البحوث والدراسات

نقد الحقيقة والمنهج في تقويم التراث

الدكتور:
إبراهيم مشروح
أستاذ المنطق وعلم الأخلاق بدار الحديث الحسنية
وبمعهد محمد السادس لتكوين الأئمة المرشدين والمرشدات

مركز نهوض للدراسات والنشر
NOUHOUD CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS

All rights reserved © 2018
جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨

الفهرس:

الملخص ٣

مدخل ٤

المقاربات الآخذة بالتفاعل الداخلي والخارجي ١٠

خطة الاستغراب ١٤

المقاربات النقدية ١٤

النقد المزدوج ١٥

نقد العقل ١٦

نقد العقل الإسلامي العربي ١٦

الخطط التكاملية ١٩

مبادئ المجال التداولي ٢٢

موانع انفتاح المجال التداولي الإسلامي العربي ٢٧

لائحة المصادر والمراجع ٣١

الملخص:

مناط هذا العمل مراجعة نقدية لدعوى تجديد المنهج لتقويم التراث التي صاغها طه عبد الرحمن في كتاب بذات العنوان؛ وقبل المضي في استجلاء مظاهر الانغلاق في الرؤية والانسداد في الأفق لابد أن أُبديَ جملة من الاعتبارات التي حدت بي إلى تناول مشروع تجديد المنهج لدى طه.

وسأعرض بعض المقاربات الأخرى للتراث؛ حتى أبرز خصوصية تفاعلها مع التراث وتعاطيها له حقيقةً ومنهجًا؛ كما أصرح بأنني أصادر على دعوى أساسية مفادها ضرورة الإقرار بالحاجة الماسّة إلى الانفتاح، الذي ينبغي أن تترجمه حقيقة "التداخلات المضمونية المعرفية، أي مفاهيم وتصورات المواد العلمية، ومنهج التفاعلات الآلية لا بوصفها أدواتٍ جاهزةً وناجعة بصورة مطلقة، بل بوصفها موازين تقترن بطبيعة الموضوعات التي تزنها. وليس يصار إلى ذلك من غير استحضار السياق الكوني الذي بات من اللازم الانخراطُ فيه والاستجابة لمستلزماته، التي لا نعدها إكراهاتٍ خارجيةً تسلط على فكرنا، بل نعتبرها سنة حضارية كونية تدعونا إلى التعارف الأمثل.

لذلك سنتولى البحث تحدونا فيه الرغبة في فتق مجالنا التداولي العربي الإسلامي؛ بمناهجه ومضامينه على أشكال التفاعل المفضي إلى المشاركة في الإنتاج الفكري الكوني، والإفادة منه بما يجعل التفاعل الخارجي شرطَ إمكانٍ لحصول التكامل الداخلي، وليس العكس؛ على اعتبار أننا نفهم من الكونية ما يخالف التجدد الذي يعتري الوضع الإنساني في كل عصر، ينتمي فيه هذا الإنسان انتماءً جديدًا للزمان. ومن هنا لا يرادف الكوني المطلق بقدر ما يرادف ما نتعارف عليه في عصر محدودٍ إزاء ما يزال مُشرعًا أمام ما في أيدي البشر من إمكان.

مدخل:

مناط هذا العمل مراجعة نقدية لدعوى **تجديد المنهج لتقويم التراث** التي صاغها طه عبد الرحمن في كتاب بذات العنوان[1]؛ وقبل المضي في استجلاء مظاهر الانغلاق في الرؤية والانسداد في الأفق لابد أن أُبديَ جملة من الاعتبارات التي حدت بي إلى تناول مشروع تجديد المنهج لدى طه؛ وهي كالآتي:

- أن مقاربة طه للتراث جاءت متأخرة، بل واقترحت نفسها بديلًا دامغًا عن المقاربات المنهجية السابقة لفهم حقيقة التراث.

- أنها تصدت لمقاربة الجابري الذي كان قد تميز بقراءته النقدية للتراث مبرزة رزية منهجية جديدة.

- أنها مقاربة تدخل في صميم المشروع الفكري لطه عبد الرحمن؛ الذي يدَّعي فيه خصوصية وأصالة وفرادة الفكر الإسلامي العربي، الذي ينبغي- في نظره- أن يقطع مع رؤى ومناهج وطرائق التفكير المستمدة من الغرب، وتكون له مناهجه وطرائقه في التعامل مع التراث والتعاطي مع إشكالاته، وهذا ما يمكن أن نصفه بالنزعة الأصولية المنهجية. (من الملفت للنظر أن طه لم يورد في كتابه: **تجديد المنهج في تقويم التراث** أيَّ مرجع أجنبي وإن كان قد أفاد منها كثيرًا دون أن يصرح بها).

- أنها مقاربة عبرت الطريق لطه لكي يسوغ لنفسه الاضطلاع بتحقيق مجموعة من الحقوق، لسنا ندري من منعنا من تحصيلها؛ حيث جاءت في عناوين كتبه اللاحقة في صورة رفع للتحدي الذي يطرح على الفكر الإسلامي والعربي، كالحق في تأسيس حداثة إسلامية تُغاير الحداثة التي تبسط هيمنتها باسم الأمر الواقع، وتنمط فكرنا بالفكر الواحد، وبالنهوض بالحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، بل ورفع القصور عن الفلسفة العربية بإقدارها على الإبداع الفلسفي الذي تخلف عنها نتيجة لسيطرة التقليد على المتفلسفة العرب الذين لم ينتبهوا إلى منهج التفلسف الأصيل، وقد كان موضوع مشروع فقه الفلسفة الذي جاء به طه ليبعث روح التفلسف الكامنة في التراث الذي أخطأ الفلاسفة العرب القدامى والمعاصرون- في تقدير طه- موعدهم معه.

(١) طه عبد الرحمن، "**تجديد المنهج في تقويم التراث**"، ١٩٩٥، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

- أن تقويم التراث لدى طه بين أوجه التداخل المنهجي والمضموني في النظام المعرفي العربي الإسلامي، وجاء بمنهج للتقويم.

أصرح- منذ البدء- أنني سأعرض بعض المقاربات الأخرى للتراث؛ حتى أبرز خصوصية تفاعلها مع التراث وتعاطيها له حقيقةً ومنهجًا؛ كما أصرح بأنني أصادر على دعوى أساسية مفادها ضرورة الإقرار بالحاجة الماسّة إلى الانفتاح، الذي ينبغي أن تترجمه **حقيقة** "التداخلات المضمونية المعرفية، أي مفاهيم وتصورات المواد العلمية، **ومنهج** التفاعلات الآلية لا بوصفها أدواتٍ جاهزةً وناجعة بصورة مطلقة، بل بوصفها موازين تقترن بطبيعة الموضوعات التي تزنها. وليس يصار إلى ذلك من غير استحضار السياق الكوني الذي بات من اللازم الانخراطُ فيه والاستجابة لمستلزماته، التي لا نعدها إكراهاتٍ خارجيةً تسلط على فكرنا، بل نعتبرها سنة حضارية كونية تدعونا إلى التعارف الأمثل.

لذلك سنتولى البحث تحدونا فيه الرغبة في فتق **مجالنا التداولي العربي الإسلامي**؛ بمناهجه ومضامينه على أشكال التفاعل المفضي إلى المشاركة في الإنتاج الفكري الكوني، والإفادة منه بما يجعل التفاعل الخارجي شرطَ إمكانٍ لحصول التكامل الداخلي، وليس العكس؛ على اعتبار أننا نفهم من الكونية ما يخالف التجدد الذي يعتري الوضع الإنساني في كل عصر، ينتمي فيه هذا الإنسان انتماءً جديدًا للزمان. ومن هنا لا يرادف الكوني المطلق بقدر ما يرادف ما نتعارف عليه في عصر محدودٍ إزاء ما يزال مُشرعًا أمام ما في أيدي البشر من إمكان.

وتأسيسًا على ما سبق، يجوز أن نتساءل، في انتمائنا الجديد لهذا الزمن، أما تزال إشكالية التراث- وإن كانت قد أهدرت كثيرًا من المداد دون أن يكون لها أدنى عائد فكري، من شأنه أن يجدِّد نظرتنا للتراث حقيقة ومنهجًا- تستحق أن تكون قضيتَنا الراهنة؟ وهل يمكن أن نعتبر المناهج التي طُبِّقت على التراث من أجل النهوض لمواجهة إشكالية النهضة (من نهاية القرن التاسع عشر، إلى منتصف القرن الماضي)، ثمّ من أجل الانخراط في سياق الحداثة والعولمة- كانت ذات نجاعة أم أنها ظلت تجربة لا طائل من ورائها؟

تلك المناهج التي حظيت بحماسة وعناية المثقفين العرب، يبتغون من وراء إعمالها إحياءَ التراث الذي قدّروا أنه بدون الأوبة إليه لا يمكن تحقيق لا شروط النهضة ولا الاستجابة لمقتضيات الحداثة؛ ومن هذا المنطلق نعتبر أن الأمر يتوقف على **المنهج**.

نقدر أن هذا السؤال يحتاج إلى مراجعة شاملة للمقاربات المختلفة للتراث، وتقويم مناهجها وتمحيص حقائقها؛ وذلك لأن سؤال المنهج هو الذي أعطانا من خلاله الحقيقة؛ وعلى هذا

الأساس سنستلهم من فيلسوف التأويلات المعاصرة هانز غيور غغادامير مسلَّمَتَيْن أساسيتين نتخذهما نبراسًا لإضاءة علاقة الفهم بالتراث؛ باعتبار الفهم يجدد الحقيقة بتجديد منهج التأويل:

- المُسلَّمة الأولى: وتفيد أن فهم شيء مكتوب **لا يشكل البتة إعادة إنتاج شيء ماض**، بل إن هذا الفهم يتداخل حاصله من المعنى مع **ظروف الحاضر**.

- المسلّمة الثانية، وتفيد أن كلَّ فهم للتراث إنما يكون فهمًا مختلفًا تبعًا لاختلاف السياق التاريخي للفاهم، وهذا **لا يعني أن كلَّ فاهم يحمل عن التراث فهمًا ناقصًا، بل إن كل فهم بشكل تجربة خاصة تتعلق بنفس الموضوع التراثي**. وبهذا، تشكل المفاهيم رؤًى مختلفة هي **تجارب خاصة** تتعلق بالموضوع التراثي ذاته. وهاهنا مسألة تحتاج إلى مزيدٍ من النظر، ألا وهي: هل يُعد كلّ فهم فهمًا تاريخيًّا؟

حين نستحضر مقولة هيغل التي جاء فيها أنه لا قول فوق التاريخ، نجد أن التأويل يكون مشروطًا بمنطق التاريخ ومحكومًا بنطاقه؛ ذلك أن التعاطي مع التراث حقيقةً ومنهجًا كان تجربة فكرية خاضها المثقفون العرب، منبهرين تارةً بالمناهج الغربية النقدية، أو التحليلية التاريخية التي اتبعها الرواد الأوائل؛ أو ساعين- تارة أخرى- إلى "تثوير"التراث (المنهج المادي التاريخي)، أو إلى اختبار مناهج أخرى كالمنهج التاريخاني، والمنهج البنيوي، وكمنهج النقد الأيديولوجي؛ بل وساقهم الطموح الجامح إلى **أسلمة المعرفة** وبالتالي **أسلمة المنهج**.

ومن هذا المنطلق، يجمل بنا- قبل أن نخوض في دعوى تجديد المنهج عند طه عبد الرحمن- أن نبين بعض المقاربات الأخرى التي سبقته؛ وللإشارة، فقد جاءت جلها مركوزة على حقيقة التراث أكثر من عنايتها المطلوبة بالمنهج؛ تارة تسرقها الحماسة فتغرق في التراث وتذنف منه، وتارة تنبهر بالحداثة الغربية فتروم الإعراض عنه.

ولا مشاحّة أن إشكالية علاقتنا بالتراث -**إشكالية المنهج**- تجسدت في ما اقتفاه الإصلاحيون السلفيون، الذين رفعوا شعارَ **التجديد**؛ انطلاقًا من المناهج التي أنتج بها النُّظار المسلمون علومه، وما أنجزه بخصوصها المثقفون العرب وهم ينقلون أو يبيِّئون المناهج المستوردة؛ ولذلك نجدهم يشددون على العناية بجوانب أصولية من فقهيات أو مقاصديات، ومن ثمَّ يكون اللِّياذ **بلحظات منهجية مشرقة** تُوهم بعدم انقطاع التراث عن العطاء؛ وهناك دعاة القطيعة مع التراث الذين يدَّعون إلى التخلص من ثقل التراث لأنهم لا يرغبون- كما قال نيتشه- من أن نحمل "**أجسادًا فانية** في أجسادنا الحية"!

ثمّة مسوغاتٌ كثيرة تدعو إلى الانفتاح بعد أن آلت طرائق عديدة سلفية- في رؤيتها ومنهجها- إلى تحنيط الفكر وتمنيع التراث من استئناف حضوره الحضاري، الذي لا يبغي بغير المشترك الإنساني بديلًا، ومن الأول إلى مآلات خائبة وحسيرة؛ ويأتي على رأس هذه المسوغات السياقُ الكونيُّ الجديد، الذي أضحى يطرق قضايا تدعونا إلى التفكير سويًّا في مصير الوضع الإنساني.

كنا قد طرحنا سؤالًا في إحدى مساهماتنا السابقة؛ هذه صيغته[٢]: ألم يأن للفكر الإسلامي المعاصر أن يُحصِّل أسبابَ الإبداع التي تمكنه من الانتماء إلى حاضره، انتماءً يجعله **حاضرًا حضورًا حضاريًّا** يحقِّق فيه حداثته المعلقة بين السماء والأرض؟

إنه السؤال الذي تراهن عليه هذه المداخلة التي تصادر على دعوى أساسية، مفادها ضرورة الإقرار بالحاجة الماسة إلى انفتاح منظومتنا الفكرية، بمرجعيتها **العقدية واللغوية والمعرفية** على الثقافات في السياق الكوني لهذا العصر، بما يجنِّب منظومتنا الفكرية ما يهدِّد مرجعيتها بالانحلال والتفكك، بل إننا نعتبر **الانفتاح سنة حضارية كونية** ونعتبر أن الكوني ليس هو المطلق الحضور بل هو الزمني، وقد صار حضوره لازمًا للتعايش والتعارف الإنسانيين.

إن الفكر هو الذي يضيء الوجودَ الإنساني؛ ذلك أن الفكر يكشف الوجود، إذ بإعمال الفكر يتجه الإنسان نحو الشيء ليهتم به، وبالتالي ليفهمه بعد أن يتدبره. وإن من معاني الفكر التدبر؛ أي التعقب، ومن معانيه أيضًا التأمل الذي يستشرف، فالفكر تعقُّبٌ واستشرافٌ، لذلك فليس ينفتح إلا الفكر، ولا ينفتح الفكر إلا بالسؤال لأن السؤال هو **البنية المنطقية للانفتاح**[٣]، ولسنا هاهنا- في سؤال المنهج- إلا في غمرة الفكر وهو يتلمس مسالكه المُفضية إلى الحقيقة التي مصيرها أن تتجدد بتجدد الفهم.

وإذا كان المنهج هو الذي يكشف الحقيقة، فإنه ينكشف هو الآخر من خلالها ليُظهر نجاعتَه وفاعليته؛ ويفصح عن انفتاحه أمام الفهم الذي يجعله منذورًا، من جديد، للتجدُّد وعرضة للتبدل؛ وليس هذا ما تذهب إليه النزعة الاكتمالية التي تتجسد في المنهج التكاملي عند طه عبد الرحمن.

---

(٢) إبراهيم مشروح، "**مسوغات الانفتاح: في أفق رؤية تعارفية مفتوحة**"؛ مجلة، الواضحة، مؤسسة دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا بالرباط، العدد ٦، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م، ص٢١٧ إلى ٢٤٠

(3) Hans George GADAMIR, **Vérité et méthode.** Editions du Seuil 1996.

وهاهنا أُثير قضيةً في غاية الخطورة والأهمية؛أعتبرها مسوِّغًا أساسيًّا يدعو إلى الانفتاح بعد أن آلت خطط قراءة التراث، إلى تحنيط الفكر وتمنيع التراث الإسلامي العربي من التفاعل الحضاري، إلى مآلات خائبة وحسيرة، وتتمثّل هذه القضية في ضرورة تجديد النظر في كيفية تعاطي العقل المسلم، في طلبه للإبداع، مع **الفكر والاجتهاد**؛ ويمكن أن نطرح السؤال التالي، وهو يرتبط بسؤال المنهج:

لماذا ظل الاجتهاد يشكِّل أفقَ بل سقفَ كلِّ تفكير ممكن؟ ولماذا لا يمكن أن نوسع العقل المقاصدي فنجعله يسرح في أمداء الفكر؟

لا نروم التنقيص من الاجتهاد، فالناظر في مفهوم الاجتهاد لغة واصطلاحًا شرعيًّا يجده مقيدًا بشرائط لابد من رعيها؛ ولهذا ينبغي أن نُسلم باقتصار الاجتهاد على الأصول؛ فهو مجرد عملية ردٍّ إلى هذه الأصول؛ فقيمة الاجتهاد تكمن إما في الاستنباط من النص أو في التعلق بالمعاني أو المقاصد الشرعية أو في تحقيق المناط، ويبقى ما أطلق عليه الأصوليون **"محلَّ المجتهَدِ فيه"** هو: كل حكم شرعيٍّ ليس فيه دليل قطعي. (الغزالي)؛ مما يلزم عنه أن الاجتهاد مقيدٌ **بدائرة الشرع** مهما بعُد عنها، فإنه يظل يحوم حولها؛ ولسنا نُجري هاهنا مفاضلةً بين مجالي الفكر والاجتهاد، فحيثما لا ينبغي أن يتنطع الفكر فهو مجال الأحكام الشرعية ومظانها...؛ فالنظر هنا محدود ومشروط، بينما لا يكون كذلك في مجال أو قُل: في رحاب الفكر.

لذلك نستدل على دعوانا القاضية **بوجوب الانفتاح** وفتق ما رتقه التقليد من إحكام مستيقن وتمامي، سوف نعرض في هذه المداخلة أضرُبَ التفاعل الداخلي والخارجي؛ من خلال توصيف الخطط التي واجهت التأثيرَ الخارجي، ثم نبرر فيه قصورَ الدعوى التكاملية الداخلية التي جاء بها طه عبد الرحمن، فنتولى تقويمَها ونقدَها بغاية الخروج من ربقة الانحصار في الاجتهاد، الذي يرد كلَّ مختلف إلى ما يمكن أن تستوعبه المنظومة المرجعية أو تلغيه، أي إلى مجالٍ تداوليٍّ يطبعه التكامل الداخلي الذي يتمتع بالإحكام والاستيقان والتمامية.

وإذا كان العقلُ في مجال الشرع تابعًا لما يبدله من جهد في استنباط الأحكام وتحقيق مناطاتها، فهذا مجال يقتضي عدمَ تسريح العقل، وأما إذا كان الأمرُ يتعلق بأمور فكرية فللعقل أن يسرح فيها فتنطلق حريته لتحقق إبداعيته.

ولا مندوحة أن من يختبر ويمحص ما يَرِد عليه من الخارج مقتنعًا باكتماله وإشباعه ومطمئنًّا لثوابته؛ بحيث يكون قصارى تفاعله أن يردّ ما يردُ إلى ما قد تأصَّل لديه (متى سمح له بذلك مجال التداولي!) فلن يتمخّض عن ذلك- في نهاية المطاف- سوى محدودية العقل وقصور الفكر.

إن الفكر أوسع من الاجتهاد، فالمفكر قد يسرِّح عقله من القيود التي يلتزم بها المجتهد، وليس يعني **تسريحُ الفكر** خروجَ العقل عن الشرع كما يظن الكثيرون(ولسنا هاهنا نُخالف ما دعا إليه الشاطبي من كون العقل تابعًا للشرع غير متبوع). بل إن تسريحَ الفكر لا يتاح إلا لمن رسخ قدمه في العلم.

يقتضي إعمالُ العقل في الاجتهاد انصياعَ العقل للشرع؛ بيد أن إعمال الفكر لا يقتضي أن يتحول العقل إلى شارع، وإنما **أن ينفتح العقلُ فيرسخ في المعاني بما يجاوز النظرَ القاصرَ، وبما يجترح إمكانات تحقيق ما وضعه الشارع في أفق الإنسان من إمكان؛ ولذلك نجد- في موارد كثيرة- أن القرآن الكريم غالبًا ما يذكر الفكر في علاقته بالآيات الكونية الكبرى، أما الفهم للأحكام استنباطها وإدراك مقاصدها.**

فلنمض الآن إلى جرد أضرب التفاعل الداخلي والخارجي الذي طبع- منهجًا وحقيقةً- الفكر الإسلامي العربي المعاصر، لا نستثني منه حتى الخطط التي اعترضت على نزعة الأصالة، وشكلت موقفًا صادمًا للمرجعية الإسلامية ذاتها، ثم نعرض بعد ذلك دعوى النظرة التكاملية إلى التراث الإسلامي العربي، التي جاء بها طه عبد الرحمن[٤].

ولما كان موضوعنا سينصبُّ على الأدلة التي ساقها طه عن المجال التداولي، والتي انتهت إلى **إحكام المجال التداولي الإسلامي العربي وكرَّست تمامِيَتَه وانغلاقه،** هي التي تعنينا، فقد ارتأينا أن نعرض المقاربات المنهجية الأخرى؛ حتى يتهيأ لنا أن نستشف منها درجة الحاجة إلى مراجعة الحقيقة والمنهج معًا؛ لنخلص إلى بديلٍ نقترحه يقضي باتخاذ **رؤية تعارُفية مفتوحة،** وضعنا مبادءَها وصرحنا بمسلماتها وأعربنا عن فائدتها العملية في التفاعل الخارجي الجالب للنفع القائم على التفكير في المشترك الإنساني؛ كمضمون حي[٥] لمؤانسة جديرة بأن يتوق إليها الإنسانُ في زمان صار يغرِّبه عن ذاته.

---

(٤) طه عبد الرحمن، **"تحديد المنهج في تقويم التراث"**، بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٤.

(٥) لقد بلورنا مقدمات لفلسفة المؤانسة في مداخلتنا التي ألقيناها في الندوة الدولية تحت عنوان:

Machrouh, Br, « Herméneutique de la subjectivité et rénovation de la compréhension humaine», actes du colloque international (21-22 mars 2005) sous le thème: Herméneutique et théologie, Pub. De l'univ. Sidi Mohammed Ben Abdellah, pp. 119-147.

وقد وضعنا فيه مبادئ نعتبرها مقدمات لفلسفة أطلقنا عليها "فلسفة المؤانسة" التي جعلناها محاولة لمجاوزة الذاتية والغيرية في نفس الآن، عندما فكرنا في "البين" الذي ينشأ بين "الأناسي" أي في التعارف بوصفه حصولًا كامًلا للأنس. فحقيقة التعارف إذن هي المؤانسة. وسيصدر لنا قريبًا بالعربية بحول الله كتاب: مقدمات لفلسفة المؤانسة.

المقاربات الآخذة بالتفاعل الداخلي والخارجي:

يمكن أن نُحصي أضربًا كثيرةً من التفاعل الداخلي والخارجي، آثرنا توصيفها بالمقاربات التي اتخذها المفكرون العرب والمسلمون من أجل التفاعل مع الفكر الغربي على الخصوص، بوصفه حاملًا لمشعل الحضارة الغربية التي غمرت أبدان وأذهان ووجدان الناس؛ وقد صنفنا هذه المقاربات إلى أصناف ثلاثة:

المقاربات المتصادمة:

ويمكن أن نميز ضمنها خططًا جزئية متقاربة في ثلاثة أشكال أو صور من الصدام هي: (أ) الصدام الداخلي. و(ب) الصدام خارجي. و(ج) التوفيق؛ وهي خطط تبدو هجومية، لكنها تظل- في العمق- خططًا دفاعية؛ لأنها تسعى إلى التوفيق مع عدم الإقرار بالتفاعل الخارجي، بل يتحدَّد دورها في الدفاع عن الأصل المتمثل في عدم الخروج من زمنية يرتهن بها كل تفكير ممكن؛ ألا وهو الماضوية.

المقاربة المتصادمة الداخلية:

وهي التي واجهت الحداثة الغربية بالإعراض والعزوف عن كل ما ينتسب إلى زمنيتها العصرية؛ حيث ذهب الكثير من الغلاة إلى حد تجهيل هذه الحضارة، ومن هنا لم تنفتح على ما يَفِدُ عليها، مستيقنة بما معها من التراث حقيقة ومنهجًا؛ ولم تأبه بما وصفه بعض المثقفين العرب بصدمة الحداثة.

وتتمثل المقاربة المتصادمة في **الاتجاه السلفي المتشدد** الذي أعلن عن **التصادم الفعلي والحقيقي بين مرجعيتين يستحيل التوفيق بينهما ولا بين زمنيتهما:** زمنية سرمدية تمتد من الماضي الذي هو أصل وامتداد الكينونة ومرجعها وأفقها وتواصل حضورها، وزمنية الانتساب إلى الحاضر والارتماء في الحدث، وكأن الأمر يتعلق بقضية إيمانية تتراوح بين زمنيتين: زمنية "السدى" وزمنية "الهدى"؛ لهذا شكل الخطاب السلفي دعوةً إلى الانفصال وعدم تبادل التأثير، بله أن يشكل دعوة إلى العمل في نطاق تكاملي يتفاعل أخذًا وعطاء[٦].

(٦) سبق لنا أن اعتمدنا المنظور الذي يعتبر المقاربات بمثابة خطط، وذلك في تناولنا لإشكالية التراث والنهضة في إطار مساهمتنا في ملتقى عمان الثقافي بالأردن؛ حيث كانت مداخلتنا تحمل عنوان: "النهوض بالتراث بين المرجعية والتأسيس، الفكر الفلسفي المغربي نموذجًا"، وقد نشرت أعمال الملتقى تحت إشراف وزارة الثقافة المملكة الأردنية الهاشمية، انظر:المشروع الثقافي النهضوي العربي، أبحاث الملتقى المنعقد بالمركز الثقافي الملكي، عمان، الأردن من ١٦ إلى ١٩ شتنبر ٢٠٠٢، الصفحات من ٢٠٧ إلى ٢٣٧.

المقاربة المتصادمة الخارجية:

وهي تُعرض عن الأصالة بالقدر الذي تُقبل فيه على المعاصرة، وقد تجسدت في الخطابات الأيديولوجية العربية؛ ولا ضير لدينا أن ندمج هذه الخطة في نطاق الفكر الإسلامي؛ لأن الكثير من المسلمين المنتمين إلى الثقافة العربية قد اعتنقوا الإيديولوجيات الليبرالية أو الماركسية أو التاريخانية، معتبرين أن الحداثة تقتضي الانخراط في اللحظة التاريخية والانتماء للسياق التاريخي، **ولو باتخاذ هذه الأيديولوجيات بمثابة أدوات للتحليل لا عقائد للتفكير.**

وهذه المقاربة صادمة لكونها تأخذ برد الخطاب الأصلي إلى الخطاب الخارجي الوافد من الغرب، وإن كان ذلك على حساب التراث الإسلامي العربي. هكذا نجد أن هذه المقاربة تسعى في كثير من الأحيان إلى تكييف (والتكييف تأويل وتصريف) المنظومة المرجعية الإسلامية العربية مع الفكر الليبرالي أو الماركسي أو التاريخاني، عاملة على مدِّ جسور التواصل وقارئة للتراث الإسلامي، من منظور يُسقط عليه تجنيًا المفاهيمَ والمناهجَ، ويربطه تعسُّفًا بالمنطلقات الفكرية والمبادئ النظرية المجتزأة، من لحظات تاريخية مخصوصة تبتر التاريخ وتقيم **مماثلات مستحيلة.**

وهكذا يتمُّ البحث عن إرهاصات ليبرالية أو اشتراكية أو نحو ذلك في الموروث الفكري والثقافي العربي والإسلامي؛ بغية إحداث صدمة تخلخل الثوابت وتغيِّر النظرة إلى الذات، من خلال الانفصال عن زمنية الماضي والارتماء في سيرورة تاريخية تعصف بحقيقة التراث لتصيِّره مجالًا لقراءةٍ تفسِّر الماضي بـ"إرادةقوة"الحاضرالقاهرة!

وفي هذا **منتهى الخروج** عن إمكان التفاعل والانفتاح الذي خابت أدبيات هذه المقاربة في تحقيقه كما خابت في الانتساب إلى اللحظة الكونية؛ نظرًا لثقل الموروث الحضاري فلم تحقق أي تفاعل ولم تبرز أي تكامل.

المقاربة التوفيقية:

وهي تسعى إلى البحث عن إمكانية لرد واختزال ما يرد من الخارج (الدّخيل) على ما يمتد إليها من الداخل (الأصيل)، ونجد هاهنا تقبلًا لما هو إيجابي مما يرد من الخارج على الفكر الإسلامي العربي، غير أنها نعتت من قبل خصومها بالنزعة **"التلفيقية"** التي تصدم المرجعيتين معًا: المرجعية الإسلامية العربية، والمرجعية الغربية؛ لكونها تقيم مماثلات تقفز على التاريخ.

والآن نأتي إلى عرض المقاربات المتفاعلة:

المقاربات المتفاعلة:

وهي تنقسم- من حيث رؤيتها المنهجية لحقيقة التراث- إلى ثلاث مقاربات؛ فلنعرضها تباعًا. وقبل هذا، لابد من أن نبين أن الوصف الذي يجمعها هو **التفاعل**؛ غير أن التأصيل حين لا يجمد على الأصل، وحين يأخذ بما يرد عليه ويسعى إلى ردِّه إلى أصل قائم بذاته- لا يخرج، مع ذلك، عن وصف التفاعل لكونه يبرز الحدود ويكشف عن الفوارق، وقد ينتهي إلى **انفتاحٍ نسبيٍّ** على إمكانية **إبداع موقف جديد** كما هو الحال مع علال الفاسي في سلفيته المحدثة؛ ولما كان التفاعل التأصيلي يعرب- في الأخير- عن **تكاملية واعية** بحدودها التي تتقيّد بمنهج التأصيل، فإنه لا يتفاعل تفاعلًا حقيقيًّا؛ إذ يرى في وجود كونية غربية تبسط رؤيتها المنهجية وتفرض حقيقتها الواعية ضربًا من الإقصاء لخصوصيته.

المقاربة التأصيلية:

لا نقصد بالتأصيل ما يفيد مجرد الرد إلى الأصل وإلا لانتمى التأصيل- بهذا المعنى- إلى ما نعتناه بالمقاربة المتصادمة الداخلية (السلفية الماضوية التي تمجد الحقيقة التراثية وتفرض المنهج القاضي بأن ما يصح إلا ما صحَّ عند السلف) أو إلى المحاولات التي قام بها المثقفون العرب، عندما أعرضوا عن الأصالة وردوا كل الماضي إلى تأويل يصير بموجبه متأصلًا في سيرورة تاريخية، وصيرورة حتمية تنظر إلى التاريخ نظرة خطية.

وإنما نخص هذه الخطة بكونها تعمل على **التأصيل بمعنى استنبات وإعادة التأسيس داخل المنظومة المرجعية الإسلامية العربية**، كما هو الشأن مشروع **"أسلمة المعرفة"** أو تهيئ الذات لاستيعاب الفكر الآخر والتمكن من منطق ونطاق تفكيره حتى تكون الخطة عبارة عن ردٍّ فعل على الاستشراق في زمنه الأول، الذي أوخذ عليه أنه ينطلق من أن فهم تراث وفكر الآخر يزيد من إمكانية التحكم فيه والسيطرة عليه.

هكذا تشمل هذه السطرجة، هي الأخرى، خطتين فرعيتين هما:

١-٣-٣ خطة أسلمة المعرفة:

وهي الخطة التي تتغيَّا ردّ كل ما يرد من الخارج إلى **المنظور الإسلامي الحضاري**، أو إلى ما يمكن أن نعبر عنه **برؤية الإسلام للعالم**؛ وذلك بالتفاعل المفضي إلى إعادة

التأسيس، أو قل: إلى إعادة تأسيس داخلية قائمة على التفاعل المبني على التسليم؛ بأن الإسلام يتمتع بالشمولية، وبالقدرة الاستيعابية المطلقة، وكذا بالقدرة على الهيمنة (بالمعنى القرآني) على ممكنات الفكر ومنتجات الحضارة؛ **إذ يكفي أن نستنبت داخل المنظومة المرجعية الإسلامية المفاهيمَ حتى تتشبع من تربة الإسلام بقيمه وأفكاره.**

إن هذا التفاعل المشروط بالأسلمة، أي إضفاء **"الطابع الإسلامي"** على كلّ ما يرد من الخارج مما يمكن إدماجه في المرجعية الإسلامية؛ بحيث تطمئن له العقيدة وتتفاعل معه بحذر منهجي، هو الذي **يجب أن يبقى على الخصوصية المتمثلة في الهوية الحضارية الإسلامية.**

ويمكن أن نجمل خطة **أسلمة المعرفة** في ما رسمته لنفسها من أهداف، جعلتها بمثابة خطة عملية لتحقيق الأسلمة، وهي كما يلي:

١ ـ التمكن من العلوم الحديثة وأصولها وجذورها من **أجل استنباتها بوعي** في الحقل المعرفي الإسلامي، أو إيجاد إمكانية لوصلها **بتاريخ الأفكار في السياق الإسلامي؛** وتلتقي هذه الخطة مع خطة طه عبد الرحمن في كونها تركز على تنقيح ما يرد من الخارج بقصد استثماره في نطاق السياق الإسلامي، أو ما يدعوه طه المجال التداولي.

٢ ـ التمكن من التراث الإسلامي حتى لا يحصل الانحراف عن الأصول المعرفية والانفكاك عن أنوية تشكُّلها؛ وهنا أيضًا نظفر بنقطة تقاطع أخرى مع "تقويم المنهج" لدى طه، فحقيقة التراث كامنةٌ فيه وعلينا أن نعيب المنهج الضمني فيها؛ ولو اقتضى الأمر أن نشحذه بما يجدُّ لدى الغرب من المناهج.

٣ ـ الوصل بين المعرفة الحديثة والمعاصرة بكافة فروعها بأصول وفروع المعرفة الإسلامية؛ إذ بهذه الآصرة تحصل الأسلمة بناء على تفاعل نحو الداخل وليس نحو الخارج. وهنا أيضًا، نلمس كذلك حصول التقاء بالمجال التداولي عند طه، وهو مجال دينامي، لكن ديناميته تشكل مقصلة للتفاعل المشروط باقتضاءات مسبقة.

٤ ـ العمل على إنتاج معرفة مبدعة تتجاوز عمليةَ مدّ الجسور إلى ما يفوق تقريب المعرفة الغربية، بل ويفوق حتى مضاهاتها إلى مجاوزتها بتأسيس معرفي جديد.

خطة الاستغراب:

ينطلق الاستغراب من دعوى أساسية جاء بها المفكر المصري حسن حنفي، وهي تدعو إلى "فك عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر الغربي بتحويله من ذات دارسة إلى موضوع مدروس، هو القضاء على **مركب النقص** لدى الأنا بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارس، مهمته القضاء على الإحساس بالنقص أمام الغرب لغة وثقافة علمًا ومذاهب ونظريات وآراء؛ مما يخلق فيهم إحساسًا بالدونية"[٧].

فإذا كانت خطة أسلمة المعرفة قد شكلت ردَّ فعل على الاستشراق، وكانت تسعى بذلك إلى رد الاعتبار للذات الإسلامية العربية، فإن خطة حسن حنفي ترمي إلى الاضطلاع بمهمة أخرى تكمن في **"القضاء على المركزية الأوربية"** والعمل- بالتالي- على ردِّ الفكر الغربي إلى "حدوده الطبيعية" بعد أن مكّنه الاستعمار من بسط نفوذه وهيمنته على المجتمعات العربية الإسلامية.

لقد أدرجنا خطةَ **الاستغراب** في المقاربة التأصيلية؛ لأن غايته تكمن في تحقيق الفصل بين المرجعيتين الإسلامية والغربية، وإن كان صاحب هذا العلم قد رسم ضمن خطته، هدفًا يسعى من خلاله إلى فضح مصادر الغرب ذاته؛ تلك **"المصادر غير المعلنة"** التي أخذ فيها بالمعطيات المعرفية، والمنهجية بالخصوص، التي استقاها من الممارسة الفكرية لدى النظّار المسلمين.

ومن هنا؛ نسجل تحفظًّا أساسيًّا مفاده أن علم الاستغراب يقرُّ بتفاعل الفكر الغربي وانفتاحه في تكوينِه الأوَّلي على علوم المسلمين، التي سرعان ما تنكَّر لها كي لا يقر سوى بمصادره اليونانية (هيلينية وهلنيسيتية)، ومصادره اليهودية واليهودية-المسيحية؛ ليطمس تفاعله التليد مع الفكر الإسلامي.

لكن التفاعل المنهجي لا يقتضي الاحتفاظَ بحقيقة ما تمَّ تجريده واستخلاص منهجِيَّته مما يجعل خطةَ الاستغراب تقع في أزمة إبيستيمولوجية.

المقاربات النقدية:

لا مندوحة أن التفاعل النقدي يكمن في الوعي بمدى وحدود التداخل والتكامل بين المنظومتين المرجعيتين الإسلامية والغربية، لهذا عمدت الخطة النقدية إلى النظر في أُسس التفاعل ورصدت الأوهام التي وقعت فيها المقاربات السابقة، تمثلت في أعطاب ومُعيقات كمنت أحيانًا في تمثلات إما تقفز فوق التاريخ أو تتجاهل حقية الوضع؛ مما يجعلها لا تتمكن لا من فهم التراث ولا من استلهام روح اللحظة التاريخية المعاصرة لها.

(٧) حسن حنفي، **"مقدمة في علم الاستغراب"**، القاهرة: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٢، ص: ٢٤.

تتبنى هذه المقاربات إما نقدًا تاريخانيًّا لحقيقة ومنهج التراث، وإما نقدًا مزدوجًا ينصبُّ على التراث وعلى المنهج، وذلك للكشف عن طبيعة الاختلاف في الحقيقة الذي هو اختلافٌ مشروعٌ، ساعية إلى اجتراح سُبُل قد تُفضي إلى **تحقيق التجاوز** إما لإحدى المرجعيتين الغربية والتراثية أو لكليهما، وإما لتحقيق تكامل أساسه التفاعل الواعي بالحدود الفكرية والثقافية، وبالأبعاد الحضارية والقيمية للمنظومتين المتكاملتين، وبالتالي المتفاعلتين. سوف نتولى النظرَ في المقاربة النقدية من خلال صنفين نقتصر عليهما هنا، وإن كان النقد قد صار خطابًا سائدًا، اتخذ كعنوان لطلب تحقيق **المُجاوزة التاريخية.**

النقد المزدوج:

وهي دعوى **للتفاعل النقدي** لم تجد حظَّها من الانتشار والرسوخ في الممارسة النقدية الفكرية العربية، ويمثلها عبد الكبير الخطيبي؛ فقد اعتبر الخطيبي أن الفكرَ الغربي ذاته قد راجع **مراجعة نقدية** أشكالَ بقائه وتمنُّعاته وهيمنته مع مفكرين أفذاذٍ، قوّضوا أركانه فصاروا ينفتحون على **"فكرٍ آخر"** فكر مختلف، كما صاروا يجتَثُّون كلَّ انشدادٍ إلى **الأصول** ويقوِّضون كلّ تعلُّقٍ **بالهويات العمياء.**

لقد وجد فلاسفة الاختلاف خصوصًا في جنيالوجيا نيتشه Nietzsche، وفي أركيولوجيا فوكو Foucault، وفي تكفيك اتديريدا Derrida ما يدعو إلى نقد العلاقة المتوترة مع الهوية والتراث[٨]؛ أما الخطيبي فقد اعتبر أن النقد المزدوج يعتمد خطوتين متزامنتين: (أ) خطوة تقويض وتفكيك الميتافيزيقا الغربية. (ب) خطوة تفكيك جينالوجيا الفكر الإسلامي العربي وإجراء قراءة حفرية Archeologie تقويض الأصول وتبدد تخندقات وتمنعات هذه البنية على الانفتاح على الفكر الآخر[٩].

---

(٨) هناك ملاحظة ذكية تتعلق بهذا السياق، وهي للمفكر المغربي عبد السلام بنعبد العالي، أوردها لأهميتها، يقول الأستاذ في كتابه **"التراث والهوية، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب"**. دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٧، ص٧:"ولكن ما القول في الدراسات الإبيستيمولوجية؟ الظاهر أن الموضوعات الإبيستيمولوجية متداولة عندنا. لكن، حتى في هذه الدراسات ينصب الاهتمام على التاريخ: على تاريخ إبيستيمولوجي وإبيستيمولوجية تاريخية. ولا عجب أن نتفتح اليوم على باشلار وكانغلهم وفوكو. إن الدراسات الإبيستمولوجية عندنا عبارة عن حوار مع تاريخ العلوم ومراجعة لمفاهيم أكثر منها محاولة لنحت نظرية عن العلم."ويردف قائلًا: "المفاهيم الفلسفية المتداولة عندنا إذن هي مفاهيم من أجل تملك التراث الفلسفي، سواء تعلق الأمر بما يسمى **التراث الغربي أو بتراثنا العربي الإسلامي**. وفي اعتقادنا أن هذه المفاهيم- رغم تعدّدها- يمكن أن ترد إلى ثلاثة أساسية:

- **مفهوم التاريخ** وما يرتبط به من مفاهيم أخرى كالتراث والكلية والتاريخية والإرادية والاستمرارية والقطيعة.
- **مفهوم الهوية** وما يتعلق به من مفاهيم **كالأصالة والقومية والخصوصية والتغاير.**
- **مفهوم الإيديولوجيا**، وما يرتبط به كمفهوم التأويل والقراءة والموضوعية والحقيقة والواقع واللاشعور والخيال".

(٩) عبد الكبير الخطيبي، **"النقد المزدوج"**، دار العودة، بيروت ١٩٨٠.

يتحدث الخطيبي عن نقد مزدوج، مهمته الاستراتيجية كما يلي:

- تقليص المفاهيم الميتافيزيقية الناتجة عن المصدرين الغربي وعن الثقافة العربية.

- مراجعةالتفكير في ضوء المقومات الإيجابية للعلوم الاجتماعية الرائجة، وفي ضوء فهم مختلف للتاريخ.

- اعتبار **التاريخ ممارسة نقدية** لما يحدِّد وجودنا هُنا والآن؛ إذ حين نحرِّر مشكلة التاريخ، فمعنى ذلك أننا سنزعزع دعائم النظام المسيطر للمعرفة الحالية[١٠].

تلك هي خطة النقد المزدوج التي لاشك أنها تحمل نجاعةً ما قد تُمكِّننا من اختراع منهج يقع في البين الذي هو صميم الاختلاف، فتتجدد من خلاله رؤيتنا للعالم، وبالتالي تخلصنا من عقدة التراث.

نقد العقل:

لقد اتخذت خطة النقد، هنا، وجهةً جديدة تمثلت في الالتفات إلى أداة إنتاج المعرفة؛ وهي مقاربة لم تخل من خلفية إبيستيمولوجية انتخبت جملةً من المفاهيم التي راجت في الدراسات النقية للعلوم، وفي ما أفرزته الدراسات اللغوية والاجتماعية من مناهج، وقد اقتطفت مقاربة نقد العقل مجموعة من الطرائق من العلوم الإنسانية.

نقد العقل الإسلامي العربي:

وقد اعتُمدت هذه الخطة من قبل مفكِّرَيْن معاصِرَيْن طلبَا تحقيق شروط النقد واستيفاء الغاية الكامنة من وراء النقد؛ فليس النقد الذي اعتمداه نقدًا يقيم الحدود، بل هو نقد إبيستيمولوجي ينظر في حقيقة التراث بما جدَّ من المناهج واستُحدث من المقاربات؛ فهو نقد يتغيا **تأهيل العقل العربي المسلم** للانخراط في **السياق الكوني الجديد**، ولذلك فإن خطة نقد العقل اتخذت شكلين هما:

(١٠) الخطيبي، "**سوسيولوجيا العالم العربي**"، مجلة أبحاث؛ وفي، "**النقد المزدوج**"، المعطى السابق، ص١٦٣-١٦٤.

أ ـ نقد العقل العربي:

وقد بلورها المفكر محمد عابد الجابري الذي راح يقلب النظر في تشكُّل العقل العربي، ويكشف عن بنيات هذا العقل وكيفية تفاعله الداخلي (التداخل)، وتفاعله الخارجي (التكامل) لينبري إلى تعرية ثوابته، وليكشف عن **نظام المعرفة** وأوجه تفاعلاتها وأشكال دفاعها وبقائها في مواجهة الفكر الوافد من الخارج. وهكذا كان الجابري يقتنص لحظات الوعي بالنسبة للصيرورة التاريخية وبإمكانات انفتاح (تدوين جديد) للمنظومة الفكرية العربية الإسلامية.

والجابري، بخلاف طه عبد الرحمن، لا يبني نقده على مواجهة الفكر الغربي وإبراز الخصوصية، التي لم يعد من الممكن حتى افتراض صفائها الأصلي المزعوم، فهو يعي تمامًا زمنية القول الذي **يفتح بنيةَ أو تكوينَ العقل العربي على راهنه**، ويجلِّي أعطابه ويكشف عن تخلفه التاريخي في مضامير الخطابات السياسية والأخلاقية.

لقد وظف الجابري عدته المفاهيمية والمنهجية التي استخدمها في مقاربة التراث حقيقة ومنهجًا، ولم يكن يجد غضاضة في توظيف مفاهيم من حقول معرفية متباينة طالما أنها تتيح له فهم التراث، بل وتجديد فهمه؛ فقد وظّف الحفريات في فهم نظام المعرفة للكشف عن الثوابت التي تتحكم في الممارسة الفكرية وفي الممارسة العلمية وفي صور وأشكال المؤسسات والوقائع الاجتماعية؛ واعتمد المقاربة البنيوية والأيديولوجية والتاريخية، فكانت غاية النقد عنده تكمن في **تأهيل العقل العربي لخوض غمار الحداثة والاستجابة للكونية**؛ وهو نقد منفتح، وهذا ما مميزه عن الاستغراب، وعن مشروع أسلمة المعرفة الذي يغلب عليه طابع **رد الفعل النفسي** ضد الجرح النرجسي الإسلامي العربي.

ب ـ نقد العقل الإسلامي:

وهي الأطروحة الأساس لدى المفكر محمد أركون، تزامنت مع "نقد العقل العربي" التي تناولناها في العنصر السابق؛ وتتلخص خطة نقد العقل المسلم في "النقد المنفتح على آخر مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع، وخصوصًا المتخيل أو الأسطورة أو الحقائق السوسيولوجية[11]؟ ولهذا تجد محمد أركون لا يتحرّج من أن يجد في استجداء المناهج الغربية وتطبيقها وإسقاطها على تاريخ تكوين وتشكُّل العقل المسلَّم أعطابه.

(١١) محمد أركون، "**من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**"، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ط. ١، ١٩٩١.

تطبع أعمال أركون الجرأة في تناول أصول الفكر الإسلامي، باعتماد قراءة تتخذ مناهج غير تلك التي اعتمدها النُّظار المسلمون؛ وذلك لأن أركون يعتبر أن "التركيبة الذهنية" للفكر الإسلامي تنتهي إلى **مدونات مختومة ومُحكمة** إلى حدٍّ تصير فيه ضربًا من "الأورثودوكسية"؛ لذلك ينبغي **نقد الأطر الفكرية وتفكيكها بالانفتاح على العلوم الحديثة لتلافي عوائقها الإبيستيمولوجية؛ وكل ذلك في سبيل إحداث تحول كيفي في منطق التفكير وفي مرجعياته.**

يلحّ أركون في نقد العقل الإسلامي، على رفع الأختام على هذا العقل وإخراجه من الانغلاق، وهو يعتبر أن **النقد مرحلة أساسية بعد الاجتهاد؛** لأنه لا يعتبر أن "باب الاجتهاد" قد أغلق، وما ينبغي فعله هو **إعادة فتح باب الاجتهاد**[١٢]، بل إنه يعتبر الاجتهاد عبارة عن آلية لفرض منظور فكري معين يكتسي المشروعيةَ من قوته، التي تأتيه من تحوله إلى قانون[١٣].

إن خطة أركون النقدية عبارة عن قراءة منفتحة على المناهج الحديثة، تجريمن خلال هذه المناهج بما فيها اللسانيات والأنثروبولوجيا والتاريخ...، **نقدًا من الخارج** ينطلق من ضرورة إخراج الفكر الإسلامي، وبالتالي العقل الإسلامي، من الانسداد في الأفق إلى الانفتاح على الكونية.

تلك هي الخطط المتفاعلة، وقد ميّزنا ضمنها بين التفاعل التأصيلي الذي أدرجنا فيه خطة أسلمة المعرفة وخطة علم الاستغراب؛ لكونهما يسعيان معًا إلى تحقيق نوع من التأصيل نحو الذات، وتفاعل نقدي أدرجنا فيه الخطتين النقديتين اللتين طلبتا مجاوزة الأصالة والمعاصرة بُغية

---

(١٢) ولعل هذا ما حدا بي في ما سبق إلى الرفع من درجة الفكر بالمقارنة إلى الاجتهاد تلافيًا لهذا المأزق الذي وقع فيه أركون؛ في الدعوى التي سأفرغ لها في فقرة لاحقة لا أجاري هذا الطرح وإن كنت أسلم بأهمية النقد؛ ذلك أنني أعتبر الاجتهاد متواصلًا في مضماره الخاص، أما الفكر فهو يتناول المسائل الكلية والعامة التي ترتبط بالمشترك الإنساني.

(١٣) يقول محمد أركون بهذا الخصوص: "طبعا الفقهاء يعترفون بإمكانية الوقوع في الخطأ، ولكن التركيبة الذهنية لعلم أصول الدين وأصول الفقه قد فوت من زعمهم على إمكانية قول القانون وفرض "الأورثودوكسية طبقًا لما دعاه بعض فقهاء القانون بمقاصد الشريعة" (الشاطبي) المعطى السابق، ص: ١٦-١٧؛ وقد ناقشت هذه الدعوى في مداخلتي في مؤتمر باريس للفكر الإسلامي، موضوع المؤتمر: **الحرية والإبداع في الفكر الإسلامي المعاصر: العوائق وشروط التفعيل؛** وكانت مداخلتي تحت عنوان: **"تدبير المبدع بين الفكر والاجتهاد: نهاية المجتهد وبداية المفكر"**. كنت قد أثرت فيها مسألة استشكلتها وفق منطق العرض، وذلك في نطاق الجواب عن السؤال: ما الذي أعاق الفكر الإسلامي في تواصله مع الفكر الغربي: نحو استشراف استراتيجي لاستعادة دور المفكر في التغيير؛ وطورنا تصورنا الخاص الذي لا يعد أصول الدين وأصول الفقه بل حتى مقاصد الشريعة التي انتهت إلى **عقل إسلامي مقاصدي**- تنتهي إلى ما وصفه أركون بالـ"أورثودوكسية"، بل بينت الفرق بين **مجال الإحكام ومجال الفكر**، وبالتالي بين مجال يراد فيه التقنين والتشريع ومجال يراد فيه الإبداع، وبالتالي بين مجال الفكر ومجال الاجتهاد الذي يطلب ابتكار الدليل في مقابل الفكر الذي يطلب الإبداع.

تأسيس المعرفة على مرجعية واحدة؛ لتنخرط في منظور نقدي، في محاولة المقابلة الواعية بين المرجعيتين الإسلامية والغربية.

والآن نأتي إلى الخطة التكاملية لنبرز حدودها ومداها:

الخطط التكاملية:

كثيرة هي الدراسات والبحوث والمشارع التي ادعت القيام بما يستوفي تحقيق تكاملية، في نطاق التفاعل بين المعارف والأفكار التي تتصادم أو تتصادف بين المرجعيتين الغربية والعربية الإسلامية؛ بل إننا نوشك أن نعتبر كل الخطط السابقة خططًا تسعى إما إلى تكامل داخليٍّ أو إلى تكامل خارجيٍّ، وإن اشتطّت في الانتساب إما إلى الأصيل أو إلى الدخيل، بيد أننا نميز في نطاق الحقيقة والمنهج بين ما أسلفنا وبين **الخطّة التكاملية الواعية**، ونفرز داخلها مقاربتين تكامليتين:

١ - ٣ - ١ الخطة التكاملية التفاعلية:

وهي التي تأخذ بالتكامل من منطلق التلاقح والتناقح الذي حصل في زمنية التفاعل القائم بين ألوان الفكر الإسلامي، وما كان يرد على هذا الفكر من الخارج بحيث تمتزج فيه المضامين المعرفية، وتنصهر داخله المقاربات المنهجية؛ وكلُّ ذلك في بوتقة من التكامل الذي ينشد **كونية كلية** لا تؤول إلى مرجعية فكرية- ثقافية نمطية بعينها، بل تنتهي إلى تعددية متعارفة.

نجد في هذا الضرب من التكامل الخارجي أصولًا في الثقافة الإسلامية لدى إخوان الصفا، وحتى عند البيروني في انفتاحه على الثقافة الهندية كما هو واضح في كتابه: **"تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة"**؛ حين شهدت الحضارة الإسلامية شبه عولمة أسهمت فيها باقي الثقافات والحضارات.

الخطة التكاملية الداخلية:

وهي التي تأخذ **بخصوصية المجال التداولي الإسلامي العربي**، وتخضع لمنطلق **تأصيلي** بحيث **لا يحصل التكامل إلا على المستوى الداخلي**، وبحيث إنّ ما يرد على المجال التداولي إيّاه إنما

يجب أن يخضع للتمحيص والمراجعة بناءً على آليات التفاعل من تداخل وتداول وتقريب، تأخذ بل تشدُّ إلى ثوابت لغوية وعقدية ومعرفية[١٤].

ولما كانت غايتنا تنحصر في بحث مسوغات الانفتاح الداخلي من أجل التفاعل الخارجي، ولما كانت دعوى طه عبد الرحمن أكثر تعبيرًا عن النزعة التكاملية الداخلية التي سنقابلها بدعوانا القاضية بالانفتاح التّعارفي- وجب أن نبسط دعوى طه عبد الرحمن ونوفيها نصيبها من التوضيح؛ لنبرز حدودها ونبيّن أعطابها، حتى يتهيأ لنا أن نبسط الكلام في دعوانا البديلة التي نقترحها لتنوب مناب التكاملية الداخلية التي تقيم الفروق وتُنشئ الحدود بين مرجعيتين متباينتين غربية وإسلامية، غير آخذة بما يمكن أن يشكل **تعارفًا كونيًّا** يحصل بين الأبدان حسًّا والأذهان فكْرًا، والوجدان روحًا في ما أطلقنا عليه "المؤانسة"[١٥].

من الملفت للنظر أن طه في كتابه: **تجديد المنهج في تقويم التراث**- لم يُورد في قائمة المراجع أي مرجع أجنبي، بل اكتفى بذكر المصادر والمراجع العربية، ونفس الشيء اتبعه في ما أطلق عليه: بؤس الدهرانية؛حيث لم يورد- هذه المرة- أيّة إحالة على أيّ مرجع عربي، وكأن الأمر يتعلق بمجالين معرفيين بينهما برزخ لا يبغيان.

غير أن طه يبدي نوعًا من المرونة في التفاعل مع ما يرد من الخارج على المجال التداولي؛ حين يتحدث عما أطلق عليه: التقريب التداولي، الذيميز فيه بين ضربين من التقريب:

أ ـ تقريب نظري يتعلق بتصحيح العلوم النظرية المأصولة وتكييفها (تأويلًا وتصريفًا) وفق محددات المجال التداولي.

ب ـ تقريب عملي يتعلق بتنقيح العلوم العملية المنقولة وتوجيهها بمقتضى موجهات المجال التداولي.

لايغيب على ذي بصيرة طابع **الانغلاق الخفي** في هذا الردِّ التقريبي؛ فمن الملاحظ أن الرغبة في تمنيع وتحصين التراث جعلت طه يستلهم المنهجية الأصولية، ليطلب التنقيح والتلقيح مع

---

(١٤) يتعلق الأمر بتكاملية طه عبد الرحمن التي جاء بها في كتابه **"تجديد المنهج في تقويم التراث"**، وليس هاهنا متسع لبسط رؤيتنا النقدية لهذا العمل الذي أفردنا له كتابًا سيصدر قريبًا تحت عنوان: تهافت الحقيقة والمنهج في تقويم التراث. أبو يعرب المرزوقي، **"تجليات الفلسفة العربية، منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي"**، دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.

(١٥) وهي عبارة عن مشروع فلسفي أطلقنا عليه "المؤانسة" بما هي تجاوز للذاتية وللغيرية، وبالتالي بما هي تفكير في "البين" الذي ينشأ بين الذت والآخر؛ وقد بشرنا بهذه الرؤية الفلسفية في مداخلة ذكرناها سابقًا.

الاحتفاظ بسطوة الأصل الثابت الذي يتهيّب الشتات، وكل تقريب إلى سطوة هذا الأصل ووصايته على الفكر بحيث يشكل بالنسبة له قيدًا يتمثل في ما أطلق عليه طه **"المجال التداولي"**.

ينبغي أن نعترف- بداية- بكون التداخل الخارجي قد انحصر في دائرة محدودة ومخصوصة، هي دائرة العلوم الأصلية أي العلوم الشرعية وما يدور في فلكها؛ لذلك فإن تفاعلها الخارجي يبقى- بالضرورة- موصولًا بأصلها التداولي الخاص، أي بما هو مأصول، مع أن دعاوى صارت تشقُّ طريقَها نحو تجديد الفهم بالانفتاح على علوم اللغة العصرية وعلى التأويليات (الهيرمينوطيقا) وعلى البحث التاريخي، وغيرها من مجالات الفكر الحديث، وإن لقيت اعتراضات قوية في أوساط دعاة الأصالة الذين اعتبروا الفكر الإسلامي- خصوصًا العلوم الشرعية- ذات منطق خاص يستند إلى علوم اللغة العربية وأساليبها البيانية في فهم الخطاب الشرعي؛ مما يجعل التداخلَ الداخلي أمرًا مشروعًا وفي غُنية عن كل انفتاح أو تفاعل خارجي.

وأما التداخل الخارجي الذي يتجسد في ما يحصل بين العلوم المنقولة والعلوم المأصولة، فإن الحاجة أضحت ماسةً للخروج من القناعة التي تجعل المأصول حاكمًا على المنقول، أو تخضع المنقول "لما تتلقاه الأمة بالقبول"، فهذا الهاجس الذي سيطر على المجال التداولي الإسلامي العربي عند طه لا ينخرط في الكونية، ولا يسمح بالتواصل الفعلي والحقيقي نظرًا لتوجسه من الانفتاح الذي لن تضيع معه إمكانيةُ ما عبر عنه القرآن الحكيم بـ"الكلمة السواء"، أو بما ينشأ من **"التعارف"** الحافظ للاختلاف.

وحتى آلية التقريب التي بسطها طه في **تجديد المنهج في تقويم التراث** فهي آلية؛ إذ تتبدى أنها تسعى إلى الانفتاح واستنبات العلوم المنقولة في التربة الفكرية الإسلامية، فإنها تظل مجرّد خطة دفاعية تردُّ كلّ ما يرد على الأصل التداولي **لتبتلع** كل اختلاف ممكن أو لتخلق ضربًا من الاستئناس بما تستوحشه **"الهوية التداولية"**.

وسواء أكان التقريب نظريًّا يجري تكييفًا للمنقول بتأويله وتصريفه ثم الاشتغال به بعد إخضاعه **لمصفاة المجال التداولي الأصلي**، أو أكان التقريب عمليًّا يجري **تنقيحًا أو تلقيحًا** أو حتى تصحيحًا للمنقول، فإنه يظل مرتهنًا **بما يوجهه من مقتضيات التداول الأصلي**؛ لذلك فإن هذا التقريب بنوعيه لا يحصل الانفتاح بقدر ما يحصل **الانطواء والانغلاق**، الذي قصاراه أن **يبتلع كلَّ اختلاف ويطوي كل إمكانية للتجديد الفعلي، وبالتالي للإبداع الفكري.**

يحكم التنسيق الذي أجراه طه عبد الرحمن للمجال التداولي الإسلامي العربي- كما قلنا- هاجس التمنيع والتحصين، مما يشي بهشاشة ما سعى طه إلى إحكامه وإخفاء أعطابه وآفاته؛

ولهذا يجب صون المجال التداولي الأصلي من أن تشوبه خرومٌ تُفضي إلى المروق عن الانتماء إلى الأمة الإسلامية وإلى تراثها.

ولا شك أن عيوب التنظير الطاهائي للمجال التداولي تأتيه من ناحية الانغلاق الذي سيُفضي إليه كنتيجة حتميَّة مهما ادعى هذا النسق التداولي التّمامية والإحكام.

لقد أدّى هاجس التحصين والتمنيع بـ"طَـهَ" إلى سدّ آفاق الانفتاح؛ ولم تبرح الخطط العتيقة التي مرت بنا والتي تتمثل في نبذها للتفاعل الخارجي وإبقائها على التداخل الداخلي؛ غير أن ما يميز مقاربة طه هو أنها تنتهي إلى رؤية تكاملية لا بالمعنى التفاعلي الديناميي بل بالمعنى الإستاتيكي، أي أن تكاملية طه آلت إلى نزعة تمامية تتصور المجال التداولي الذي جعلته حاكمًا على ما يَفِد من الخارج كمجال مُشبعٍ ومكتف بذاته؛ إلا ما كان مما يجريه من تقريب تداولي.

لقد استفاد طه من مفهوم مجال التداول المنطقي الرياضي الذي يجسد مجموع الماصَدَقات، التي تحقق القيمة المسندة لكل معطًى تتم معايرته بمدى تقبل المجال التداولي له؛ وهكذا اتخذت مقاربة طه التداولية من آليات الحفظ معيارًا لضبط المجال التداولي، ولم تفتق هذا المجال ليحتمل تفاعلًا خارجيًّا، وبالتالي انفتاحًا مُشرعًا غير قابع في الأفق الموصد على الإبداع.

وقد يرى البعض أن طه يدعو إلى التجديد، ويسعى إلى تحقيق شرائط الإبداع؛ لكنه يطلبه مع الإصرار على خصوصية لصيقة بالتقليد الذي يتظاهر بكونه ينبذه ويَقْلِيه.

وحتى نتبين ما للمجال التداولي من خطورةٍ منهجية تلغي وتقصي كلَّ القيم التي لا توجد مصاديقها في هذا المجال، نفحص مبادئ هذا المجال لنكشف داخلَها على منازع التحصين والتّمنيع، ونبيّن مظاهر الانغلاق والتمامية.

مبادئ المجال التداولي:

لقد جاء طه عبد الرحمن بمفهوم المجال التداولي من حقول المنطق والرياضيات، والتداوليات، غير أنه استلهمه كثيرًا من ابن تيمية الذي انبعث من روحه كما تنبعث العنقاء من رمادها، فسارع إلى ربط مجال التداول بالممارسة التراثية؛ والمجال التداولي مقولة ذات أثر قوي على حقيقة منهج تقويم التراث الذي انشغل به طه.

وقد ذهب عبد الله العروي إلى حد مماثلة "المجال التداولي" عند طه عبد الرحمن بـ"الجماعة" أي ما "تتلقاه الأمة بالقبول"! لكن الذي يعنينا هنا أن نبرز المبادئ أو القواعد الأساسية التي وضعها طه عبد الرحمن لمفهوم المجال التداولي الإسلامي العربي.

يشكل **"مجال التداول العربي"** أو **"مجال التداول الأصلي"** أو باختصار **"مجال التداول"** الدعامة الأساس التي تستند إليها المقاربة التكاملية للتراث عند طه، فهو يعتبر مجال التداول الركنَ المكينَ في نظرية تكامل التراث التي صاغ دعواها تحت عنوان "دعوى التداول الأصلي" كالآتي:

"لا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية ما لم يحصل الاستناد إلى مجال تداولي متميز عن غيره من المجالات بأوصاف خاصة، منضبط بقواعد محدودة يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضر بهذه الممارسة"[١٦].

لاشك أن هذه الدعوى تنطوي على تمييز المجال الإسلامي العربي عن غيره، فقد جاءت لتجعل المائز أو الرائز يجب أن ينضبط بالقواعد المُحكمة التي يعرض عليها كل ما يفد من الخارج من حقائق ومناهج؛ بحيث لا يتم التفكير في المعطى الخارجي إلا بعرضه على محك المجال التداولي، فإما أن يتلقاه بالقبول، وإما أن يلفظه؛ وكلما تمَّ الإخلال بقواعد هذا المجال ينخرم، وبالتالي تعتوره الممارسة الفكرية؛ آفاتٌ تعطبها وأخلالٌ تُصيبها بأعطاب قد تفضي إلى تفكُّكها وتلاشيها.

إن دعوى "التداول الأصلي" محكومة بهاجس التنميع والتحصين للأصل، أي أنها لا تأخذ سوى **بمبدأ وصل المنقول بالمأصول**، وبالتالي فهي تعرض كلَّ ما يرد من خارج الأصل على هذا المجال؛ كي يقوم إما بالتلقي، أي تلقي المنقول وربطه بالأصل، أو بالنبذ والإبعاد (مقابل التقريب) عن بؤرة الأصل التي تُوجِّه كل ما يرد عليها من الخارج من الحقائق والمناهج، التي بلورتها الثقافات والحضارات الأخرى.

لقد ذهب طه إلى حد استبدال **"الهوية التداولية"** بـ**"الهوية الثقافية والحضارية الإسلامية"** مما يقوم دليلًا على أن المنطق الذي يحكم تصوره للمجال التداولي الإسلامي العربي منطق سكوني، حتى ولو أنه أقر بتغيُّر نسبيٍّ لهذا المجال؛ ذلك أن الدور التوجيهي يُبقي على الأصل التداولي المستديم، ويجعله ثابتًا وحاكمًا على الممارسة الفكرية التراثية.

(١٦) طه عبد الرحمن، **"تجديد المنهج في تقويم التراث"**، ١٩٩٥، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص ٢٤٣.

نـأتي الآن إلى مبـادئ المجـال التـداولي، وقـد جعلهـا طـه قواعـدَ أساسـية يقـوم عليهـا هـذا المجـال؛ بحيـث وضـع معايـير لهـذه القواعد ليعايـر بها إمكانية اسـتنباط تلك القواعـد، ألا وهي: معيـار التمييز، ومعيـار التفضيـل، وهـي معايـير سـيفند بضرباتـه الجدليـة "الاسـتباقية" كلإمكانيـة للاعـتراض عليهـا!

إن فكـر طـه عبـد الرحمـن فكـرٌ جـدليٌّ مُناظـر لذلـك؛ فـإن الوعـيَ **بآليـات المناظـرة** يكشـف لمـن يفحـص خطابـه، عـلى أعطـاب هـذا الـضرب مـن التفكـير الـذي يصـادر الفكـر النقـدي؛ بحيـث نجـده يُقـدِّر اعتراضـات الخصـم، بـأن يحتمـل اعـتراضَ المعـترض أو يفـترض وجـودَه لسـدِّ كل أبـواب الاعتراض غصبًـا للحـق في التفكـير المخالـف لـمُنَقِّ تفكـيره؛ وهـذا النقـض أو التبكيـت الـذي يوصـد أفـق الفكـر.

وهـو وإن كان قـد صـاغ صوريًّـا المناظـرةَ وتحكـم في مكوناتهـا وضبـط آلياتهـا، فإنـه سـقط في شراكهـا ولم يخـرج مـن أسر منطقهـا ونطاقهـا إلى "الحـوار" الـذي عطلتـه لديـه آليـات المناظـرة المغلقـة، التـي لا تنفتـح عـلى عقـل تواصـلي، ولا تأخـذ بمبـدأ تـداولي عـامٍّ مقتضـاه التفاعـل مـع الفكـر الآخـر، لا إخضاعـه إلى مجـال تـداولي يجـري عليـه "التصحيـح" و"التلقيـح" و"التنقيـح"، لينتهـي الفكـر إلى نزعـة تماميـة اكتماليـة يتعـرض فيهـا كل فكـر منطلـق لمقصلـة المجـال التـداولي!

لـكي يسـوِّغ طـه اختيـاره لهـذه المقولـة، اعتمـد **آليـة التفريـق** ليقـصي كلّ مـا قـد يتبـادر إلى الأذهـان مـن اشـتراك في المعنـى، مـع مـا أطلـق عليـه المجـال التـداولي الإسـلامي العـربي مـع سـائر المجـالات مـن قبيـل "المجـال الثقـافي الاجتماعـي" و"المجـال الأيديولوجـي" و"المجـال التخاطبـي" كي يظفـر ببعـض الفـروق الطفيفـة، وليكـرس مـن خـلال هـذه الفـروق المعنـى الـذي صـار عليـه بخـلاف مـا قـدره مـن اعـتراض لـدى الخصـم.

ومـع هـذا الحـرص الـذي تمنّـع بـه طـه في ردّه عـلى الاعتراضـات عـلى المجـال التـداولي لا نسـلِّم لـه- مـن جهتنـا- بكـون المجـال الاجتماعيالثقـافي هـو غـير المجـال الإسـلامي العـربي؛ لأن المجـال الـذي يتحـدث عنـه، أي المجـال التـداولي الإسـلامي العـربي، إن هـو إلا عـين المجـال الاجتماعـي الثقـافي؛ بدليـل أننـا لـو أخذنـا بالأصـل العقـدي فلـن نظفـر بوحـدة في التصـورات والاعتقـادات، وحتـى داخـل مجـال عقـدي مخصـوص لـدى جماعـة ضمـن المجتمـع الإسـلامي الواسـع نـكاد لا نظفـر بتواطـؤٍ كليٍّ حـول التصـورات العقديـة، فكيـف إذا مـا اسـتحضرنا سـياقَ مجالنـا التـداولي اليومـي في الوقـت الراهـن أمـامَ تحديـات التعدديـة والنسـبية وضرورات الانفتـاح؟!

نعـم إن للوعـي الدينـي حضـورًا قويًّـا في مجـال التـداول، بـل وتأثـيرًا يفـوق غـيره مـن المجـالات في سـلوكيات الأفـراد وتصرفاتهـم داخـل المجتمـع، ولا أدلَّ عـلى ذلـك مـما كشـف عنـه عـالم الاجتـماع

ماكس فبير Weber من بالغ الأثر والتأثير اللذَيْن تتمتع بهما القيم الدينية الجديدة في النقلة الاجتماعية والاقتصادية التي شهدها الفكر الغربي، لكن هذا المعطى العلمي لا يزكّي القولَ بمجالٍ تداوليٍّ مخصوصٍ مغلق، قصاراه أن يرد الأمور كلّها إلى ما يتلقاه المجتمع بالقبول، ويبعد كلّ ما يتنافى مع هذا المجتمع من قيم مخالفة أو أفكار متعارضة.

غالبًا ما يأتي طه بثلاثية من بين ثلاثياته التي تزخر بها تقسيماته التشقيقية لكي يجعلها بمثابة قواطعَ يحصل اللياذ بها كلما اقتضى الأمر الحسم، فهو يدعي أن فقد المجال التداولي لقدراته **العقدية واللغوية والمعرفية** يفضي إلى نتائج مذمومة رتبها كالتالي:

- فقدان القدرة على الإنهاض العقدي، ويترتب عنها **الجحود** نظرًا لفقدان المجال التداولي القدرة على الإنتاج والتوجيه العقديين "فالجاحد من لا يقر بأفضلية العقيدة"[١٧].

- فقدان القدرة على الإنهاض اللغوي؛ نظرًا لفقدان المجال التداولي القدرة على الإنتاج والتوجيه اللغوي، مما يترتب عنه **الخمود** "فالخامد من لا يعترف بأفضلية اللغة الأصلية"!

- فقدان القدرة على الإنهاض المعرفي؛ نظرًا لفقدان المجال التداولي القدرة على الإنتاج المعرفيَّين. مما يترتب عنه **الجمود** الفكري.

يظهر أن هذه الثلاثية من **مآلات الفقد** الثلاثة عند طه: الجحود والخمود والجمود، لا تستقيم لأن القيم العقدية واللغوية والمعرفية لا يمكن إلا أن تتفاعل مع غيرها من القيم العقدية واللغوية والمعرفية، وإلا صارت إلى الانغلاق بما يُفضي إلى جحود فِعليٍّ وخمود حقيقي وجمود مطلق.

لا غرو أن المطَّلع على تاريخ الملل والنحل في الحضارة الإسلامية يلفي أنها ظلت تتفاعل وتتحاور، بل حتى داخل المذاهب الإسلامية لم نجد وحدةً مطلقة، بل كثيرًا ما كنا نصادف من يتفرّد داخل نفس المذهب برأيٍ أو مقالةٍ تميّزه عن غيره من مُشايعيه داخل نفس المذهب؛ وما المسلمات العقدية الكلية والعامة التي سطرها طه والتي صاغها في صورة نسق تداولي إلا مبادئَ عامة لا تحضر في **التفاعل المحايث في سياق الحياة الفكرية والعقدية الحية**؛ فكثيرًا ما توضع حصة العقيدة في محكِّ النظر بين المتخاصمين من ذوي المذاهب الإسلامية.

(١٧) عبد الرحمن، **"تجديد المنهج في تقويم التراث"**، ص: ٢٦٠، وهو يعني بهذا الجانب القيمي، ومعلوم أن كل الثقافات والحضارات يحركها الجانب القيمي في إنتاجيتها ويوجهها في أفقها.

لـو أمعناالنظـر في المبـدأ التـداولي العـام الـذي صاغـه طـه، سـنكون قـد أجحفنـا التاريـخ وسـيرورته، وطمسـنا كثـيرًا مـن الصراعـات اللغويـة الشـعوبية، وأبطلنـا مؤثـرات التفاعـل العقـدي مـع العقائـد والملـل والنحـل الأخـرى، بـل واعتبرنـا أن اللغـةَ العربيـة لسـانٌ مقـدسٌ في حـين أن التقديـسَ للغـة العربيـة إنمـا جاءهـا لا مـن كونهـا أكمـلَ لسـانٍ وأبلغـه، بـل مـن القـدرة التعجيزيـة التـي جـاء بهـا القـرآن الكريـم، وهـذا لا يقـوم دليـلًا عـلى كـون اللـه تعـالى مـا كان ليسـتعمل لغـةً أخـرى بهـذا القـدر مـن التعجيـز!

يـكاد القـول بمبـدأ عقـدي ومبـدأ لغـوي ومبـدأ معـرفي لا يخلـو منـه أي مجـال للتفاعـل البـشري، أو المؤانسـة التـي تحصـل بالتعـارف بـين النـاس والتفاعـل بـين الثقافـات؛ لذلـك فـإن طـه ينـسى البعـد الحضـاري- هـو جـماع القيـم والأدوات والحـدوث التاريخـي أو الانتسـاب الجديـد للزمـان- مـما يجعـل **كلَّ قـول بمجـال تـداولي محكـم ومغلـق ضربًـا مـن الجمـود وفتحًـا لإمكانـات الصـدام لا التفاعـل المفـضي إلى الانفتـاح الخارجـي، وهـو مـا حصـل بالفعـل عندمـا اسـتوعبت الحضـارة الإسـلامية باقـي الثقافـات والمجتمعـات وحفظـت لهـا كينونتهـا الاجتماعيـة والثقافيـة، ولم يمنـع ذلـك في تنـوعٍ وتعـددٍ في مجـالات تداوليـة لا في مجـال تـداولي واحـد.**

يـأبى طـه عبـد الرحمـن إلا أن يُحصِّـن المجـال التـداولي الأصـلي مـن كل انفتـاح خارجـي؛ ويتجـلى ذلـك في اعتراضـه عـلى إمكانيـة الصـدِّ عـن محـددات المجـال التـداولي الأصـلي، والاسـتمداد مـن المجـال التـداولي المنقـول منـه، حتـى إنـه صـاغ قانونًـا عامًّـا اعتـبره علاقـةً ثابتـةً تشـهد عـلى ثبـوت **التداخـل الخارجـي**، الـذي ينشـد إلى المجـال التـداولي الأصـلي، وقـضى بعـدم ثبـوت التداخـل الخارجـي الـذي يبعـد عـن هـذا المجـال، وقـد صـاغ هـذا القانـون كالآتي:

"أيًّـا كان العلـمان، إن كان أحدهـما أصليًّـا والآخـر منقـولًا فـإن دمـج العلـم الأصـلي في العلـم المنقـول مـن شـأنه أن يقـرب إلى هـذا المجـال"[١٨].

وقـد لاحقطـه ابـنَ رشـد ليثبـت هـذا القانـون المحكـم الـذي اعتـبره دليـلًا قاطعًـا عـلى الخـروج عـن المجـال التـداولي الإسـلامي؛ كي يبطـل معـه أن يكـون ابـن رشـد قـد نهـض "بالخصوصيـة المعرفيـة للثقافـة العربيـة" (١٣٨): أليـس هـذا الحكـم القـاسي عـلى أبي الوليـد تشـبّثًا مـا بعـده تشـبث بالنزعـة **الانغلاقيـة** للمجـال التـداولي الـذي نسـقه وبنـاه طـه عبـد الرحمـن؟

(١٨) نفسه، ص: ١٢٦.

إن القانون الذي وضعه طه ليس سوى **مِقصلة المجال التداولي** التي تتسلّط وتقمع كل انفتاح معرفي على الإنتاج الفكري الإنساني؛ علمًا أن طه لم يتناول العلوم التي اشتغل بها العلماء المسلمون من علماء التعاليم والفلك والحيل...إلخ.

٢ - ٣ موانع انفتاح المجال التداولي الإسلامي العربي:

تشوب المجال التداولي الإسلامي العربي بالتوصيف والتحديد الذي بيّنا أعطابه موانعٌ تحُول دون انفتاحه، وعوائقُ ينبغي مجاوزتها لتحقيق النقلة من **المجال التداولي المضيّق إلى المجال التداولي الموسع**، الذي سنبرز في الفقرة الموالية دعواه الأساسية ونصرح بمبادئه ومسلماته؛ أما الموانع التي جعلت دعوى المقاربة التكاملية تخفي ضمنيًّا نزعة تمامية لدى طه عبد الرحمن، فنصوغها كالآتي:

مانع الاستيقان:

لقد استيقن طه عبد الرحمن في نفسه أن ثوابت المجال التداولي الإسلامي العربي تشكل أركانًا ثابتة في هذا المجال، ومقومات مطلقة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها؛ وبدل أن يجعل هذا المجال منفتحًا على التفاعل الحقيقي قيّده بمنظور إطلاقي لمقومات المجال التداولي، لا اعتبار لها من الناحية الواقعية؛ بحيث قاده الاستيقان إلى ادعاءات لا يسلِّم له بها من لا ينتمي إلى التراث الإسلامي غير العربي؛ بَلْهَ أن يسلِّم له بها من يَسِمُ الحضارة الإسلامية العربية بالضعف والعقم.

إننا لنعد القول بعدم وجود الضرر "**في تفضيل الممارسة التراثية الخاصة**، دعوى مردودة **لإغراقها في الخصوصية وتقوقعها في نزعة تفضيلية تتعالى عن التراثات الإنسانية الأخرى**، وحتى نبين ذلك لنراجع **مبدأ التفضيل التداولي العام**، ومقتضاه أنه:

ليس في جميع الأمم، أمة أُوتيت صحةَ العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتيت أمة العرب تفضيلًا من الله".

إنه مبدأ استيقاني لا نسلِّم به من الناحية العقلانية ولا من الناحية اللغوية ولا من الناحية المعرفية؛ ذلك أن من يتمعَّن في آيات القرآن الكريم يجد أن الله يجعل أكرمَنا أتقانا وليس في هذا سوى شرط التقوى الذي يحصل به التفضيل، كما أن الأمة الإسلامية وُصفت بالوسطية

والشهودية على الناس دون أن تنحصر الأفضلية في اللغة أو المعرفة بل انحصرت في الدعوة إلى "الخيرية"، وهذا هو الاعتراض من الناحية العقدية، فالأفضلية للإسلام لا كمجالٍ تداوليٍّ ثلاثي؛ بل للإسلام كعقيدة قد يعتنقها أقوام ذوو ألسن متباينة ومعارف مختلفة.

أما الاعتراض اللغوي فيكمن في أن كون اللغة العربية لغةَ القرآن لا يجعلها تفوق الألسن الأخرى بلاغةً وبيانًا؛ إذ هذا تقييد صريح لقدرة الله تعالى على أن يخاطبنا بلغة أخرى بمثل الإعجاز الذي طبع الأسلوب القرآني، وهذا يقوم دليلًا على أن الإعجاز لا يلزم عنه أفضلية اللغة العربية على سائر الألسن.

بقي أن نورد الاعتراض على أفضلية أمة العرب من حيث سلامة العقل، فهذا بدوره تفضيل أوهن وأشنع من سابقيه خصوصًا وقد صدر عن رجل اشتغل بالمنطقيات؛ ذلك أن الأمم كلها تتساوى في استعمال العقل لكونه- كما قال ديكارت- أعدل الأشياء قسمة بين الناس، وليس هناك شاهد البتة من الأدلة الشرعية على رجحان الأمة العربية وسلامة عقلها مقارنةً بسائر الأمم، وقد تسلم طه عبد الرحمن هذا التفضيل دون أن يمحصه على الأقل بما تراكم لديه من تحصيل يخص العقل والعقلانية.

ذلك أن دعوى من قبيل دعوى السيوطي (جلال الدين) في "صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام"، أو دعوى ابن تيمية في الرد على المنطقيين، أو دعوى ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير، أو حتى دعوى"تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة". كلها كانت تصدر عن منطق دفاعي يروم الانتقال من الكونية، التي كان من المفروض طلبها بناء على نشدان المشترك الإنساني تمهيدًا للتوحد العقدي.

إن المطلوب هو الانخراط في الكونية ومواجهة الحدث بقصد الانسياب فيه، أي الانضمام إلى العصر؛ حيث تتفاعل الذكاءات وتتناسل المعارف وتتكاثر النظريات في نطاقِ ومنطقِ التداول الكلي، أي ما أطلق عليه **التداوليات العامة** (هابرميس) التي تنظر في "البين" الذي يجمع، أي في كليات إنسية مشتركة للتفاعل.

مانع الإحكام:

وهي آفة استحكمت في طريقة الكتابة وحضرت في جُلِّ أعمال طه عبد الرحمن، وقد ورثته إياها نزعتُه الأصولية؛ ذلك أن الهاجس الذي سيطر على التأليف في أصول الفقه هو هاجس

الإحكام[١٩]، ونحن لا نعد طلب الإحكام في الكتابات الأصولية آفةً تشين أعمال الفقهاء الأصوليين، بل هي مزية مطلوبة في مضمار ينبغي أن تتّسم بالدقة والصرامة تمامًا، مثلما تنشأ الأنساق الرياضية بموجباتٍ تقتضي شروطًا يتعرض البناء النسقي للانهيار كلما تمَّ الإخلال بأحدها.

غير أن ما نعتبره آفةً بالنسبة للمجال التداولي الإسلامي العربي، الذي عمل على تنسيقه وبيان قواعده وضروب الإخلال به هو هذا الطابع التمامي المحكم الذي يظهر معه هذا المجال مغلقًا وتامًّا ومحكمًا؛ بحيث لا ينبغي أن تؤثر فيه جدليةُ التفاعل التاريخي والثقافي والاجتماعي وبالتالي الحضاري.

وكأن هذا المجال محكمٌ يطمئن له المنتمي إليه، وهو في مأمن عن كلِّ تأثير يأتيه من الخارج، فلا حاجة سوى لعرضِ هذا الوارد على هذا المجال فيقبله أو يلْفَظُه؛ لأن ما يطرأ بالفعل ليس أكثرَ من التداخل الخارجي أو الداخلي على صعيد المعرفة، وهو تداخل سرعان ما ستطويه وتبتلعه ثلاثيةُ المجال التداولي الإسلامي العربي المحكمة (العقدية واللغوية والمعرفية) والتي تتمِّمه بالاستعمال والاستكمال؛ بحيث يكون استعمال اللغة أن تكون مبنيةً، واستعمال العقيدة أن تكون راسخةً، و"استعمال المعرفة أن تكون نافعةً"[٢٠].

لا ضير في أن نطلب استعمالًا محكمًا للغة ورسوخًا في العقيدة واستيقانًا في المعرفة، لكن طه يريد من "استكمال اللغة إذن أن تكون مبلِّغةً، واستكمال العقيدة أن تكون مقوِّمة، واستكمال المعرفة أن تكون محقِّقة"، وهذه الاستكمالات تقوده إلى نزعة تمامية.

مانع التمامية:

تكمن النزعة التمامية لدى طه عبد الرحمن في كونه ركَّز وحدة واكتمال ما أطلق عليه المجال التداولي الإسلامي العربي؛ إذ لم يكتف بوضع ثوابت ومبادئ وقواعد ثابتة لهذا المجال فحسب، بل اعتبره- هذا المجال التداولي- مجالًا مشبعًا saturé بحيث ادعى بموجب مبدأ التفضيل التداولي أنه، حسب دعواه، "ليس في جميع الأمم، أمة أوتيت صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتيت أمة العرب"[٢١].

---

(١٩) يلاحظ أن معظم التآليف في أصول الفقه تعلن عن هذا الغرض في تنسيق القواعد الفقهية، بل إنها تصرح بذلك في عناوين الكتب. والتآليف نحو: "الإحكام في أصول الأحكام" لأبي الحسن الآمدي، وكذلك لابن حزم الأندلسي، وهذا ليس عيبًا فيها بل هو مزية؛ نظرًا لحاجة التشريع- ككل تقنين- إلى الإحكام، ولكن أن ينقل هذا **الإحكام إلى الفكر الذي يكون بطبيعته في الجريان والانسياب فذلك هو عين الانغلاق والانسداد.**

(٢٠) طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج ...**؛ ص. ٢٤٨.

(٢١) طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج ...**؛ ص. ٢٥٢.

وهـذا المبـدأ الفضيـلي، يعتـبر في رأينـا **عائقًـا معرفيًّـا بـل وعائقًـا حضاريًّـا** قـد يتولـد عنـه صـدامٌ عنيـف مـع باقـي الحضـارات، وهـو مـا باتـت تتهيَّبـه جميـع المجتمعـات؛ لأن العـالم آيـل إلى الانفتـاح والتفاعـل في مواجهـة النزعـات الشـمولية[٢٢].

نعـم، قـد يجـد طـه في القواعـد التداوليـة التـي وضعهـا مـا يـبرر أفضليـةَ اللسـان العـربي وكـمال العقـل وسـلامة العقيـدة وتماميتهـا؛ مـما يشـكل مقومـات مطلقـة للمجـال التـداولي الإسـلامي العـربي كـما حـدده وبينـه، لكـن هـذا الاصطنـاع لمجـالٍ تـداوليٍّ جامـد مكتمـل ومنتـشٍ باكتمالـه وتمامِيَّتِـه، ليـس هـو حـال المجـال التـداولي الإسـلامي العـربي الحـي في حرارتـه اليوميـة وأشـكال مقاوماتـه وتمنُّعاتـه وطرائقـه في الحفـظ والتفاعـل، مـما حـق فيـه الأسـتاذ محمـد سـبيلا أن يعتـبر أن الخلفيـة الأساسـية التـي حركـت فكـر طـه **خلفيـة منهجيـة أصوليـة** بالمنظـور التقليـدي، كـما حـق للأسـتاذ العـروي أن يعـد منطـق التفكـير لـدى طـه يحكمـه هاجـس **"الجماعـة"** التـي **التبسـت لديـه بالمجـال التـداولي،** كـما اطلـع عليـه في حقـول اللغويـات والمنطقيـات[٢٣]!

(٢٢) **وهـذا مـا أفـضى إلى ظهـور فلسـفات الاختـلاف في الفكـر الغـربي لمواجهـة ومناهضـة أشـكال بقـاء الهويـات العمياء المتمسـكة بالوحـدة والمطابقـة من نزعـات شـمولية وكليانيـةTOTALITAIRE. يراجع:**

Christian Raby, Les archipels de la différence, Du Félin.

(٢٣) كانـت مقالـة محمـد سـبيلا **"متـى يعـود زمـن الإبـداع الفلسـفي"**، مجلـة مـدارات، قـد حركـت في ذهنـي أسـئلةً كـبرى بخصـوص منطـق التفكـير الـذي انبنـى عليـه مـشروع طـه عبـد الرحمـن، كـما أن انتقـادات عبـد اللـه العـروي التـي جـاءت في صـورة إشـارات نبيهـة إلى المثقـف العـربي شـكلت بالنسـبة لي لحظـة إيقـاظ مـن **سـبات فكـري مسـتيقن.**

لائحة المصادر والمراجع:

- أبو يعرب المرزوقي، "**تجليات الفلسفة العربية، منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي**"، دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.
- حسن حنفي، "**مقدمة في علم الاستغراب**"، القاهرة: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط.
- طه عبد الرحمن، "**تجديد المنهج في تقويم التراث**"، ١٩٩٥، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- طه عبد الرحمن، "**تحديد المنهج في تقويم التراث**"، بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٤.
- عبد السلام بنعبد العالي، "**التراث والهوية، دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب**". دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٧،
- عبد الكبير الخطيبي، "**النقد المزدوج**"، دار العودة، بيروت ١٩٨٠.
- محمد أركون: "**من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**"، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ط. ١، ١٩٩١.
- Hans George GADAMIR, **Vérité et méthode.** Editions du Seuil 1996.

مركز نهوض
للدراسات والنشر
NOUHOUD CENTER
FOR STUDIES
AND PUBLICATIONS

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠١٨