مقابل اللوغوس.

وهذا دليل على إختلاف في اللغات و المعاني و الإنتقال من لغة إلى أخرى ، فاللغة أنساق يختلف كل نسق عن الآخر كما بين طه عبد الرحمان « و أن هذا الإختلاف الصرفي و النحوي لابد أن يؤدي إلى إختلاف في التبليغ ».[1]

وقد أرجع طه عبد الرحمان الإختلاف المنطقي بين الأنساق اللغوية إلى إختلاف « تشبيه بإختلاف النفسي القائم بين الإستعمالات الفردية للغة الواحدة أو بإختلاف الإجتماعي القائم بين الإستعمالات الجماعية للغة الواحدة أو حتى الإختلاف التاريخي بين مراحل لغة واحدة في إستعمالها الفردي و الجماعي» .[2]

وبين كذلك أن لكل لسان إمكانيات فلسفية خاصة ، ولكن هذه الإمكانيات لا تجعل هذه اللغات تتعارض فيما بينها ، فرغم الإختلاف و التباين بين الألسن في المعاني و الترجمات التي حصلت في ميادين الفكر و التي نقلت من لغات غير اللغة العربية « فالتواصل بين هذه الأنساق اللغوية ممكن التحقيق ، بل تزداد الحاجة إلى هذا التواصل بقدر ما تختلف الإمكانات الفكرية من نسق لآخر ، هذا الإختلاف الذي يعني الفلسفة ويوسع آفاقها».[3]

وقد أعطى طه عبد الرحمان الدليل على تواصل الأنساق اللغوية و التي عرفها تاريخ الفلسفة وهو نقل الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة العربية ، ولكن رغم هذا التواصل إلا أن طه عبد الرحمان قد بين كيف يتم هذا التواصل و النقل من اليونانية إلى العربية وهو الحفاظ على أصالة اللغة الناقلة الصرفية و النحوية .

وقد وجه طه عبد الرحمان الفيلسوف إلى الوعي بقدرة بقدرة لغته الفكرية و أن يميز ما هو من لغته وما هو خارج عنها أو يتعارض معها .

[1] – طه عبد الرحمان : سؤال المنهج ، مصدر سابق ، ص 107.

[2] – المصدر نفسه ، ص 108 .

[3] – المصدر نفسه ، ص نفسها .

لأن الجهل بقدرات اللغة يحولها من لغة إلى لغو ، وأوضح طه عبد الرحمان أن رسالة الفيلسوف العربي هي رسالة لغوية في منطلقها .

وبهذا فإن طه عبد الرحمان كان يدعو اللسان العربي البحث في المقولات التي تقابل المقولات اليونانية «إنطلاقا من صيغة التعبيرية و أن يستدلوا عليها بأمثلة من صميم اللغة العادية في سلامة منطقها الطبيعي ».[1]

فالأصول اللغوية تختلف بإختلاف مقومات كل لسان ، وإمكانية التفلسف تتوفر كلما توفرت شروط التداول الضروري لكل لغة ومتى توفرت و استكملت اللغة وحداتها وتأصلت حركتها.

[1] – طه عبد الرحمان : سؤال المنهج ، مصدر السابق ، ص 120.

تمت بحمد اللہ

وفي نهاية البحث يمكن القول بأن الخطوط التي رسم عليها "**طه عبد الرحمان**" التداولية هي الأسس التي بني عليها هذا المجال و اعتمد عليها و التي تمثلت في اللغة و العقيدة و المعرفة ، فقد اعتبر "**طه عبد الرحمان**" هذه الأسس هي التي يقوم عليها المجال التداولي الإسلامي ، وبهذا يكون "**طه عبد الرحمان**" من أوائل المفكرين الذين اشتغلوا على تحديد المنهج الإسلامي و آليات المضمون بدل الإشتغال عليه في حد ذاته ويعتبر مشروعه الفلسفي العربي من أهم المشاريع الفكرية العربية المعاصرة بالرغم من الإنتقادات الشديدة التي تعرض من قبل المفكرين العرب ، ويعتبر " **علي حرب** " من أبرز منتقدي " **طه عبد الرحمان** " ، حيث يؤكد " **علي حرب** " على الثنائية الزائفة و المتمثلة في الغرب و العرب وصدام الحضارات ، أو الدعوة إلى الخصوصية الثقافية ، فهذه القضايا تسهم في إنحباس الفكر العربي عن الإبداع و الإجتهاد ، حسب " **علي حرب** " ، كما يؤكد أن النبش في ذواتنا الإنسانية وهي سر أزماتنا وعوائقنا وهزائمنا و هو ما أسماه بتواطؤ الأضداد .

كما بين " **علي حرب** " أن المشكلة التي تلهّي بها الفكر العربي وقت من الزمن وهي مشكلة التراث و التجديد أو التواصل و الإنقطاع ، فهذه المشكلة زائفة مصطنعة وليس بوسع أحد الإنسلاخ عن تراثه وماضيه ، فالإنسان هو محصلة تواريخه و أطواره التي لا تنفك أن تحضر في كل ما يفكر فيه أو يقوله أو يفعله ، وعلى هذا فقد أكد أنه لا ينفك عن تراثه الذي يمارس حضوره في فكره ومسلكه وهو يفعل فعله عندما يقرأ الفلاسفة الغرب فبين أنه يقرأ بلغته ويدخل عليهم من بيئته الثقافية ، كما يشتغل في ضوء تجربته ومعايشته ، ويحول ما يتلقاه وينفعل به إلى النص الذي ينشغل به ويشتغل عليه ، كما بين أنه لا أحد يستطيع فصلنا عن تراثنا الذي يشكل ذاكرتنا ويتخلل مسامنا.

و أوضح " **علي حرب**" أن نحسن التعاطي مع التراث كرأسمال رمزي أو كذخيرة معرفية أي أن نقرأه على نحو يؤدي إلى تحديث اللغة و أساليبها أو إلى تجديد المعرفة و أدواتها أو إلى تغيير صيغ العمل ومعاييره ، ولهذا سعى إلى نقد القراءات السائدة للتراث و العمل على تجاوزها كما فعل مع فكر" **طه عبد الرحمان** " .

إن " **علي حرب** " يؤكد أن " **طه عبد الرحمان** " بعيد عن فعل التفلسف في تصوره وهو رهن التقيد و الإلتزام بالأصول التداولية أي الثالوث .. اللغة و العقيدة و المعرفة ، و الإبداع عند " **علي حرب** " هو خرق المجال الرمزي للغة العربية من أجل تحريك الفكر الراكد وتخصيب العقل المتوقف عن الإنتاج .

و إلى جانب " **علي حرب** " نجد العديد من منتقدي " **طه عبد الرحمان** " أمثال : محمد مرسلي، وإدريس هاني وسامي أدهم و ناصيف نصار الذي أكد بدوره أن التواصل الفلسفي العربي مع مجاله التداولي و

المجالات الأخرى لا يكون إلا بمقتضى جدلية الكونية و الخصوصية أو تقدم الكونية على الخصوصية في المنطق العميق للتفكير الفلسفي و العمل المؤسس عليه على عكس ما قال به طه عبد الرحمان.

وبالرغم الإنتقادات الموجهة لـ" **طه عبد الرحمان** " إلا أنه سيظل في ريادة الفكر العربي المعاصر بفكره التجديدي ، ومشروعه الفلسفي الذي نادى بالإبداع الفلسفي ونبذ التقليد و المناهج الغربية و بناء مجال تداولي إسلامي يرتكز على المقومات الثلاثة اللغة و العقيدة و المعرفة ، فلكل أمة مجالها التداولي الخاص بها ، كما بين "**طه عبد الرحمان** " ، وهذا المجال يشمل اللغة المستعملة و الثوابت العقدية وجانبا من الممارسة المعرفية ، وهي الأسباب الباعثة للتواصل و التفاعل وهي المبادئ الأولى التي تتفرع منها المظاهر الثقافية و الحضارية الأصلية .

فالمجال التداولي الإسلامي عند " **طه عبد الرحمان** " هو كل ما تعلق بالممارسة التراثية وهو وصف لكل ما كان مظهر من مظاهر التواصل و التفاعل.

وبناء على هذا يمكن إستخلاص النتائج التالية في المجال التداولي عند " **طه عبد الرحمان** " و التي تمثلت في :

- إن المنهج الذي إتبعه " **طه عبد الرحمان** " هو المنهج الذي يعتمد على المنطق و اللغة و الإرتكاز على أحكام العقل و إختلاف الألسن وتجديد القول الفلسفي العربي .
- دعوة " **طه عبد الرحمان** " إلى الإبداع الفلسفي و إخراج الفلسفة العربية من الإشكالات و الإستدلالات من الفضاء العالمي المزعوم و" رفع شعار الكتابة حرية و الحرية كتابة".
- الإعتماد على اللغة و المنطق و إبداع فقه للفلسفة و بيان أوصاف الممارية الفلسفية وضوابطها .
- تمييز المجال التداولي الإسلامي وبنائه على المرتكزات الثلاثة اللغة و العقيدة و المعرفة .
- إبطال النظرة التجزيئية للتراث وبيان مظاهر تجزيئه .
- التسليم وتمييز وتفضيل القواعد التداولية الإسلامية .
- التأكيد على الخطاب السليم وتوفر شروطه التي حددها.

إن المشروع الذي قدمه " **طه عبد الرحمان** " للنهوض بالمجال التداولي الإسلامي وتجديده و إرساء قواعده يعتبر من أهم المشاريع الفلسفية العربية المعاصرة .

فهرس الأعلام

- ابن سينا :44
- ابن حزم:ص52.
- الغزالي :ص51،39.
- أرسطو:ص61.
- أرسطو طاليس:39،51.
- أوستين :ص18،12.
- إخوان الصفا :44.
- بينفيست :10،9.
- بياجيه :ص 59.
- جورج طرابيشي :ص59
- ديكارت :ص 61،60
- دي سوسير :ص 10،9
- رودولف كارناب :ص 12
- طه عبد الرحمان :ص

16،14،17،18،19،20،21،22،23،24،25،26،27،28،29،30،31،32،33،
34،36،37،38،39،40،41،42،43،44،45،46،47،48،49،50،52،55،56،
57،58،59،60،61،62،63،64،65،66،67،68،69،70،72،73،74،75،76،
77

- لحسن بدران :ص 38
- لايبينتز :ص 61.
- لالاند :ص 59.
- محمد عابد الجابري :ص 60،59،58.
- غرايس :18.
- فيتجنشتين :ص 12 ،13،14.

- سورل :ص 12،13،14،18.
- الشاطبي:ص 46.
- هوسرل :ص 12.
- يوسف كرم : ص 59.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر :

1. طه عبد الرحمان : الحداثة و المقاومة ، معهد المعارف الحكمية ، بيروت ، ط 1 ، 2007 .
2. طه عبد الرحمان : الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 2005 .
3. طه عبد الرحمان : الحق العربي في الإختلاف الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط2 ، 2006
4. طه عبد الرحمان : الحوار أفقا للفكر ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2013
5. طه عبد الرحمان : اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 1998 .
6. طه عبد الرحمان : روح الحداثة ، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 2006 .
7. طه عبد الرحمان : روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ، ط2 ، 2012 .
8. طه عبد الرحمان : فقه الفلسفة ، الفلسفة و الترجمة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 1995.
9. طه عبد الرحمان : فقه الفلسفة و القول الفلسفي ، كتاب المفهوم و التأثيل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط2 ، 2005 .
10. طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007.
11. طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2000.
12. طه عبد الرحمان، سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012.
13. طه عبد الرحمان، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر واالإبداع، بيروت، ط1، 2015.
14. طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000.
15. طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2011.

المراجع :

1. إبراهيم مشروح : طه عبد الرحمان قراءة في مشروعه الفكري ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2009 .
2. إميل بنيفست : مسائل في الألسنة العامة ، الطبعة الفرنسية كاليمار ،: دفاتر فلسفية نصوص مختارة : اللغة ، محمد سبيلا و عبد السلام بنعد العالي ، دار توبقال للنشر ، ط4 ، 2005 .
3. بوزبرة عبد السلام : طه عبد الرحمان ونقد الحداثة ، جداول للنشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2011.
4. جورج طرابيشي : نقد العقل العربي ، نظرية العقل ، دار الساقي بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1996 .
5. الحسن الحما : القراءة التكاملية للتراث عند طه عبد الرحمان ، النقد الإبستمولوجي للقراءة التجزيئية ، أعمال المنتدى السادس ، دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي ، طه عبد الرحمان ، 2012 .
6. جميل صليبا تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط3، 1995.
7. زروخي الدراجي : المذاهب الفلسفية الكبرى من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم ، دار صبحي للطباعة و النشر ، غرداية ، الجزائر ، ط1 ، 2015 .
8. الزواوي بغورة : الفلسفة و اللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2005 .
9. عباس أرحيلة : فيلسوف في المواجهة ، قراءة في فكر طه عبد الرحمان ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2013
10. عبد الإله بلقزيز : أسئلة الفكر العربي المعاصر ، سلسلة المعرفة للجميع ، العدد 21 ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء المغرب ، ط1 ، 2011 .
11. عبد الوهاب المسيري : اللغة و المجاز بين التوحيد ووحدة الوجود ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر ، ط1 ، 2002 .
12. فليب بلانشيه : التداولية من أوستن إلى غوفمان ، ترجمة صابر الحباشة ، دار الحوار للنشر و التوزيع ، سوريا ، ط1، 2007 .
13. فؤاد كامل : أعلام الفكر الفلسفي المعاصر ، دار الجيل ، بيروت ، ط1 ، 1993 .
14. كمال عمران: مستقبل التراث بحوث ومداخلات المؤتمر الدولي، القاهرة، 2011.
15. محمود فهمي زيدان : في فلسفة اللغة ، دار النهضة العربية ، بيروت ، لبنان ، د.ط ، 1985 .
16. مسعود صحراوي : التداولية عند علماء العرب ، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2005 .

17. منقور عبد الجليل : علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي ، منشورات إتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، سوريا ، 2001 .
18. هادي نهر : علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، دار الأمل للنشر والتوزيع ، إربد ، الأردن ، ط1 ، 2008 .
19. يوسف بن عدي : مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال د.طه عبد الرحمان ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2012 .

الموسوعات والمعاجم :

1. إبن منظور : لسان العرب ، مج2 ، دار بيروت للطباعة و النشر ، بيروت لبنان ، 1995 .
2. بيتر كوترمان ، فرانز ، بيتر بوركارد ، فرانز فيدمان : أطلس الفلسفة ترجمة جورج كتورة ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 2007 .
3. جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، ج1 ، 1982 .
4. معجم اللغة العربية : الهيئة العامة لشؤون الأميرية ، تصدير إبراهيم مذكور ، د.ط ، 1983 .

مذكرات :

1. أودينة سليم : فلسفة التداوليات الصورية و أخلاقيات النقاش عند يورغن هابر ماس ، مذكرة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة ، جامعة منتوري قسنطينة ، 2008 ، 2009 ،.

2. نورة بوحناش: مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الاسلامي، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه الدولة في الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة ، 2006-2007.

مجلات :

1. رجاء بطاوي : أسبوعية "مغرب اليوم" ، الدار البيضاء ، العدد 219 (السلسلة الجديدة)من 20 إلى 26 سبتمبر 2013.
2. لحسن بدران: جدل الخصوصية والكونية في خطاب طه عبد الرحمان الفلسفي، مقال في مجلة التربية والابستمولوجيا مجلة علمية تصدر عن مخبر التربية والابستمولوجيا بالمدرسة العليا للأساتذة ببوزريعة، العدد الأول، 2011.

خطة البحث

المبحـــث التمهيدي : ماهية التداولية

- **المطلب الأول** : الدلالـــــــة
- **المطلب الثاني** : الـدال و المـدلـول
- **المطلب الثالث** : التـداوليـة بين المفهـوم و النشـأة

الفصل الأول : طه عبد الرحمان و إشكالية التداول

* **المبحث الأول : منهـــجـــــه**
* **المبحث الثاني : فلسفتـــــــــه**
* **المبحث الثالث : مصـــــادرها التأسيسيـــــــة**

الفصل الثاني : الرؤية التداولية للتراث و إشكالية قراءته

* **المبحث الأول : تعـريف التداوليـــة عند طه عبد الرحمـــان**
* **المبحث الثاني : مصـــــادر التفكيـــر التداولـــــي عنـــده**
* **المبحث الثالث : الآليات الصورية للتداخل المعرفي و التقريب التداولي**

الفصل الثالث: المجال التداولي و الألسني في المشروع الطهائي

* **المبحث الأول : التداول من نقد الذات إلى نقد الآخر**
* **المبحث الثاني : معـاييـــر قواعـــــد المجال التداولي**
* **المبحث الثالث : أنـــواع القواعـــــــد**
  - قـواعد الأصـل اللغـوي
  - قـواعد الأصـل العقـدي
  - قـواعد الأصـل المعرفـي
* **المبحث الرابـع : الخطـاب و اللسـان عند طـه عبـد الرحمـان**

عرفت الفلسفة الغربية تطورا كبيرا خاصة في القرن العشرين الذي شهد عدة اتجاهات و مذاهب فلسفية التي لم يسبق لها مثيل في تاريخ الفلسفة الغربية ،فقد كان هذا القرن أكثر نشاطا فلسفيا ،وتعتبر هذه الفترة أخصب فترات الحضارة الغربية إنتاجا فلسفيا ،حيث نتج عن هذا النشاط الفلسفي العديد من المذاهب و المدارس و الفلسفات التي كان لها التأثيرفي الساحة الفلسفية الغربية خاصة و الساحة الفلسفية العالمية عامة ،ومن بين أهم المذاهب الفلسفية التي عرفتها الفلسفة الغربية المعاصرة المذهب الوجودي بزعامة سارتر ،و المذهب الفينومينولوجي بقيادة هوسرل.

أما المدارس التي أنتجتها الفلسفة الغربية المعاصرة الوضعية المنطقية التي أكملت المذهب الوضعي بالإضافةإلى هذه المذاهب و المدارس الجديدة ،كانت هناك مذاهب ومدارس من قبل التي عرفها تاريخ الفلسفة و التي أكملت مشوارها الفلسفي ،و لكن بمناهج معاصرة تتوافق و مقتضيات التفلسف المعاصر ومن أبرز الفلسفات التي عرفتها الفلسفة الغربية المعاصرة، الفلسفة التحليلية التي كانت نتيجة التقدم العلمي الكبير في مختلف العلوم الطبيعية .

لقد طبعت سمة التحليل على القرن العشرين و الطابع العام للفلسفة المعاصرة ،والتي تتوافق و روح العصر العلمية و الرياضية ،ولعل أهم اتجاه فلسفي معاصر عبر عن تلك الروح العلمية الرياضية هو الاتجاه التحليلي الذي يضم عدد من المذاهب المتجانسة، مثل الواقعية الجديدة التي أسسها جورج إدوارد مور ثم سار في طريقها برتراند راسل لتصل إلى الوضعية المنطقية مع كارناب و آير.

ومع فيتجنشتين أخذت الفلسفة التحليلية مسار آخر لتهتم باللغة الفلسفية و تحليل بنية الفكر و اللغة المتداولة ، باعتبار اللغة أداة من أدوات التواصل و التفاعل و التعبير عن المعارف والخبرات .

لقد اهتمت الفلسفة التحليلية باللغة أكثر لتجعل منها موضوعا للبحث ومع تطور البحث في اللغة لتصل أن الإنسان قادر على استخدام اللغة و فهم رموزها ومعانيها،فاللغة بالنسبة له تعني البناء المنطقي الحجاج ،و البرهنة ،والإقناع ،وهو يستخدمها للتواصل مع الآخرين ويتناول عن طريقها الأفكار و يحلل المواقف و يحدد نوع الاستجابة مع هذه المواقف ،كل ذلك بقدرة استخدامه للغة وقدرته على تحليلها و النفاذ إلى عمق مدلولها.

وبما أن الأبحاث اللغوية اهتمت بالمعاني و ترابطها ظهر ما يسمي بالتداولية ، هذا الفرع الجديد في فلسفة اللغة التي عرفت تطورا كبيرا مع فلاسفة اللغة و اهتمت أكثربالأفعال الكلامية، فالتداولية جاءت وليدة الاهتمام

بالتواصل وجعل البنية اللغوية أرضية صلبة لنظراتها للوجود والإنسان وقد توجهت الأبحاث في كل ظواهر التي تختص بالإنسان و بلغته.

ولم يبقى مفهوم التداولية حكرا على البيئة الغربية لينتقل هذا المفهوم إلى الفكر العربي ،ولكن بطريقة مغايرة عما جاءت به الفلسفة الغربية ،فالتداولية أخذت مسارا آخر في الفكر العربي المعاصر؛ فقد اعتمدت في بنائها على المناهج المخالفة للفكر الغربي ،ترتكز في أساسها علي مقتضات التفلسف العربي التابع للحضارة العربية و ثقافاتها و تماشيا مع مقوماتها العربية ،ومن أوائل المفكرين العرب الذين اشتغلوا على المجال التداولي العربي الإسلامي المفكر المغربي "طه عبد الرحمان"الذي حمل على عاتقه تجديد المجال التداولي الإسلامي وإلحاقه بمقومات الثقافة الإسلامية وماهو متداول فيها ،بعيدا عن المناهج الغربية وبناءا على هذا فالإشكالية المحورية التي سنحاول الإجابة عنها في هذا البحث هي :

-ماهي الأسس و المبادئ التي ارتكز عليها طه عبد الرحمان لبناء المجال التداولي الإسلامي ؟

و يندرج تحت هذه الإشكالية العديد من التساؤلات:

-وماهو المفهوم الذي قدمه للتداولية ؟وفيما تمثلت مصادر التفكير التداولي عنده؟

وعلى هذا الأساس فان التداولية عند طه عبد الرحمان قد شكلت مشروعا تجديديا في الفكر العربي المعاصر ومن المواضيع الجديدة التي لم يسبق التطرق إليها هذا ماجعلني اختار الموضوع و البحث فيه وقد قسمت هذا البحث إلى ثلاث فصول جاءت علي النحو التالي:

المبحث التمهيدي:ماهية التداولية

والذي تطرقت فيه لشرح المفاهيم المتعلقة بالمجال التداولي كالدلالة، والدال و المدلول، والتداولية بين المفهوم والنشأة.

الفصل الأول: طه عبد الرحمان وإشكالية التداول

وقد حددت فيه فلسفة طه عبد الرحمان و منهجه و أهم مصادرها التأسيسية التي اعتمد عليها.

الفصل الثاني:الرؤية التداولية للتراث وإشكالية قراءته

ومن خلال هذا الفصل تطرقت إلى تعريف التداولية عند طه عبد الرحمان و مصادر التفكير التداولي عنده والآليات الصورية التي وضعها للتداخل المعرفي و التقريب التداولي.

الفصل الثالث:المجال التداولي و الألسني عند طه عبد الرحمان

وقد بدأت هذا الفصل بالانتقادات التي وجهها طه عبد الرحمان للمفكرين العرب وللفلسفة الغربية لأنتقل و أحدد معايير قواعد المجال التداولي وهي :قواعد الأصل اللغوي ،وقواعد الأصل المعرفي ،وقواعد الأصل المعرفي ،لنصل إلى الخطاب و اللسان عند طه عبد الرحمان و الشروط التي وضعها للخطاب.

وفي النهاية الخاتمة التي هي حوصلة البحث ونتائجه واستنتاجاته.

أما المنهج الذي اعتمدته فهو المنهج التحليلي الذي يعتمد على تبسيط الأفكار و تحليلها وتوضيح أفكار طه عبد الرحمان للوصول إلى ماتحمله من معاني.

أما الكتب الأساسية التي اعتمدت عليها في هذا البحث فقد تمثلت في مصادرطه عبد الرحمان تجديد المنهج في تقويم التراث ،سؤال المنهج ، سؤال العمل بالإضافةإلى المراجع إبراهيم مشروح (طه عبد الرحمان قراءة في مشروع فكره)و عباس ارحيلة (فيلسوف في المواجهة).

أما الصعوبات التي واجهتني في هذا البحث فهي قلة المراجع المتخصصة في طه عبد الرحمان وقلة الدراسات الفكرية التي تعالج فكر طه عبد الرحمان بالتحليل و الشرح خاصة المجال التداولي عنده .

أما الصعوبات التي واجهتني في فكر طه عبد الرحمان فهي التراكيب اللغوية والمنطقية التي يتميز بها فكر طه عبد الرحمان.

ومع هذه الصعوبات إلا أننا و بحمد الله تم التوفيق وإنجاز هذا البحث الذي ،نأمل أنه قد ألم بجوانب الموضوع بالمجال التداولي الإسلامي عند طه عبد الرحمان.

الفصل الأول:

طه عبد الرحمان واشكالية التداول

- المبحث الأول : منهجه
- المبحث الثاني : فلسفته
- المبحث الثالث : مصادرها التأسيسية

الفصل الثاني :

الرؤية التداولية للتراث وإشكالية قراءته

- المبحث الأول : مفهوم التداولية عند طه عبد الرحمان
- المبحث الثاني : مصادر التداولي عنده
- المبحث الثالث : الآليات الصورية للتداخل المعرفي والتقريب التداولي

الفصل الثالث :

المجال التداولي والألسني في المشروع الطهائي

- المبحث الأول : التداول من نقد الذات إلى نقد الآخر
- المبحث الثاني : معايير قواعد المجال التداولي
- المبحث الثالث : أنواع القواعد
- المبحث الرابع : الخطاب واللسان عند طه عبد الرحمان

مقدمة

المبحث التمهيدي :

ماهية التداولية

- المطلب الأول : الدلالـــة
- المطلب الثاني : الـدال و المـدلـول
- المطلب الثالث : التـداوليـة بين المفهـوم و النشـأة

قائمة المصادر والمراجع

الخاتمة

فهرس الأعلام