Buḥūth Online
مجلة محكمة تصدر إلكترونيا

وحدة النشر العلمي

بحوث

مجلة علمية محكمة

العلوم الإنسانية والإجتماعية

العدد 12 ديسمبر 2021- الجزء 1

ISSN 2735-4822 (Online) \ ISSN 2735-4814 (print)

رئيس التحرير
أ.د/ أميرة أحمد يوسف
أستاذ النحو والصرف-قسم اللغة العربية
عميد كلية البنات للآداب والعلوم والتربية
جامعة عين شمس

نائب رئيس التحرير
أ.د/ حنان محمد الشاعر
أستاذ تكنولوجيا التعليم-قسم تكنولوجيا التعليم والمعلومات
وكيل كلية البنات للدراسات العليا والبحوث
جامعة عين شمس

مدير التحرير
د. أسماء كمال عبدالوهاب عابدين
مدرس علم النفس
كلية البنات جامعة عين شمس

مسئول الرفع الإلكتروني:
م.م/ نجوى عزام أحمد فهمي
مدرس مساعد تكنولوجيا التعليم

سكرتارية التحرير:
م.م/ علياء حجازي
مدرس مساعد علم الإجتماع

مسئول التنسيق:
م/ دعاء فرج غريب عبد الباقي
معيدة تكنولوجيا التعليم

مجلة "بحوث" دورية علمية محكمة، تصدر عن كلية البنات للآداب والعلوم والتربية بجامعة عين شمس حيث تعنى بنشر الإنتاج العلمي المتميز للباحثين.

مجالات النشر: اللغات وآدابها (اللغة العربية – اللغة الإنجليزية – اللغة الفرنسية-اللغة الألمانية-اللغات الشرقية) العلوم الاجتماعية والإنسانية (علم الاجتماع – علم النفس – الفلسفة – التاريخ – الجغرافيا).
العلوم التربوية (أصول التربية – المناهج وطرق التدريس-علم النفس التعليمي – تكنولوجيا التعليم –تربية الطفل)

التواصل عبر الإيميل الرسمي للمجلة:
buhuth.journals@women.asu.edu.eg

يتم استقبال الأبحاث الجديدة عبر الموقع الإلكتروني للمجلة:
https://buhuth.journals.ekb.eg/

- ❖ حصول المجلة على 7 درجات (أعلى درجة في تقييم المجلس الأعلى للجامعات قطاع الدراسات التربوية.
- ❖ حصول المجلة على 7 درجات (أعلى درجة في تقييم المجلس الأعلى للجامعات قطاع الدراسات الأدبية.

تم فهرسة المجلة وتصنيفها في:
دار المنظومة– شمعة

موقف طه عبد الرحمن النقدي من التراث العربي
فلاسفة الإسلام والمتصوفة" المنهج- الخطاب- الرؤية"

سهر محمود عبدالسلام محمد
باحثة دكتوراة-قسم فلسفة كلية البنات جامعة عين شمس
Saharelfaham124@gmail.com

أ.د/ سلوى محمد نصره
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية البنات جامعة عين شمس
Salwa.nasra2009@yahoo.com

أ.د.م/ حسين عبدة
أستاذ مساعد الفلسفة الإسلامية
كلية البنات جامعة عين شمس
Hussien.abdo@women.asu.edu.eg

المستخلص:

يتناول هذاالبحث موقف طة عبد الرحمن النقدى من التراث العربى محولًا نقد فلاسفة الإسلام والمتصوفة نقضًا موضوعيًا يشمل ثلاثة جوانب وهى المنهج والخطاب والرؤية، حيث جاء معبرًا عن آراءُه المعاصرة والتى ظهرت من وجهه نظره عن طريق تعاملنا الخاطئ مع التراث محاولًا وضع طرق جديدة للتعامل مع التراث العربى واصطلاح مصطلحات جديدة تعبر عن التراث بروح حداثية كالإئتمانية والدهرانية وفقة الفلسفة والأيمنة وكان بارعًا فى ذلك بحكم دراستة لفلسفة اللغة.

يرى طه عبد الرحمن أن علاقة الفرد بتراثه ليست علاقة نظرية جامدة، ولا علاقة اختيارية، بل وجدانية اضطرارية. دون أن يقصد من ذلك قبولًا غير منضبط للمنقول أو رفضًا تامًا لمنهجيات نقد التراث وعليه يقرر طه عبد الرحمن بالفعل باستحالة قبول كل ما في التراث على الوجه الذي كان به، لما في ذلك من قطيعة مستحيلة مع الحاضر.

وقد استخدمت فى البحث المنهج التحليلى النقدى المقارن.

الكلمات الدالة: الإئتمانية، الدهرانية، فقة الفلسفة ، الأيمنة، وجدانية إضطرارية.

مقدمة

تعد قراءة طه عبد الرحمن* للتراث قراءة تراثية داخلية أصيلة ، بل وتبعد كل البعد عن تأويلات الاستشراق والفكر الغربي. طبقًا لقوله:" لقد اتبعنا في الاشتغال بمسالك تقويم التراث منهجية تستمد أوصافها الجوهرية من المبادئ التي قامت عليها الممارسة التراثية الإسلامية العربية؛ فكانت، في مقصدها منهجية آلية لا مضمونية: فلم تنظر في مضامين الإنتاج التراثي بقدر ما نظرت في الآليات التي تولدت بها هذه المضامين وتفرعت تفرعاً، عملاً بمبدأ تراثي، مقتضاه "أن اعتبار المعاني لا يستقيم حتى يستند إلى اعتبار المباني" كما كانت، في منطلقها، منهجية عملية لا مجردة: فلم تعتمد معرفة نظرية منقولة ومقطوعة عن الضوابط المحددة والقيم الموجهة للممارسة التراثية، بل استندت إلى أساليب التبليغ العربي في خصوصيتها، وإلى معاني العقيدة الإسلامية في شموليتها، وإلى مضامين المعرفة الإسلامية العربية في موسوعيتها، عملاً بمبدأ تراثي ثانٍ، مقتضاه "أن المعرفة لا تثمر حتى تكون على قدر عقول المخاطبين بها".(بومنجل،2017،ص9)

وكانت في مسلكها، أخيراً منهجية اعتراضية لا عرضية: فلم تكن تقرر الأحكام تقريراً وترسلها في عموم التراث إرسالاً، وإنما كانت تفتح باب السؤال، فتورد ما جاز من الاعتراضات على ما ادعاه بعض من تعاطوا لتقويم التراث من أقوال، بل على ما جئنا به نحن من دعاوى، حتى تمحصها كما ينبغي وتقومها بالوجه الذي ينبغي، عملاً بمبدأ تراثي ثالث، مقتضاه «أن الظفر بالصواب لا يكون إلا بمعونة الغير".

يرى طه عبد الرحمن أن علاقة الفرد بتراثه ليست علاقة نظرية جامدة، ولا علاقة اختيارية، بل وجدانية اضطرارية. دون أن يقصد من ذلك قبولًا غير منضبط للمنقول أو رفضًا تامًا لمنهجيات نقد التراث.(عبدالرحمن،2011،ص16)

وعليه يقرر طه عبد الرحمن بالفعل باستحالة قبول «كل ما في التراث على الوجه الذي كان به، لما في ذلك من قطيعة مستحيلة مع الحاضر.(عبد الرحمن، 2011،ص16) ومن ثم تكمن النظرة التكاملية إلى التراث الإسلامي عند طه عبد الرحمن: فى النظرة التي تتجه إلى البحث في التراث آليات ومحتويات من أجل معرفته من حيث هو كذلك، على اعتبار أنه كل متكامل لا يقبل التفرقة بين أجزائه، وأنه وحدة مستقلة لا يقبل التبعية لغيره.

---

* طه عبد الرحمن فيلسوف مغربى، ولد 1944م، متخصص فى المنطق وفلسفة اللغة والأخلاق ، يعد أحد أبرز الفلاسفة والمفكرين فى مجال التداول الإسلامى العربى منذ بداية السبعينيات من القرن العشرين.

تلقى طه عبد الرحمن دراسته الابتدائية بمدينة" الجديدة"، ثم تابع دراسته الإعدادية بمدينة الدار البيضاء، ثم بـجامعة محمد الخامس بمدينة الرباط حيث حصل على الإجازة في الفلسفة، واستكمل دراسته بـجامعة السوربون، حيث حصل منها على إجازة ثانية في الفلسفة ودكتوراه السلك الثالث عام 1972 برسالة في موضوع *اللغة والفلسفة: رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود*، ثم دكتوراه الدولة عام 1985 عن أطروحته *رسالة في الاستدلال الحِجَاجي والطبيعي ونماذجه*.

درَّس المنطق وفلسفة اللغة في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ 1970 إلى حين تقاعده عام .2005 وهو عضو في "الجمعية العالمية للدراسات الحِجَاجية" وممثلها في المغرب، وعضو في "المركز الأوروبي للحِجَاج"، وهو رئيس منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين بالمغرب .حصل على جائزة المغرب للكتاب مرتين، ثم على جائزة الإسيسكو في الفكر الإسلامي والفلسفةعام 2006، كما حصل على جائزة محمد السادس للفكر والدراسات الإسلامية في 13 يناير 2014م.

تتميز ممارسته الفلسفية بالجمع بين "التحليل المنطقي" و"التشقيق اللغوي" والارتكاز إلى إمدادات التجربة الصوفية ، وذلك في إطار العمل على تقديم مفاهيم متصلة بالتراث الإسلامي ومستندة إلى أهم مكتسبات الفكر الغربي المعاصر على مستوى "نظريات الخطاب" و"المنطق الحجاجي" و"فلسفة الأخلاق"، الأمر الذي جعله يأتي بطريقة في التفلسف يغلب عليها التوجه "التداولي" و"الأخلاقي."

ينظر طه عبد الرحمن إلى التراث على أنه "عبارة عن جملة المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدّد الوجود الإنتاجي للمسلم العربي في أخذه بمجموعة مخصوصة من القيم القومية والإنسانية حيّة كانت أم ميتة".(عبدالرحمن،1993،ص19) كما أن دائرة مصادر التراث الإسلامي العربي ليست مقصورة عنده على اجتهادات المسلمين بل تمتد؛ لتشمل النص الديني المؤسِّس مستندا في ذلك إلى "قول الله عز وجل: " أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا"(فاطر : 32) فمفهوم التراث موجود في هذا النص الديني، فالقرآن والسُنّة هما إرث للمؤمنين، أي يندرجان في تراث المسلمين.(عبدالرحمن،1994،ص20)

يؤكد طه عبد الرحمن على ضرورة تداخل معارف التراث الإسلامي بقوله "فلو أنّ الغرب أخذ بمبدأ "تفاصل" أو تباين المعارف، فالمعرفة الإسلامية تتداخل أقسامها تداخلا كاملا، بحيث يبدو الفقه موصولا بعلم الكلام، وعلم الكلام موصولا بالفلسفة، والفلسفة موصولة بأصول الفقه؛ فقد حصل في التراث الإسلامي تداخل قويّ بين المعارف إلى حدّ أنّ بعض العلماء جمعوا بين الطب والفقه أو بين الفلسفة وأصول الفقه. فلا مفرّ لنا عن التكامل، لندخل إلى الحداثة محتفظين بعلاقتنا مع التراث الذي لابدّ لاستئناف النظر فيه من البحث عن الحبل السري الذي يمكن أن يربط بين الإبداع والنهضة في لحظة من لحظات الفعل الحضاري.(عبدالرحمن،2013،ص48).

من هذا المنطلق تنوّعت كتابات عبدالرحمن بين التأسيس لقراءة تكاملية اعتمادا على آليات التداخل المعرفي، والتقريب التداولي ونقد الخطابات التجزيئية والتفاضلية في قراءة التراث. فقراءة النص التراثي عند طه عبدالرحمن تعتمد طبقًا لقوله على : " مطالبة النص بالتدليل على وسائله أو مضامينه ، بأدوات مأصولة، وليس بأدوات منقولة، واختار من بين تلك الآليات والوسائل الاستدلالية واللغوية التي أنشأت المضامين التراثية آلية أطلق عليها "المناظرة العقلانية" أو "العقلانية الحوارية"(النقارى،2000،ص63)

انطلاقا من أنّ الأصل في الكلام هو الحوار، فحقيقة الكلام الذي تكلّم به الإنسان الأوّل كانت حقيقة حوارية؛ فالحوار موصول بالفطرة بالوجود بالروح، ثم دخلت فيما بعد على الحوار تهذيبات وتقنيات وضوابط محدّدة... والحوار له أهمّية آلية وداخلية وخارجية.. فعلى المستوى الآلي يعطيك الحوار حقوقا ويوجب عليك واجبات، إذ يعطيك حق الاعتقاد والقول فتبدي الرأي الذي تريد، ويعطيك حقّ انتقاد الرأي والاعتقاد المخالف،(همام، ص101)

كذلك يعتمد التراث من وجهة نظر طه عبد الرحمن على ثنائية بين ذاكرة معرفية وروح أنتجت تلك المعرفة، فإعادة الماضي على مقتضاه القديم يستحيل عقليا وتاريخيا؛ لكن ما يمكن أن يُعاد من الماضي هو روح التراث الإسلامي متمثلة في استلهام القيم الإنسانية والأحكام الشرعية القطعية التي تخدم الإنسانية التي لا يمكن نهائيا أن تموت مع مرور الزمن، فالتراث يبقى في الذاكرة التي فيها الميّت والحي، فهناك قيم داخل التراث لم يعد من الممكن اليوم الدخول بواسطتها إلى الحداثة.(ابن عدى،،2012،ص81) . حيث يقول طه عبد الرحمن : " ليست الحداثة في تجاوز المصادر الأصلية للتراث، وإنما أن نجدد استخدامنا لهذه المصادر، فنولد منه تراثا غير مسبوق نضيفه إلى ما سبق... وأدعو هؤلاء إلى قراءة حداثية مبدعة حقا تستجيب لما يبتغون هم، ولكن على الوجه الذي يجب وحيث يجب؛ فهم يريدون أن يرفعوا القدسية، فيمكن أن نرفع هذه القدسية حيث ينبغي، إذ يكفى أن نستبدل مكان هذا المقصد مقصدا آخر أوسع منه مثل "تكريم الإنسان" ومتّى كرّمنا الإنسان، تعين رفع القدسية عن الاجتهادات التي لم تعد صالحة لسلوكه ولا خادمة لوجوده؛ وعلى هذا ينبغي أن تغير المقاصد والغايات التي وظفها أهل التقليد لرفع القداسة ورفع الغيبية ورفع الحكمية، وأن نضع مكانها مقاصد أخرى تعمها وتحفظها جزئيا حيث أصابت، وفي المجالات التي يجب أن تحفظ فيها.(عبدالرحمن 2001،ص32_33).

وعليه فإن مركزية التراث في فكر طه عبد الرحمن تتمحوّر في كونه وسيلة لتثبيت الهوية، وأداة لدعم الإبداع حيث يقول : "فلا إبداع بغير تراث ولا هوية بغير تراث إذ يكون التراث بمثابة المرتكز الذي يسمح للإنسان أن يستجمع قواه ليمتدّ في المستقبل، فالماضي هو عبارة عن نقطة ارتكاز للاندفاع بقوة إلى المستقبل... ففي الماضي وفي إنتاجه كل ما يمكن أن يمدّ المسلم بأسس تثبيت هويته ودعم إبداعه.(عبدالرحمن،2013،ص60)

اعتمد أيضًا طه عبد الرحمن فى رؤيته للتراث على ما سماه" بالمجال التداولي:" حيث يقول :" فكلمة التداول من "داول" و تفيد معنى "تناقله الناس و أداروه فيما بينهم"، و النقل والدوران يستعملان في اللغة كما يستعملان في المجال التجربي المحسوس، فالنقل والدوران في اللغة يحيلان على معنى التواصل، بينما يؤديان معنى التفاعل في استخدامهما التجربي. و أما المجال فمن "جال" و تفيد معنى الدوران كذلك، و بهذا يكون المجال هو "موضع الدوران"، و إذا انتقلنا من الدلالة اللغوية إلى الدلالة الاصطلاحية، نجد طه يعرف المجال التداولي بأنه : "محل التواصل و التفاعل بين صانعي التراث"(عبدالرحمن،2007،ص244)

أولاً: نقد طه عبد الرحمن لرؤية فلاسفة الإسلام للمنطق.

يعد علم المنطق عند طه عبد الرحمن علمًا اضطراريًّا لا اختياريًّا في الممارسة العلمية، ويرفض اعتباره أمرًا تحسينيًّا وترفًا وزينةً في الكلام كما هو سائد عند أغلب الباحثين، بل إنّ كل ممارسة يتوخى فيها صاحبها صفة العلمية لا فكاك لها عن الانضباط لقواعد منطقية، فهو كما يسميه الغزالي معيار العلم إذن "فلا معرفة عقلية تصح بغير منطق مسطر يضبطها"، ويعلق طه عبد الرحمن على المقولة الشائعة بأنّ من "تمنطق فقد تزندق" بقوله إنّ الأصح هو من "تشرع وتمنطق فقد تحقق".(عبد الرحمن،2011،ص54-62). وهنا يقتدي طه عبد الرحمن بمنطق ابن تيمية فى مقابل رفضه للمقلدين والمتبعين من فلاسفة الإسلام لمنطق أرسطو والفلسفة اليونانية ، وأيضًا لتأكيده على المنهجية الأصولية عند ابن تيمية.

حيث نجد ابن تيمية يعد أوَّل مَن تحرَّر من الفلسفة العقلية اليونانية، وهذا لا يمنع من أن بعض علماء الإسلام أمثال "أبي حامد الغزالي" قد نقد الفلسفة اليونانية في كتابه "تهافت الفلاسفة"، إلا أن الغزالي بقي أسيرًا لمنطق أرسطو، وهو أول من صرح بوجوب اتخاذه ميزانًا للعلوم، وفي كتابه "القسطاس المستقيم" نجد كثيرًا من الحجج القرآنية قد صاغها في أقيسة منطقية أرسطية.(إقبال،1968،ص147)

ترى الباحثة أن ابن تيمية تحرر من الفلسفة العقلية اليونانية ؛ أما الغزالى فقد فعل نفس الشيئ زانتقد الفلاسفة ؛ لكن الفارق بين الغزالى وابن تيمية هو أن الغزالى بقى أسيرًا لمنطق أرسطو ؛ أما ابن تيمية فقد رفض منطق أرسطو تمامًا. وبعد أن ذكر ابن تيمية نقد المنطق عند مَن سبقوه يقول في كتابه نقض المنطق حيث يقول : "إننا لا نجد أحدًا من أهل الأرض حقَّق علمًا من العلوم وصار إمامًا فيه بفضلِ المنطق، لا من العلوم الدينية ولا غيرها، فالأطبَّاء والمهندسون وغيرهم يحقِّقون ما يحقِّقون من علومٍ بغير صناعة المنطق، وقد صنِّف في الإسلام علوم النحو، والعَروض، والفقه، وأصوله، وغير ذلك، وليس في أئمة هذه الفنون مَن كان يلتفت إلى المنطق، بل عامتهم كانوا قبل أن يعرف المنطق اليوناني".(ابن تيميه،ص168-169)

يؤكِّد ابن تيمية أن المنطق اليوناني لا فائدة فيه، ولا يوصل إلى حقيقة، "فلو كان صحيحًا يوصل إلى حقيقية يقينية أو يحسم خلافًا، لما بقي في الناس قضية يختلفون من أجلها، ولا سرٌّ إلا توصلوا إلى اكتشافه وفهموه، ولما شاعت الفرق والمذاهب الفلسفية المتضاربة التي يهدم بعضها بعضًا".(ابن تيميه ،ص170)

ينظر طه عبد الرحمن للمنطق ليس من جهة أنّه جزء من أصول الفقه بل يعتبر علم الأصول جزءًا من المنطق، أي أنّ المنهجية الأصولية منطق بحد ذاتها، فالمنطق وفقًا لطه هو نسق مختار

يلتزم به من اختاره في ترتيب النتائج حتى النهاية، مشيرًا إلى التطور الهائل الذي عرفه هذا العلم من ظهور أنساق جديدة تستعصي الإحاطة بها كلها، مبررًا تعدد الأنساق بتعدد العقول، أو تكوثر العقول كما يصطلح عليه،(الحميرى ،ص23)، ويعتبر طه المنهجية الأصولية هي العطاء المنطقي الإسلامي غير الأرسطي البارز في عموم التراث الإسلامي العربي،(عبدالرحمن،2000،ص66) مؤكداً أن هذا لا يعني انغلاق أنساقها، بل انفتاحها على الأنساق الأخرى خصوصًا المنطق الأرسطي الذي اشتغل النظار المسلمون على تقريبه تداوليًّا، مثل اشتغال ابن حزم على آليات التقريب اللغوي واختصار المنطق،(عبد الرحمن،2007،ص329)

ترى الباحثة أن رؤية طه عبد الرحمن والتى تتمثل فى قوله بأن المنهجية الأصولية تعد منطق بحد ذاتها ؛ وأنها البديل الإسلامي لمنطق أرسطو يعد قول غريب وخطأ وذلل ةقع فيه طه عبد الرحمن ؛ فهو إذا كان ذهب إلى أن المنهجية الأصولية والتى تعد البديل لمنطق أرسطو هي التزام بالنسق بدءًا من المقدمات وصولاً إلى النتائج فهو هنا يعد أرسطيًا. كما ترى أن الفرق بين طه عبد الرحمن وابن تيمية . أن كلاهما رفض منطق أرسطو لصالح المنهجية الأصولية ؛ ولكن طه عبد الرحمن يرى أن المنهجية الأصولية متفقة مع منطق أرسطو فى حين لم ير ابن تيمية ذلك ،وكذلك اشتغال الغزالي على آليات التقريب العقدي وتشغيل المنطق،واشتغال ابن تيمية على آليات التقريب المعرفي وتهوين المنطق.(عبدالرحمن،2007،ص350)

وعلى الرغم من اختلاف تعريفات علم المنطق وتطوره فقد حاول طه عبد الرحمن في كتابه: "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي" أن يرصد أهم المفاهيم الإجرائية في هذه التعريفات المتعددة، والتي أوجزها في ثلاثة مفاهيم، مفهوم القول الذي أورده ابن السكيت[1] في تعريفه للمنطق في كتابه "إصلاح المنطق"، ومفهوم الانتقال، الذي يوظف في التعريف المشهور للمنطق باعتباره العلم الذي يمكن من الانتقال من أمور حاصلة إلى أمور مستحصلة، وهو تعريف أورده ابن سينا في الإشارات والتنبيهات ، وأخيرًا مفهوم الطلب، باعتبار الأقوال المنتقل إليها في مطلوب تحصيلها بعد التي حصلت في الذهن قبل حصول الانتقال."(عبدالرحمن،2006،ص86)، وانطلاقًا من هذه المفاهيم الإجرائية الثلاثة(القول- الانتقال- الطلب)يصوغ طه تعريفًا جديدًا للمنطق يعتبره مستوفيًا لكل من مقتضيات الأصالة والحداثة، وذلك بقوله: "المنطق علم يبحث في قوانين الانتقال من أقوال مسلم بها إلى أقوال مطلوبة"

ثانيًا : موقف طه عبد الرحمن من أبي حامد الغزالي.

وفى تأويل عبد الرحمن لدليل القدرة يقول:" يستند هذا الدليل إلى دليلين فرعيين هما:"دليل العدل" و "دليل الفضل" لقد ذهب بعض مناصري الغزالى (مثل جلال الدين السيوطي[2]) إلى

---

[1] ابْنُ السِّكِّيتِ (186 - 244هـ ، 802 - 858م). إمام من أئمة اللغة العربية و عالم نحوي. ومن أشهر كتبه: تهذيب الالفاظ. - إصلاح المنطق.- الألفاظ.- ما اتفق لفظه و اختلف معناه.- الأضداد.- المذكر و المؤنث.- المقصور و الممدود. ويعد كتابه إصلاح المنطق معجمًا لغويًّا من أقدم المعاجم التي تضبط اللغة بالصيغ، وهو أحد مصادر التراث اللغوي والذي يعالج ما طرأ على اللغة العربية من اللحن والخطأ، وجمع فيه الألفاظ المتفقة في الوزن الواحد مع اختلاف المعنى، أو المختلفة فيه مع اتفاق المعنى، وما يعل وما يصح، وما يهمز وما لا يهمز، وما إلى ذلك من فصول الضبط اللغوي، فيشرح الكلمة في العربية، مدعمًا الشرحَ بالقرآن والأحاديث النبوية والأشعار والأمثال العربية، ولهذا الكتاب جهدٌ كبير في تصحيح ما شاع من أخطاء لُغوية على الألسنة

[2] عبد الرحمن بن كمال الدين أبي بكر بن محمد سابق الدين خضر الخضيري الأسيوطي المشهور باسم جلال الدين السيوطي، (القاهرة 849 هـ/1445 م- القاهرة911 هـ/1505 م) من كبار علماء المسلمين. كان السيوطي من أبرز معالم الحركة العلمية والدينية والأدبية في النصف الثاني من القرن التاسع الهجري، حيث ملأ نشاطه العلمي في التأليف مختلف الفروع في ذلك الزمان من تفسير وحديث وفقه وتاريخ وطبقاتونحو ولغة وأدب وغيرها، فقد كان موسوعي الثقافة والاطلاع. ومن أبرز تلاميذ السيوطي "شمس الدين الداودي" صاحب كتاب "طبقات المفسرين"، و"شمس الدين بن طولون"، و"شمس الدين الشامي" محدث الديار المصرية، والمؤرخ الكبير "ابن إياس" صاحب كتاب "بدائع الزهور".

اعتقاد أن دليل القدرة مقرر فى قولة الغزالى على مذهب الفريقين: مذهب المعتزلة لأن اذخار أبدع العوالم يناقض عندهم العدل، ومذهب الأشاعرة لأن هذا الاذخار ينافي عندهم الفضل.

إن كان هذا التخريج يبدو على جانب من الصواب، فإنه يظل غير مقنع،إذ وجوه الضعف تغلب فيه وجوه القوة؛ ونعترض عليه من الجوانب التالية:

أ- إن الغزالى لم يورد دليل العدل ودليل الفضل على وجه البدل، وإنما على وجه الجمع، فأفاد تقرير دليل القدرة على مرحلتين متميزتين تختص كل منهما بمدلول معين.

ب- إن الغزالى عندما ذكر دليل القدرة فى كتاب الأربعين فى أصول الدين، اكتفي بإيراد دليل الفضل من مون دليل العدل، ولا يمكن قبول القول بأن الغزالى إنما أراد بذلك تقرير دليل القدرة على مذهب الأشاعرة وحده، لأن هذا حذف غير مسوغ، بل فيه ضرر بقوة دليل القدرة؛ والصواب عندنا هو أن دليل الفضل أقوى من دليل العدل، وأن الغزالى عندما أورد دليل العدل فى كتاب الإحياء، إنما قصد إظهار لازم من اللوازم المنطقية لدليل الفضل، فقدم ذكر دليل الفضل وعطف عليه بدليل العدل باعتباره ناتجًا عنه بالضرورة المنطقية، ولا عجب فى ذلك ، فهو رجل المنطق.(عبدالرحمن2007،ص381).

ت- إن الأبدعية عند الغزالى، إن كانت متعلقة بالخلق، فينبغي أن يكون دليل القدرة محيطًا به، ولن تتأتى له هذه الإحاطة إلا إذا أفاد كل ما يفيده الخلق عند الغزالى؛ ومعلوم أن الخلق فى مذهبه خلقان: خلق من لا شيئ وخلق من شيئ، اختص الأول منهما باسم" الخلق المطلق" أو ب"الإيجاد" والثانى باسم"الخلق المستمر" أو ب"الإمداد" فيجب بذلك أن تتعلق الأبدعية بالعوالم التى يمكن خلقها من "معدوم" والعوالم التى يمكن خلقها من "موجود" فلذلك جاء دليل القدرة عند الغزالى موافقًا لهذين القسمين من العوالم؛ فدليل الفضل موافق لقسم العوالم الممكن خلقها من العدم، ودليل العدل موافق لقسم العوالم الممكن خلقها من عالم الواقع (أي من شيئ).(عبدالرحمن‘2007،ص382)

ث- تلك هي اعتراضاتنا على القائلين بأن الغزالى قرر دليل القدرة على مذهب الأشاعرة والمعتزلة معًا.(الحرى،2017،ص52)

صنف الإمام السيوطي أرجوزة سماها "تحفة المهتدين بأخبار المجددين" بين فيها أسماء المجددين من القرن الأول إلى القرن التاسع الهجري، قال فيها:

الحمد لله العظيم المنة — المانح الفضل لأهل السنة
ثم الصلاة والسلام نلتمس — على نبي دينه لا يندرس
لقد أتى في خبر مشتهر — رواه كل حافظ معتبر
بأنه في رأس كل مائة — يبعث ربنا لهذي الأمة
منا عليها عالما يجدد — دين الهدى لأنه مجتهد
فكان عند المائة الأولى عمر — خليفة العدل بإجماع وقر
والشافعي كان عند الثانية — لما له من العلوم السامية
وابن سريج ثالث الأئمة — والأشعري عده من أمه
والباقلاني رابع أو سهل أو — الإسفراييني خلف قد حكوا
والخامس الحبر هو الغزالي — وعده ما فيه من جدال
والسادس الفخر الإمام الرازي — والرافعي مثله يوازي .... انظر عبد الحفيظ فرغلي القرني: الحفاظ جلال الدين السيوطي سلسلة أعلام العرب (37) الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1990.

ويقول طه عبد الرحمن:" ولما كان الأشاعرة يقولون بالخلقين معا: "الشيئي" (أو المستمر) و"اللاشيئي" (أو المطلق) فقد ناسبهم إذن دليل الفضل؛ ولما كان المعتزلة يقولون بالخلق المستمر مع القول بقدم العالم وبإيجاب الأصلح، فقد ناسبهم دليل العدل، وهذا عينه ما سعت إلى إثباته الدعوى القائلة بالتقرير على المذهبين. ولو نقلنا هذه النتيجة إلى لغة العوالم الممكنة لتبين أن الأشاعرة يتسع فكرهم الإمكاني للقسمين من العوالم: "الأشياء" و"النظائر" بينما المعتزلة يضيق فكرهم الإمكاني عن "العوالم النظائر" ولا يُطيق إلا "العوالم الأشياء"(عبدالرحمن،383،2007)

يدافع طه عبد الرحمن عن الغزالى متفقًا معه فى قوله:" إن القول الجامع هو أن مقالة الأبدعية موافقة تمام الموافقة لمذهب الغزالى فى الإمكان ، كما أنه لا فائدة من الاعتراض عليها بدعوى التفاوت اللامتناهي للأبدعية

تناهى القدرة" لا يُسلمان للخصم لما يلزم عن الأول من انتفاء الأبدعية وتعطل الخلق، وعن الثانى من نسبة القول بعدم تعدد العوالم الممكنة ووحدانية عالم الواقع إلى الغزالى؛ ولقد أثبتنا أنه على العكس من ذلك، يقول بالتعدد اللامتناهى للعوالم وبتمايزها بوجهين: أقوى وأخس مع القول بالتساوى بينها فى الأبدعية وبجواز اختصاص أي واحد منها بالتحقق. كما جاءت أدلته على أفضلية ما اختص منها بالوقوع مستقيمة على أصول نظره فى الإمكان(عبد الرحمن،2007،ص383)

استمر طه عبد الرحمن فى الدفاع عن الغزالى بقوله:" ومع أنه ليست بنا حاجة هنا لأن نشتغل بالرد على الانتقادات وما أكثرها والتهجمات وما أشنعها التى تعرض لها الغزالى بسبب نظريته فى السببية الطبيعية ومقالته فى الأفضلية العالمية ، ولكننى أرى أن هذه الاستنكارات ترجع فى غالبيتها إلى وصف الغزالى بأوصاف ثلاثة كلها مردودة وهي أنه " لا علمي" و" لا عقلاني" و" لا واقعي"(عبدالرحمن، 2007،ص384)

1- فاللاعلمية باطلة ، لأن الضرورة الطبيعية لا معنى لها إلا إذا طابق القانون الطبيعي القانون المنطقي فى مقتضاه ، وهذا ما لا تسلم به بداهة العقل، فبالأحرى أن يسلم به الغزالى وهو عالم فى المنطق.
2- واللاعقلانية باطلة أيضًا ، لأن الضرورة العقلية عند الغزالى وصف ثابت لترتيب عالم الواقع، بل لترتيب أشباهه من العوالم.
3- اللاواقعية باطلة هي الأخرى، لأن عالم الواقع عند الغزالى ليس مجرد واحد من العوالم يسد مسده أي عالم آخر، بل هو أفضل العوالم، لأنه مجلى القدرة الإلهية فى جمال فضلها وجلال عدلها.

كان الأجدر بالمنكرين أن يحملوا هذه "اللاءات" الواقعة فى "لا علمي" و "لا عقلاني" و" لاواقعي" لا على معنى الخروج عن أسباب العلم والعقل والواقع إلى ما دونها درجة ، وإنما على معنى الخروج عنها إلى ما فوقها ، أي إلى أسباب أخرى علمية وعقلية وواقعية ، ولكنها أسباب مفتوحة تحمل رؤى المستقبل وتستشرف مآلات إنسانية؛(عبدالرحمن،2007،ص384)

وترى الباحثة أن هذا تأويل غريب من جانب طه عبد الرحمن.

لقد فتح الغزالى بحق باب العلم وباب العقل وباب الواقع على آفاق غير مسبوقة لا ينكرها إلا مُكابر، وعلى إمكانات غير معهودة لا تذهب إلا عن غافل، وهيهات أن يزعم الزاعمون أن هذه الآفاق والإمكانيات ليست سوى عوالم من الغيب البعيد لا تنشغل بها حواسنا ولا تبلغ مداها عقولنا (عبد الرحمن، 2007،ص385)

وعندما سُئل الدكتور طه عبد الرحمن عن اتهام الغزالي بقتل أو اغتيال العقل؟ رد قائلاً:" إن هذه التهمة لا ترجع إلى قصور خاص فى فكر الغزالي كما يعتقد بعض ادعياء الفكر وإنما ترجع إلى أمرين:

أولهما: ضيق كبير فى تصور هؤلاء المفكرين العرب لمفهوم العقل ، فالعقل ليس واحدًا كما يظنون ، وإنما هو عقول كثيرة ، وهو ما لا يقدرون على تصوره ، فضلاً عن أن يتحققوا به؛ والعقل الواحد الذى يعرفون ليس هو أوسع العقول ولا هو أنتجها ، إن لم يكن أقدمها وأعقمها، بينما العقل الذى عرفه الإمام الغزالي سعى إلى الخروج من الوحدة العقلية الضيقة إلى الكثرة العقلية الواسعة ، فقاسوا عقلهم القديم المتوحد على عقل الغزالى المستشرف المتعدد ، فغلطوا وغالطوا.

ثانيهما: ترجع هذه التهمة الباطلة إلى ضعف ملحوظ فى العدة اللغوية والعلمية التى يستعملها أصحاب هذا الاتهام ؛ فالراجح أن تمرسهم القليل بخصوص اللغات الإنسانية لا يمكنهم من أن يستوعبوا إمكان انبساط أطراف العقل بين اللغات ، بحيث إن طرف العقل فى هذه اللغة قد لا يطابق طرفه فى اللغة الأخرى ، بل يجوز أن يضاده ومع وجود المضادة بين هاتين المعرفتين لا تكون الواحدة منهما أقل عقلانية من الأخرى ، بل إن المعرفة الواحدة على تجردها وخلوصها قد تتوارد عليها عقول تختلف باختلاف أطوارها. ومع خروج هذه الأنساق عن هذه المبادئ العقلية الموروثة ، فإن عقلانيتها وإنتاجيتها تكون أعلى بدرجات من العقلانية القديمة التى تتمسك بهذه المبادئ والتى حاكم بمقتاضها هولاء المفكرون فيلسوف الإسلام الغزالى على صواب موقفه من الكثرة العقلية وضلال موقفهم من الوحدة العقلية ."(عبد الرحمن،2000،ص 131-132)

ويقول طه عبد الرحمن فى مدحه للإمام أبو حامد الغزالي وفضله على سائر فلاسفة الإسلام السابقين عليه :" إن تصور الغزالي للإمكان تصور يستوفي الشروط اللازمة لمفهوم "العالم الممكن" عند أغلب المناطقة المحدثين ، سواء منها المنطقية أو الوجودية؛ أما المنطقية ، فلأن الغزالى يجعل من الإمكان نسقًا قضويًا عقليًا ملتزمًا مبدأ عدم التناقض "خاصية الاتساق" ومبدأ الجمع والمنع (خاصية التمام" وأما الوجودية ، فلأنه يسلم بأن العوالم الممكنة ، مشابهة كانت لعالم الواقع أو مغايرة له ، متعددة تعددًا لا نهائيًا ، وبأنها مسكونة بذوات قد تقصر وجودها على عالم واحد أو تتجاوزه إلى غيره من العوالم .(عبد الرحمن،2007،ص355)

ولئن كانت قوانين الإمكان التى ذكرها الغزالى تكررت إلى حد ملحوظ هند ما جاء به سابقيه من فلاسفة الإسلام (وبالأخص الفارابي وابن سينا) ولكنها تمتاز عنده بكونها اكتسبت دلالة فلسفية واضحة فى تمهيدها لإنشاء مفهوم "العالم الممكن" (والتى سبق فيها الغزالى الفيلسوف الحديث ليبنتز) ولاستخدام هذا المفهوم فى مقاصد "فلسفية" و"كلامية" معينة ؛ ويبدأ هذا الاستخدام عنده فى موقفه المبكر من "القضية الشرطية" التى من شأنها ، بفضل الصفة الافتراضية لمقدمها أن تدخل اعتبار العوالم الممكنة فى كل خطاب استدلالي ، منطقًا كان أو فلسفة أو كلامًا.(عبدالرحمن،2007،ص356)

يستطرد طه عبد الرحمن بقوله:" وحيث أن التمييز اللغوي حاصل بين التقديرين "القريب" و"البعيد" فقد اصطلحنا قياسًا على عادة لغوية للمناطقة المسلمين ، أن نسمي الشرطين المقابلين للتقديرين المذكورين " الشرط بإن" أو الشرط الإني" و "الشرط بلو" أو الشرط اللوي " (بدل من المصطلح "الشرط الامتناعي" الذى وضعناه من قبل لأداء معنى " الشرط بلو".(عبدالرحمن،2007،ص357).

ولم يفت الغزالى أمر الفرق بين هذين الشرطين ، بل جاء بتحديد دقيق لشروط صدقهما ، فإذا كان المقدم فى "الشرطية الإنية" غير معلوم القيمة الصدقية ، إن صدقًا أو كذبًا ، فإنه فى "الشرطية اللوية" يكون معلوم هذه القيمة وهي الكذب."(عبدالرحمن،2007،ص358)

ويذكر عبد الرحمن فى هامشه أنه يفضل استعمال مصطلح " الإني" بتخفيف النون ، تمييزًا للنسبة إلى "إن" الشرطية عن النسبة إلى "إن" التوكيدية كما أنه يفضل استعمال النسبة "اللوي" هي الأخرى بتخفيف الواو ، مراعاة للصلة الدلالية والمقامية بينها وبين النسبة " الإني".(عبدالرحمن،2007،ص357)

وبعد عرض طه عبد الرحمن لأشكال التراجع وإشكال التزامن اللذين ترتبا على تحليل الغزالي للشرط يعرض لإشكال ثالث وهو إشكال التفاوت حيث يقول:" إن الإشكال الثالث المتولد من تحليل الغزالي للشرط وهو إشكال التفاوت ، والذى يتمثل فى أن أمثلته عليه تبدو غير مؤدية للمعنى الذى يقصده منها ، بل تبدو معارضة له . فمعلوم أن الحادث لا يكون شرطًا ضروريًا لحادث ثان إلا إذا كان الحادث الثانى شرطًا كافيًا للحادث الأول والعكس بالعكس، ومعلوم أيضًا أن هذين الشرطين يتميزان على مستوى التركيب اللغوي بكون الشرط الكافى منهما هو الذى تدخل عليه أداة الشرط "إن" أي ينزل من الجملة الشرطية منزلة فعل الشرط(عبد الرحمن،2007،ص359)

إلا أن ما أتى به الغزالي من أمثلة- واردة عند غيره ممن أخذ عنهم (مثل الشيرازي) أو أخذوا عنه (مثل الآمدي) [3] - تخالف القاعدة الأخيرة التى تقضى بكفاية فعل الشرط، ومما يبرر ما وقع فيه الغزالي من التفاوت بين لفظ المثال الذى ساقه ومعتى الشرط الذى قصده ، كونه سار على عادة الأصوليين فى إنزال الشرط منزلة الاستثناء، فيكون بذلك القول مرادفًا فى معناه للأقوال التالية:

1- لا أكرمك إلا إذا جئتنى.
2- فقط إن جئتنى أكرمتك (ويبدو أن هذا التركيب غير مألوف الاستعمال)
3- أكرمك إلا ألا تجيئنى.(عبدالرحمن،2007،ص360-361)

وترى الباحثة أن العلاقة غير ضرورية بين الأسباب والمسببات ؛ مثل زينون الإيلي لا ينكر وجود الحركة ولكنه ينكر أنها معقولة ؛ وكذلك الغزالى لا ينكر الإقتران الفعلي بين حادثتين ولكنه ينكر أنه أمر صادق.

ثالثًا : نقد طه عبد الرحمن لابن رشد.

اتضح جليا موقف طه عبد الرحمن من ابن رشد فى جل مؤلفاته ؛ هذا الموقف الذى لا ينم عن نقد بناء بقدر ما يُشير إلى نقض الفكر والمنهج والخطاب الرشدي ؛ حيث نفى طه عبد الرحمن عن ابن رشد صفة الابداع ، لأنه من وجهة نظره ما هو إلا مقلد .

وتتساءل الباحثة قبل عرض نقدات طه عبد الرحمن لابن رشد. هل انتقد طه عبد الرحمن ابن رشد مقابل ولائه الفكري والعقائدي للغزالى وابن تيميه ؟ هل كان طه عبد الرحمن هو غزالى القرن العشرين والواحد والعشرين فى بيانه لتهافت الفلاسفة مثل ابن رشد ؟ هل موقف طه عبد الرحمن من العقلية الرشدية هو نقض وهدم للرشدية وأتباعها وأنصارها الحالين فى عالمنا العربي والغربي بصفة شخصية أم بشأن علمي ؟ هل جاء نقد طه عبد الرحمن لابن رشد لأنه من وجهة نظره من

[3] سيف الدين الآمدي (551 هـ - 631 هـ) هو سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم بن محمد العلامة الآمدي التغلبي الحنبلي ثم الشافعي. وقال عنه الإمام الذهبي: «تفنن في علم النظر، والفلسفة وأكثر من ذلك. وكان من أذكياء العالم... دخل الديار المصرية وتصدر بها لإقراء العقليات بالجامع الظافري. وأعاد بمدرسة الشافعي. وتخرج به جماعة. وصنف تصانيف عديدة. ثم قاموا عليه، ونسبوه إلى فساد العقيدة والانحلال والتعطيل والفلسفة. وكتبوا محضرا بذلك. قال القاضي ابن خلكان: وضعوا خطوطهم بما يستباح به الدم، فخرج مستخفيا إلى الشام فاستوطن حماة. وصنف في الأصلين والمنطق والحكمة والخلاف، وله نحو من عشرين تصنيفا. ثم تحول إلى دمشق، ودرس بالعزيزية مدة، ثم عزل عنها لسبب أتهم فيه. وأقام بطالا في بيته. ومات في رابع صفر، وله ثمانون سنة." انظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام - (طبعة دار الغرب الإسلامي:ج14 ص51) ومن مؤلفات الآمدي -غاية الأمل في علم الجدل.- الغرائب وكشف العجائب في الاقترانات الشرطية مجلد فرائد الفوائد في الحكمة.- كتاب الترجيحات في الخلاف.- كتاب المبين في معاني الفاظ الحكماء والمتكلمين.- كشف التمويهات في شرح التنبيهات.- لباب الالباب في المنطق.- منائح القرائح.- منتهى السالك في رتب المسالك منتهى السول في علم الاصول.- المؤاخذ [المآخذ] الجلية في المؤاخذات الجدلية. انظر: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي الوافي بالوفيات - (طبعة دار إحياء التراث:ج21 ص225) وأيضًا: إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين - (طبعة دار إحياء التراث:ج1 ص707)

أوائل من تأثروا بالفكر الغربي مثل تأثر ابن رشد بأرسطو ولا سيما انتصار ابن رشد للعقلية الغربية ؟

يقول طه عبد الرحمن :" إن صح القول بأن ابن رشد فقيه وفيلسوف معًا ، فلا يصح أن نقول أنه فقيه فيلسوف ، لأن قولنا يفيد أن تكوينه الفقهي قد أثمر لديه اجتهادًا فلسفيًا خاصًا كما هو الاجتهاد الفلسفي فى المقاصد والذى جاء به الإمام الشاطبي ، فلن تجد عند ابن رشد أثرًا لحكمة متميزة تستمد مبادئها أو على الأقل روحها من ممارسته الفقهية والشرعية. وباختصار فإن ابن رشد لم يبدع فى الفلسفة عن طريق الفقه ، ولا أبدع فى الفقه عن طريق الفلسفة."(عبدالرحمن،2000،ص118-119)

لخصها في كون "ابن رشد" مقلدًا، في تقديره، بل إنه "فتح الباب لغيره في التقليد، فجاءت مؤلفات كثيرة مبنية على منهجيات غربية طرحت قراءات منقوصة ومغلوطة للتراث العربي الإسلامي" ولماذا حقق "ابن رشد" شهرة كبيرة؟.، يجيب عبد الرحمن بأن "شهرة ابن رشد جاءت نتيجة لاحتياج رجال الفكر الغربيين في القرون الوسطى، إلى من يقرب لهم فلسفة أرسطوطاليس كما يُعينهم على مواجهة سلطان اللاهوت الكنسي ؛ فقد أقبلت أوروبا في تلك الفترة على ترجمة كتب "أرسطو" النفسية والطبيعية وما بعد الطبيعة ولم تكن تعرف من كتبه إلا جزءًا ضئيلاً، فوجدت في "ابن رشد" خير من يوضّح ويفصّل لها المضامين الجديدة لهذه الترجمات، ولا سيما أنه بدا أقدر من غيره على العودة إلى الأصول الأرسطية. كما أن دخول فلسفة أرسطو إلى أوروبا أدى إلى زعزعة السلطة اللاهوتية ذات التوجه "الأوغسطيني" في النفوس، وقد وجد أهل الفكر اللاتيني في "ابن رشد" خير من يستندون إليه ويحتمون به في تقرير وتمرير دعاويهم المناهضة لهذه السلطة."(عبد الرحمن،2000،ص119)

كما ترجع شهرة "ابن رشد"، من وجهة نظر عبد الرحمن، إلى انقسام المفكرين اللاتين بشأن فلسفته وإصدار الكنيسة لفتاوى تحرم الاشتغال بها، فقد انقسم هؤلاء المفكرين إلى فئتين متصارعتين، هما : فئة "الموالين" ويأتى على رأسهم "سيجر دي برابنت" و فئة "المعادين".ويأتى على رأسهم " ألبرت الكبير" و" توما الأكويني" كما أصدر رجال الكنيسة عدة قرارات تُحرم الخوض فى قضايًا رشدية مخصوصة وتمنع تدريس مذهبه فى الجامعات كجامعة باريس.(عبد الرحمن 2000،ص120)

ولم يكتف طه عبد الرحمن بنقد ابن رشد وفلسفته ولكنه أظهر عداءه ورفضه لكل من احتفل فى عالمنا العربي بمرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد ، فرد قائلاً:" إن هؤلاء الكتاب والمفكرين والأدباء يعيشون فى وديان حداثة ابن رشد التى لا طائل من ورائها ؛ وذلك لأن كل واحد منهم يحمل حاجة فى نفسه ، فهذا يُريد أن يُرضي أئمته من أهل الغرب أو أهل الاستشراق فيما أملوا عليه ، وذاك يريد أن يُنسب إلى الحداثة أو يُنعت بالكونية ، وثالث يحسم معركته أو يُصفي حسابه مع التيار الإسلامي ، ورابع يحمى مصالحه فى حدود فهمه لهذه القيم العقلانية أو العلمانية أو العولمية أو الحقوقية .... إنها الفتنة الكبري التى التبس فيها الحق بالباطل حتى كأن ورائها دجاجلة ، لا أهل تفكير ، أو من ورائها دهاقنة لا أهل تنوير، ولولا علمي السابق بابن رشد وفتنته لكنت أحد ضحاياه."(عبدالرحمن،2000،ص124)

ترى الباحثة أن طه عبد الرحمن انتقد ابن رشد لأنه فى رأيه يدعو مواطنيه إلى تقليد رجل مضى عليه خمسة عشر قرنًا وهو أرسطو، ولذلك هاجم ابن رشد الغزالى ؛ لأن الأخير دعا إلى عدم التقليد ؛ وأيضًا رفض طه عبد الرحمن التأويل الرشدي ذى الصبغة الأرسطية.

كذلك جاء رفض طه عبد الرحمن لمنهج ابن رشد التأويلي قائلاً:" وإذا سلمنا بمشروعية التأويل الفلسفي ذى الصبغة الأرسطية الذى يأخذ به ابن رشد ، فأقول أن عدم التسليم به هو الصواب عن التسليم به."(عبدالرحمن،2000،ص129)

وعن ما نُسب لابن رشد من شروح وتلخيصات لجل فلسفة أرسطو ، فقد عاب طه عبد الرحمن كل ما قدمه ابن رشد من اسهامات فى الفكر الفلسفي.(ابن عدى،2012،ص156).

حيث يقول عبد الرحمن:" يتضح بما لا مزيد عليه أن الحقائق الفلسفية من جهة مضامينها متكاثرة، وأن تكاثرها ليس واقع العد فحسب، بل فوق إمكان العد ، وهذا فى غاية الثراء الفلسفي؛ فأين من هذا ما ذهب إليه ابن رشد من أن الحقيقة الفلسفية واحدة كما أن الحقيقة الشرعية واحدة ، وأن الحقيقتين لا تلتقيان ولا تقترنان، بل كل منهما فى نهج لا يجب أن يحيد عنه ولا يسلكه غيره؛ والأدهى من هذا أن تكون هذه الحقيقة الفلسفية لا واحدة بالإضافة إلى الحقيقة الشرعية، بل واحدة بالإضافة إلى نفسها ، حيث إنه ينبغي أن تكون هي الحقيقة التى قررها أرسطو ، وليس ما قرره سواه ، ومع هذا ، فإن ابن رشد لا يتحرج فى إنزالها منزلة تضاهي منزلة الحقيقة الشرعية، على اتساعها ؛ فإذا صارت الحقيقة الفلسفية هي الحقيقة الأرسطية لا غيرها وصارت لها ، على ضيقها ، رتبة الحقيقة الشرعية ، لا رتبة دونها ، فقد ظهر بما لا مزيد عليه أن هذا أيضًا هو إفقار للتفلسف لا نظير له عند ابن رشد."(عبدالرحمن،2007،ص321)

يمكننا، في نطاق هذا الوعي اللساني المستجد، أن ننظر إلى "اللغة الفكرية" _أي اللغة الخادمة لجانب من جوانب الفكر _نظرتنا إلى اللسان الطبيعي، فعندها هي الأخرى نسقاً من المصطلحات التقنية التي تستمد خصائصها النطقية من اللسان الطبيعي، نسقا مزودا بنفس المستويات اللغوية التي زوّد بها هذا الأخير، لكل مستوى من هذه المستويات مقاييس أو شروط تحدد درجة التزام كل لغة فكرية بخصائص اللسان الطبيعي الذي تتفرع منه كما تحدد مرتبتها بالنسبة لباقي اللغات الفكرية.(عبد الرحمن،2007،ص333)

وقد عرف العالم الإسلامي العربي من اللغات الفكرية "اللغة الفلسفية" و "اللغة الكلامية" و "اللغة الصوفية" و "اللغة الأصولية" و "اللغة التفسيرية"؛ ومن هذه اللغات التقنية ما كانت استجابته لشروط مستوى أقوى من استجابته لشروط مستوى آخر أو أقوى من استجابة لغة أخرى للمستوى نفسه.

وإذا كان بعض الفلاسفة قد استقامت لغتهم على مقتضى التداول العربي، فإن مرد ذلك إلى احتكاكهم بالنص القرآني أو ببعض اللغات الفكرية الأخرى التي احتكت به، وتختلف عندهم درجة هذه الاستقامة باختلاف درجة هذا الاستمداد.

ويقول طه عبد الرحمن : ويمكننا تفسير اختلاف مستويات اللغة الفكرية لابن رشد ، إذ يكون أقدر على التبليغ العربي عند مناقشة المتكلمين أو الموازنة بين الفلسفة والشريعة منه عند عرض المسائل الميتافيزيقية الأرسطية ، بل يمكن تفسير تقارب لغته الفلسفية فى جوانب منها مع لغة الكندي وامتياز لغة ابن سينا على لغته وامتياز لغة الغزالى عليهما معًا.(عبدالرحمن،2007،ص337)

ويفسر طه عبد الرحمن إخلال ابن رشد بالنحو من وجهة نظره فى لغة المقولات :" بقوله:" رغم ما بذله ابن رشد من جهد فى تصحيح تراكيب الترجمة ، فإن انكبابه على النصوص المترجمة واستغراقه فى النظر فيها بل وتفاعله معها ، كل هذا ساقه إلى أن يقتبس من الترجمة تعابير كثيرة تخالف قواعد النطق السليم ، وأن يستهين بركاكتها بالنسبة لمستوى التبليغ العادي، كما نجد عنده فسادًا ملحوظًا فى ترتيب عناصر الجملة واستعمال الأدوات والظروف ؛ ومن الأمثلة على قولنا:(عبدالرحمن،2007،ص339) "كان ليس" فى قوله:" كان ليس جواب" و" كان ليس تحمل".

1- "كان لم" فى قوله :" الذين كانوا لم يشعروا".
2- " على المكان" بمعنى "على الفور" فى قوله :" فإنه على المكان يعلم أيضًا"
3- "إنها" بمعنى "توجد" فى قوله :" ما هي (أي الهوية) وما لها أنها"

لكن أسلوب ابن رشد يكاد يستقيم عندما يلجأ إلى طريقة الفارابي فى تجريد المضمون الفلسفي، ويتخلص من بعض معانى المقولات التى لا تجد لها مقابلاً فى اللسان العربي ومن أمثلة أرسطو عليها ؛ وهذا ما حصل على التعيين فى كتابه ما بعد الطبيعة فى الجزء الخاص بالمقولات.(عبدالرحمن،2007،ص240)

ويقول طه عبد الرحمن :" ولو أن ابن رشد ارتفع بهذا الأسلوب التجريدي إلى درجة التكيف مع مقتضيات اللسان العربي ، لعالج موضوع المقولات بغير معالجة أرسطو لها ولفصل فى مقولة دون أخرى بغير تفصيل أرسطو لها ، ولأتى حديثه عن مقولتى "الفعل" و"الانفعال" مسهبًا ، على قصر كلام أرسطو عنهما، نظرًا لما لهاتين المقولتين من دلالة فكرية راسخة بالنسبة للناطق العربي."(عبدالرحمن، 2007،ص341)

ومن هنا يمكن تفسير اختلاف مستويات اللغة الفكرية لابن رشد، إذ يكون أقدر على التبليغ العربي عند مناقشة المتكلمين أو الموازنة بين الفلسفة والشريعة منه عند عرض المسائل الميتافزيقية الأرسطية، بل يمكن تفسير تقارب لغته الفلسفية في جوانب منها مع لغة الكندي وامتياز لغة ابن سينا على لغته وامتياز لغة الغزالي عليهما معاً.(الصغير،2013،ص102)

وخلاصة القول ، إن ابن رشد واجه نصًا لا ينطق ، واستخدم لاستنطاقه منهجين متكاملين ، أحدهما"تقويمي" وهو التلخيص والآخر "تقريبي" وهو الشرح ؛ لكن كان لابد من أن يتعثر هذا الاستنطاق بين يديه ولا يبعد أن يتعثر لو قيض لابن رشد أن يعيد نفسه، نظرًا لأن تصوره للمضمون الفلسفي واللغة الفلسفية تصور تقليدي عتيق ، هذا التصور الذى يقضي بأن ننقل المعانى الفلسفية نقلنا للحقائق العلمية الموضوعية، ونغفل البعد التداولي لها- لغويًا كان أو غير لغوي- فى حين أنه لا يمكن أن يرقى الكلام الفلسفي إلى مستوى التبليغ المفيد إلا إذا استجاب لمتطلبات المجال التداولي للمخاطب."(عبدالرحمن،2007،ص343)

وإذا كان ما سبق يعبر عن وجهة نظر طه عبد الرحمن الهادمة لفكر ابن رشد .

فهناك رأي آخر وهو رأي محمد أركون الذى يؤكد فيه على " إن تاريخ الجمود يؤرخ له بموت ابن رشد في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي، والدخول في عصور الانحطاط الطويلة منذ بداية القرن الثالث عشر ... الأطر الاجتماعية للمعرفة هي التي تستقبل الفكر الفلسفي أو لا تستقبله، وهي التي تتيح له أن يزدهر أو تضيق عليه الخناق. وقد كانت هذه الأطر متوافرة في القرون الأولى من الإسلام، وبخاصة في القرنين الثالث والرابع فازدهرت العلوم والفلسفات بشكل لم يسبق له مثيل وشكلت ما يسمى بالعصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية، ثم ابتدأت هذه الأطر الإجتماعية تتقلص وتضيق بعد مجيء السلجوقيين في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، وأصبحت محبذة للفكر الطرقي – الصوفي أو الفقهي – الشعبوي، ومعادية أكثر فأكثر للفكر الفلسفي، وهكذا دخلنا في ما يدعوه المؤرخون بعصور الانحطاط أو إقفال باب الاجتهاد .... نقصد بتقلص الأطر الإجتماعية المحبذة للمعرفة ما يلي: انهيار "البورجوازية "التجارية في بغداد والعواصم الإسلامية الأخرى. وكانت هذه البورجوازية هي التي تشكل الدعامة المادية لعقلانية المعتزلة والفلاسفة والعلماء في آن معاً. ونقصد بها أيضاً الخوف الذي ابتدأ يلف المجتمع بسبب الخطر الصليبي في الخارج، وبسبب النزاع الداخلي مع الخلافة الفاطمية (الإسماعيلية) في الداخل ، وعندما يخشى المجتمع على نفسه ويشعر بأنه مهدد بالأخطار، فإنه لا يعود يفكر بشكل عقلاني هادئ."(أركون،1998،ص300-301)

وترى الباحثة أن طه عبد الرحمن يتناقض مع نفسه هنا من حيث قوله بانهيار البرجوازية فهو هنا علمى- مادي ؛ وفى مواضع أخرى يحبذ العقل المؤيد- العقل الحدسي.

رابعًا : موقف طه عبد الرحمن من ابن خلدون. [4]

يعد ابن خلدون الفيلسوف والمؤرخ وعالم الاجتماع الوحيد الذي حظي برحمة ورفق انتقادات طه عبد الرحمن، فقد نظر عبد الرحمن إلى ابن خلدون على أنه الأستاذ الذى تفوق على جميع فلاسفة العرب والمسلمين من حيث دعوته إلى الفكر الطبيعي واعتماده على البراهين الهندسية والرياضية فى معالجته لكل موضوعات الفكر ، واهتمامه بدراسات المنطق واللغة ونحت مصطلحات تخدم تفسيره العلمي وهذا ما أكد عليه طه عبد الرحمن أنه يسلك نفس مسلك ابن خلدون. ويقول طه عبد الرحمن :" يبدو أن ما فات الغزالى تداركه ابن خلدون كما تدارك الغزالى ما فات ابن رشد ، إذ تجده يقف عند صناعة المنطق ، مبينًا حدود البرهان الصناعي فى توسل الفلاسفة به عند تحصيل مقاصدهم فى الطبيعيات والإلهيات ؛ ويذكر لنا من هذه الحدود فى نطاق الطبيعيات أنه لا يقين فى مطابقة النتائج المستخرجة بالبراهين للحقائق الخارجية التى تقابلها ، نظرًا للاختلاف الموجود بين المجرد الكلي والمشخص المادي ، كما يذكر من هذه الحدود فى باب الإلهيات أنه لا قدرة للبراهين على تمام الانقطاع عن المحسوس ، حتى ولو بلغت الغاية فى التجريد ، فلا تصلح للاستدلال على الحقائق التى هي وراء عالم الحس كالحقائق الروحانية."(عبدالرحمن 2007،ص323) ويقول طه عبد الرحمن مادحًا ابن خلدون فى تمييزه بين الفكر الطبيعي والبرهان المنطقي:" إن الفكر الطبيعي استكشافي والبرهان المنطقي صياغي ، ويرى ابن خلدون أن الخلوص إلى فضاء الفكر الطبيعي يمكن من الحصول على المطالب العلمية ، لأن الخلوص إليه رجوع من الفعل الإنساني إلى الفعل الإلهي واستدرار للفتح من فاطر هذا الفكر ، حتى إذا وقع الظفر بهذه المطالب ، جاز حينئذ إفراغها فى قوالب الأدلة وإلباسها صيغ الألفاظ وفاء بمقتضيات الخطاب ، أو قل باختصار : إننا نستكشف المسألة لأنفسنا بواسطة الفكر الطبيعي ونبلغها لغيرنا بواسطة البرهان.(عبد الرحمن 2007،ص324) ، وإنه لمن عجب أن يكون ابن خلدون بهذه الحقيقة قد استبق تمييز فلاسفة العلم وفقهاء العلم المعاصرين بين طورين فى الممارسة العلمية ، طور الاكتشاف الذى يستعين فيه العالم بحدوسه المباشرة وفهومه الطبيعية وطور التدليل الذى يقوم فيه العالم بترتيب نتائجه ونظمها فى أدلة تستوفي شرائط البرهان الصناعي."(عبدالرحمن،2007،ص325) وعندما سؤل طه عبد الرحمن عن موقفه من ابن خلدون رد قائلاً:" إن ابن خلدون يعد حاضرًا فى إنتاجي بغير الوجه الذى هو حاضر به عند كل من اشتغلوا به من مفكرى وباحثى العرب وتسموا بالخلدونيين، ذلك أن هؤلاء لا تهمهم عنده إلا مضامين فكره ، ولا تعنيهم قط طريقة تفكيره ولا طريقة تعبيره ، وكيف يعنيهم ذلك وبعضهم يرى فى هاتين الطريقيتين نقصًا صريحًا كان أولى بهذا الرجل أن يتجنبه ! إذ يشتكى هذا البعض من الغموض فى طريقة تفكيره ومن التعقيد فى طريقة تعبيره ، فى حين همنى من ابن خلدون هذا الجانب كثيرًا وكنت أرى فيه كمالاً وليس نقصًا كما رأو فيه...(بومنجل،2017،ص25) ... والحق أن الصلة بينى وبين ابن خلدون قوية جداً ، لا لأنى أخذت منه مباشرة وتأثرت به كثيرًا ، وإنما لأن الفلسفة المنطقية التى بنى عليها فكره قريبة من الفلسفة المنطقية التى أبنى عليها فكرى ، وأقف منها على مبادئ ثلاثة:

---

[4] ابن خلدون: هو ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن الحسن بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون - كان سنيا مالكيا ولم يتأثر بالفلسفة اليونانية مقارنة بباقي المفكرين المسلمين.- يعتبر قمة من قمم الفكر السياسي الإسلامي - اعتلى مناصب مختلفة مابين كاتب وقاضي ومعلم ووزير، مما زاده حنكة وتجربة وإدراك - حقق ثورة في مناهج العلوم الإنسانية ووضع الكثير من العلوم أهمها : التاريخ ، علم الاجتماع " أو علم العمران البشري " علم الاقتصاد السياسي .أهم مؤلفات ابن خلدون كتاب " العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر " الذي يتكون من 7 أجزاء ، وتكمن أهمية الكتاب في مقدمته والتي اشتهرت بالمقدمة ، التي تشغل ثلث حجم الكتاب ، وقد تضمنت جميع المعارف التي استفادها من الخبرات التي اكتسبها عن أحوال الشعوب وطبائع البشر

المبدأ الأول: إن للمعرفة مصدرين ، أحدهما أصلى والآخر فرعي ؛ أما مصدرها الأصلي ، فهو الفكر الطبيعي الذى هو فكر فطري صحيح ذو فضاء واسع لا غنى للإنسان عنه ، وأما مصدرها الفرعي فهو البرهان المنطقي الذى هو بمثابة القالب الصناعي الذى ننزله على هذا الفكر لنجعل منه علمًا موضوعيًا ؛ ولا أبرح من جانبي ألح فى مختلف دراساتى على ضرورة التفرقة بين المنطق الطبيعي والمنطق الصناعي أو بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الصناعية.(حمداوى،2015،ص53)

المبدأ الثانى : إن الكتابة العلمية ينبغي أن تكون كتابة استدلالية ، فمعلوم أن المقدمة مكتوبة بهذه الطريقة ، إذ تتصدر كل فصل فيها مسألة يتولى ابن خلدون الاستدلال عليها بأقصى ما يمكن من الترتيب المنطقي ، بانيًا على ما سلف من المبرهنات أو ما ظهر من البديهيات ، سابقًا أو حاضرًا ، وقد عملت ما وسعنى ذلك ، على أن ألتزم بهذه الطريقة فى الكتابة ولو أنى كنت أجتهد فى أن لا يجد القارئ منها نفورًا ، وخاصة إذا كان لا يُطيق إجهاد عقله بما يزيد عن مألوفه. (حمداوى،2015،ص56)

المبدأ الثالث: ويتمثل فى تطويع اللغة العربية للاصطلاح العلمي ؛ فمعلوم أن ابن خلدون لم يفتأ يضع المصطلح تلو الآخر للتعبير عن أغراضه العلمية ، وأنا أيضًا لا أتردد فى أن أفعل ما فعل كلما دعتنى الضرورة العلمية إلى ذلك ، وإن كان لى اعتبار زائد فى هذا الأمر ، وهو الاجتهاد فى تحرير التقنية الاصطلاحية فى اللغة العربية من التبعية للغات الأجنبية ، حتى تعمل هذه اللغة بديناميتها الخاصة فى الاصطلاح ، فتجدنى أضع مصطلحات ذات مضامين علمية محددة لا وجود لمقابلات مقررة لها فى الألسن الأخرى ، متعمدًا استثمار خصوصيات القوة الاشتقاقية والرصد الدلالي لهذا اللسان العربي."(عبد الرحمن،2000، ص133-134) ويقول طه عبد الرحمن :" إن الاعتقاد السائد لدى الدارسين بأن النص الخلدوني يحمل مصطلحات ذات تقنية خاصة به ، حتى إنها تبدو شاذة ، يخالف تماما نظرية ابن خلدون فى اللغة ، إذ لا تزيد عنده عن كونها مجرد وسيلة لبليغ الأغراض العلمية بحيث يتعين علينا تجنب ما يضر بقدرتها التبليغية، كما يخالف نظريته فى المصطلح ، إذ نجده يستنكر فى كل فصل من فصول تأريخه للعلوم والصناعات كثرة تشعب الأنساق الاصطلاحية الخاصة التى تشكل عقبة يصعب على المتعلم مجاوزتها قائلاً:" إن الاصطلاح ليس من العلم إذ لو كان من العلم لكان واحداً عند جميعهم ، وإنه قد أضر بالناس... اختلاف المصطلحات."(عبد الرحمن2007،ص398)

خامسًا: موقف طه عبد الرحمن من الصوفية.

يقول طه عبد الرحمن:" من ينشد الكمال الفلسفي لابد أن من أن يستشرق أفق الجمال الروحي."(عبدالرحمن،2000،ص136-137) ويؤكد طه الرحمن على أن التجربة الروحية على خلاف ما انغرس فى العقول منذ عهود، لا تتعارض أبدًا مع المعرفة العقلية ، بل إنها قد تكون سببًا من أسباب إثراء هذه المعرفة والتغلغل فيها.

انتقد طه عبد الرحمن الفكر الإسلامي القديم على أساس هامشية مفهوم الأخلاق فيه، حيث يقول :" "فالمتكلمون والفلاسفة تذبذبوا بين القول بتبعية الدين للأخلاق والقول باستقلال الأخلاق عن الدين" و"الفقهاء والأصوليون فقد جعلوا رتبة الأخلاق لا تتعدى المصالح الكمالية"، في حين لو أنهم اتبعوا المنطق السليم في فهم حقيقة الدين، لتبينوا أن الأخلاق أولى برتبة المصالح الضرورية من غيرها؛ فما ينبغي لدين إلهي، ناهيك بالإسلام، أن ينزل إلى الناس، مقدما الاهتمام بشؤون الحياة المادية للإنسان على الاهتمام بكيفيات الارتقاء بحياته الروحية! وهل في المصالح ما يختص بكيفيات هذا الارتقاء غير الأخلاق! ثم هل في شؤون الإنسان ما هو أدل على إنسانيته من شأنه الخلقي! والصواب أن الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين."(عبد الرحمن،2000،ص51) ، وتمثل التجربة الروحية في حياة الدكتور طه عبد الرحمن منعطفاً ذا أهمية قصوى، أدى إلى إحداث تغيير جذري في أفكاره الفلسفية والأخلاقية على السواء، فساهمت

التجربة الصوفية في توسع مداركه، وانفتاح الكون أمام ذهنه بشكل أكبر، بعد خوضه لغمارها، ليخرج منها بعد ذلك معتمدًا على مستودع كبير للكثير من حدوسه المباشرة، وأفكاره البديهية التي بنى عليها نسقه الفلسفي، وأقام مشروعه الفكري. وبذلك، أسهمت هذه التجربة الصوفية في توسيع مداركه وفك القيود عن فهمه، وكشفت له فضل التجربة الحية على العمل المجرد كفضل العمل على النظر المجرد.(ابن سعيد،2016،ص68)

انطلاقًا من هذا الأساس، نرى مدى تلازم وترابط التصور الأخلاقي لطه عبد الرحمن، بتجربته الروحية التي لا تتعارض عنده أبداً مع المعرفة العقلية، بل هي في نظره تفعل في المعرفة العقلية أضعاف ما تفعله التجربة الحسية فيها. وعن الفرق بينه تجربة طه عبد الرحمن وأبو حامد الغزالي. يقول طه عبد الرحمن :" لا يجمعنى أنا والغزالي إلا خوض غمار التجربة الصوفية ؛ فلم أدخل فيها فارًا ولا شاكًا كما دخل فيها الغزالى ؛ ذلك أن الغزالى فر إلى التصوف اضطراراً، بينما أقبلت أنا عليه اختيارًا ، وفراره كان من اثنين ، فرار من الجاه الذى ثمنه المكوث فى أحضان الدسائس والمؤامرات والتصارع على السلطة ، وأيضًا فراره من الشك الذى يكون قد بقى فى نفسه بسبب اشتغاله بالفلسفة مدة، بينما كان إقبالى على التصوف لسببين مخالفين تمامًا ، السبب الأول: أردت أن أقوى صلتى بالله ، حبًا فيه لذاته ، لا فرار من غيره ، بل كانت هذه المتعة أكبر من أن أنشغل بسواها ؛ والسبب الثانى: هو أن أتحقق من طبيعة المعانى التى هي فوق طور العقل الفلسفي، هل هي غير عقلية كليًا أم أنها عقلية بوجه ما ؟ فلم يجعلنى اشتغالى الطويل بالفلسفة- بل اشتغالى بالمنطق الذى هو أقوى استدلالا وأصح استشكالاً- أشك ولو طرفة عين فى الحقيقة الايمانية مصداقًا لقول القائل (وهو هنا فرنسيس بيكون):" إن الكثير من الفلسفة يورث اليقين والقليل منها يورث الشك" على عكس ما أوهمنا به ديكارت جيلا بعد جيل ، ولا جعلنى هذا الاشتغال بالفلسفة أتردد برهة فى فائدة التجربة الروحية للوصول إلى مزيد من المعرفة بهذه الحقيقة الإيمانية كما حصلا لابن رشد ، إذ اكتفي بتقصى أخبار الصوفية كما فعل مع محي الدين ابن عربي ، بل بالتجسس عليهم كما فعل مع أبى العباس السبتي ؛ واعتقادى أن هذا النوع من استراق السمع الذى بدا من ابن رشد دليل على تزعزع إيمانه بإطلاقية المعرفة الأرسطية."(عبدالرحمن، 2000،ص 139-140)

وطبقًا لكلام طه عبد الرحمن فتتساءل الباحثة هل ابن رشد حقًا كان جاسوسًا على الصوفيين أمثال محي الدين ابن عربي وأبو العباس السبتي ؟!

هل يحق لنا كباحثين الأخذ برأي ورفض الرأي الآخر ؟!

هل يحق لنا كباحثين نقد تراثنا الفكري بالدحض والقدح؟!

وترى الباحثةأن التجسس هنا ليس بالمعنى الأخلاقي المرذول ولكن بالمعنى العلمى المحمود: فالفضول مثلاً على نوعين:

لوكان عندى فضول أن أعرف عنك وعن زوجك بتصرفوا كام فى البيت وبتروحوا فين فهذا فضول مرذول ؛ أما لو كان عندى فضول لأن أعرف رأيك فى قضايا فلسفية عديدة فهذا فضول علمي محمود، وقد أخذ طه عبد الرحمن بالأول وترك الثانى. ومن هذا المنطلق فإن مساهمة طه عبد الرحمن تعد مغامرة فكرية لمعالجة قضية التراث، باعتباره بعدًا أساسيًا من أبعاد الوجود الإنساني، فالتراث، في نظره، جملة من المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الإنتاجي للمسلم العربي في أخذه بمجموعة مخصوصة من القيم القومية والإنسانية، حية كانت أم ميتة.(عبدالرحمن،2002،ص75)

فالتراث هو أداة لتحرير الإنسان، وعائق، في الوقت نفسه، يعطل تقدم المجتمع. إلا أن طه عبد الرحمن استخدمه بالمعنى الأول، وتناوله ركنًا أساسيًا لبعث الإنسان العربي، فقد جاءت محاولة طه عبد الرحمن إلى جانب محاولات عديدة لمفكرين عرب معاصرين كالعروي والجابري وأركون وآخرون. فهذه النماذج وغيرها، وإن اختلفت في طريقة القراءة والتأويل، فإنها في نظر طه عبد

الرحمن اعتمدت على مقاربات تجزيئية للتراث أسقطت فيها مفاهيم منقولة من المجال التداولي الغربي دون مراعاة لمقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي التي تشمل العقيدة واللغة والمعرفة.(عبدالرحمن،2000،ص16)

الخاتمة:

نخلص من العرض السابق عن موقف طه عبد الرحمن النقدي من التراث وفلاسفة الإسلام والمتصوفة إلى النتائج الآتية :

1- لقد خلط طه عبد الرحمن بين القرآن والتراث ، وأن خلطه هذا لا يخلو من إشكاليتين: الأولى اتكائه على الدلالة اللغوية لكلمة الإرث في القرآن الكريم؛ لتحديد مفهوم التراث متجاهلا أنّ المفهوم في التداول الإسلامي اكتسب أبعادا ثقافية أكثر تعقيدا من الدلالة اللغوية للفعل "ورث" الذي لا يُشير في القرآن الكريم [سورة الفجر: 19] إلا إلى ما يتركه الميت من مال فيورث عنه، فالمادة اللغوية القرآنية الأقرب إلى مفهوم التراث في التداول الإسلامي هي المشتق "سنة - سنن" في إحدى مدلوليه في القرآن الكريم، وقد حملت مدلولين تبعا لقيد الإضافة، الأوّل: "سُنّة الله" فهي بمعنى القوانين الإلهية العامة الثابتة في الكون والطبيعة من جهة، والإنسان والمجتمع من جهة أخرى، والثاني: "سُنّة الذين خلوا من قبل" فهي المفاهيم والقيم والمعتقدات والتقاليد والمحددات للسلوك والأعراف التي كانوا عليها، فالسنّة بالمفهوم الثاني أقرب الدوال.

2- يبدو من نقدات طه عبد الرحمن عدم الموضوعية فى تناوله للفلسفة والمنطق عند ابن رشد ، فنراه مرة يجعله فاسق وثانية فاسد ومضلل وثالثة جاسوس على المتصوفة وخاصة محي الدين ابن عربي. ورابعة مقلد وخامسة لم يكن له إسهام فلسفي.

3- مال طه عبد الرحمن إلى الغزالى والأشاعرة فى مقابل الاتجاه العقلاني عند المتكلمين(المعتزلة) والفلاسفة(ابن رشد) ولكننا نؤكد ان رفض طه عبد الرحمن لفكرة السببية عند ابن رشد لم تكن اسهام عقلي إبداعي لطه عبد الرحمن.

4- على الرغم من مدح طه عبد الرحمن لابن تيمية وفكره ومنطقه إلا أننا نؤكد على ابن تيمية لم يرفض السببية ولكنه لم يهاجم ابن رشد مثلما هاجمه طه عبد الرحمن على الرغم من إيمان ابن تيمية بالسببية وتفضيله آراء ابن رشد إلا أنه انتقده مرات ومدحه مرات أخرى ونتذكرمن انتقادات ابن تيمية لابن رشد :أ- يقول ابن تيمية لقد زيف ابن رشد طرق ابن سينا والمعتزلة والأشعرية التى استدلوا بها على نفي التجسيم بكلام طويل ، واعتمد هو فى نفي التجسيم على إثبات النفس الناطقة وأنها ليست بجسم ، فيلزم أن يكون الله ليس بجسم ، فإن هذه الحجة من وجهة نظر ابن تيمية تعتبر أفسد من غيرها لأن الإستدلال على نفي كون النفس جسماً أضعف بكثير من نفي ذلك فى الله تعالى .ب- وجه ابن تيميه نقده العنيف لابن رشد عندما حصر المسلمين فى طوائف أربع وهي المعتزلة والأشاعرة والصوفية والباطنية ، مشيراً إلى أن السلف والأئمة وخيار المسلمين ليس منهم واحداً من هذه الطوائف الاربع .ج- اعتناء ابن رشد بمذهب ارسطو وشرحه له . ومع ذلك كان ابن تيمية يفضل اراء ابن رشد على اراء ابن سينا على الرغم من اعترافه بأن مذهب ابن سينا اكثر شهرة وذيوعا فى العالم الاسلامى من ابن رشد .

5- تعد المعرفة الصوفية عند طه عبد الرحمن أعلى درجات المعرفة الإنسانية والمتمثلة فيما يسمى بالعرفان، أي تلك المعرفة التي تنقدح في القلب ككشف صوفي وهبة ربانية. ويعد تقرير طه عبد الرحمن هذا تقرير غير علمي.

6- أكد طه عبد الرحمن على وجوب التماس "البصيرة الروحية"، فهي أوعى من العقل النظري، وذلك لإحاطتها بحقيقة أسبابه ولقصوره هو عن هذه الإحاطة. وليس ما يلتجئ إليه المتفلسف من دقيق الإدراكات التي يطلق عليها تارة اسم "المعرفة الضرورية" وتارة اسم "الحدس" وتارة اسم "البداهة" إلا مطالع هذه البصيرة التي يأبى أن يسميها باسمها!

7- عد طه عبد الرحمن الأخلاق بالنسبة للمتفلسف مدخلًا للإيمان الذي يولد التفلسف العظيم، كما أن هذا التفلسف العظيم يثبت الإيمان العظيم. وعليه فإن الإنسان المؤمن فى نظر طه عبد الرحمن هو فيلسوف من غير أن يتفلسف. وكان عظماء المفكرين من أهل الإيمان، وعظماء المؤمنين من أهل الفكر.

المصادر والمراجع:

1- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2011.
2- طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي. بيروت. 1993 .
3- طه عبد الرحمن :الحوارأفقًا للفكر.الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيرون ط1. 2013.
4- طه عبدالرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، الطبعة الأولى، 2006 .
5- طه عبدالرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية،
6- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل.
7- طه عبد الرحمن: بؤس الدهرانية "النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين ".
8- طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي .
9- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق" مساهمة فى النقد الأخلاقي للحداثة الغربية.المركز الثقافى العربي. الرباط.2000.
10- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي 2002
11- عبد الملك بومنجل، الإبداع في مواجهة الاتباع. قراءات في فكر طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع،بيروت 2017.
12.حمّو النّقّاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، دار الأمان للنشر والتوزيع،الطبعة الأولى، 2000.
13-محمد همام، جدل الفلسفة العربية،
14- يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى بيروت، 2012.
15-محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، ط 2، القاهرة، 1968م. ص147
16-ابن تيمية : نقض المنطق.
17-بدر الحمري: مفهوم العقل فى فلسفة طه عبد الرحمن.
18-عبد النبي الحري. طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري: صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية.
19- يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال طه عبد الرحمن.
20-محمد أحمد الصغير، عقلانية الحداثة المُؤيَّدة:استقراءات تفكيكية في أعمال طه عبدالرحمن،ص102
21- جميل حمداوي : مواقف من التراث العربي- الإسلامي (محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن أنموذجان) سلسلة كتب إبداع. العدد الرابع –يوليو 2015

References:

1- ENCYCLOPEDIA OF ISLAM AND THE MUSLIM WORLD,THOMPSON GALE 2004
2- WWW.ASSAHIFA.COM

Taha Abdul Rahman's Critical Position on the Arab Heritage, Philosophers of Islam and Sufis "Method - Discourse - Vision"

Sahar Mahmoud Abdelsalam Mohamed
(PHD)Degree –Philosophy Department
Faculty of Women for Arts, Science & Edu-Ain Shams University - Egypt
Saharelfaham124@gmail.com

Hussen Abduo
Professor of Islamic Philosophy
Faculty of Women for Arts, Science & Edu
Ain Shams University - Egypt
Hussien.abdo@women.asu.edu.eg

Salwa Mohammed Mustafa Nasra
Professor of Islamic philosophy
Faculty of Women for Arts, Science & Edu
Ain Shams University - Egypt
Salwa.nasra2009@yahoo.com

Abstract

Taha Abdel Rahman believes that the relationship of the individual with his heritage is not a static theoretical relationship, nor is it an optional relationship, but rather a forced emotional relationship. Without that intended to be an uncontrolled acceptance of the transmitted or a complete rejection of the methodologies of criticism of heritage, and accordingly Taha Abd al-Rahman actually decides the impossibility of accepting everything in the heritage as it was, because of that which is an impossible rupture with the present.

Hence, the integrative view of the Islamic heritage according to Taha Abd al-Rahman lies: in the view that tends to research the heritage, mechanisms and contents in order to know it as it is, given that it is an integrated whole that does not accept differentiation between its parts, and that it is an independent unit that does not accept dependence on others.From this point of view, Taha Abd al-Rahman's contribution is an intellectual adventure to address the issue of heritage, as it is an essential dimension of human existence. Mom was dead.Heritage is a tool for human liberation and, at the same time, an obstacle to the progress of society.

Keywords: fiduciary,aldahrani,philosophical jurisprudence,rightly,emotional compelling.