الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة ابن خلدون – تيارت

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم: العلوم الإنسانية

المستوى: ماستر 02 فلسفة

تخصص: فلسفة المنطق والاتجاهات الكبرى

مذكرة تخرج الموسومة بـــ:

الرؤية التصورية للمنطق في مشروع طه عبد الرحمن

إعداد الطالبة:
نادية معيزي

إشراف الأستاذة:
خديجة بلخير

لجنة المناقشة

د. فيصل لكحل – رئـــيـــســا

د. خديجة بلخير – مشرفا ومقررا

أ. زهور حمر العين – منـــاقــشا

السنة الجامعية: 2017/2016

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة شكر وتقدير

الحمد والشكر أولا للعلي القدير الذي منّ علي بالفهم والصحة لإتمام هذا العمل

أتقدم بشكر خاص وجزيل إلى الأستاذة المشرفة خديجة بلخير على قبولها الإشراف على هذا العمل وتوجيهاتها القيمة.

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى كل أساتذة ومسيري جامعة ابن خلدون بتيارت.

وأشكر كل من ساهم من قريب أو بعيد في إنجاز عملي هذا

الإهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى الوالدين

الكريمين أطال الله في عمرهما

إلى كل أفراد عائلة معيزي مختار وكل

الإخوة والأخوات وبالأخص

الأخ العزيز عبد القادر

إلى كل الأهل والأقارب وإلى جميع

الأصدقاء

إلى روح الأستاذ بن ناحي زكريا رحمه الله

وأسكنه فسيح جنانه

إلى كل من حملهم قلبي ونسيهم قلمي

المقـــدمة

يمثل الفكر في حياة الإنسان الثقافية والحضارية والتاريخية العامل المحرك الذي يشكل الإنسانية بكل أبعادها في الفرد وبين المجتمع والدولة والأمة ويحرك التاريخ ويصنع الحضارة. فللفكر كيان فعّال ومنفعل يتعاطى مع الواقع سلباً وإيجابا ويعكسه ويندمج فيه أو يقاطعه ويعاديه، كما يتعاطى معه بعمق أو بدون عمق، باندفاع أو يتبصر، بجديّة أو بدون جديّة، يهتم بشكله وصورته أو بمحتواه ومضمونه أو بهما معا يعامله بصدق وصراحة أو بنفاق وخداع، يبقى دوره أساسيا في تغيير ظروف الحياة في مختلف جوانبها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها، والجانب الفعّال والمنفعل في الفكر هو وراء كل التّغيرات التي تشهدها حياة الإنسان الفردية والجماعية، سواء أكانت إيجابية أو سلبية.

لقد شهد تاريخ الغرب عموما على أن تلك التحولات التي شهدتها أوروبا في العصر الحديث شكلت فصلا حاسما من فصول المعركة الطويلة التي خاضها الإنسان الأوروبي ضد القرون الوسطى ومواريثها، والتي انتهت بانتصار العقل على اللّاهوت وعلى سلطة طبقة رجال الدين. هذا الانتصار تحقق وتعزز بانتصار علاقات الإنتاج الرأسمالية الوليدة والصاعدة على نمط الإنتاج الإقطاعي في حلبة الإقتصاد، وانتصار الثورة البرجوازية على الأنظمة الملكية المطلقة والمستبدة في حلبة السياسة. هذه العوامل والظروف المتداخلة آذنت بنظام معرفي جديد يمثّل رؤية فلسفية وثقافية جديدة للعالم، أعادت بناء وصوغ الإدراك الإنساني للكون وللطبيعة والاجتماع البشري على نحو نوعي مختلف، أنتج منظومة معرفية وثقافية واجتماعية جديدة.

فبناءً على ما تقدم لعب الفكر العربي الدور الأولى في بنية المجتمعات العربية، إضافة إلى كونه عاملا أساسياً في تكوين أنماط وأنظمة الحكم التي توالت ولا زالت في دول العالم العربي والإسلامي بالإضافة إلى ظهور مجموعة من المفكرين والفلاسفة العرب المعاصرين، فهي ترتكز على مفاهيم جديدة قديمة، كانت محط اختلاف وتنوع في الآراء والقراءات بين مجموعة كبيرة من المفكرين، فلقد قدموا إسهامات متميزة، ورفضوا الانغماس في القيم والفنون والآداب والأفكار، حيث رُوجت لها، المفكر المغربي طه عبد الرحمن الذي فتح بفكره حقلا معرفياً خصبا، وقدم منتوجا فلسفيا متميزاً في الفكر العربي

المعاصر، يناظر في قوته النقدية والبنائية والاستدلالية غيره من المسارات الفلسفية الأخرى، خصوصا الغربية منها.

شكلت قراءته للمنطق مشروعا لرؤية تجديدية في مساره الفكري، حيث اعتمد بشكل أساسي على المنطق الصوري في معالجة الموضوع، وهذا بطبيعته نتيجة لكونه أحد كبار المناطقة في الفكر العربي المعاصر. وعليه سنحاول تناول الإشكالية التالية:

1: هل طه عبد الرحمن أضاف تصور جديد للمنطق؟

وستتفرع عن هذه الإشكالية مجموعة من الأسئلة الفرعية:

1- ما هي أهم النتائج التي استخلصها طه عبد الرحمن من خلال دراسة لموضوع المنطق وعلم أصول الفقه؟

2- ما هي النظريات التي قدمها طه عبد الرحمن من خلال دراسته لمنطق اللّسانيات؟

3- كيف عالج طه عبد الرحمن قضية الاختلاف المنطقي؟

وكانت من الدوافع الموضوعية التي دفعتنا إلى البحث في هذا الموضوع:

- التعرف وبعمق على القراءة التي قدمها طه عبد الرحمن النسق الفكري والمعرفي المستجد، وذلك بإبراز موقفه منه، والوقوف على الأدوات البنائية التي توسل بها المفكر في هذه القراءة الجادة.

- التعرف على الأساليب البرهانية والقواعد الاستدلالية التي استعان بها طه عبد الرحمن في بناء تصور جديد للمنطق، بعيدا عن التوصيفات العاطفية والتناولات المذهبية.

- التعرف على خط فكري وفلسفي صاعد وجاد لمفكر مجدد في مجال الفلسفة العربية المعاصرة، في مقابل إنتاجات عربية وإسلامية احتواها التقليد والمحاكاة، واستحكمت عليها التشيعات المذهبية والفكرية سواءً لدى المتقدمين أو المتأخرين، أما عن الدوافع الذاتية: فيمكن تحديد تلك الإثارة الوجدانية التي أيقظها فينا طه عبد الرحمن جراء الإرتكاسة الحضارية التي مازال الفكر العربي المعاصر يتخبط في حبائلها بسبب انقطاع أهل الفكر عن الثقافة الإسلامية بعراقة تاريخها، وخصوبة فكرها وتراثها، في الوقت الذي

اندفع هؤلاء نحو الأفكار والمعارف الوافدة إليهم من المرجعيات الغربية، وتمكنوا منها معرفيا ومنهجيا ضف إلى ذلك غاية الاستفادة الشخصية من عمق الأدوات المفهومية واللغوية التي يبدعها طه عبد الرحمن، والتي قلّ ما نجد مثيلا لها في إنتاج فكري عربي آخر.

أما فيما يتعلق بالمنهج الذي اعتمدنا عليه في معالجة هذا الموضوع فإنا استندنا إلى المنهج التحليلي؛ كونه يتناسب مع طبيعة الموضوع، وهذا بتتبع مراحل هذه الرؤية التصورية وأسسها المنهجية والمعرفية، وكأن هذا البحث وفق المنهج التحليل يتجه تدريجيا نحو تزكية الفكر الفلسفي الذي يتجاوزه طه عبد الرحمن؛ كفكرة الهدم ليمتد نحو فكرة البناء، وذلك عن طريق اقتراح البدائل والحلول، وهذا ما التزم به المفكر في جل مؤلفاته الفلسفية.

وكمحاولة للإجابة على الإشكالية المقدمة للبحث، ارتأينا فهم ومعالجة الموضوع من خلال خطة البحث التي حاولنا تقديمها على النحو التالي:

مقدمة: وهي بمثابة الإطار العام الذي ترتسم فيه ملامح الموضوع، وهذا من خلال الإحاطة بمعالمه الكبرى وتحديد الإشكالية المحورية التي لا يمكن فهمها إلا في سياقها الفكري والتاريخي، والتي تم تقديمها وفق الصياغة سالفة الذكر.

العرض: من أجل التوسع في مضامين الموضوع، ومحتويات عناصره، قسمناه إلى ثلاثة فصول بعناوينها ومشكلاتها والعناصر التي تتفرع عنها.

الفصل الأول: جعلناه تحت العنوان: المنطق وعلم أصول الفقه

حددنا من خلاله علم المنطق وتطوره منذ بدايته مع الفيلسوف اليوناني أرسطو وصولا إلى الفكر العربي المعاصر مع المفكر طه عبد الرحمن، ثم عرفنا علم أصول الفقه وتحديد موضوعاته مع ذكر أهم المفكرين الذين اشتغلوا على موضوع علم أصول الفقه، ثم كشفنا عن الصلة التي تربط علم أصول الفقه والمنطق.

أما الفصل الثاني: فقدمناه تحت عنوان: منطق اللسانيات، من خلاله ميزنا أهم ما توصل إليه المفكر عن علم اللسانيات واللغة ثم تتبعنا النتائج المترتبة من خلال دراسته لعلم اللغة استنتجنا فيها نظرية التداول ونظرية الحجاج، أما الفصل الثالث: فوضعناه تحت عنوان: قضية الاختلاف المنطقي. فمن خلاله حددنا الأصول التاريخية للحداثة مع محاولة الوقوف على مدلوليها اللغوي والاصطلاحي، كما تتبعنا أهم الخطوات التي شرحها طه عبد الرحمن للاختلاف الفلسفي من خلال ما قدمه حول نظرته لعدم كونية الفلسفة وأخيرا وقفنا حول أهم النظريات التي قدمها في مشروعه الفلسفي عن الاختلاف المنطقي.

ولخصنا في النهاية كما هو متعارف عليه في كل بحث منهجي إلى خاتمة لخصنا من خلالها أهم النتائج والأفكار التي قادنا البحث إليها.

وبالنسبة للدراسات السابقة حول الموضوع فإننا لا نجد هناك بحث أكاديمي حول الرؤية التصورية للمنطق في مشروع طه عبد الرحمن، لكننا نجد دراسات حول هذا المفكر المغربي مثل: موقف الحداثة عند طه عبد الرحمن للباحث بوزبرة عبد السلام، جامعة منتوري قسنطينة، سنة 2010. وأيضا خالد حاجي في بحثه تحت عنوان من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي، طه عبد الرحمن نموذجا، سنة 2003.

ومن أهم المصادر التي اعتمدت عليها في هذا البحث هو كتابه اللسان والميزان أو التكوثر العقلي وكتابه المنطق والنحو الصوري، وأهم مرجع كان: منطق تدبير الاختلاف للكاتب حمو النقاري.

وقد واجهتنا صعوبات جمة وعراقيل مختلفة، وهذا ما وقع لنا في هذا البحث فعلى قدر المتعة التي عشناها في التعامل مع فكر طه عبد الرحمن والتعاطي مع فلسفته ومنهجه، على قدر المعاناة التي تكبدناها جراء العوائق العديدة التي واجهتنا، والتي ليس من السهل تذليلها، ويمكن حصرها في نقطتين هما:

- قلة الأعمال والأبحاث حول فكر طه عبد الرحمن ومشروعه التجديدي، وافتقار الساحة الفكرية العربية والإسلامية إلى دراسات فكرية وعلمية أكاديمية معمقة؛ تحلل وتقيم فكر طه عبد الرحمن .

- الطابع الأكاديمي لأعمال طه عبد الرحمن جعل من الصعوبة بما كان التعامل معها، خصوصا من حيث البناء اللغوي والمنطقي، حتى أنها تبدو وكأنها مستغلقة على الفهم، ولا يمكن استيعاب دلالاتها ومعانيها إلا بعد التردد عليها لعدة مرات، أو الاستعانة بالمصادر الأولى التي استسقى منها طه عبد الرحمن أفكاره.

لكن رغم هذه العوائق والعراقيل إلا أنه تم بعون الله إنجاز هذا العمل المتواضع، الذي نأمل أن يكون قد ساهم ولو بالقليل في تحليل بعض الجوانب من فكر طه عبد الرحمن.

الفصل الأول: المنطق وعلم أصول الفقه

المبحث الأول: علم المنطق وتطوره

المبحث الثاني: علم أصول الفقه وموضوعاته

المبحث الثالث: صلة المنطق بعلم أصول الفقه

المبحث الأول:علم المنطق وتطوره:

قبل التطرق إلى علم المنطق لابد أولا من ضبط مفاهيمه :

التعريف اللّغوي للمنطق :

تطلق الترجمة الأجنبية على المنطق كلمة logique بالفرنسية وlogic بالإنجليزية، وأصل الكلمة في اليونانية logos وأول من أطلق الكلمة أرسطو وتتردد الكلمة عند أندرونيكوس الروسي وشيشون والإسكندر الأفروديس وجاليتون ، بحيث يمكن أن تقرر أن أرسطوطاليس بمثابة واضع القواعد المنطقية بين صورة نسق ومذهب لم يعرف لفضه الإصطلاحات السابقة ، إنما أطلق على هذه الألوان من التذكير إسم العلم التحليلي {الأنالوطيقا الأولى}[1].

فالمنطق في اللّغة العربية هو النطق ، ونَطِق ، يَنْطِقُ نُطقاً مَنْطِقاً أي : الكلام بصوت وحروف تعرف بها المعاني ، فالمنطق إذاً هو : النُطق والكلام ، ومنه قوله تعالى: ﴿... وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ ﴾[2].

ونجد معجم صليبا عرّف المنطق في اللّغة أنه الكلام فالنُطقُ يمكن أن يُطلق على نحوين :

نطق ظاهري : وهو النُّطق اللّفظي [3]، أي الأصوات المقطّعة التي يظهرها اللِّسان وتعيها الآذان ولا يقال إلا على الإنسان ، نحو : النّاطق والصّامت فيُراد بالناطِق ماله صوت ، وبالصامت ما ليس له صوت[4].

1- النشار علي سامي، المنطق الصوري من أرسطو إلى عصرنا الحاضر، دار المعرفة الجامعية، د(ط)، 2000، ص : 01.

2- سورة النمل، الآية : 16.

3- محمد أحمد عبد القادر، التفلسف الإسلامي جذوره ومشكلاته، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية، مصر، د(ط)، 2012 ص: 12.

4- مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط(1)، 2009، ص: 603.

منطق logiC /logique :

1: إن اللّفظ العربي مشتق من النطق لأن النطق يطلق على اللّفظ ، وعلى إدراك الكليات وعلى النفس الناطقة ،ولما كان هذا الفن يقوى بالأولى ، ويسلم بالثانية مسلك السداد ، ويحصل بسببه كملات الثالث ، أشتق له إسم منه وهو " المنطق".

2:لم يرد لفظ " لوجيكا " في كتب أرسطو كإسم لهذا العلم ولكنه ورد في عصر شيشرون بمعنى الجدل إلى أن إستعمله الإسكندر الأفروديكس بمعنى النطق. ويسميه أرسطو "العلم التحليلي" أي الذي يحلل العلم إلى مبادئه وأصوله، وإن كانت التحليلات تدل بالذات على تحليل القياس على أشكاله فلا مانع من إطلاق الإسم بحيث يشمل تحليل القياس إلى قضايا والقضية إلى ألفاظ.[1]

قال إبن منظور "نطق الناطق نطقاَ، والمنطق : الكلام ،وكلام كل شيء منطقه.[2]

المعنى الإصطلاحي للمنطق :

من المناسب إستعراض تاريخ تعريفات علم المنطق من أجل إستحضار التطور التاريخي لمفهوم هذا العلم.

أقدم التعريفات الموجودة ما نقله أبو سليمان السحساني [3]ت {322} أن أرسطو طاليس مؤسس علم المنطق أن يقول المنطق آلة لجميع العلوم[4].

ومن أقدم التعريفات أيضا مانقله أبو حيان التوحيدي [5] على لسان أبي بشرمتي بن يونس {ت328هـ} مناظرته الشهيرة مع أبي سعيد السيرافي حين سأله عن معنى المنطق فأجابه متى يقوله

1 – وهبة مراد ، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة ، القاهرة، ط(5) ، 2007 ، ص: 623

2 – علي الجرجاني، التعريفات، دار الكتاب العلمية ، ط(3) ، 1998، ص : 257

3 – بدوي عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط(4)، 1977، ص: 3 ، 4.

4 – القفطي يوسف ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مكتبة المتنبي ، القاهرة ، د(ط) ، د (س) ، ص :144.

5 – النشار علي سامي، المنطق الصوري من أرسطو إلى عصرنا الحاضر، المرجع السابق، ص: 06.

كآلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه وفاسد المعنى من صالحه كالميزان...[1]

والمشهور من تعريفات الفلاسفة ماقاله الجرجاني " المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر[2].؛ويزعم الفلاسفة أن نسبة المنطق إلى الفكر ، كنسبة النحو إلى الكلام ، والعروض إلى الشعر ، فهو بمنزلة الآلة له [3]، ويعتبر أرسطو { 384 ـ 322 م} أول من هذب قواعد المنطق ورتب مسائله ، وفصوله ، إلا أنه سماه بالتحليل لا بالمنطق ، وقيل أن شُراح أرسطو هم أول من أطلقوا إسم المنطق على هذا العلم [4].

تعريف إبن سينا : {988 ـ 1037 م} : " المنطق هو الصناعة النّظرية التي تعرّفنا أنه من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يكون بالحقيقة حداً والقياس الصحيح يكون بالحقيقة برهاناً[5].

المنطق عند العرب المسلمين :

يقع المنطق عند العرب المسلمين في المقام الأول فهو المدخل إلى الفلسفة وعلم الكلام فعندما ترجمة الفلسفة مسائل المنطق إلى اللّغة العربية ،وضع له تعريفات كثيرة، وتعددت تعريفات المنطق بين الفلاسفة والمناطقة العرب المسلمين ، واختلفوا حول ماإذا كان المنطق آلة أو علماً أو صناعة أو قانوناً أو منهجاً ...."وتساءلوا عن علاقته بالفلسفة هل هو مدخل لها أو مقدمة.[6]

1 – التوحيدي أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، مجلد1، نص أحمد أمين وآخر، المكتبة العصرية . بيروت . د(ط) . د(س)، ص:108.

2 – الجرجاني علي، التعريفات، المرجع السابق ، ص: 257.

3 – المرجع نفسه، ص، 257

4 – صليبا جميل ، المعجم الفلسفي، ج2 ، دار الكتاب اللّبناني ، بيروت ، لبنان ، د (ط) ، 1982، ص: 428.

5 – إبن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، تح : عبد الرحمن عميرة ، دار الجيل ، بيروت ، ط(1)، د(س) ، ص: 10.

6 – مراد وهبة، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص: 623.

ويقول الغزالي في كتابه " تهافت الفلاسفة ": إن المنطق معيار العلم، أو كتاب النظر، أو كتاب الجدل، أو مدرك العقول.[1]

ويقارن الفرابي بين المنطق والنحو فيقول" نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ. فكل مايعطينا علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نضائرها في المقولات." ثم يقول إن علم النحو إنما يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما، وعلم المنطق يعطي قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها.[2]

كما عرّف إ بن خلدون " المنطق ": علم المنطق : هو قوانين يعرف بها الصّحيح من الفساد في حدود المعرفة للماهيات، والحجج المفيدة للتصديقات".[3]

وفي العصر الوسيط: كان المنطق يسمى طب العقل، وهذا ما نجده عند المسيحيين منهم "القديس توما الإكويني الذي يعرف المنطق أنّه:{ الفن الذي يقودنا بنظام وبسهولة بدون خطأ في عمليات العقل الإستدلالية[4].

ومنه نتطرق إلى بداية علم المنطق:

لقد بدأ علم المنطق مع الفيلسوف اليوناني "أرسطو" وهو تلميذ أفلاطون حيث كان واسع المعرفة بفروع العلوم المختلفة وبدأ كتاباته بالمنطق ثم بالعلوم الطبيعية ثم بالأخلاق والسياسة ثم ما بعد الطبيعة،[5] حيث عرف المنطق أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ،[6] ولقد أفاد عن مجموعة من الظروف المواتية، فقد مر الإغريق بأزمة عقلية كبرى ويرجع ذلك إلى ظهور جماعة سميت

1 – أبي حامد الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، تر : سليمان دنيا ،دار المعارف ، مصر ، ط(4) ، د(س) ، ص : 85.

2 – وهبة مراد ، المعجم الفلسفي ، المرجع السابق ، ص: 624

3– عبد الرحمن محمد بن خلدون، المقدمة، تح: علي عبد الوافي، مصر، د(ط)، 2004 ، ص: 13.

4 – النشار علي سامي، المنطق الصوري من أرسطو إلى عصرنا الحاضر، المرجع السابق، ص: 10.

5 – أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط(2)، 1935، ص: 215، 216.

6 – سرور إبراهيم، دروس في علم المنطق، دار الكتاب العربي للطباعة، بيروت، ط(1)، 2005، ص: 22.

"بالسفسطائيين" وهم طائفة من المعلمين متفرقين في بلاد اليونان اتخذوا التّدريس حرفة فكانوا يرحلون من بلد إلى بلد يلقون المحاضرات ويتخذون لهم طلبة ويتقاضون على تعليمهم.[1]

فأقول أن نشأة علم المنطق كان في بلاد اليونان قبل ميلاد المسيح بأربعة قرون والسبب في ذلك جماعة سميت بالسفسطائيين الذين كانوا يدّعون الحكمة وكان غرضهم الوحيد هو الوصول إلى السلطة عن طريق تشويش أفكار المجتمع حيث بحثوا عن وسائل النجاح في الحياة العلمية عن طريق الخطابة واختراع الحجج ، فكانت جماعة هدفها المنصب والجاه ، فامتازوا بالخداع والمكر ويتلاعبون بالألفاظ ويسخرون من كل قيمة شريفة ومبدأ صحيح.

لقد كان لسقراط الفيلسوف اليوناني أثر كبير على الفلسفة اليونانية حيث كان له طريقة متميزة في التعليم عرِفت بإسم " التوليد والتهكم "[2] فهو الذي أفسد على السفسطائيين متعتهم المفضلة لأنهم لم يحترموا قواعدها فأخذ يضع أسس من جديد هو الحوار أو توليد المعاني ولكنه لم يتخذ المواد سبيلا إلى الغلبة إذا كان لا يبحث إلا عن الحقيقة وحدها[3]، أي أن دور سقراط في علم المنطق هو محاربته للسفسطائيين حيث بدأ بالمحاورات التهكمية وعن التعريف الحقيقي للأشياء أي عن التعريف الذي يعبر عن ماهية الشيء والبحث عن معاني الألفاظ ومعاني الكلمات وكشف الأغاليط والجدل.

أما أفلاطون وهو تلميذ لسقراط فقد تصدى أيضا لدحض السفسطة[4]، كما أعتبر "روبيربلانش" أنه لا يجوز إنكار دور أفلاطون في التحضير للمنطق [5]، بمعنى أن أفلاطون من المتصدين للسفسطائيين حيث جادلهم عن طريق الإستدلال المباشر أي التناقض والعكس لكي يثبت صحة

1- سرور إبراهيم، المرجع السابق، ص:93.

2 – أفلاطون ، محاورات كراثيليوس، تر: عزمي طه السيد أحمد، وزارة الثقافة، عمان، الأردن ، ط(1)، 1995، ص: 3.

3 – سرور إبراهيم، دروس في علم المنطق، المرجع السابق، ص: 06.

4 – المرجع نفسه، ص:08.

5 – المرجع نفسه، ص: 10.

القضية ، فكان لأفلاطون دور كبير في علم المنطق ، كما تميز بطريقة الجدل الأفلاطوني فكان مجادلاً جيداً استطاع أن يجادل السفسطائيين وأطلق على طريقته في الجدل بالجدل الأفلاطوني.

ومنه إلى أرسطو الذي استفاد من أفلاطون من طريقة الجدل الأفلاطونية ووجد فيها منبعاً لتصنيف الكليات الخمس وهته الأخيرة هي : { الجنس ـ النوع ـ الفصل ـ الخاصة ـ العرض}[1] ، فعند التحدث عن أرسطو فنحن نتحدث عن المنطق ، فهو واضع كل قضايا علم المنطق ومسائله حتى عرِّف به ونسب إليه فقيل منطق أرسطو ، ولقد طور أرسطو ما فعله سقراط وأفلاطون بأنه وضع كل قضايا علم المنطق ومسائله ، فشيّد بنيان هذا العلم من خلال المؤلفات التي استوعبت كل أقسام المنطق فألف في المنطق ستة كتب وهي :{المقولات ـ العبارة ـ التحليلات الأولى ـ التحليلات الثانية ـ الجدل الأغاليط}، ولقد اعتبر ابن خلدون أن أرسطو أول من دون قواعد المنطق في القرن الرابع قبل الميلاد ، فأرسطو لم يبدأ من الصفر بل استفاد من غيره أي من سقراط في التعريف وأفلاطون في الكليات الخمس والفيثاغوريين ودراساتهم للتقابل بين الأضداد؛ ففلاسفة اليونان بدأً من {سقراط أفلاطون، أرسطو } كان لهم السّبق في بلورة علم المنطق خصوصاً " أرسطو".

علم المنطق في الفلسفة الحديثة: { إيمانوال كانط نموذجاً}

نحن نعلم أن لكل فترة مميزاتها وخصائصها وضروفها ومعتقداتها أن كل عصر هو سبب ونتيجة للعصر الذي سبقه.فلقد أبرز العصر الحديث عدة من الفلاسفة الذين تركوا أثر في الفلسفة الحديثة وهاته الأخيرة هي فئة من الفلسفة التي نشأت في أوروبا الغربية في القرن السابع عشر وكان من أبرز الفلاسفة المحدثيين الفيلسوف " إيمانوال كانط" حيث نص هذا الأخير على نظام الفلسفة الرائدة التي إدعى أنها ستجلب الوحدة إلى العقلانية والتجريبية ولقد اهتم كانط بالمنطق حيث خصص له جزءاً كبيراً في كتابه " نقد العقل المحض" ولقد قسم المنطق إلى قسمين : منطق صوري ـ ومنطق الذي سماه بالمنطق المتعالي.

1 – سرور إبراهيم، المرجع السابق، ص: 10.

يسمي كانط المنطق الصوري بالمنطق العام موضوعه صور القضايا وقواعد القياس وعنده منطقاً يصرف النظر عن كل مضمون المعرفة الفاهمية وعن تنوع موضوعاتها ولايهتم إلآ بصورة الفكر وحدها[1]، فلقد صرف "إيمانوال كانط" النظر عن مضمون المعرفة ويتم بشكل المعرفة بوجه عام بحيث يبحث في البناء الصوري للأحكام والإستدلالات وبالتالي فهو منطق شكلي وينقسم المنطق الصوري بحسب كانط إلى تحليل وجدل موضوعه التحليل الصوري ، تحليل المفاهيم واستكشاف الصور الذاتية للفهم.

أما القسم الثاني من المنطق فقد سماه " إيمانوال كانط" بالمنطق المتعالي ،وهذا الأخير يتناول أصل وحصر وقيمة صور الحكم التي بدونها لا توجد معرفة وموضوعه فقط الأحكام الموضوعية [2] فيوضح " كانط " من هذا القسم عن المنطق أنه منطق المعرفة اليقينية والموضوعية حيث يعني هذا المنطق بالمفاهيم القبلية وإمكانية انطباقها على الموضوعات واستبعاد كل ما هو تجريدي فهو يتعلق بالصور القبلية وبمضمون الفكر وقصد به أن يكون ركناً أساسياً في فلسفته النقدية وقسم " كانط" المنطق المتعالي إلى تحليل وجدل؛ ومن هذا التحليل الذي قام به "كانط" في العصر الحديث نتحدث عن الإشكالات التي تعرضها إليها المنطق في الفكر الإسلامي، فعند دراسة الحياة العلمية والفكرية لدى المسلمين ننظر لدراسة الفكر الإسلامي منذ نزول القرآن الكريم ، فنجد أنه قد تعرض لبعض المسائل العقلية ، واستعمل الاستدلالات المنطقية والقياسية وظلت الفلسفة منذ عصور اليونان إلى عصر الرومان إلى العصر الروماني إلى العصر الإسلامي متأثرة كل التأثر بتعاليم أفلاطون وأرسطو واعتقد الناس إن ما جاء به أرسطو هو الحق ؛ حيث انتقل المنطق الأرسطي إلى العصر الإسلامي فاحتضنه المسلمون دون انتقاء ، كما تحيز الكثير من المفكرين المسلمين إلى المنطق وتأثروا به ، ومنهم المفكر المغربي" طه عبد الرحمن" الذي تخصص في دراسة المنطق .

---

1 – إيمانوال كانط ، نقد العقل المحض ، تر : موسى وهبة ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، لبنان ، د(ط) ، د(س) ، ص :76

2 – الكندي محمد الثابت، أصول المنطق الرياضي، دار النهضة العربية للطباعة، بيروت ، ط(1)، 1972، ص: 79، 80.

يعتبر" طه عبد الرحمن " علم المنطق علماً اضطرارياً لا اختياريا في الممارسة العلمية ، ويرفض إعتباره أمراً تحسينياً وزينة في الكلام بل إن كل ممارسة يستوفي منها صاحبها صفة العلمية لا انفكاك لها على الإنضباط لقواعد منطقية ، فهو كما يسميه الغزالي "معيار العلم" ، ويعلق " طه عبد الرحمن" على المقولة الشائعة " من تمنطق تزندق" بقوله الأصح " تشرع وتمنطق فقد تحقق"[1] ،فيتضح لنا أن " طه عبد الرحمن " خاض في دراسة علم المنطق واعتبره علماً دقيقاً لابد منه في الحياة اليومية أي هو ليس اختياريا بل واجب اللُّزوم لكي يمارس الإنسان التفكير الصحيح بدون أي أخطاء، فمقولة طه عبد الرحمن " تشرع و تمنطق فقد تحقق " ، يعني أن التفكير الصحيح للمنطق لابد من أن تحكمه قوانين الشريعة الإسلامية ،أي لابد على المفكر أن يستدل بمبادئ وأحكام وقوانين الشريعة الإسلامية لكي لا يقع الإنسان أو المفكر في أغاليط تدفعه إلى الإلحاد أو الكفر وبهذا يطرح فكرا صحيحاً.

ويبرر " طه عبد الرحمن " ما جرى في تاريخ الإسلام من محاربة لهذا العلم بكون قضايا المنطق الأرسطي مخالفة لضوابط المجال التداولي الإسلامي العربي من لغة وعقيدة ومعرفة،[2] لإفتقار الممارسة المنطقية في أول اعتمادها إلى ما سماه بآليات التقريب التداولي.ويعتبر " طه عبد الرحمن " ان المنطق لا يشتغل بترتيب قوانين العقل إلاّ بالقدر الذّي تشتغل الأخلاق بترتيب قواعد العمل[3]، أي يريد " طه عبد الرحمن " القول أن المنطق رفض من طرف المسلمين في القديم معتقدين أن المنطق يستبعد الإنسان عن الشّريعة الإسلامية وأنه ليس في مقدوره على حل قضايا الشريعة ، وأن المنطق يشتغل بالنظر في العقل المطلق.

1 – طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت ت لبنان، ط(1)، 2011، ص: 34، 62.
2 – طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص: 315.
3 – المصدر السابق، ص: 311.

ويضيف " طه عبد الرحمن " قائلاً: <<المنطق علم يبحث في قوانين اللّزوم أو باختصار أن المنطق هو علم اللّزوم>>.[1] واللّزوم والإستدلال عنده لا فارق بينهما إلا في دلالة الأول على الاقتضاء، ودلالة الثاني على حاصل الاستنتاج ليكون مفهوماً يمكن القول بمقتضاه بأن المنطق هو علم الاستدلال[2]، وهنا يشرح " طه عبد الرحمن " أن المنطق علم اللّزوم أي علم الاستدلالات يقصد به تقرير الدليل لإثبات المدلول أي إعطاء دليل ، فعندما نقول اللّزوم نقصد به ذكر الدّليل ناهيه أن المنطق هو علم الاستدلال أي أن المنطق بحد ذاته هو كلام مبرهن عليه .

ولا شك أن مفهومي اللّزوم والإستدلال ليس غريبين عن الباحث في الأصول بل هما من صميم موضوعه حتى وأنه ليمكننا القول بأن علم أصول الفقه هو علم أصول الفقه هو علم الإستدلال واللّزوم أي هو منطق بحد ذاته.[3] وهكذا الحال مع علم أصول الفقه فعندما نقول أن المنطق هو علم الإستدلال هو الحال مع أصول الفقه فكلا منهم يحتاج إلى استدلالات مثبتة ،فالمنطق يكون عن طريق العقل ، وأصول الفقه عن طريق الأحكام الشرعية.

ويعتبر" طه عبد الرحمن " علم المنطق أنه لا يشتغل بترتيب قوانين العقل ، إلا بالقدر الذي تشتغل الأخلاق بترتيب قواعد العمل[4].

وعلى اختلاف تعريفات علم المنطق وتطوره فقد حاول "طه عبد الرحمن" في كتابه" اللسان والميزان أو التكوثر العقلي " أن يترصد أهم المفاهيم الإجرائية في هذه التعريفات المتعددة والتي أوجزها في ثلاثة مفاهيم : مفهوم العقل ، مفهوم النقل الذي يوظف في التعريف المشهور للمنطق باعتباره العلم الذي يمكن الانتقال من الأمور الحاصلة إلى أمور متحصلة ومفهوم الطِب باعتبار القوال المتنقل

1 – طه عبد الرحمن ، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي ،المركز الثقافي العربي، بيروت، ط(1)، 1998، ص: 87.
2 – مونه أحمد، مقدمة في أصول الدّلالة، مطبعة الخليج العربي، ط(1)، 2013، ص: 15.
3 – طه عبد الرحمن ، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي ، المصدر السابق، ص:87.
4 – طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي ، بيروت، ط(2)، د(س)، ص: 314 .

إليها في مطلوب تحصيلها بعد التي حصلت في الذهن قبل حصول الانتقال[1] ويضيف" طه عبد الرحمن " أن المنطق علم يبحث في قوانين اللّزوم أو باختصار هو علم اللّزوم ، واعتبر اللّزوم مفهوماً إجرائياً لتعريف علم المنطق[2] ، واللّزومية في اصطلاح الأصوليين هي: ما حكم فيها بصدق قضية على تقدير أخرى بينهما موجبة لذلك.[3]

1 – طه عبد الرحمن ، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، المصدر السابق ، ص : 87.

2 – المصدر نفسه، ص: 87 ، 88

3 – المصدر نفسه، ص: 22.

المبحث الثاني: علم أصول الفقه وموضوعاته .

يعد أصول الفقه من الخواص التي امتازت بها هذه الأمة عن غيرها من الأمم وقد ظل هذا العلم يؤدي وظيفته الاجتهادية التي من أجلها وجد أي إمداد المجتهد بأدوات وطرق استنباط الأحكام من الأدلة الشرعية ، هذا الاجتهاد في أفق تحصيله مما هو فيها إلى أن بدأ يفقد وظائفه رويداً رويداً حتى تردى في درك الانحطاط والتقليد ،فانحصرت موضوعاته في دائرة الملخصات والمتون والحواشي ، فأصبح بذلك مقطوع الصِّلة بوظيفته الاجتهادية .

فإن الشريعة الإسلامية التي بلغت إلينا بواسطة خاتم الرُّسل سيدنا " محمد صلى الله عليه وسلم " أساسها القرآن الكريم وقد بيّنه رسول الله قولاً وفعلاً فصار كلا من الكتاب والسّنة أصلاً في الدّين تُثبت به الأحكام الشّرعية[1].

فالفقه : هو الحاصل بجملة من الأحكام الشّرعية الفرعية بالنظر والاستدلال [2].

وأصول الفقه : هي القواعد التي يتوسل بها إلى استنباط الأحكام الشّرعية من الأدلة [3] ، وهي قضية كل تنطبق على جزئيتها عند تعرف أحكامها فقولنا : مقتضى الأمر الوجوب ، قاعدة تنطبق على قول الشارع ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[4] وهذه القواعد تكون في كل علم فإن كان يتوصل بها إلى إستنباط الأحكام الشّرعية من الأدلة فهي التي وضع بإزائتها.[5]

1 – الخضري محمد ، أصول الفقه ، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر ، ط(1) ، 1979 ، ص: 05.

2 – الآمدي سيف الدين ، الأحكام في أصول الأحكام ، ج 1، دار الكتب العلمية ، بيروت ، د(ط)، 1980 ، ص: 34

3 – الخضري محمد ، أصول الفقه، المرجع السابق، ص: 14.

4 – سورة البقرة، الآية: 43.

5 – الخضري محمد، أصول الفقه، المرجع السابق، ص: 15.

ولقد اعتاد الباحثون في تعريف علم أصول الفقه على تناول التعريف من خلال مقامين:
الأول: باعتباره مركباً إضافياً يتكون من مفردتين "أصول: و" فقه" ثم يفيضون في بحث مفهوم الأصل ومفهوم الفقه، والثاني : باعتباره لقباً على العلم وهذا يقتضي دراسة مفهوم "أصول الفقه" بالمعنى اللّقبي ؛ وغالباً ما يرجع التنوع إلى الاختلاف في التعريف :

الإعتبار اللّغوي: والمراد به: الإكتفاء بالمعنى اللّغوي للأصل في تعريف أصول الفقه الإصطلاحي[1]. فعلم أصول الفقه ليست بحوثاً وقواعد تعبدية وإنما هي أدوات ووسائل يستعين بها المشرع على مراعاة المصلحة العامة والوقوف عند الحد الإلهي في تشريعه ويستعين بها القاضي في تحري العدل في قضائه فهي ليست خاصة بالنصوص الشرْعية والأحكام ، فالرسول " صلى الله عليه وسلم "كان يفتي ويقضي بما يوحي إليه اجتهاده الفطري ، من غير حاجة إلى أصول وقواعد يتوصل بها إلى الاستنباط والاجتهاد[2] ، فأصول الفقه : من العلوم التي أنشأها العقل المسلم على غير مثال بغير مقلد لأي أمّة سبقته في هذا المضمار [3] . فيحرص علم أصول الفقه على مصادر وطرق وشروط البحث لأنه منهج البحث عند الفقيه فمكانته بالنسبة للفقه كمكانة المنطق بالنسبة للفلسفة، فأصول الفقه يشتمل بدون شك على بيان الإجراءات اللازمة للتعامل مع النّص لفهمه والوصول إلى أوصاف الفعل البشري وهي الأوصاف التي تدور في نطاق ما يسميه الأصوليون بالحكم.[4]

إن علم أصول الفقه هو علم استنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها اليقينية ، فقد عرف علماء الأصول العلم تعريفاً منطقياً على أنه تصور أو تصديق ، والتصور ينال الحد والتصديق ينال

---

1 – الحارثي وائل ، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق ، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في أصول الفقه ، كلية الشريعة الإسلامية ، السعودية ، 2010 ، ص : 19

2 – علي جمعة محمد ، علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، القاهرة ، ط(1)، 1996، ص:07.

3 – المرجع نفسه، ص:08.

4 – المرجع نفسه، ص:09.

البرهان ، والأصل لغةً: هو ماينبنى عليه الشيء ، وإصطلاحاً :هو القاعدة الكلية ، والفقه لغة :هو الفهم ، وإصطلاحاً : هو العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية بالاستدلال[1] .

مصنفاته :

فهي كثيرة والمخطوط منها أكثر من المطبوع والخلاف فيه بين المذاهب الفقهية الأربعة لا يظهر كثيراً فيها نظراً لوجودها في علم مستقل هو " علم الأخلاق "[2]

وقد ظهرت أيضاً مصنفات جزئية تحتوي على بعض الموضوعات مثل : القياس أو الإجماع أو تنقد المنطق الأرسطي وتضع مكانه أصول الفقه بإعتباره المنطق الإسلامي [3] .

أدلته:

وتستمد أدلته من ثلاث علوم :

الأول : علم الكلام لتوقف الأدلة الشرعية على بعض المسائل الكلامية ، مثل : الأفعال والحسن والقبح، ويطلق على الله في هذا أيضاً إسم "الشّارع" أي واضع الشّريعة .

الثاني: علم اللّغة العربية لأن مباحث الألفاظ التي يتم فيها فهم الأصول المكتوبة مستمدة من قواعد اللّغة العربية وهي أيضاً شرط لتفسير والفهم الصحيح للنصوص الدّينية.

الثالث : الأحكام الشرعية من حيث تصورها لأن المقصود إثباتها أو نفيها [4]، وقد أشترط "الغزالي" في مقدمة "المستصفى" المنطق: فمن لا منطق له ، لاثقة له بعلمه ، والحقيقة أن علم أصول الفقه له

1 – الشاطبي إبراهيم ، الموافقات في أصول الأحكام، تح : مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، د(ط)، 2008، ص:19.

2 – حنفي حسن، موسوعة الحضارة الإسلامية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط(1)، 1995، ص: 51.

3 – المرجع نفسه ، ص: 52.

4 – المرجع نفسه، ص: 53.

منطقه الخاص الأعم والأشمل من المنطق الأرسطي.[1] فالغزالي يريد التوضيح أن المنطق هو الإستدلال، فالمنطق هو الذي يقدم القضايا بطريقة استدلالية خالية من أي التباس أو أخطاء .

ولقد اكتشف الإمام الشاطبي مبكراً إلى أهمية تنقية علم أصول الفقه وتصفيته من الموضوعات الدخيلة عليه ، وقرر الشّاطبي أن كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية إلا لكونه مفيداً له ومحققاً له ومحققاً للإجتهاد فيه.[2]

وتكاد المصادر القديمة تجمع على أن الشّافعي أول من صنف في أصول الفقه ، فعلى صعيد المذهب الشّافعي نجد الجويني يُقر أنه لم يسبق الشّافعي أحد في تصانيف الأصول ومعرفتها [3] ، وقد ظهر هذا في إملائه العظيم " الرِّسالة " والتي يظهر فيها علم أصول الفقه وهو ينشأ من داخل البيئة الإسلامية نشأة تلقائية [4]، أما فخر الدين الرّازي فهو يعتبر أن نسبة الشّافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطو طاليس إلى علم المنطق [5] ويقوم هذا الرّأي على أساس كتاب الرِّسالة حيت يمكن تبويبها إلى مباحث أربعة :

أولها : المباحث المتصلة بالقرآن كالخاص والعام والنسخ، والثاني : المباحث الخاصة بالنسبة، والثالث: خاص بالإجماع ، والرابع : خاص بالقياس.[6]

فالشّافعي كغيره من فقهاء وأصولي الإسلام الأوائل ،كان من المنطلق الأول في تأليفهم وخاصةً الشّافعي الذي يعتبر أول من صنف في أصول الفقه فقد كان منطلقه هو النّص " القرآن والسنة "

---

1 – حنفي حسن، المرجع السابق ، ص: 53.

2 – الشاطبي إبراهيم ، الموافقات في أصول الأحكام ،المرجع السابق ، ص: 28.

3 – الزّركشي بدر الدِّين ، البحر المحيط في أصول الفقه ، دار الكتب ، ط(1) ، 1994 ، ص: 10.

4 – حنفي حسن ، موسوعة الحضارة الإسلامية ، المرجع السابق ، ص، 52.

5 – الرّازي فخر الدِّين ، مناقب الإمام الشّافعي، تح : أحمد حجازي سقا، مكتبة الكليات الأزهرية ، ط(1)، 1986، ص: 98،99.

6 – مصطفى عبد الرّازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب المصري واللّبناني، القاهرة، لبنان، د(ط)، 2011، ص: 76.

حيث كان معتمداً في كتابه الرّسالة على النّص الشّرعي من حيث الفهم وفق البناء اللّغوي وقد نص في أكثر من محل على أن قضايا أصول الفقه هي قضايا لغوية بالدرجة الأولى .

موقف طه عبد الرحمن من الفقه :

يعد الفقه من المباحث التي اهتم بها "طه عبد الرحمن" حيث عرف الفقه من الجانب اللّغويً فقال :

إن الفقه بمعنى الاختصاص في القانون الإلهي ، أما اصطلاحاً : فهي متأخرة في الثقافة الإسلامية بما يزيد عن قرن ونصف من نزول الوحي ، وقد كان لفظ " الفقه " يفيد العلم بالأمرية الإلهية ، لا على اعتبار أنها قانون تنظيمي وإنما على اعتبار أنها جملة الأحكام التي تُعْلم من الأمرية الإلهية بالضّرورة.[1]

إن الفقه بمعنى اللّغوي للّفظ : { الإلتزام الظاهري بالدين } تحريف للفظ عن موضعه ، فقد ورد فعل " فقه " في كتاب الله مسنداً إلى القلب إسناداً فعل " عقل " إليه كما في الأيات الكريمة: ﴿لهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا ﴾[2] ، ﴿فطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ﴾[3] ؛ فيكون" الفقه " في معناه الأصلي دالاً على خلافاً على معناه الاصطلاحي.[4]

وترتب عن الاستعمال الأعم للفقه نتائج :

- أن كل مسلم فقيه : إذا يُطلب من كل مسلم التّفقه في الدِّين على قدر حاجته حتى لا يأتي أعماله وهو جاهل بأحكامه.
- أن كل مسلم فقيه دينه : ذلك أنه يجب على كل مسلم أن يخدم دينه في المجال الذّي يعمل فيه.
- أن كل مسلم فقيه : فمعلوم أن الدّين فطرة ، فيلزم أم يكون الإسلام دين الفطرة بحق.[5]

---

1 – طه عبد الرحمن ، روح الدين ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب ، ط(2) ، 2012 ، ص ، 418.

2 – سورة الأعراف، الآية : 179.

3 – سورة المنافقون، الآية : 03.

4 – طه عبد الرحمن، روح الدين، المصدر السابق، ص: 421.

5 – طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص: 417.

بالنسبة لموضوع علم أصول الفقه :

فقد تقدم أن فقه الفلسفة يتخذ من الفلسفة موضوعاً له ، مبطلاً بذلك دعوى جمهور الفلسفة بأن الفلسفة لا تكون موضوعاً لغيرها ، حجتهم في ذلك أن الفلسفة من دون سواها تتصف بصفتين جوهريتين إحداهما أنها أشرف المعارف ، والأخرى أنها أوسع المعارف .

فموضوع العلم في اصطلاح المؤلفين : هو ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية، والمراد بالعارض الذاتي ما يعرض للشيء لذاته كالتفكر للإنسان [1].

أما موضوع أصول الفقه : فموضوعه الدّليل السمعي ، من حيث يوصل العلم بأحواله إلى قدرة إثبات الأحكام لأفعال المكلفين [2]، والموضوع بالفعل في قضايا هذا العلم فهو أنواع :

الدليل السمعي : نحو خبر واحد يفيد الضّن ، وأعراض الدّليل ، نحو صيغته الأمر تقتضي الوجوب إذا لم يُصرفها عنه صارف. [3]

وأيضاً موضوعه الأعراض الذّاتية للأدلة والأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة ، بمعنى أن جميع مسائل هذا العلم هي الإثبات أو الثبوت ، وفائدته العلم بأحكام الله قطعاً أو ظناً ، وهي غاية شريفة لن نالها الإنسان نال السعادة في الدُنيا والآخرة.[4]

فموضوع علم الفقه : {فعل الإنسان} : فهو الفعل المكلف من حيث ما يثبت له من الأحكام الشرعية ، فالفقيه يبحث في بيع المكلف وإجارته ورهنه وتوكيله وصلاته وصومه وحجه وقتله وقذفه وسرقته ووقفه لمعرفة الحكم الشرعي في كل فعل من هذه الأفعال.[5]

أما موضوع علم أصول الفقه : هو الأدلة الإجمالية من حيث استنباط الأحكام منها.[1]

---

1 – الخضري محمد، أصول الفقه، المرجع السابق، ص: 15.

2 – المرجع السابق، ص :16

3 – المرجع نفسه، ص: 17

4 – حنفي حسن، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المرجع السابق، ص: 51.

5 – علي جمعة محمد، علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص: 09.

أي أنه الدّليل الشرعي الكلي من حيث ما يثبت به من الأحكام الكلية فالأصولي يبحث في القياس وحجتيه ، والعام وما يفيده ، والأمر وما يدل عليه ، مثل : القرآن هو الدّليل الشّرعي الأول على الأحكام ، ونصوصه التشريعية لم ترد على حال واحدة ،بل منها ما ورد بصيغة النهي وصيغة الأمر، وما ورد بصيغة العموم أو بصيغة الإطلاق ، أنواع كلية من أنواع الدّليل الشّرعي العام ، وهو القرآن.[2]

إن الأصولي يبحث في كل نوع من هذه المواضيع ليتوصل إلى نوع الحكم الكلي الذي يدل عليه مستعيناً في بحثه باستقراء الأساليب العربية والإستعمالات الشرعية؛ فموضوع علم أصول الفقه "العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية بالإستدلال"[3]

فنقول أنه لا حل لهذه الوضعية في نظر أصحاب هذه المبادرة ، إلا بإعادة النظر في بعض المناهج الأصولية التقليدية ، في أفق توسيعها ، وتطويرها حتى تكون قادرة على استيعاب كل جوانب الحياة الحديثة.

تجديد وتطوير المناهج الأصولية :

تأسست هذه المبادرة على رصد القصور الحاصل في علم أصول الفقه هذا العلم الذّي لم يعد قادراً على الوفاء بحاجات أمتنا المعاصرة حق الوفاء ، فهو مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها وبطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي.[4]

المبحث الثالث: صلة المنطق بعلم أصول الفقه.

---

1 – المرجع نفسه، ص: 10.

2 – القنوجي محمد خان، حصول المأمول من علم الأصول، تح: أحمد مصطفى، دار الفضيلة،القاهرة، ط(1)، دس، ص: 23.

3 – المرجع نفسه، ص: 23، 24.

4 – الترابي حسن عبد الله ، تجديد أصول الفقه الإسلامي ، دار الفكر ، الخرطوم ، ط(1)، 1980 ، ص: 12.

لم تنغلق العلوم الإسلامية على نفسها ، بل انفتحت على علوم الأمم الأخرى ، فاستعارت واقترضت منها آليتها ومفاهيمها، بما يلائم خصوصياتها اللّغوية والعقدية والمعرفية، وهكذا تداخلت العلوم الإسلامية مع العلوم المنقولة ، فاشتغل علماء الإسلام بها قراءة واستيعاباً ونقداً وتوظيفاً، وكان لحركة الترجمة دور كبير في تعميق التداخل الخارجي بين العلوم الإسلامية وغيرها من العلوم المنقولة ومن تلك العلوم "علم أصول الفقه" الذّي كانت نشأته أصلية، لكنه أيضا انفتح مع علوم أخرى وخصوصاً مع الفلسفة والجدل والمنطق، فهو من أبرز العلوم تجسيداً لمظاهرية التداخل الداخلي في العلوم الإسلامية، فهو علم جامع لعدة معارف وعلوم إسلامية متنوعة.

يعتبر "طه عبد الرحمن " علم المنطق علماً إضطرارياً لا إختيارياً في الممارسة العلمية ، ويرفض إعتباره أمراً تحسينياً وترفاً وزينة في الكلام، بأن كل ممارسة يتوخى فيها صاحبها صفة العلمية لاانفكاك لها عن الإنضباط لقواعد منطقية، فهو كما يعتبره الغزالي " معيار العلم " ، إذن : فلا معرفة عقلية تصح بغير منطق مسطر يضبطها،[1] أي " طه عبد الرحمن " يدافع عن أصول الفقه بقوله علماً إضطرارياً أي لابد منه في العلوم الإسلامية والعلمية بشكل منطقي إستدلالي أساسه العقل.

وعلى إختلاف تعريفات علم المنطق وتطوره فقد حاول" طه عبد الرحمن " في كتابه "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي" أن يترصد أهم المفاهيم الإجرائية في هذه التعريفات المتعددة والتي أوجزها في ثلاثة مفاهيم : **مفهوم القول** :الذي أورده إبن السكيت في تعريفه للمنطق، **ومفهوم الإنتقال**: الذّي يوظف في التعريف المشهور للمنطق باعتباره العلم الذي يمكن من الإنتقال من أمور حاصلة إلى أمور متحصلة، **ومفهوم الطب**: بإعتباره القوال المنتقل غليها في مطلوب تحصيلها بعد التي

1- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان ، ط(1)، 2011، ص: 54، 62.

حصلت في الذهن قبل حصول الإنتقال[1]، أي " طه عبد الرحمن" يوضح أن علم أصول الفقه جزءاً من المنطق الذي هو القوة التي يعقل بها الإنسان بالفهم.

ويبرر "طه عبد الرحمن" ما جرى في تاريخ الإسلام من محاربة لهذا العلم بكون قضايا المنطق الأرسطي مخالفة لضوابط المجال التداولي الإسلامي العربي من لغة وعقيدة ومعرفة،[2] لافتقار الممارسة المنطقية في أول اعتمادها إلى ما سماه بآليات التقريب التداولي.ويعتبر " طه عبد الرحمن " أن المنطق لا يشتغل بترتيب قوانين العقل إلا بالقدر الذّي تشتغل بالأخلاق بترتيب قواعد العمل[3]، أي يريد "طه عبد الرحمن" القول أن المنطق رفض من طرف المسلمين في القديم معتقدين أن المنطق يستبعد الإنسان عن الشّريعة الإسلامية وأنه ليس في مقدوره على حل قضايا الشريعة، وأن المنطق يشتغل بالنظر في العقل المطلق.

ويضيف " طه عبد الرحمن " قائلاً: المنطق علم يبحث في قوانين اللّزوم أو باختصار أن المنطق هو علم اللّزوم.[4] واللّزوم والاستدلال عنده لا فارق بينهما إلا في دلالة الأول على الاقتضاء ، ودلالة الثاني على حاصل الاستنتاج ليكون مفهوماً يمكن القول بمقتضاه بأن المنطق هو علم الإستدلال[5] وهنا يشرح "طه عبد الرحمن" أن المنطق علم اللّزوم أي علم الإستدلالات يقصد به تقرير الدليل لإثبات المدلول أي إعطاء دليل ، فعندما نقول اللّزوم نقصد به ذكر الدّليل ناهيه أن المنطق هو علم الاستدلال أي أن المنطق بحد ذاته هو كلام مبرهن عليه.

ولا شك أن مفهومي اللّزوم والاستدلال ليس غريبين عن الباحث في الأصول بل هما من صميم موضوعه حتى وأنه ليمكننا القول بأن علم أصول الفقه هو علم أصول الفقه هو علم

1- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث ، المصدر السابق، ص: 314.

2- المصدر نفسه، ص: 315.

3 - المصدر نفسه، ص: 311.

4 - طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، المصدر السابق، ص: 87.

5 - أحمد مونه، مقدمة في أصول الدّلالة، مطبعة الخليج العربي . ط(1)، 2013 ، ص: 15.

الاستدلال واللّزوم أي هو منطق بحد ذاته.[1] وهكذا الحال مع علم أصول الفقه فعندما نقول أن المنطق هو علم الاستدلال هو الحال مع أصول الفقه فكلا منهم يحتاج إلى استدلالات مثبتة ،فالمنطق يكون عن طريق العقل ، وأصول الفقه عن طريق الأحكام الشرعية.

وقد وضح " طه عبد الرحمن " في الصِّلة بين علم المنطق وعلم أصول الفقه وهته الأخيرة كان لها موضوعها الخاص بأن العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية بالإستدلال [2] ، وقد أثارت هذه القضية " أبي حامد الغزالي " الذي يقول : أعلم أن إدراك الأمور على ضربين : إدراك الذوات المفردة كعلمك بمعنى الجسم والحركة والعالم الحديث والقديم وسائر ما يدل عليه بالأسامي المفردة والثاني : إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات.[3] فالغزالي يجعل المنطق جزءاً من أصول الفقه،[4] أي الناظر في منهجيته التوظيفية للمنطق سيلحظ تبنيه التام والمطلق لكل التعاليم المنطقية اليونانية. أي أن علم المنطق وعلم أصول الفقه كلا منهم يحتاج إلى أدلة وبراهين مثبتة عن طريق العقل والأحكام الشرعية ، فبالنسبة إلى الغزالي يرجع إلى أن المنطق جزءاً من عام أصول الفقه أي لا ينكر دور المنطق الأحكام الشرعية ، ولا ينكر دور المنطق كعلم، فهذه الصِّلة بين المنطق وعلم أصول الفقه إلى الشريعة الإسلامية عن طريق القواعد المنطقية في تناول القضايا الأصولية، وعبر استهلال مصنفاته بمقدمات منطقية ، تعتبر في نظره مدخلاً نظرياً لاكتشاف مكنونات علم أصول الفقه؛ فالمنطق تجدد وظيفته عند الغزالي في ترتيب الحدود، وتركيب الأدلة إما إيجابياً أو سلبياً، وحضور المنطق مع الغزالي يأخذ بعداً إستدلالياً في كونه مقدمة لجميع العلوم.

واعتبر "طه عبد الرحمن" المنطق من جهة علم أصول الفقه جزءاً من المنطق ليس جزءاً من أصول الفقه، أي أن المنهجية الأصولية منطق بحد ذاتها، فالمنطق وفقاً "لطه عبد الرحمن" هو نسق مختار

---

1 – طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، المصدر السابق، ص: 87.

2– القنوجي محمد خان، حصول المأمول من علم الأصول، المرجع السابق، ص: 23.

3– الغزالي أبو حامد، المستصفى ، تح : محمد عبد السلام ن دار الكتب العلمية ، ط(1)، 1993، ص: 10.

4 – النقاري حمو ، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط(1)، 2013، ص: 229.

ليلتزم به من اختاره في ترتيب النتائج حتى النهاية. ويعتبر "طه عبد الرحمن" المنهجية الأصولية هي العطاء المنطقي الإسلامي غير الأرسطي البارز في عموم التراث الإسلامي العربي [1] ،فرغم اشتغال الفلاسفة على أصول الفقه إلاّ أنهم اختلفوا في تعريفه وتصنيفه ،فيتضح أن "طه عبد الرحمن" قد اختلف مع الغزالي في علاقة علم أصول الفقه بالمنطق ،" فالغزالي" يجعل المنطق جزءاً من أصول الفقه، لكن "طه عبد الرحمن" يجعل أصول الفقه جزءاً من المنطق ، فيقول أن المنطق يأتي من كونه لا يعترض من حيث أصله، ومن حيث حقيقته للأمور الدِّينية فهو من العلوم والوسائل من حيث هذه العلوم أنها تخدم بعضها البعض.

ومن أهم القضايا التي دافع عنها "طه عبد الرحمن" هي قضية الإختلاف الفلسفي [2]، إلا أن الأمر لم يقف عند هذا الحد بل تعداه إلى دعواه في الإختلاف المنطقي، وهو أمر يرجعه غلى إختلاف البنيات اللّغوية التي يصاحبها إختلاف في وجوه التفكير بينهما [3]، فالقصد من الإختلاف الفلسفي أي حق العربي {الإنسان العربي} من نصيب فلسفي بحيث ينبغي لغيره أن يُقِر بخصوصية هذا النّصيب، أي يحتلج العربي إلى الإعتراف بالحاجة إلى إيجاد فلسفة يتميز بها عن غيره، لكن بطريقة إكتمالية، أما الإختلاف المنطقي فهو يرجع غلى حق التفكير وحق الحوار بجدية تامة لكن بأسلوب يتوغله المنطق ويكون مدعم بالإستدلال.

فالمنطق باعتباره علاقة لزومية على ضربين :

منطق صناعي: يبحث في الإلتزام غير الصوري ويتوسل فيه بالحساب، و**منطق طبيعي:**يبحث في الإلتزام غير الصوري ويتوسل أليه بالخطاب ، وبعد أن يفحص "طه عبد الرحمن" ما يتميز به الدليل المنطقي الطبيعي عن الصناعي من خاصيات مثال : الإضمار والتمثيل والمجاز وهي

1 – طه عبد الرحمن ، حوارات من أجل المستقبل ، المصدر السابق ، ص: 64 ، 65 ، 66.

2 – طه عبد رحمن ، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ط(2) ، 2005 ، ص: 20.

3 – المصدر نفسه، ص: 48.

أمور لا تنطبق على الدّليل البرهاني ، يخلص إلى أن" الدليل الطبيعي "يتمتع بفضاء إستدلالي لانظير له في " الدليل الصناعي ".[1] أي" طه عبد الرحمن " يوضح ان المنطق هو علاقة لزومية أي إستدلالية فيقول أن المنطق الصناعي هو علاقة إستدلالية لكن عن طريق الحساب ويقصد بالحساب هو المنطق الرياضي الذّي يأتي فيه الباحث عن عبارة كلامية يحولها إلى دالة أي عبارة رياضية متكونة من رموز ليصل بها إلى نتيجة أما المنطق الطبيعي فهو أيضاً منطق إستدلالي لكن بطريقة الخطاب وكلا منهم منطق إستدلالي غير صوري ، فطه عبد الرحمن يتوصل في الأخير أن الدليل الصِّناعي يوصلنا إلى نتيجة إستدلالية بقدر ما يوصلنا إليها الدّليل الصِّناعي.

وإذا تساءلنا عن الصِّلة بين دفاع " طه عبد الرحمن " عن المنطق الطبيعي مستظهراً مميزاته بين إعتباراته لعلم أصول الفقه بوصفه نتاجاً عقلياً مميزاً لمجالنا التداولي ، فإن الجواب نجده عند اعتبار المنهجية المنطقية في تصورها للإستدلال الطبيعي [2] ، فعلاقة علم المنطق وعلم أصول الفقه في المشروع الفكري " لطه عبد الرحمن " وهي بتعبير الأصوليين علاقة عموم وخصوص ، ركز " طه عبد الرحمن " في بلورتها للنطلاق من العطاء المنطقي للحضارات القديمة ، وإلى مكتسبات المنطق الحديث سواءً في جانبه الصوري أو الطبيعي الحجاجي.

فالعلاقة بين علم أصول الفقه والمنطق أن كلاهما : يبحث في الأدلة إلا أنهما يفترقان في النوع ، فعلم المنطق يبحث في الأدلة العقلية الخالصة أو المركبة، وعلم أصول الفقه يبحث في الأدلة الشرعية والتصرفات العقلية المستندة على الدّليل الشّرعي كالقياس.[3] أي أن المنطق يبحث في الأدلة العقلية ويتطلب مرتبة القطع واليقين ، بخلاف أصول الفقه فإن منها القطعي ومنه الظني وهو قليل جداً .

1- طه عبد الرحمن ، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي ، المصدر السابق ، ص: 25 .

2- طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لنموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط(1)، 2015، ص: 237.

3- الحارثي وائل ، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق ، المرجع السابق ، ص: 130 .

ومن حيث الموضوعات فإن كلا العلمين آلة لعلم أخر في الوضع الأصلي له، فالمنطق آلة للفلسفة، ثم نقلت إلى علوم أخرى، والأصول آلة للفقه ولا يستغني عنه طالب الاستدلال بنصوص الشّريعة في أي علم آخر فالمقدم في النظر المنطقي هو وضع التّصور العقلي عن الموضوع ثم كيف يُمكّن العقل من نسبة حكم لهذا التصور.[1] أي أن المنطق يشتغل بالنظر في العقل المطلق من حيث أنه يقطع النظر عما يتعلق به، أما أصول الفقه فهي تبحث في طريقة التفكير المتعلقة بأدلة الشّرع فهو مرتبط بالدّليل الشّرعي.

أما في أصول الفقه: فالمقدم هو معرفة الدّليل الشَّرعي، والذي نزل بلغة العرب وحينها يلزم البحث في تفاصيل لغة العرب للاستفادة من دلالة النّص الشرعي[2]، أي أن أصول الفقه مادته لغوية وهي تبحث في الأدلة الشّرعية.

إن المنطق بحثه تجريدي في المفاهيم والكليات، ولا يعترف بأثر الواقع عليه وينظر فيه ولا يستجيب له، لذا فإنه يرفض النظر في الجزيئات لأنها تتسبب بالوقوع في الغلط في التصور والتصديق وقد زادت النظرة التجريدية من وضع القيود والشروط التي صنعت حواجز دون تحقيق القوانين المنطقية كواقع يسهل التعامل معه.[3] أما أصول الفقه فهو مرتبط بالفقه وبالثمرة التطبيقية المراد منه، من جهة أن لا ثمرة له من الأصول لا يعتدي به ولا يحتاج إليه؛ كما أن بعض الأصول استدل عليها من التطبيقات البنيوية أو من تطبيقات الصحابة ، وتجاوز ذلك بعض العلماء فكون أصوله تخريجاً على أمور تطبيقات أئمة مذهبه.[4] أي أن المنطق ألة للفلسفة أما أصول الفقه فهي آلة للفقه، والمنطق لا يعتمد إلا على مقتضى دلالة المطابقة ودلالة اللّزوم أي الاستدلال وهو بحثه تجريدي، لكن أصول الفقه فهو مرتبط بالفقه فالمنطق يبحث في الأدلة العقلية الاستدلالية وأصول الفقه أيضاً تبحث في الأدلة الشّرعية الاستدلالية بحكم أن الشّرع كله استدلال ،وكان أثر كبير في تداخل بعض الآليات وانتقالها من علم المنطق إلى علم أصول الفقه كالإستدلال ولاستقراء والقياس.

1 – الحارثي وائل، المرجع السابق: 130.

2 – المرجع نفسه، ص: 131.

3 – المرجع نفسه، ص: 139.

4 – المرجع نفسه، ص: .139

الفصل الثاني: منطق اللسانيات

المبحث الأول: علم اللّسانيات واللّغة.

المبحث الثاني: نظرية التداول.

المبحث الثالث: نظرية الحجاج.

المبحث الأول : علم اللّسانيات واللّغة

شغلت اللّسانيات كثيراً من العلماء والمفكرين والفلاسفة حتى غدت علم العصر، فهي تدرس اللّغة دراسة علمية بعيدة عن الانطباعات القيمة التي انتشرت في العصور السابقة ، ولعل الاهتمام باللّسانيات في العصر الحديث مراده يرجع إلى رغبة الإنسان في تلمس أسرار اللّغة والوقوف على تجلياتها؛ ولم تعد قاصرة على مجال الدِّراسات اللّغوية والأدبية فحسب بل أصبحت تحتل حيّزاً معتبراً في كثير من المجالات، كما أن تأثيرها أمتد ليشمل المجالات العلمية أيضاً كالبيولوجيا، والمنطق، والفيزياء والإعلام العلمي، وغيرها من العلوم.

قبل التطرق إلى دراسة علم اللّسانيات نأخذ لمحة عن مفهومها:

تعريف علم اللّسانيات:

يعرفها ابن منظور في كتابه " لسان العرب " فيقول: لسن – اللّسانُ: جارجة الكلام، وقد يُكنى بها عن الكلمة يُؤنّث حينئذ؛ قال أَعْشى بأهلة:

إنّي أتتني لسانٌ لا أسرُّ بها

مِنْ عَلْوَ لا عجبٌ منها ولا سَخَرُ

قال ابن برّي: اللسانُ هنا الراسلة والمقالة؛ ومثله:

أَتَتْني لسانُ بني عامر

أحاديثها بعد قولٍ نُكُر.

قال: وقد يُذكر على معنى الكلام.[1]

1 – ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، لبنان، ط(1)، 1990، ص:4029.

موضوع اللّسانيات:

إن موضوع علم اللّغة الوحيد والحقيقي هو اللّغة التي ينظر إليها كواقع قائم بذاته ، ويبحث فيها لذاته [1]، أي أن موضوعها هو اللّغة البشرية الإنسانية ، حيث أنها تدرس اللّغة من كل جوانبها دراسة شاملة ، ضمن تسلسل مندرج الصوت ، الصرف ، والنحو ، حيث تسعى إلى بناء نظرية لسانية شاملة تمكننا من دراسة جميع اللّغات الإنسانية.

منهاجها :

الشمولية :ومعناها دراسة كل ما يتعلق بالظاهرية الإنسانية دون نقص أو تقصير .

الانسجام :ويقصد به عدم وجود أي تناقض أو تنافر بين الأجزاء في الدِّراسة الكلية.

الاقتصاد:ويراد به دراسة الظواهر اللّغوية بأسلوب موجز ، ومركز مع التحليل الدقيق والميداني.[2]

أقسام اللّسانيات العامة :

أ . اللّسانيات التاريخية :وهي دراسة الظاهرة اللّغوية عبر المراحل الزمنية المختلفة مع تبيان أسباب التغيرات التي تطرأ عليها وذلك : إما داخل لغة معينة بواسطة الأفراد، وإما خارج اللّغة وذلك عن طريق الاحتكاك بلغات أخرى .[3] أي هي دراسة تطور عبر الأزمنة ، وأسباب حدوث التغيرات وكيفيتها.

ب . اللّسانيات المقارنة :وهي دراسة صلات القرابة بين اللّغات ودراسة النّظريات والتقنيات المستعملة في المقارنة لإيجاد القواسم المشتركة بينها[4] ، أي مقارنة لغتين أو أكثر للتوصل إلى العلاقة بينهما وبيان الأصل من الفرع.

---

1 – وافي علي ، علم اللّغة ، مكتبة النهضة ، مصر ، ط 4 ، 1977 ، ص، 24.

2 – زروق بن نصر الدّين ، دروس ومحاضرات في اللّسانيات العامة ، المرجع السابق ، ص: 9، 10.

3 – المرجع نفسه، ص: 10.

4 – المرجع نفسه، ص: 10 .

ج . اللّسانيات الوصفية: وهي أهم قسم من الدّراسات اللّسانية ذلك لأنها تختص بدراسة اللّغات وتحليل وضيفتها وكذلك استعمال هذه اللّغة من قبل الجماعة اللّغوية في حيز زمني [1]، وهته الأخيرة هي أهم قسم فيها ، بحيث تختص بدراسة وظيفة اللّغة واستعمالها من كرف مجموعة من المتكلمين .

ثنائيات دي سوسيرا:

إن التغيرات التي أحدثها " دي سوسير" في مجال الدّراسة اللّسانيات تظهر بشكل واضح في الثنائيات التي تشكل أساس المنهج الوصفي الذي كان يسعى إلى تطبيقه ونذكر من بين هذه الثنائيات ما يأتي :[2]

1 : تاريخ آني : لقد توصل " دي سوسير "من خلال دراسته للغة إلى أن اللّغة نظام قائم بذاته في فترة زمنية محدد وهو من ناحية أخرى تطور تاريخي وقد رأى أنه بناء هذا التصور يمكن التمييز بين منهجين للدراسة اللّغوية أو اللّسانية.[3] فيحاول " دي سوسير " أن يتوصل أن اللّسانيات تقدم وصف للغات وتاريخها ، وإعادة بناء لغات الأمم في كل منها،كما يبحث عن خصائص اللّغات كافة ثم استخلاص قوانينها العامة ،وأن اللّسانيات تحدد نفسها ويعترف بها ضمن حقل العلوم الإنسانية.

المنهج الأول :ويسمى بالمنهج التاريخي أو التطوري ، ويهتم بتتبع التحولات والتغيرات التي تطرأ على الظاهرة اللّغوية عبر الحقب الزمنية المختلفة ،وتفسير أسباب هذه التحولات.

المنهج الثاني :هو المنهج الوصفي أو الآني وهو الذّي يدرس اللّغة من جميع جوانبها ، أو أكثر في فترة زمنية محدد.[4] فالمنهج الأول يعني به معرفة جميع التطورات اللّغوية في لغة ما، من خلال مجموع تاريخها

1 – زروق بن نصر الدّين، المرجع السابق، ص: 11 .
2 – المرجع نفسه، ص:13 .
3 – المرجع نفسه ،ص: 14 .
4 – المرجع نفسه ،ص،: 14

أما المنهج الثاني فهو يختص بدراسة اللّغة من خلال وصفها وذلك من خلال حقبة زمنية محددة بداياتها ونهايتها.

2: لسان / كلام :

لقد توصل " دي سوسير" بعد دراسة معمقة للغة إلى اكتشاف المميزات التي تتميز بها كل من اللّغة والكلام بعد أن كل ينظر إليهما على أنها شيء واحد .

1: اللّسان : هو النظام التواصلي الذّي يمتلكه كل فرد متكلم .

2: الكلام :هو التجسيد الفعلي والواقعي للسان ويختلف من شخص إلى آخر تبعاً لاختلاف البيئة.[1] أي أن اللّسان هو أداة تبليغ وعليها يعتمد في تحليل الخبرة الإنسانية التي تختلف من جماعة إلى أخرى ، أما الكلام هو الممارسة الفردية المنطوقة ، وهو نشاط شخصي يمكن ملاحظته وهو أن يقول شخص شيئاً لشخص أخر ؛ وشروطه هو أن توجد لغة محددة مثلاً : اللّسان العربي وغايته التبليغ والتواصل والتفاهم فيجب أن تسبقه إرادة وتفكير .

3: دال / المدلول :

من بين النتائج التي توصل إليها : دي سوسير " من خلال دراسته للغة باعتبارها ظاهرة مشتركة هي أن اللّغة تتكون من وحدات أساسية متوافقة بينها تسمى بالعلامات اللّسانية ، وقد فضل " دي سوسير " إطلاق مصطلح العلامة اللّسانية على هذا الكل أي signifie /signifiant المتكامل وقد إستبدل مصطلحي مفهوم صورة سمعية بمصطلح أي دال ومدلول .

وقد رأى"دي سوسير " أن العلاقة بينهما هي علاقة إعتباطية أي غير مبررة منطقياً[2]. ومنه يتوضح أن الدّال: صورة سمعية التي تعني شيئاً وتدل على " حروف الكلمة"، والمدلول : هو التصور الذهني للشيء المعني والعلاقة التي بينهم غير ضرورية لأنها من صنع الإنسان، حيث أن العلامة

1 – زروق بن نصر الدّين، المرجع السابق ، ص: 15

2 – المرجع نفسه، ص:16.

اللّسانية لا توجد بين إسم وشيء بل بين مفهوم وصورة سمعية لأن الإنسان هو الذّي أبتكر أن يضع الأشياء دلالات لها معاني ولا توجد أية ضرورة عقلية ولا تجريبية فرضت على الإنسان ،فالعلاقة الموجودة بين الدّال والمدلول أي الرموز ومعناها أنها إصطلاحية بصورة عفوية إعتباطية فلو كانت العلاقة ضرورية لما تعددت الأصوات أو الأسماء مثلا: تلميذ تتألف من أصوات " ت ـ ل ـ م ـ ي ـ ذ" وهي تمثل الدّال والمدلول فهو معنى التلميذ ن واللّغة العربية لم تجبر على هذا الإسم ، ويعبر عن تلميذ في اللّغة ، فلو كانت العلاقة ضرورية لما إختلفت وتبينت élève , الفرنسية بأصوات أخرى مثال : الأصوات وتعددت اللّغات بل إن في اللّغة الواحدة نجد مدلولاً يعبر عنه بعدة أصوات مثال : أسد ـ ليث .

إذن نقول أن اللّغة نشاط رمزي العلاقة فيه بين الألفاظ والأشياء غير ضرورية أكثر منها ضرورية وبواسطتها تمكننا التعبير عن الواقع دون إحضاره.

4: الإختيار / التوزيع

1: الإختيار : وهو اللّجوء إلى استعمال كلمة واحدة من بين مجموعة من الكلمات

2: **التوزيع** :وهو ضم الكلمات إلى بعضها أو هو النظم بمفهوم القاهر الجرجاني، وهو المرحلة الثانية من التأليف[1].

وما إن استقر اللّسانيون على دراسة اللّغة كمنظومة قواعد مجردة لا تتحقق إلا بالخطاب، حيث أن الطريق إلى حقائق التخاطب صار مفتوحاً ، وأخذ يسلكه كل من اقتنع بأن " التخاطب " فيه ما ليس في غيره شغب اللّغة ، ففيه " التبليغ " وفيه " التدليل" وفيه " التوجيه "، فيكون كل أصل في اللّغة الإنسانية أصلاً { تبليغياً تدليلاً توجيها}[2].

1 – زروق بن نصر الدّين، المرجع السابق، ص: 16.

2 – طه عبد الرحمن ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط(2)، 2000، ص: 27.

وقد استمددنا وسائلنا المنهجية ومفاهيمها النظرية من علمين دقيقين عُرفا منذ زمن يسير انقلابا في أدواتها ومبادئها ومضمونها؛ أول هذين العلمين: **اللّسانيات:** التي شهدت منذ السّتينات تغييراً جذرياً في أساليب الوصف والتحليل للظواهر اللّغوية بفضل اصطناعها لأساليب صورية ورياضية[1] وتنقسم اللّسانيات إلى ثلاث تقسيمات:

أ: الدّاليات :يقصد بها الدّراسات التي تخص بوصف أو تفسير " الدّال" في نطقه وصوره وعلاقته وبهذا تكون الدّاليات عندنا تنقسم إلى ثلاث : الصوتيات . والصّرفيات . والتركيبات.

ب . الدّلاليات: هي الدراسات التي تخص بوصف العلاقات التي تجمع بين الدّوال الطبيعية و"مدلولاتها" سواءً اعتبرت مدلولات في الذهن أو أعيانا في الخارج.

ج . التّداوليات : هي الدّراسات التي تخص بوصف العلاقات التي تجمع بين الدّوال الطبيعية ومدلولاتها وبين " الدّالين " بها.[2]

اللّغة :

إن المنعطف اللّغوي حركة فلسفية قوية ومؤثرة ظهرت في القرن العشرين ولعل ما أبرز هذه الحركة هي النظر إلى اللّغة على أنها موضوع الفلسفة.[3] وتعتبر اللّغة هي التي تمكن الإنسان من التع

التعبير عن ذاته والتعبير عما يحيط به من أشياء وتحقيق التواصل بالآخرين،[4] وكان فلاسفة التحليل المعاصر أكثر إدراكاً لتلك المفارقة مما جعلهم يوظفون الفلسفة في سبيل توضيح اللّغة وتوضيح علاقتها بالفكر والمنطق والواقع خاصةً ،[5] فنجد أن الفلاسفة منذ القدم قد اهتموا بمسألة اللّغة بدأً بسقراط مروراً بأفلاطون وأرسطو وصولاً إلى ديكارت و"هيغل" "وكانط" ، أما فلاسفة القرن العشرين

1 – طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص: 28.

2 – المصدر انفسه، ص: 28.

3 – حمود جمال، المنعطف اللّغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الأمان، الرباط، ط(1)، 2011، ص: 09.

4 – المرجع نفسه، ص :15.

5 – المرجع نفسه، ص: 15، 16.

بدأً من جون ديوي وبيرغسون إلى "وبنتراندراسل" و"هوسرل" و"هيدغر" و"مارتن" إلى "ديريدا"...،[1] إلى الفلاسفة المسلمين، فإننا نجد محاولات هامة في مجال الأبحاث اللّغوية، فالفرابي نجده يصنف علم اللّغة والذّي يسميه " علم اللّسان " في المرتبة الأولى فأكدوا المسلمين على ضرورة الاهتمام بالمسائل اللّغوية.[2]

فاللّغة في الاصطلاح :أصوات يعبِرُ بها كل قوم عن أغراضهم واللّغة ما جرى على اللّسان من قبيل قولك : لغى فلان، واللّغة اللّفظ الموضوع للمعنى وأعني به تبليغ المعنى المقصود إلى الذهن، وهي لفظ مشتق من لغى بالشيء أي لُهجَ به، ولربما تكون مأخوذة عن "لوغوس" اليونانية ومعناها "كلمة".

ويمكن القول إن اللّغة هي الألفاظ الدّالة على المعاني وطريقها الكلام والكتابة وبهذا الإعتبار تختلف صيغتها باختلاف الأمم ودرجات علومهم وتمدُّنهم بها هي مجموعة من الرموز الاصطلاحية في مفرداتها[3]، أي أن اللّغة هي هوية البشر فقد رافقت الإنسان منذ فجر التاريخ وتطورت بتطوره.

فطبعت مختلفات الحضارات التي شيدها الإنسان بطباعها الخاص وما تعدد الثقافات واختلافها قديما وحديثاً إلاّ بسبب تعدد اللّغات نفسها .

واللّغة :هي كل وسيلة لتبادل المشاعر والأفكار كالإشارات والأصوات والألفاظ وهي ضربان: طبيعية: كبعض حركات الجسم والأصوات المهملة ، ووضعية : وهي مجموعة رموز أو إشارات أو ألفاظ متفق عليها لأداء المشاعر والأفكار[4]، أي هي نسق من الإشارات والرموز المكتسبة بالتعلم والتي وضعها الإنسان من أجل التواصل والتفاهم وهي لا توجد لدى الحيوان خاصة منها: الكلام.

---

1 – حمود جمال، المرجع نفسه، ص: 16.

2 – المرجع نفسه، ص،: 17 .

3– حمادة شوقي، معجم عجائب اللّغة، دار صادر، بيروت ، ط(1)، 2000، ص:09 .

4– مدكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة ، د(ط)، 1983، ص: 162.

كما عرّف جميل صليبا أيضاً اللّغة فقال: إن **اللّغة:** هي مجموع من الأصوات المفيدة وهي ما يعبر بها كل عن أغراضهم .وتطلق أيضاً على ما يجري على لسان كل قوم : لأن اللّسان هو الآلة التي يتم بها النطق، أو تطلق على الكلام المصطلح عليه، أو على معرفة أفراد الكلمة وأوضاعها[1]، ويعني بذلك أنها وسيلة من الأصوات الدّالة المتواضع عليها عند جماعة لغوية معينة يستعملونها كأداة للتبليغ والتواصل .

كما عرف مراد وهبة اللّغة فقال :

اللّغة : longage /language

اللّفظ الإفرنجي مشتق من اللّفظ اللاتيني lingua بمعنى اللّسان وعلم اللّسان يعني علم اللّغة .واللّغة أداة اتصال بالرموز .ولهذا يقال أن اللّغة اتصال رمزي يستعين بأنماط من الكلمات المنطوقة أو المكتوبة ، وأنها للإنسان دون غيره من الكائنات.[2]

إذن نقول أن كل من الفلاسفة اتفقوا على أن اللّغة هي نسق من الإشارات والرموز وأنها أداة اتصال وهي ألفاظ دالة على معاني ، وأنها هوية البشر . فأستنتج أن اللّغة هي ماهية الإنسان وذلك لأسباب عديدة فقد رافقت الإنسان منذ فجر التاريخ وتطورت بتطوره ، وأنها ضرورة من ضرورات الحياة نعيشها كل يوم وهي أعظم اكتشاف قدم به الإنسان نفسه.

ولقد أشار "طه عبد الرحمن" في كتابه : **المنطق والنحو الصوري** إلى محاولة تحليل المنطقيّة اللّسانية حيث يعطي نماذج عن صياغة المنطق للتعابير اللّغوية وعن استفادة اللّسانيين والمناطقة من أساليب المنطق؛ حيث يحلل الناقل المنطقي العبارات اللّغوية ليصل إلى دلالتها إذ خلت من الالتباس، ويميّز بينهما إذا تعددت، أما إذا اتفقت فإنه يجمع بينهما .ويقوم بهذا التحليل في إطار تأويلي معين فقد يقتضي مجال القول أن يشير في الصياغة الناقلة إلى أمور ما كان ليشير إليها لو أن المجال نختلف. فإذا

1- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2 ، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، لبنان، د(ط)، 1982، ص: 286.

2- وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، د(ط)، 2007، ص: 540.

أراد أن ينتقل مثلاً العبارة "نطق الإنسان" وكان مجال القول لا يشمل إلاّ البشر، فإنه آنذاك يستغني عن ذكر الإنسان.[1] ويعني طه عبد الرحمن إلى أنه يمكن نقل العبارات من لغة الإنسان أي اللّغة العامية المتداولة إلى لغة المناطقة أي عبارات منطقية خالية من أي التباس أو خلل في المعنى، كما أنه يوضح أن " النطق " صفة تنطبق فقط على الإنسان، أي الإنسان هو الكائن الوحيد القادر على الكلام أو النطق ، لأن الإنسان ناطق بالضرورة، أي أن اللّغة خاصية إنسانية فريدة من نوعها وهي صفة جوهرية تمثل ماهية الإنسان لذلك يقال عنه كائن حي ناطق.

ويضع "طه عبد الرحمن" صيغاً منطقية سليمة تكون لها نفس الدلالة التي لعبارات اللّسان، وذلك في إطار إمكانات النسق المنطقي، حيث هذه الصّيغ تختلف عن البنية السطحية ومقولاتها النحوية كما أشترط لنجاح هذه الصّيغ المنطقية هو تطابق شروط صدقها مع شروط صدق العبارات الأصلية.[2] أي "طه عبد الرحمن " يوضح أن البنية التي يريد تأسيسها بنية دلالية وهي بنية عميقة.

1 – طه عبد الرحمن، المنطق والنحو الصوري، الطليعة للطباعة، بيروت، لبنان ،ط(1)، 1983، ص: 09.

2 – المصدر نفسه، ص: 10.

المبحث الثاني : نظرية التداول.

نشأة التداولية تقريباً مع نشأة العلوم المعرفية وجرى التفكير في الذكاء الاصطناعي من خلال العقلية التي مكنت من ظهور العلوم المعرفية مثل: " عام النفس، اللّسانيات، وفلسفة العقل وغيرها" وبدأ التيار التداولي في بداية الأمر من كبار الفلاسفة أمثال: "ويليام جيمس، جون ديوي ...، ولو جئنا إلى المصطلح لوجدنا اختلافاً في التسمية فهناك من يسميها "الفلسفة النفعية الذرائعية" وبعضهم من سماها "علم التخاطب أو التخاطبية" ولكن مصطلح التداولية أصبح شائعاً لدى الباحثين العرب.[1] فالتداولية: علم يهتم بالتواصل ويقوم بتحليل الظاهرة الكلامية ويستمد هذا العلم من علوم الاجتماع وعلم النفس المعرفي وعلم الاتصال بالأنثروبولوجيا والفلسفة وغيرها من العلوم الحديثة ونستطيع أن نقول بشكل أكثر بساطة التداولية: هي دراسة اللّغة في أثناء استعمالها أو استخدامها في إطار التخاطب ومراعاة كل ما يحيط بعملية التخاطب[2]، أي التداولية كنظرية تدخل في فلسفة اللّغة تبنتها البراغماتية وقبلهم "فيجينشتاين"، أي التركيز على الألفاظ اللّغوية الواقعية التي لها علاقة بالواقع دون استعمال اللّغة الغامضة والمبهمة.

تعريفها:

لغة: جاء في لسان العرب لابن منظور:

الأول: تداولنا الأمر: أخذناه بالدُّل، وقالوا: دواليك أي مداولة على الأمر؛ قال سيبويه: وإن شئت حملته على أنه وقع في هذه الحال،ودالت الأيام أي دارت، والله يداولها بين الناس، وتداولية

1- خميسي فزاع عمير، نظريات المنهج التداولي، مجلة الفنون والأدب وعلوم الإنسانيات والاجتماع، العراق، ط(5)، 2016، ص: 03.

2- المرجع نفسه، ص: 03.

الأيدي: أخذته هذه مرة وهذه مرة، وتداولنا العمل والأمر بيننا بمعنى تداولناه فعمل هذا مرة وهذا مرة [1].

والفلسفة التي قام عليها المنهج التداولي تكمن في أولويات الفلسفة النفعية أو البراغماتية التي تقوم على اعتبار أن ما نعترف به يجب أن تكون له صورة حسية لا يعترف بوجوده مطلقاً.[2]

تختص التداولية بدراسة المعنى كما يوصله المتكلم أو " الكاتب" ويفسره المستمع أو " القارئ" لذا فهي مرتبطة بتحليل مايعنيه الناس بألفاظهم أكثر من إرتباطاتهم يمكن أن تعنيه كلمات أو عبارات هذه الألفاظ المنفصلة؛ فالتداولية: هي دراسة المعنى الذي يقصده المتكلم.[3]

ومنه نقول أن ما تعنيه التداولية أو نظرية التداول هي دراسة كيفية التي يسلكها الناس لفهم الفعل الكلامي وفقهه أي مفهومه، حيث أن وراء أسباب نجاح المتخاطبين في محور الكلام هي عملية التخاطب التي تدور فيما بينهم ذلك لأن الحديث الذّي يدور بين الطرفين يجعلهم يحافظون على استمرار الكلام أو المحادثة على أن يتبعوا مبادئ ومعايير محددة ومتعارف عليها بين المتشاركين في الحديث؛ حيث أن الأصل الأول الذي يتميز به التراث الإسلامي العربي وهو:

أصل التداول: وهاته الأخيرة هو أن الشعب الثقافية الثلاث للتراث وهي: "العقيدة" و"اللّغة" و"المعرفة" لا تستقيم على أصول التراث الإسلامي العربي حتى يتحقق العمل بها فالتداول إذاً: هو عبارة عن البقاء على العدل المتعدي نفعه إلى الغير.[4]

ولقد انبنى أصل التداول على ثلاثة أركان :

أ : ركن الإشتغال العقائدي : هو مبدأ تداول العقيدة أو مبدأ ممارسة العقيدة على مقتضى النفع المتعدي المزدوج، ولا ممارسة للعقيدة على هذا المقتضى إلاّ من وافق القول الفعل، وتنظم هذا الركن

1 – ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، ص:2026.

2 – فزاع عمير خميسي، نظريات المنهج التداولي، المرجع السابق، ص: 04.

3 – يول جورج، التداولية، تر: قصي العتابي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط(1)، 2010، ص: 19.

4– طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأي نموذج فكري جديد ، المصدر السابق، ص: 62.

قواعد ثلاثة: 1: التسليم بأفضلية الشريعة الإسلامية، 2: تسليم اختصاص هذه الشّريعة بإمام التوحيد، 3: التسليم بإطلاقية الإرادة الإلهية في الخلق .[1] أي " طه عبد الرحمن" يوضح أن السبيل أو الطريق المؤدي إلى التداول لابد للباحث أن يتطرق إلى ممارسة العقيدة التي ينتفع بها الإنسان وتكون عقيدة صحيحة خالية من الالتباس أو خطأ في القوال والأفعال حيث تكون الشّريعة الإسلامية هي محور هذا المجال ويكون الباحث فيها على إيمان بالله تعالى أي لا يكون ملحد وعلى قناعة تامة أنّ الله واحد هو خالق للكون والمخلوقات بأنواعها .

ب : ركن الإستعمال اللّغوي: وهو مبدأ تداول اللّغة على مقتضى النفع ، ولا ممارسة للّغة هو المقتضى إلى متى أستند المتكلم في إفادة المخاطب إلى الأساليب المقرّرة والمعارف المشتركة وتنظيم هذا الأصل على قواعد ثلاثة: 1: التسليم بأفضلية اللّغة العربية بمقتضى الإعجاز القرآني، 2: العمل بأساليب العرب في التعبير والتبليغ ، 3: إتباع مسلك الاختصار في العبارة ؛ وهنا يوضح "طه عبد الرحمن" **أن** اللّغة وسيلة أساسية في تحقيق التواصل الاجتماعي أي الذات الإنسانية لا توجد وحدها بل مع غيرها أي " اللّغة " وتكون لغة عربية فصحى التي أكد " طه عبد الرحمن " على أنها هي اللّغة الأفضلية ، وتجنب استعمال اللّغة الغربية.[2]

ج . ركن الإعمال المعرفي : وهو مبدأ تداول المعرفة على مقتضى النفع المتعدي المزدوج فأصل التداول هو عبارة عن تقدُّم العمل على النظر، والقواعد ثلاثة: 1: التسليم بأفضلية المعرفة 2: استناد العقل النظري إلى العقل العملي، إسناد العقل الوضعي إلى العقل الشرعي؛[3] أي أن مبدأ تداول المعرفة يقوم على الإدراك والوعي وفهم الحقائق عن طريق العقل وأن المعرفة الإسلامية هي أفضل معرفة كونها تقوم على مصدر العقل، كما وضح "طه عبد الرحمن" أنه لابد من تطبيق العقل

1- طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص: 62.

2- المصدر نفسه، ص: 63.

3- المصدر نفسه، ص: 63.

العملي الذي يساعد الإنسان على خدمة ذاته وأيضاً خدمة الآخرين من خلال العقل الشرعي أي تطبيق الشريعة الإسلامية في جميع المسائل المتعلقة بأمور الحياة.

أصول مجال التداول الإسلامي العربي :

. خصوصية المجال التداولي: لقد وضع "طه عبد الرحمن" مصطلح "مجال التداول" أو "المجال التداولي" منذ أول اشتغالنا بالنظر في الممارسة التراثية في مطلع العقد السابع ، وذلك لحاجة اقتصادنا هذا النظر ومن ذلك الحين ، مازالت فائدة هذا المصطلح تتزايد في أعين الباحثين الذّين تلقوْه بالقبول[1] أي أن "طه عبد الرحمن" يصوغ دعوى خاصة به يقول بأن لا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية ما لم يحصل الأستاذ إلى مجال تداولي متميز من غيره عن المجالات بأوصاف خاصة ومنضبطة بقواعد محددة يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضر بهذه الممارسة.

1: تحديد مفهوم "المجال التداولي": من المعروف أن الفعل " تداول " في قولنا: "تداول الناس كذا بينهم" يفيد معنى "تناقله الناس وأداروه فيما بينهم"، ومن المعروف أيضاً أن مفهوم "النقل" ومفهوم "الدوران " مستعملان في نطاق اللّغة الملفوظة فيقال : " نقل الكلام عن قائله " بمعنى رواه عنه ، كما يقال " نقل الشيء عن موضعه " أي حركة منه ، ويقال " دار على الألسن " بمعنى جرى عليه، ف "النقل" و"الدوران" يدلان بذلك في استخدامهما اللّغوي ، على معنى النقلة بين الناطقين.[2] والتداول جامع بين اثنين هما "التواصل" و"التفاعل"، فمقتضى التداول إذن: أن يكون القول موصولاً بالفعل ومن المعروف كذلك أن لفظ "المجال" من الفعل "جال" الذي يدل لغة: على معنى "دار" فيكون المجال هو "موضع الدوران" مما يجعل هذا الموضوع مشترك مع مفهوم "التداول" في معنى "النقلة" "والحركة".[3] أي أن "طه عبد الرحمن" قام بتمييز المجال التداولي في قدرته على استحضار أغراض

1- طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، المصدر السابق ، ص: 245.

2- المصدر نفسه، ص:245.

3- المصدر نفسه، ص، 245.

المتكلم ومقاصده بل سياق ومقام الكلام، حيث أن الفعل تداول له عدة مصطلحات مرادفة له: فنقول: دار أو تواصل أو نقل أو كذلك لفظ جال بمعنى دار، ويقصد "طه عبد الرحمن" بهذه الأفعال الكلام المتوارد أو المتداول بين الناس، وهذه الأفعال يعني أنه يوجد حديث أو كلام أو عبارة تداولت أو جالت عند الناس بحيث ذلك الحديث قد انتشر بين أفراد المجتمع لذا نقول مثلاً : "تداول الناس كذا بينهم".

أما عن المعنى الإصطلاحي : الذي نستعملها فيه ، فقد أردنا أن يكون موصولاً بهذا المدلول اللّغوي وصلاً، لأن هذا الوصل هو الذّي يجعل أوصافه الإجرائية مقبولة، **فالتداول:** متى تعلق بالممارسة التراثية ، هو وصف لكل ما كان مظهراً من مظاهر التواصل بين صانعي التراث من عامة الناس، كما أن المجال في هذه الممارسة هو وصف لكل ما كان ناطقاً مكانياً وزمانياً لحصول التواصل والتفاعل ، فالمقصود ب " مجال التداول " في التجربة التراثية ، هو إذن :" محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث ".[1] أي التداوليات في مشروع "طه عبد الرحمن " عبارة عن نظرية إستعمالية، حيث أنها تدرس اللّغة في استعمال الناطقين بها. كما أنها نظرية تخاطبية حيث أنها تعالج شروط التبليغ والتواصل الذي يقصد إليه الناطقون من وراء استعمال اللّغة .

ولقد شملت التداوليات أبواباً ثلاثة هي :

1: باب التداوليات الإشارية: ويبحث في أسماء الإشارة وغيرها من الضمائر التي تتغير دلالتها بتغير ظروف استعمالها.

2: باب تداوليات المعنى المفهوم :ويُعوّل في إدراك هذا المفهوم على جملة المعارف المشتركة بين المتكلم والمستمع وعلى قدرة المستمع على استخلاص هذا المعنى من المقام .

1- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط(2)، د(س)، ص: 244.

3: باب تداوليات الأفعال اللّغوية :وهي يختص بدراسة أغراض الكلام من إثبات واستفهام وأمر ونهي ووعد واعتذار وتحذير وغيرها.[1]

قواعد المجال التداولي:

1: معيار الظفر بالقواعد التداولية: وهذه المعايير هي:

أ: معيار التسليم :ومقتضاه بأن التسليم بالحقيقة التداولية التي يراد اتخاذها قاعدة أصلية ينبغي أن يكون أقوى من التسليم بغيرها من حقائق القسم التداولي الذي تنتسب إليه.

ب : معيار التمييز :ومقتضاه أن الحقيقة التداولية التي التي يقصد جعلها قاعدة أصلية ، ينبغي أن تساهم في تمييز الممارسة التراثية الإسلامية العربية .

ج : معيار التفضيل :ومقتضاه أن الحقيقة التداولية التي يراد إقامتها قاعدة أصلية ينبغي أن تبلغ في تفضيل الممارسة التراثية الإسلامية العربية.[2] فمن خلال هذا التوضيح الذي قام به "طه عبد الرحمن" لقواعد المجال التداولي ندرك أنه لم يخرج عن المسلك الذي اتخذه في بناء أصول التداول أي أنه قام بتعريف كل من "معيار التسليم، ومعيار التمييز، ومعيار التفضيل" في معايير تسلم بأن العقيدة الإسلامية هي القاعدة الأصلية والأفضلية بحيث تساهم هذه المعايير الثلاثة في بناء أصل التداول.

2: مبدأ التفضيل التداولي العام :

حيث يمكننا معيار التفضيل التداولي العام من الحصول على المبدأ الأعم الذّي تتفرع منه جميع القواعد التداولية ، ويمكن أن نسمي هذا المبدأ ب "مبدأ التفضيل" ونصوغه على المجال التالي: "**ليس في جميع الأمم ، أمة أوتيت من صحة العقيدة وبلاغة اللّسان وسلامة العقل مثلما أوتيت أمة العرب تفضيلاً من الله.**" فتتمثل هذه الصيغة بعناصر ثلاث وهي: صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة

1- طه عبد الرحمن، سؤال اللّغة والمنطق ، مؤسسة طابة، أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة، د(ط)، 2010، ص: 6 ، 7.
2 - المصدر نفسه، ص: 250، 251.

العقل فنسمي هذه العناصر بأصل "**أصول المجال التداولي**"[1]. أي يوضح طه عبد الرحمن بان مبدأ التفضيل التداولي تتفرع عنه جميع القواعد التداولية بحيث أن مكونات هذا المبدأ العقيدة، الصحة واللسان البليغ والعقل السليم، ويقصد طه عبد الرحمن بالعقيدة الشريعة الإسلامية واللسان البليغ أي استعمال اللغة العربية الفصحى والعقل السليم أي العقل بالمعرفة وهاته تشرح (أصول المجال التداولي).

1 – طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص:252.

المبحث الثالث:

تعود مسألة الحجاج تاريخيا إلى الفترة اليونانية وخصوصا مع الفيلسوف أرسطو الذي تناول الكثير من الظواهر المرتبطة بالممارسة الحجاجية في السياق الغربي حالة من الركود على امتداد ما يقارب 15 قرنا، فكان اهتمام الباحثين منصرفا خلال هذه الفترة إلى دراسة الجوانب البلاغية والأسلوبية مع إهمال واضح للفعالية الحجاجية الإستدلالية غير أن هذا الخفوت للدرس الحجاجي في الفكر الغربي كان يوازيه ازدهار كبير في المجال العربي الإسلامي الذي احتضن هذا الدرس في سياق انفتاح الثقافة العربية الإسلامية بدءًا من القرن 8 و 9م على الثقافة اليونانية.

إنّ اخذ الحجاج في الاعتبار في الدراسات التداولية هي خصيصة للسنوات الثمانين من القرن العشرين، تشهد على ذلك البيبلوغرافيا وتوضحه المفاهيم. إذ يجمع "جون بليز غرايز" بين المنطق والحجاج، أما "روبار مارتان" فيُدمج مفهوم ممكن الوقوع في نظريته التداولية، وقد عاد "أوزفالد ديكور" أخيرا إلى مفهوم المواضع لوصف آليات اللغة الحجاجية[1]. هذا التفاعل بين البحث التداولي والبحث البلاغي فيما يتعلق بالحجاج أدى بنا إلى اقتراح عرض الاتجاهات الأساسية لدراسة الحجاج في البحوث التداولية.

الحجة: Argument: ما يرادف إثبات أمر أو نقضه: وهي أنواع مباشرة وغير مباشرة، ومنها:

المحاجّة: Argument: ويرادف بها طريقة تقديم الحجج والإفادة منها، أو الحجاج الذي يقوم على جميع الحجج لإثبات رأي أو إبطاله[2].

الحجة: في الفرنسية: Argument

في الإنجليزية: Argument

في اللاتينية: Argumentum

1 – الحابشة صابر، التداولية والحجاج، صفات للدراسات والنشر، دمشق، سورية، ط(1)، 2001، ص: 16.

2 – مدكور ابراهيم، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص: 67.

الحجة: هي الاستدلال على صدق الدعوى أو كذبها، وهي مرادفة للدّليل.

قال ابن سينا: <<جرت العادة بان يسمى الشيء الموصل إلى التصديق حجة، فمنه قياس ومنه استقراء، ونحوهما>>.

والحجاج: Argumentation: جملة من الحجج التي يؤتي بها للبرهان على رأي أو إبطاله، أو هو طريقة تقديم الحجج والاستفادة منها.

والحجة: هي البيّنة: ومنها قولهم: البيّنة على المدّعي، ومعنى هذا القول أن عبء الإثبات يقع على المدعي لا على المنكر[1].

والحجاج: يتقدم بعدة معطيات تأتي على شكل تعريفات فيعتبر:

المحاجة أو الحجاج: سلسلة من الحجج تنتهي بشكل كلي إلى تأكيد النتيجة نفسها، كما يرى بأن الحجاج طريقة في استعراض الحجج أو تقديمها.

أما المحجّة: فيعتبرها بمثابة استدلال موجّه لتشريع أو دحض قضية معينة، أو تنفيذها ويرى من ناحية أخرى أن البعض ينتهي إلى اعتبار كل حجة دليلاً[2]. فمن خلال هذه التعاريف نوضح أن كلا من "أندريه لالاند وجميل صليبا وإبراهيم مدكور" اتفقوا على أن الحجاج هو مجموعة أو جملة أو سلسلة من الحجج تعمل على برهنة صدق أو كذب قضية ما.

ولقد تجلت فكرة أو نظرية "الحجاج" لدى فلاسفة العرب أمثال المفكر المغربي "طه عبد الرحمن" الذي يعتبر من أبرز المفكرين العرب الذين عالجوا مسألة الحجاج بوصفه أبرز آلية لغوية يستخدمها المرسل للإقناع، ومن حيث كل ما هو منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها[3]. كما أورد طه عبد الرحمن عدة مفاهيم للحجاج: يتحدث عنه باعتباره الآلية الأبرز

1 – صليبا جميل، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص: 445.

2 – أندريه لالاند، القاموس الفلسفي، المرجع السابق، ص: 93-94.

3 – طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، المصدر السابق، ص: 226.

للإقناع، وأحيانا يقول بأنه فعالية تداولية جدلية، ومرة على أنه فعالية استدلالية خطابية، ولعل من أهم هذه التعاريف التي ساقها:

الحجاج هو: كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصصة تحق له الاعتراض عليها[1]، أي يقصد طه عبد الرحمن أن الحجاج هو استعراض أو تقديم الحجج وليس حجة واحدة والّأدلة والأمثلة لإقناع الخصم أو المستمع لكي يصل إلى نتيجة تكون في الأخير إما تقبل أو الرّفض أي ربما يقتنع المتلقي أو لا يقتنع.

وهذا يشير إلى أن طبيعة الخطاب لا تحدد فقط في العلاقة التخاطبية، بل إن للعلاقة الاستدلالية أيضا دور في ذلك، إذ لا خطاب بغير حجاج، ولا مخاطب من غير أن تكون له وظيفة "المدعي" ولا مخاطب من غير أن تكون له أدلة أو حجة على قوله ليقنع سامعه بها لأنه عندما يعترض السامع على قوله يكون المخاطب عنده برهان أو دليل أو حجة على ما يقوله.

فالحجاج يؤخذ عند "طه عبد الرحمن" نفس الأبعاد الدلالية للاستدلال، وبيان ذلك استناده على القراءة المعجمية، إذ يرى أن الحجاج يأخذ معنى "القصد" ومعنى "الاستدلال" معاً، وهو بذات الفعل "حج" في قولنا: "حاجة"، "فحجة"[2]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾[3]، وقال أيضا: ﴿يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا ﴾[4].

كما عرّف طه عبد الرحمن "الحجاج": على أنه فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي لأن طباعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعيا في إنشاء موجّها بقدر الحاجة، وهو أيضا جدلي لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية

1 – طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص: 226.

2 – المصدر نفسه، ص:227.

3 – سورة الأنعام، الآية: 149.

4 – سورة البقرة ، الآية : 150.

الضيّقة[1]، لأن الحجاج عند طه عبد الرحمن لا يدور على الألسن بقدر ما يدور على لفظ التواصل لذا قال بأن الحجاج <<فعالية تداولية حجاجية>> أي أنه تداولي لان طباعه الفكري اجتماعي، وقال أنه جدلي لأن الهدف منه هو الإقناع.

ويرى طه عبد الرحمن "أن حقيقة الحجاج ليست هي مجرد الدخول في علاقة استدلالية، وإنما هي الدخول فيها على مقتضى المجاز، بمعنى أن الذي تحدد ماهية الحجاج إنما هو "العلاقة المجازية وليست العلاقة الاستدلالية وحدها، فلا حجاج بغير مجاز، وإن صح فإن المجاز هو الأصل في الحجاج، فإذا تضمنت الحجاج علاقة استدلالية فينبغي إذن ردها إلى العلاقة المجازية[2]. أي أن طه عبد الرحمن وضح على أن الحجاج يدخل فيه المجاز لأن أي قضية تكون في الأصل مجازية أي غبر دقيقة حتى يتحقق فيها الحجاج أي أن القضية أو المسألة تتعرض إلى الرفض أو القبول على حسب طريقة الإقناع في الحجج. ولهذا قال "طه عبد الرحمن" المجاز هو الأصل في الحجاج، والقصد من مقولة: <<إذا تضمن الحجاج علاقة استدلالية فينبغي ردها إلى العلاقة المجازية>> أي بلوغ الحقيقة المجهولة انطلاقا من حقيقة معلومة.

أكد طه عبد الرحمن أن نموذج العلاقة الحجازية هي:

1) العلاقة الإستعارية: وبيان ذلك أن التعالي بين المعنى الواقعي والمعنى القيمي لا يبرز بروزة في علاقة المشابهة لأن المشابهة ليست مطابقة، فتنمحي الفروق كلياً، وإنما هي علاقة جامعة لوجوه يجتمع بها الفرقان المتشابهان.

2) قياس التمثيل: هو الاستدلال الذي يختص بالخطاب الطبيعي في مقابل البرهان الذي هو الاستدلال الذي يختص بالقول الصناعي[3]. أي أن العلاقة الإستعارية هي أول ضروب المجاز على

1- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، المصدر السابق، ص:65.

2 - طه عبد الرحمن، اللسان وتجديد علم الكلام ، المصدر السابق ، ص:65.

3 - المصدر نفسه، ص: 223.

ماهية الحجاج، أما قيسا التمثيل أي تقرير الدليل لإثبات المدلول أي ذكر الدليل أو طلب الدليل ويستخدم في الخطاب الطبيعي أي الحوار أو الخطاب بالبرهان.

ويرى طه عبد الرحمن أن جوهر الخطاب يقوم على العلاقة الاستدلالية وليست ثمة علاقة استدلالية إلا بتحصيل قصدين هما:

1) قصد الإدعاء: ومقتضاه أن المنطوق به لا يكون خطابا حقا، حتى يحصل من الناطق صريح الإعتقاد لما يقول من نفسه وتمام الاستعداد لإقامة الدليل عليه عند الضرورة[1]، أي لا يبرهن الخطاب خطابا إلا عن طريق المخاطب لإقامة برهان عليه عند الضرورة.

2) قصد الإعتراض: ومقتضاه أن المنطوق به لا يكون خطابا حقاً، حتى يكون للمنطوق له حق مطالبة الناطق بالدليل على ما يدعيه[2]، أي يوضح أن الخطاب أو الكلام من طرف المخاطب لا بد أن يكون مبرهن عليه؛ وهكذا يتضح أن حقيقة الخطاب ليست هي مجرد الدخول في علاقة مع الغير وإنما هي الدخول معه فيها على مقتضى الادعاء والاعتراض، بمعنى الذي يحدد حقيقة الخطاب إنما هي "العلاقة الاستدلالية".

وهذان القصدين قد يردان على مقتضى التجريد أو التفريق أو الجمع مما يجعل العلاقة الاستدلالية على أصناف ثلاثة وهي:

أ- الحجاج التجريدي: ليس إلا مظهرا فقيرا من مظاهر الاستدلال في الخطاب الطبيعي أو رتبة دنيا من مراتب الاستدلال، إذ لا يقع التوسل بها إلا عند إرادة تقليد الأمر الصناعي[3]، أي لا بد أن يتقدم المدعي أو المخاطب أو صاحب المسألة بحجة تفيد قضيته، بحيث تكون على دراية بأن الحجة هي نفسها البرهان.

1 - طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص: 225.

2 - المصدر نفسه، ص: 225.

3 - المصدر السابق، ص: 225.

ب-الحجاج التوجيهي: ويفوق النوع الأول رتبته وهو إقامة الدليل على الدعوى بالبناء على فعل التوجيه الذي يختص به المسدل، علما بأن التوجيه هو هنا فعل إيصال المستدل لحجته إلى غيره. فقد ينشغل المستدل بأقواله من حيث إلقائه لها ولا ينشغل بنفس المقدار بتلقي المخاطب لها ورد فعله عليها، فنجده يولي أقصى عنايته إلى قصوده وأفعاله المصاحبة لأقواله الخاصة، غير أن قصر اهتمامه على هذه القصود والأفعال الذاتية يفضي به إلى تناسي الجانب العلاقي من الاستدلال هذا الجانب الذي يصله بالمخاطب ويجعل هذا الأخير متمتعا بحق الاعتراض[1]، أي أن الحجاج التوجيهي يعني قيام المدعي بتوجيه الدليل على قضية لكي يقوم بإيصال الحجة الموجهة للقضية المراد برهانها.

ج- الحجاج التقويمي: وهو أعلى النوعين السابقين ويقصد به: إثبات الدعوى بالاستناد إلى قدرة المستدل على أن يُجرد من نفسه ذاتا ثانية يُنزلها منزلة المعترض على دعواه؛ فهاهنا لا يكتفي المستدل بالنظر في فعل إلقاء الحجة إلى المخاطب، واقف عند حدود ما يوجب عليه من ضوابط وما يقتضيه من شرائط، بل يتعدى ذلك إلى النظر في فعل تلقي باعتباره هو نفسه أول متلقي لما يُلقي، فيبني أدلته أيضا على مقتضى ما يتعين على المستدل له أن يقوم به، مستسبقا استفساراته واعتراضاته ومستحضرا مختلف الأجوبة عليها ومكتشفا إمكانات تقبلها واقتناع المخاطب بها[2]؛ أي يعني به إثبات القضية المراد البرهنة عليها بحجة تثبت الرأي المجادل تجعله يتخلى عن حجته.

وثمة حجج ثلاث يوردها طه عبد الرحمن ناتجة عن أصناف الحجاج:

للحجة:

1) النموذج الوصلي للحجة: تكون فيه الوظيفة التواصلية للحجة وظيفة "وصل" إذ يعامل الحجة معاملة البناء الاستدلالي البناء الاستدلالي المستقل الحجة المجردة أو الحجة التجريدية: وهي بناء استدلالي مستقل بنفسه، وليست إلاّ مظهرا فقيرا من مظاهر الاستدلال في الخطاب الطبيعي، على

1 – طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص: 227.

2 – المصدر نفسه، ص: 227.

أن الاستناد إليها لا يقع إلاّ عند إرادة تقليد الأمر الصناعي، وتنبني أصلا على اعتبار الصورة وإلغاء المضمون والمقام.

2) الحجة الموجّهة أو الحجة التوجيهية: وهي فعل استدلالي يأتي به المتكلم وهو الاستدلال الذي يقتصر فيه المجتمع على اعتبار وجهة المدعي وحدها.

3) الحجة التقويمية أو الحجة المقومة: وهي فعل استدلالي يأتي به المتكلم وهو الاستدلال الذي يأخذ فيه المحتج بوجهة المعترض، فضلا عن وجهته الخاصة بوصفه مدعياً[1]. ومن خلال ما وضحه "طه عبد الرحمن" أنه يوجد فرق بين هذه الحجج حيث أن الحجة المجردة بناء حجاجي مستقل بنفسه أي يكون الخطاب أو الكلام برهان بحد ذاته لا يحتاج إلى أدلته لأنه هو دليل .لكن الحجة الموجهة فهي برهان يأتي به المتكلم للدفاع عن خطابه أو كلامه لإقناع المستمع أما الحجة التقويمية فهي لا تختلف عن الحجة الموجهة إلا في المخاطب حيث يأخذ هنا دور المعترض أي لا يقتنع بالأدلة والبراهين التي يستعرضها المدعي عليه.

ولما كان كل حجاج تواصلا فإننا نحصل على ثلاثة نماذج تواصلية للحجة:

أ- النموذج الوصلي للحجة: تكون فيه الوظيفة التواصلية للحجة وظيفة "وصل" إذ يعامل الحجة معاملة البناء الاستدلالي المستقل الذي تكون عناصره موصولة وصلا تاماً.

ب-النموذج الإيصالي للحجة: تكون فيه الوظيفة التواصلية للحجة وظيفة "إيصال" لأنه يجعل من الحجة فعلا استدلاليا يتوجه به المتكلم إلى المتسع.

ج- النموذج الاتصالي للحجة: تكون فيه الوظيفة الاتصالية للحجة وظيفة "اتصال" إذ ينظر في الحجة بوصفها فعلا مشتركا بين المتكلم والمستمع، جامعا بين توجيه الأول وتقويم الثاني[2]. وضح "طه عبد الرحمن" من خلال هذه النماذج أنه يفرق بين " الوصل " أي نقل الخبر ، ويفيد المصطلح معنى

1 - طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص: 228-229.

2 - المصدر نفسه، ص: 255-256.

الجمع بين طرفين بواسطة أمر مخصوص، والوصل لا يكون إلا بـ "واصل " والواصل هو بالذات الخبر أما بالنسبة للنموذج الإيصالي يعني به نقل الخبر مع اعتبار مصدر الخبر الذّي هو المتكلم والنموذج "الإتصالي" أيضا نقل الخبر لكن مع اعتبار مصدر الخبر أي المتكلم واعتبار مقصده بمعنى المستمع معاً.

الأسس العامة لنظرية مراتب الحجاج:

يوضح طه عبد الرحمن لا يغيب على الباحث إذ تقوم الآراء المختلفة حول وظائف المرتب في الخطاب، ولا تحديد وجوه اخذ بعضها من بعض، ولا وجوه التماثل فيها والبنيان، وحسب هذا الاعتراض التاريخي يشير طه عبد الرحمن إلى أن تصور المراتب يتخذ عند الباحثين أشكالا ثلاثة:

1- المراتب المتضادة: فقد تكون دالة على معان يمكن ترتيبها بين طرفين متباينين، مثال ذلك جملة الألفاظ المترتبة التالية <الرمضاء، الحر، الدفء، الفتور، البرد، القَدَس>، فهذه الجملة تتضمن اللّفظين: <<الرمضاء>> و <<القوس>> اللذين هما بمنزلة طرفين ولعل هو أول من اشتغل من المحدثين بألفاظ المراتب في اللّغة الطبيعية[1].

2- المراتب الموجّهة توجيها كميا: يوجد هذا الضرب من المراتب في الألفاظ الدالة على معان تقبل التدرج في اتجاه واحد، وإما على مقتضى التزايد أو على مقتضى التناقض؛ مثال: ذلك أسماء معايير الوزن الآتية: <رطل – أوقية – مثقال – درهم> المرتبة على سبيل النقص منه. واشتغل بهذا النوع من المراتب كلا اللسانيين الأمريكي "هورن" والفرنسي "فوكوني"[2].

3- المرتب الموجهة توجيها قصديا: قد تدخل المراتب لا على الألفاظ وحدها؛ بل كذلك على الجمل، فيكون قصدُ المتكلم عاملا في تحديد اتجاه المراتب التي تنزلها هذه الجمل؛ مثال: ذلك أن يقصد المتكلم التوقف عن العمل متى شعُر بالملل وبالأولى متى غلب عليه النوم؛ فالقولان <<شعُر

1 – طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، المصدر السابق، ص: 274.

2 – المصدر نفسه، ص:274.

المتكلم بالملل>> و<<غلب على المتكلم النوم>> هما بمثابة مرتبتين متفاوتتين بينهما بموجب القصد الذي للمتكلم في التوقف عن العمل؛ واختص بهذا النظر من المراتب اللّسانية الفرنسيان "ديكرو" و"أنسكومير"[1].

يتضح لنا من خلال هذه المراتب أنها دالة على الألفاظ وما تحمله من معان حيث تختلف تعاريفها فالأولى تدل على معاني الألفاظ حسب ترتيبها وتعني اللّفظ ونقيضه أما الرتبة الثانية فيقصد بها طه عبد الرحمن أنها أيضا تدل على معاني لكنها تندرج حسب كميتها أي من خلال المعنى تحدد كمية اللّفظ، والمرتبة الثالثة تدل على معاني الألفاظ أو الجمل معاً، بحيث تكون الجمل متفاوتة في المعنى.

السلم الحجاجي: هو عبارة عن مجموعة عير فارغة من الأقوال مزودة بعلاقة ترتيبية وموفية بالشرطين التاليين:

أ- كل قول يقع في مرتبة من السلم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلتزم عن القول الموجود في الطرف الأعلى جميع الأقوال التي دونه.

ب- كل قول كان في السلم دليلا على مدلول معين، كما يعلوه مرتبة دليلا أقوى عليه. يتبين ذلك في هذا الرسم:

نا [زيد من أنبل الناس خلقا]

د — أكرم زيد عدوه

ج — أكرم زيد صديقه

ب — أكرم زيد أخاه [2].

1 - طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص: 275.

2 - المصدر نفسه، ص: 275.

أي أن السلم الحجاجي هو علاقة ترتيبية للحجج يمكن أن نرمز لها بـ " ن، د، ج، ب"، أي "ن" نتيجة و "ب"، "ج"، "د" تعني حجج وأدلة تخدم النتيجة "ن"؛ فالسلم الحجاجي هو فئة حجاجية موجهة.

حيث "ب" و "ج" و "د" ترمز إلى الأدلة و"نا" إلى المدلول منها.

فحينئذ القول "د"، يلزم عنه القول "ج" الذي يلزم عنه بدوره القول "ب" كما أن "د" هو أقوى إثباتا للمدلول "نا" من حيث "ج" الذي هو بدوره أقوى إثباتا لهذا المدلول من "ب"[1]. أي يتمثل هذا في العبارة مثلا:

أكرم زيد عدوه، فهذه الجملة تتضمن حججا تنتمي إلى نفس الفئة الحجاجية وتنتمي كذلك إلى نفس السلم الحجاجي.

قوانين السلم الحجاجي:

1) قانون الخفض: مقتضى هذا القانون أنه إذا صدق القول في مراتب معينة من السلم، فإن نقيضه يصدق في المراتب التي تقع تحتها[2]. مثال:

- الجو ليس بارداً.
- لم يحضر الكثير من التلاميذ إلى القسم.

ففي المثال الأول نستبعد أن الجو قارس وبارد، أما المثال الثاني التلاميذ كلهم حضروا إلى القسم، ومنه تؤول هذه الأقوال نقول: إذا لم يكن الجو بارد فهو دافئ والمثال الثاني: سيؤول: لم يحضر إلا القليل منهم إلى القسم.

فنوضح أن قانون الخفض الذي ينتج عن النفي لا نستطيع أن ندرجه في السلم الحجاجي.

1 – طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص: 275.

2 – المصدر نفسه، ص: 276.

2) قانون القلب: مقتضى هذا القانون الثالث أنه إذا كان أحد القوانين أقوى من الآخر فيه التدليل على مدلول معين، فإنه نقيض الثاني أقوى من نقيض الأول في التدليل على نقيض المدلول[1]. ويوضح طه عبد الرحمن أنه يرتبط أيضا بالنفي وهو متمم لقانون السلم الحجاجي، ومفاد هذا القانون أنه إذا كانت إحدى الحجتين أقوى من الحجة الأخرى في الدليل عليها، فيكون نقيض الحجة الثانية أقوى من نقيض الحجة الاولى نوضح بمثال:

1- نجح عمر في شهادة الماجستير، وفي الدكتوراه.

2- لم يحصل عمر على الدكتوراه، بل لم يحصل على الماجستير.

فحصول عمر على الدكتوراه أقوى دليل على مكانته العلمية من حصوله على الماجستير في حين أن عدم حصوله على الماجستير هو الحجة الأقوى على عدم كفاءته من عدم حصوله على شهادة الدكتوراه، لذا نقول: إذا كانت الحجتين أقوى من الحجة الأخرى في الدليل عليها فيكون نقيض الحجة الثانية أقوى من نقيض الحجة الأولى في التدليل على النتيجة المضادة.

3) قانون تبديل السلم: مقتضى هذا القانون الثاني أنه إذا كان القول دليلا على مدلول معين فإن نقيض هذا القول دليل على نقيض مدلوله[2]، مثال على ذلك:

عمر مجتهد – لقد نجح في الامتحان.

عمر ليس مجتهد – إنه لم ينجح في الامتحان.

فإذا قبلنا الحجاج في المثال الأول، وجب أن نقبل الحجاج الوارد في المثال الثاني، لذا قال طه عبد الرحمن إذا كان القول دليل على مدلول معين فإن نقيض هذا القول دليل على نقيض مدلوله.

1 – طه عبد الرحمن، المصدر السابق ، ص: 276.

2 – المصدر نفسه، ص: 278.

الفصل الثالث

قضية الاختلاف المنطقي

المبحث الأول: الحداثة في فكر طه عبد الرحمن.

المبحث الثاني: الاختلاف الفلسفي(عدم كونية الفلسفة).

المبحث الثالث: الاختلاف المنطقي.

المبحث الأول: الحداثة في فكر طه عبد الرحمن

ترتبط فكرة الحداثة الغربية كليا بفكرة سيادة العقل ولذلك تبدو العلاقة مفصلية بين العقلانية المادية والحداثة التي انطلقت مع بداية القرن السادس عشر عندما بدأ التوجيه نحو قراءة كتاب الطبيعة بدل قراءة الكتاب المقدس، وهذا يعني وجود تغيير في المرجعية الفكرية وعندما يقال أن "ديكارت" يمثل مرحلة فاصلة في تاريخ الفلسفة فذلك لأنه جعل من فكر الإنسان المركز الذي تدور حوله كل الأشياء، فالحداثة التي يؤسس لها "ديكارت" تجعل الإنسان نقطة الإنطلاق من أجل الوصول إلى العالم. وينظر "ديكارت" على أن الحداثة: لم تكن إلا نتيجة للعقلانية المادية التي اعتبرت أن الحقيقة تستمر قيمتها من كونها نتاجا للعقل الإنساني لتصبح الذات مركزا للعالم.[1]

*فنقول أن ولادة الحداثة كانت مع أبو الفلسفة الحديثة " ديكارت" بعد أن مهد لها من خلال الدراسات والأبحاث التي قام بها، حيث جعل الإنسان المركز الذي تدور حوله الأشياء من خلال المشروع الذي قدمه وهو (الكوجيتو الديكارتي) أي المواجهة بين الفكر والذات، منطلقا من محور أساسي ألا وهو العقل الذي يعد النقطة الأساسية التي تدور حولها فلسفته.

ولقد تعدد مفهوم الحداثة نذكر منها:

حداثة: قال جيلسون إن الوعي بالحداثة نشأ في العصر الوسيط، وكان المصطلح اللاتيني Saceulum inodernorunir ، أما الصفة Inodernus فقد ظهرت في القرن السادس عشر وترد إلى اللفظ mode أي المعيار أو المقياس، وفي القرن السابع عشر قامت مشاجرة بين المسلمين والمحدثين؛ وقد نشأ اللفظ الفرنسي في القرن التاسع عشر عند شبابوبريان 1984.[2]

1 – شعيب قاسم، فتنة الحداثة، مؤسسة دار وأبحاث، بيروت، لبنان ، ط(1)، 2013، ص: 11-12-14.

2 – وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء، القاهرة، مصر، ط(5)،2007، ص: 269.

حديث عصري: انطلاقا من القرن السادس: - scol. Modernus

- حديثا: L. mode - Neuer, modern

Modern, moderno

أ- لفظ مستعمل بكثرة من القرن العاشر في المساجلات الفلسفية أو الدينية، ويكاد يستعمل دوما بمعنى ضمني إما لُعَبيّ {إنفتاح وحرية فكر، معرفة أحداث الوقائع المكتشفة أو أحداث الأفكار المصاغة، غياب الكسل والرتابة}، وإما عاميّ {مخِّفة، انشغال بالدُرجة، حب التغيير لأجل التغيير مَيِّل إلى الاهتمام بالانطباعات الراهنة، بلا حكم على الماضي وبلا تفكر فيه}، حيث يشير إلى الإستعمالات الرئيسية لكلمة حديث، ويُفرّق بالنسبة إلى الاستعمال الراهن، من جهة، بين حداثة صحيحة تتوافق مع التشكيلات الفكرية الحقيقية المتصاعدة والضّرورية، ومن جهة ثانية، حداثة سطحية Flaclumoderne، تقوم على جهل التراث، حب الجديد مهما يكن، الإضطراب المطالبة والمزايدة[1].

ب-**بالمعني التقني**: الحديث يتعارض مع الوسيط {وأحيانا، باتجاه عكسي، مع المعاصر} "التاريخ الحديث" هو تاريخ الوقائع التالية لسقوط القسطنطينية، في السنة 1453؛ّ الفلسفة الحديثة" في فلسفة القرن السادس عشر والقرون التوالي، حتى أيامنا مع ذلك غالبا ما يطلق على باكون وديكارت اسم مؤسسي الفلسفة الحديثة[2].

التحديث عند المحدثين:

يحرص بعض الحداثيين على وصف كتاباتهم ومقالاتهم بالتحديث لأن الحديث يعني نقيض القديم، وهو ما يتوافق مع أصول "الحداثة" التي هي نقيض وتمرد على القديم الحق الثابت؛ فالتحديث لا يعني تجديد القديم أو إحياء التراث وإنما يعني ابتداءً فكراً جديداً نقيض القديم هذا ما فهموه

1 - لالاند أندريه ، موسوعة لالاند الفلسفية ، منشورات عويدات، بيروت ، باريس ، ط(2) ، ص: 822.

2 - المرجع نفسه، ص:822.

وتمسكوا به، وعبروا عنه بالحداثة؛ فالحداثيين يرفضون وصف "التحديث" لأنه أقرب الألفاظ إلى معنى "البدعة"؛ فالحداثة: هي المصطلح الذي أطلق على المذهب الغربي الذي تم استيراده إلى العالم العربي، أي ما اصطلح عليه الغربيون ومن ثم تبعهم العرب[1].

مفهوم الحداثة في الفكر العربي المعاصرة:

يعتبر المغرب الأقصى من أخصب البلاد العربية فكراً، ولا يكاد يوجد بين النقاد منازع في هذا الوصف. فلقد هيأت ظروفه في الفترة المعاصرة الأسباب والشروط لظهور غنية فكرية وثقافية متميزة، أغنيت الثقافة العربية بنصوص نوعية اشتهرت وانتشر ذكرها بين العرب.

ومن أهم الأعمال الفكرية المغربية التي كثر الطلب عليها في الساحة الثقافية العربية وعكست بقوة خصائصها أعمال الأستاذ محمد عابد الجابري حيث إن الفرضية الأساسية التي بنى عليها الجابري أطروحته هي أن المدخل الأساسي للحداثة هو "العقل" فبدون "عقل ناهض" لا يمكن الإتيان بنهضة مهما بذل من جهد وطاقة[2]؛ أي أن "محمد عابد الجابري" وضح أن العقل هو أساس النهضة أي الحداثة، فإذا استطاع الإنسان أن يستقل بعقله، استطاع أن يقدم للحياة والحضارات شكل آخر من الإصطلاح في الوطن العربي.

ومن الدكتور "محمد عابد الجابري" إللا الفيلسوف والمفكر "طه عبد الرحمن" حيث لا ينكر احد انه قد بلغ مبلغاً لا يضاهى في تقليب النظر والتفكير في أمر الحداثة؛ ذلك الأمر الذي استعصى أمر الحداثة عند دعاة الحداثة أنفسهم.

ولقد عرف "طه عبد الرحمن" "الحداثة" بأسلوب جديد جعله يتحدد في مسلمتين اثنتين:

أولها: أن التاريخ الإنساني مبناه على الارتقاء بالإنسانية في مراتب الكمال.

---

1 – شعيب قاسم ، فتنة الحداثة ، المرجع السابق ، ص: 32–34.

2 – الجابري محمد عابد ،تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط(4)، 1991، ص: 05.

الثانية: أن كل زمن من الأزمنة المختلفة لهذا التاريخ يختص بواجبات محددة لتحقيق هذا الإرتقاء؛ وبه يصوغ طه عبد الرحمن تعريف الحداثة:

على أنها: عبارة عن نهوض الأمة كائنة ما كانت، بواجبات واحدة من أزمنة التاريخ الإنساني بما يجعلها تختص بهذا الزمن من دون غيرها وتتحمل مسؤولية المضي به إلى غايته في تكميل الإنسانية؛ أو الحداثة باختصار: "هي نهوض الأمة بواجبات منها"[1]

أي أن الحداثة في فكر طه عبد الرحمن هي روح العصر أي أنك تريد أن تكون في عصرك لكن مسايرا لمقتضياته، ففعل الحداثة كفعل تاريخي أي لا يمكن أن تحدده في فترة معينة، أي الحداثة هو أن يكون الإنسان حاضرا في زمانه ويكون مبدعا في زمانه، فهي واجب عيني: أي أنها فرض على الأشخاص كما هم، لهذا قال: الحداثة هي نهوض الأمة بواجبات زمانها، يعني أن يبدع الإنسان في مجاله لكي يطور في تقدم الحضارة، أي إبداع يُذهل به المبدِع غيره.

إن هذا التعريف "للحداثة"، يعمم الفعل الحداثي على جميع الأمم، بحيث يجوز لنا أن نتكلم عن الحداثة بصدد كل أمة قامت بواجبات زمنها في الرقي الإنساني، وهذا التعريف يرفع التهويل عن الحداثة جاعلا منها فعلا حضاريا تتداول عليه بالسوية الأمم المختلفة؛ فإنه يصادم الرأي الذي تقرر لدى الجمهور وهو أن الحداثة فعل حضاري مكانا معينا وزمنا معينا؛ فهذه الحداثة المعينة "زمانيا ومكانيا" اشتُهرت بإسم << الحداثة الغربية>> فقد تنظر إليها على أنها واقع أو تاريخ أو خلق؛ فإذا نظرنا إليها بوصفها واقعا فهي لا تعدوا بكونها تطبيق خاص"، أو بوصفها تاريخا فهي لا تعدوا كونها مجرد "تجسيد خاص" وإذا نظرنا إليها كونها خلقا فهي لا تعدوا كونها مجرد "تحقيق خاص" وبهذا تكون أمام أصل واحد نسميه بإسم <روح الحداثة>.[2]

1 – طه عبد الرحمن ، الحداثة والمقاومة ، معهد المعارف الحكيمة ، ط(1) ، 2007 ، ص: 20.

2 – المصدر نفسه، ص: 21-22.

أي أن "طه عبد الرحمن" يوضح أنه لا بد البحث عن الحداثة كقيم لا عن الحداثة كواقع، فالواقع موجود ولكن ليس هو الذي سيدخلنا إلى الحداثة، إذن لا بد أن نبحث عن هذه المبادئ والقيم لأن الواقع يعتبر تحقيقا لها، ونقصد بالمبادئ هي المسلمات انبنى عليها تطبيق روح الحداثة في المجتمع الغربي.

وأيضا عرف الدكتور "طه عبد الرحمن" الحداثة: على أنها الرجوع إلى سياقها التاريخي وهو يمتاز بأحداث معلومة؛ فالحداثة نمط حضاري أخذ يقوم في المجتمع الغربي منذ القرن السادس عشر في بدايته مع "نهضة" و"الاصطلاح الديني"، وعرف هذا النمط رسوخا مع "الثورة الصناعية" و"الثورة التكنولوجية"، وها هو اليوم يكاد أن يسع العالم كله مع "ثورة الاتصالات"؛ فإذاً الحداثة: هي جملة التحولات العميقة التي طرأت على المجتمع الغربي منذ خمسة قرون، ولكن السمة المميزة لهذه التحولات هي انها تحولات إنمائية تراكمية بحيث نقلت المجتمع الغربي من طور حضاري إلى طور يعلوه تقدماً[1].

وبهذا نقول أن الحداثة هي حقيقة تاريخية ثقافية انتشرت في أوروبا عقيب عصر التنوير، حيث أظهر الإنسان الغربي في هذه الفترة اعتماداً أكبر على عقله، ولقد اتسمت في جميع المجالات الفلسفة، والثقافة، الاقتصاد، والسياسة، وعلم الاجتماع. فلهذه المجالات طرأت تغيرات كثيرة جعلت العالم في تقدم سريع ومستمر.

خصائص روح الحداثة:

إن روح الحداثة هي عبارة عن مبادئ ثلاثة أساسية:

1- مبدأ الرشد: مقتضى هذا المبدأ أن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد.

1 – طه عبد الرحمن، الحوار أفقاً للفكر، الشركة العربية للأبحاث، بيروت، ط(1)، 2013، ص: 93.

والمراد "بالقصور" هو التبعية الفكرية والسلوكية؛ إذ يُسلم القاصر قيادة عن طواعية لغيره ليُفكر مكانه حيث كان يجب أن يُفكر هو بنفسه أو ينقُل تفكير غيره أو سلوكه، فيكون المراد "بالرشد هو تحصيل الاستقلال والإبداع في التفكير بمعنى أن يستقل هو بفكره ولا يعطي الفرصة للآخرين، أي لا يتبع الآخرين، أن يفكروا بدلا منه؛ ويكون مسؤول عن فكره وهذا ما قصد به الخروج من حالة القصور أي الصِّغر إلى حالة النضوج والرشد أي الكِبر، لكن ليس فقط في السّن بل في تفكيره.

2- مبدأ النقد: مقتضى هذا المبدأ هو أن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الإعتقاد إلى حال الإنتقاد.

والمقصود "بالإعتقاد" هو أن يُسلّم المرء بالشيء من غير أن يحصل أي دليل عقلي عليه ولا أن يجتهد في طلب هذا الدليل.

فيكون المقصود "بالإنتقاد" هو الاستدلال العقلي على الأشياء والفعل التقني بين مجالاتها[1] فهذا المبدأ يعتبره "طه عبد الرحمن" أساسي لحداثة فلا نقول مبدأ العقل بل مبدأ النقد شامل للعقل لأنه يكون فيه النقد بواسطة الخبر، ليس فقط بواسطة الدليل كما كان المسلمون يسمونه الإعتراض لكن في المجال التداولي أصبحنا اليوم نقول "مبدأ النقد" فالإعتراض موجود تمام، فمبدأ النقد هو من الحقوق التي لا بد أن يعترض الفرد على ما يصل إليه حتى يقيم الذي جاء بهذا الرأي.

3- مبدأ الشمول: مقتضى هذا المبدأ الأخير هو أن الأصل في الحداثة الانتقال من حال الخصوص إلى حال الشمول.

والمراد بالخصوص نوعين:

1) خصوص المجال: أن كل شيء يوجد في مجال مخصوص تحده حدود معينة.

2) خصوص المجتمع: ذلك أن أفراد كل مجتمع مخصوص يتميزون بصفات حضارية وثقافية محددة؛ فيكون المراد "بالشمول" هو القدرة على تجاوز هاتين الخصوصيتين والتأثير في مختلف المجالات

1 - طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص: 24.

الحياتية[1]؛ أي أن الحداثة من صفاتها الإنتشار، فهي تنتشر في المجتمعات وكل المجالات بمعنى لا يمكن حصرها في مجال مخصوص؛ إذن خصائص روح الحداثة هي خصائص ذات روح راشدة –ناقلة– شاملة؛ فطه عبد الرحمن اعتبر هذه المبادئ هي التي تبنى عليها الحداثة.

ومنه يظهر أن الحداثة الغربية عبارة عن تطبيق واحد لهذه المبادئ الثلاثة <مبدآ الرشد – مبدأ النقد – مبدأ الشمول>، من بين الكثير من التطبيقات الممكنة لها[2]، فالحداثة ليست ظاهرة تاريخية عارضة، وليست تقليد الغير في قوله وفعله، وإنما هي الإتيان بما يضاهي ما عند الغير إنتاجا وإبداعا.

النتائج المترتبة على مبادئ روح الحداثة:

تترتب على هذا التعريف لروح الحداثة النتائج التالية:

أ- تعدد تطبيقات روح الحداثة: ذلك أن "روح الشيء" تختص بكونها تقدر على التجلي في أكثر من مظهر واحد، فكذلك روح الحداثة، فهذه الروح كما تقدم عبارة عن جملة من مبادئ، ومعلوم أن المبدأ لا يستنفذه أبدا تطبيق واحد، فلا بد إذن أن تكون لهذه الجملة تطبيقات مختلفة لكل تطبيق اعتقادا تسمى "مسلمات التطبيق". لأن الروح تتجلى في أكثر من مظهر[3]، أي هناك حداثات حسب المجالات فيمكن الحديث عن حداثة فرنسية مثلا أو حداثة سياسية – إقتصادية – إجتماعية مع ثبات التاريخ.

ب-التفوت بين واقع الحداثة وروحها: ليس واقع الحداثة إلا واحدا من التجليات الممكنة لروحها، ذلك لأنه ينزل منها منزلة المثال من ممثوله أي الواقع الحداثي غير الروح الحداثية، وهذا يعني أن التطبيقات قد يفضل بعضها بعضا من جهة تمسكه بها في نهوضه الحضاري[4]؛ أي أن الحداثة

1 – طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص: 25.

2 – المصدر نفسه، ص: 26.

3 – طه عبد الرحمن، روح الحداثة ، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط(1)، 2006، ص: 30.

4 – المصدر نفسه، ص: 30.

الإسلامية عنده تقوم على أخلاقية ذات توجه معنوي بديلة عن التوجه المادي التي يعرفها المجتمع الغربي.

ج- خصوصية واقع الحداثة الغربية: لقد اتضح أن واقع الحداثة في مجتمعات الغرب لا يعدو كونه تطبيقا واحدا كما حددها المبادئ الثلاثة بل ان التطبيق الحداثي الخاص هو نفسه اتخذ في المجتمعات الغربية أشكالا مختلفة، حتى كادت أن تكون لكل مجتمع منها حداثة خاصة[1]، أي واقع الحداثة الغربية واحد من إمكانات التطبيقات المتعددة فله خصوصية، أي لكل مجتمع خصوصية يتميز بها.

د- الاستواء في الانتساب إلى روح الحداثة: ليست روح الحداثة ملكاً لأمة بعينها، وإنما هي ملك لكل أمة متحضرة[2]؛ وهذه الأخيرة لا تختلف عن قبلها <أصالة روح الحداثة> إلا في العدد أي فرد فقط وتجمع جميع الأفراد في كل مجتمع معين أما المقصود <الإستواء في الانتساب> فهي تخص جميع الأمم أي عدة حضارات وليست حضارة واحدة وهذا ما قصد به "طه عبد الرحمن" بـ "الفعل العمراني" الذي هو مادي.

***الشروط العامة للتطبيق الإسلامي لروح الحداثة:**

يوضح طه عبد الرحمن أنه لا بد من اجتناب آفة التطبيق الغربي لروح الحداثة، واعتبار الحداثة تطبيقا داخليا خاصا بالمجتمع الغربي لا تطبيقا خارجيا يلزم المجتمعات غير الغربية؛ كما يؤكد "طه عبد الرحمن" أن التطبيق الإسلامي لروح الحداثة يرتكز على الإبداع والاستقلال والخصوصية، ولا بد أن تكون للمجتمع المسلم حداثته الخاصة به لذا لا يجب أن ينطلق من خصوصياته الداخلية وليست من الغرب[3].

1 - طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص:31.

2 - المصدر نفسه، ص: 31.

3 - المصدر نفسه، ص:32-33.

1: الشروط الخاصة للتطبيق الإسلامي لمبدأ الرشد:

إن التطبيق الإسلامي لمبدأ الرشد يقوم على ركنين هما: الإستقلال والإبداع فطه عبد الرحمن يرى انه لا دول للمسلم إلى الحداثة من غير "تجديد ممارسته للترجمة التي يتجلى فيها استقلاله عن الآخرين في مجال اتصاله بعطاءاتهم، ومنه ينتقد طه عبد الرحمن الترجمة العربية للمؤلفات الحداثية الغربية وللخروج من أزمة الترجمة يقترح طه عبد الرحمن ما يسمى بالترجمة الاستكشافية وهي الترجمة التي تكشف للمتلقي طرق إبداع نظير أو نظائر للنص الأصلي[1].

2: الشروط الخاصة للتطبيق الإسلامي لمبدأ النقد:

في هذا الفصل ينتقد طه عبد الرحمن العولمة بوصفها عملية لـ تعقيل العالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرات ثلاث:

1- سيطرة الإقتصاد في حقل التنمية 2- سيطرة التقنية في حقل العالم 3- سيطرة الشبكة في حقل الاتصال.

إن تأسيس الحداثة الإسلامية بالنسبة لطه عبد الرحمن ينطلق أساسا من نقد الحداثة الغربية والتخلص من التبعية التي تمارسها الحداثة الغربية على عقل المسلم؛ كما اكتشف طه عبد الرحمن أن سقوط الحداثة الغربية أخلاقيا يخصص حيزا مهما لنظام الأسرة الغربية بوصفها "وريثة التطبيق الغربي لروح الحداثة"، حيث أن الأسرة الغربية قد انفصلت عن القيم التقليدية في إطار القطيعة التي فأمت بها الحداثة الأوروبية منذ عصر الأنوار، حيث اعتبر طه عبد الرحمن أن الدين هو مرجع هذه التقاليد ومن ثم ارتكزت على الانفصال <الأسرة الغربية> عن الدين، أما خصائص الأسرة الغربية الحديثة: فهي، إنهاء تحكم الأب في النسل – إنهاء الصفة النموذجية للأب – التفريق بين الأب والابن؛ مما أفقد الأسرة معنى << الحياة الطبيعية المتصلة[2]>>.

---

1 – طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص: 37،38،40.

2 – المصدر نفسه، ص: 43-44.

3: الشروط الخاصة للتطبيق الإسلامي لمبدأ الشمول:

حيث يعرض الدكتور "طه عبد الرحمن" في هذا الفصل لمفهومي المواطنة والجماعة في الحداثة الغربية وأسسها في الحداثة الإسلامية، إذ يرى أن "المواطنة" في الفكر الغربي تقوم على القوانين الوضعية وتعطي الأولية للعامل الهادي في التعايش بين المواطنين ضمن مفهوم المواصلة على حساب العامل الأخلاقي المعنوي، أما في المجال الإسلامي في مفهوم : المؤاخاة "هو الخاص بالحداثة الإسلامية والمؤاخاة تعني المواطنة على حسب طه عبد الرحمن؛ أما بخصوص مفهوم الجماعة: فهو يراها تتميز بأنها جماعة متعلقة على ذاتها مكتفية بنفسها، ومتعلقة أيضا في خصوصياتها الثقافية، وهذا الانغلاق هو الذي يحول بينها وبين الاتصال بالجماعات الأخرى ... وفي مقابل هذا المفهوم يضع المؤلف طه عبد الرحمن مفهوم الأمة في سياق إسلامي الذي يشير إلى انفتاح المواطنة ويجعل المواطن يتحقق بالماهية الأخلاقية، إذا الأخلاق هي الأساس في الترابط بين المواطنين على قاعدة المؤاخاة[1].

نستنتج من هذه الشروط أن طه عبد الرحمن يقوم بشرح التطبيق الإسلامي يسعى إلى الارتقاء بالإنسان إلى رتبة الإحسان، ولا يرمي إلى تحديثه ماديا كما فعل الغرب؛ وأن الحداثة تنبني على فعل الإبداع، لان الإنسان هو القائم على إبداعه فهذه المبادئ أسهمت في تميز الإسهام الخلقي المغربي عن غيره من الأعمال الخلقية والروحية الإسلامية والعربية.

الحداثة في ميزان الأخلاق:

أولا عرف طه عبد الرحمن الأخلاق:

1: **الخُلُق**: "بضم الخاء"، في العربية وفي القرآن الكريم يقابل الخَلق "بفتح الخاء"، وهذه المقابلة تفيدنا في بيان الخُلق "بالضم" من وجوه:

أولها: كان أن الخَلق <بالفتح> هيئة فكذلك الخُلق <بالضمة> هيئة.

الثاني: كما أن الخلق هيأت للجسم، فكذلك الخلق هيأت للروح.

---

1 – طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص: 55-56.

الثالث: الخلق هيأة ناتجة عن أفعال روحية، كما أن الخَلق عبارة عن هيئات ناتجة عن أفعال جسيمة[1].

لقد وضح "طه عبد الرحمن" إن "الحداثة": "فشلت في قطع صلتها بالأخلاق الدينية وقد برهن عليها بقوله أن الحداثة حاولت أن تحقق انفصالات محدد سعت:

أولها: إلى الإنفصال عن سلطة الكنيسة الكاثوليكية مع حفظ الصلة بالدين المسيحي.

ثانيا: الإنفصال عن المسيحية مع حفظ الصلة بمبدأ الدين، مع حفظ الصلة بالدين المسيحي.

وهناك انفصال ثالث: كان انفصالا عن مبدأ الإيمان الديني، ولكن مع حفظ الصلة بالأخلاق التي يتضمنها الدين[2].

* فهذه الفرضية تعارضت مع فكر طه عبد الرحمن، ففكر الحداثة مع الأخلاق والقيم الدينية هي فرضية باطلة ولا أساس لها من الصحة، فالحداثة الإسلامية هي مشروع أخلاقي يتطلع إلى المسلم بتحصيله الجمع بين العلم والأخلاق.

1 – عبد الرحمن طه، الحوار أفقا للفكر، المصدر السابق، ص:99.

2 – المصدر نفسه، ص: 101-102.

المبحث الثاني: الإختلاف الفلسفي <عدم كونية الفلسفة>

لقد اختلفت تعاريف الفلسفة بتعدد الفلاسفة حيث يوجد تعريفين للفلسفة الأول قسم التعاريف الاستشكالية وهي تبنى على تحديد مضمون الفلسفة إذ تُعرف الفلسفة بكونها جملة من الاشكالات والأسئلة التي يتولى الفيلسوف آثارها أمام القسم الثاني هو قسم التعاريف الاستدلالية، وهي تبنى على تحديد منهج الفلسفة؛ إذ تعرف الفلسفة بكونها طريقة في البحث تختص ببمارسة الاستدلال المنطقي واستعمال النظر النقدي[1].

لكن هذين النوعين من تعريف الفلسفة: "الاستشكالي والاستدلالي" على رغم اختلافهما يتفقان في إسناد صفة واحدة للفلسفة وهي صفة "الكونية"، فالتعريف الاستشكالي يكون عند أصحابه <مضامين كونية>، والتعريف الاستدلالي يكون عند أهله عبارة عن < منهج كوني[2]>؛ بمعنى أن كلا من التعريف الاستشكالي والتعريف الاستدلالي يتمحوران حول مفهوم واحد ألا وهو "الكونية" أي الشمولية أو الكلية في كل من الأمور الفلسفية.

ولقد عرّف "طه عبد الرحمن" الكونية في مدلولين يختلفان باختلاف الطورين التاريخيين اللّذان تقبلت فيهما الفلسفة الغربية.

أولها: "الكلية" والمراد "بالكلي" ما يصدق على جميع أفراد الإنسان من حيث هي كائنات عاقلة وضده "الجزئي"؛ فإذا قيل <<الفلسفة الكونية>>، فالمقصود هو أن قضاياها ومسالكها معاً تعم أفراد البشر جميعا؛ أما المدلول الثاني يحتمل مفهوم الكونية هو "العالمية" والمراد "بالعالمي" ما يعم على جميع أقطار الأرض من حيث هي دولة قائمة، وضده "المحلي" فإذا قيل: "الفلسفة الكونية" فالمقصود أن قضاياها ومسالكها تعم أقطار الأرض جميعا. بحيث تكون الكونية ذات صبغة جغرافية أي

1 – طه عبد الرحمن، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط(2)، 2006، ص: 50.
2 – المصدر نفسه، ص:51.

سياسية[1]. فمن خلال هذا التعريف للكونية نقول أن طه عبد الرحمن قصد بالكونية على أنها الإطار الأوسع، أي المآل الذي تتصاعد إليه الخصوصيات المختلفة وتأمل بالوصول إلى مشترك إنساني متجاوز للقوميات والخصوصيات الثقافية والأديان ...، فطه عبد الرحمن قام بحصر الكونية في مجال أو مصطلح الكلية والعالمية أي كل أفراد المجتمع وكل دول العالم.

ويذهب طه عبد الرحمن إلى التمييز بين ضربين من الاختلاف الفلسفي:

1) اختلاف داخلي: وهو يتولّد داخل دائرة التراث الفلسفي الواحد.

2) اختلاف خارجي: وهو اختلاف ينشأ بين تراثين متباعدين[2]. فالاختلاف الأول القصد منه فلسفة جزئية قومية أي داخل أفراد المجتمع الواحد، أما الخارجي وهو عكس الاختلاف الداخلي ويقصد به فلسفة شمولية كلية كونية أي في كل دولة من دول العالم أي عالمية.

لقد اشتغل الفيلسوف طه عبد الرحمن على إبطال دعوة كونية الفلسفة في سبيل إثبات صيغتها القومية، من خلال جملة من الاعتراضات سواءً ساد الإعتقاد أي الفلسفة الكونية في قضاياها ومسالكها تعم الإنسانية أو في مدلولها العالمي ضد المحلي، حيث تكون الكونية هنا ذات صبغة جغرافية سياسية.

I- قسم الفيلسوف اعتراضاته إلى ثلاثة أقسام:

أ- الإعتراضات العامة على دعوى كونية الفلسفة:

1: تنقسم إلى أربعة أقسام سياسية:

1- **ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي الإجتماعي:** وضع طه عبد الرحمن أن الفلسفة ارتبطت بالسياق التاريخي والإجتماعي، أي ما دامت هناك فروق اجتماعية وتاريخية بين الأمم، لا بد إذن أن

1 - المصدر السابق، ص:52.

2 - مشروح ابراهيم، قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة، بيروت، ط(1)، 2009، ص: 217.

تحمل الفلسفة الواحدة خصوصياتها التاريخية والإجتماعية، بمعنى أن كل فلسفة تاريخها الزماني متى بدأت وإلى أين اكتملت وأن كل مجتمع تميز بفلسفة خاصة به[1].

2- **ارتباط الفلسفة بالسياق اللغوي الأدبي**: أي أن الفلسفة ارتبطت بالسياق اللغوي الأدبي فلكل أمة لغة خاصة بها وضع بها قولها الفلسفي وفي الأخير تختلف مضمونها الفلسفي؛ ويوضح طه عبد الرحمن أن الأدب هو الدائرة الثقافية الأولى التي تحتضن مطالع الفكر الفلسفي، فلا بد أن تنعكس الأسباب البلاغية والصور البيانية على المحتوى الفلسفي. لذا لا بد أن يكون لكل أمة لغتها الخاصة بها تتساير مع مقتضيات والبنيوية والدلالية والبيانية[2].

3- **الإختلاف الفكري بين الفلاسفة**: أي أن لكل أمة ومجتمع تختلف الأفكار من فيلسوف لآخر مثل: فلسفة أفلاطون، وفلسفة أرسطو وهذا بالنسبة لأمة اليونان، فإذا كانت الفلسفة تختلف من مجتمع لآخر إذن هي تختلف كثيرا بالنسبة لأمم العالم[3].

4- **التصنيف القومي للفلسفة**: فلقد اتفق مؤرخو الفلسفة أن يقسّموا الفلسفة إلى أقسام مختلفة فهي عبارة عن فلسفة قومية، إذ أنهم بهذا التقسيم يريدون أن ينسبوا كل فلسفة إلى مفكرها وقومها كما اتبعهم الكثير من المؤرخين في هذا المسلك[4].

*فمن خلال هذا الطرح يتضح لنا أن طه عبد الرحمن يرفض فكر كونية الفلسفة إذ لا توجد فلسفة كونية تشمل جميع الأمم، بل اتفق مع وجود فلسفة قومية أي تفرعت من قوم واحد، بمعنى خاصة بقوم واحد ومجتمع واحد، فإذا كانت الفلسفة كونية هذا يعني أن كل إنسان خلق لنفسه فلسفة وتاريخ يُنسب إليها، بهذا تصبح الفلسفة جامعة لكل فرد من أفراد المجتمع وكل دولة من دول العالم، لكن إذا كانت قومية معناها يطرح الفيلسوف جملة من الأفكار يستفيد منها غيره؛ فرفض طه

1 – طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص: 53.

2 – المصدر نفسه، ص: 53.

3 – المصدر نفسه، ص:54.

4 – المصدر نفسه، ص:55.

عبد الرحمن لمسألة كونية الفلسفة يدل على أنه يريد أن يوضح أنه ليس كل إنسان فيلسوف، أي صحيح القول بأن كل إنسان لديه حق العبير وحرية الرأي وحرية التفلسف لكن لا يندرج هذا ضمن كونه فيلسوف.

II- الإعتراضات على دعوى < المونية الكيانية للفلسفة>:

حيث بنى فلاسفة اليونان بقولهم كونية الفلسفة على عنصرين:

وحدة الطبيعة الإنسانية، ووحدة العقل فاستدلوا على وحدة الفلسفة بوحدة العقل الإنساني بوحدة الطبيعة الإنسانية؛ لكن هذا الإستدلال المزدوج رد عليه طه باعتراضات هي:

1: **انفكاك وحدة العقل عن وحدة الطبيعة الإنسانية:** يريد طه عبد الرحمن القول أن العقل ليس ذاتًا وإنما فعالية، فهو يُكمل الحواس الموجودة في الإنسان، تتغير بتغير الأسباب والظروف، أي يقوم العقل بنفس وظائف الجسم المتميزة في الإنسان، وكل ما يوحد هو الإشتراك[1].

2: **إنفكاك وحدة الفلسفة عن وحدة العقل:** يوضح طه عبد الرحمن أن كلا من الفلسفة والعقل يقومان بعمل مشترك مع بعضهما، فما دام العقل فعالية تختلف وظائفها باختلاف ظروفهما، فمن المستبعد أن تتجه إلى إنشاء فلسفة واحدة، أي يجب حصول الإشتراك، لكن هذا الإشتراك هو الإتحاد[2].

3: **انفكاك وحدة الصفات الفكرية عن الاشتراك في الفلسفة:**

فيظهر حسب طه عبد الرحمن أنه لا يمكن وجود جملة من الصفات الفكرية المحدّدة، فمعنى أنه لا يمكن أن تظفر بجملة واحدة من الصّفات الفكرية المتفق عليها في الممارسة الفلسفية[3].

---

1 – طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص:55.

2 – المصدر نفسه، ص:52.

3 – المصدر نفسه، ص: 57.

*فيتضح من هذه الاعتراضات أن الفلاسفة متفقين على صفة الاشتراك في الأشياء، حيث أن القول بالكونية الكيانية للفلسفة هو قولا باطلا لا أساس له من الصحة، لأنه لا بد أن تكون الفلسفة جزئية لا كونية، لذا لا بد أن نقول بأن الفلسفة اليونانية هي ليست فلسفة كونية وإنما هي فلسفة قومية.

*ومن خلال هذا السياق يطرح طه عبد الرحمن سؤال:

– هل تفطن الفلاسفة العرب المتقدمين إلى الصبغة القومية للفلسفة الإغريقية؟

– أم أنهم غفلوا عن ذلك وسلّموا بكونيتها الكيانية؟

– يقول طه عبد الرحمن أن العرب في القديم أقبلوا على الفلسفة بكونها علم جديد درس كل العلوم وما لفت انتباههم الفلسفة الإغريقية على أنها فكر كلي ينطبق على العقول، لهذا أقبلوا عليها بسببين:

الأول: أن العرب وصلت إليهم الفلسفة مندمجة مع باقي العلوم أي شملت جميع العلوم، وكان تمسكهم للتصور القديم للفلسفة جعلهم يعتبرون أن الفلسفة معرفة واحدة يشترك فيها جميع العقلاء لذا فهي معرفة كونية، وهذا ما سماه طه عبد الرحمن السياق العلمي للفلسفة[1].

الثاني: أن الخطاب سواء كان خطاب إلهي أو خطاب إنساني فهو لا بد له من دليل أو برهان يصدق أو يكذب قوله، فالعرب وجدوا أن الفلسفة النموذج الأمثل للخطاب النظري، ولا ينبغي أن يشُذَ عنهم أحد، لذا فهو استدلال كوني[2]. وكان ابن رشد حسب طه عبد الرحمن هو من فلاسفة العرب الذين تسلموا بعملية الفلسفة الإغريقية وصدق بكونيتها الكيانية[3]؛ فيوضح طه عبد الرحمن من هذه الأجوبة أن العرب تأثروا بالفلسفة القديمة لاسيما الفلسفة الإغريقية التي تعتبر أنها فلسفة كونية عالمية تشتمل جميع أفراد المجتمع وجميع الدول في كل رقعة جغرافية، حيث أن ابن رشد كان من

1 – طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص:58.

2 – المصدر نفسه: ص:58.

3 – المصدر نفسه: ص:59.

المعارضين قومية الفلسفة الإغريقية، لكن طه عبد الرحمن كان من المعترضين لهذه الفكرة لأنه اعتبر الفلسفة جزئية قومية تشمل فرد وقوم واحد، أي ليست كونية كلية.

III- الإعتراضات على دعوى الكونية السياسية للفلسفة:

وضح طه عبد الرحمن انه منذ عصر الأنوار بدأت أوروبا تدعو إلى الكونية، إذ أن فلاسفتها ينظرون للكونية الفلسفية:

1) رد الفلسفة إلى الفلسفة الأوروبية:

وهنا انتقد طه عبد الرحمن دعوى أن الفسلفة تعود جذورها إلى الفلسفة الإغريقية، حيث صرح "مارتن هيدغر" أن الفلسفة في جوهرها إغريقية أي لا يعني أن الغرب وأوربا هم الأصل في بداية التفكير الفلسفي، فيما يختص به مسارهما التاريخي[1].

2) رد الفلسفة الأوروبية إلى الفلسفة الألمانية:

أي عندما بدأت الفلسفة الحديثة في نشر أفكارها وفلسفتها جعل فلاسفة الألمان ينزعون الأصالة الفلسفية عن غيرهم من جيل فلاسفة أوروبا فزاد ضيق الكونية السياسية للفلسفة أو عالمية الفلسفة وباتت تتمثل في الممارسة الفلسفية الألمانية[2].

3) تهويد الفلسفة الألمانية:

حيث تأثر فلاسفة الألمان بفلاسفة اليهود كتأثير "لينيتز" بابن ميمون، وإعجاب الألمان بترجمة "لوتز" للتوراة إلى الألمانية، كما تأثروا بثقافة اليهود، وكانوا الألمان يضمون تأويلات باجتهادات يهودية، كما اقتبس الألمان بعض من مفاهيم التوراة[3]. فيوضح طه عبد الرحمن من هذه الاعتراضات أن الفلسفة الإغريقية هي أصل وبداية التفكير الفلسفي ولا توجد فلسفات أخرى تلغي هذا التصريح.

---

1 - طه عبد الرحمن، المصدر السابق: ص:60.

2 - المصدر نفسه: ص: 61.

3 - المصدر نفسه، ص:61.

ولقد وضح طه عبد الرحمن أن "كانط" من المميزين لفلاسفة العصر الحديث، حيث كانت فلسفته متأثرة بفلاسفة اليهود والعقيدة المسيحية، فلقد تحدث "كانط" في كتابه "نقد ملكة الحكم" عن نموذجية التجربة اليهودية في صلتها بالقانون الأخلاقي وإدراكها لسموه والتوجه العقلاني المجرد[1].

1: تسييس الفلسفة الألمانية المتهودة:

فبعد اتساع التفكير الفلسفي الألماني، استغل اليهود لفرصة الحرية والحقوق في الثورة الفرنسية ونفاذهم إلى دواليب الإقتصاد والتجارة... وشروعهم في إنشاء قومية تخصهم مستفيدين جاء في التوراة لدعم فكرتهم[2].

***لكن السؤال المطروح:**

هل المتفلسفة العرب المعاصرون انتبهوا لوجود هذا التهويد للفلسفة الحديثة؟ أم أن اعتقادهم فيها كاعتقاد أسلافهم في الفلسفة اليونانية، أي أن الفلسفة دائما معرفة كونية؟

*فللإجابة على هذه الأسئلة قام طه عبد الرحمن بوضع خطط خطابية لقيام فضاء فلسفي عربي:

حيث قصد طه عبد الرحمن من هذه الخطط تكوين أفكار لكي يزيل عبء ما تحمله الفلسفة العالمية من تهويد.

إذن كيف ينبغي أن تنشأ فلسفة قومية؟

1: خواص القومية الحية "القيام" و"القوام" و"القوْمة":

حيث عرف طه عبد الرحمن 1- **القيم**: هو حركة والعمل لكن لا يقاسان إلا بالزمان وهو على ضربين: قيام جهادي في دفع ما يضر روابط الأفراد الراسخة والواسعة التي تحفظ كيانها ومكانها؛ وقيام اجتهادي يقوم في جلب ما ينفعها[3].

1 - طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص: 63-64.

2 - المصدر نفسه، ص: 68.

3 - المصدر نفسه، ص:69.

2-**القِوام**: أي مجموع القيم التي ياخذ بها القوام، وهي قيم خاصة يتفرد بها القوم ولا يشاركهم فيها غير عنهم، وقيم مخصصة يشتركون فيها مع غيرهم.

3-**القَومة**: وهي عمل الجهاد والإجتهاد والذي يقوم به القوم[1].

*فيوضح طه عبد الرحمن من هذه التعاريف لخواص القومية لا يشتركان في صفة واحدة لكن يقومان بعمل واحد يتمحور حول القوم.

IV- خطط القومية الحية "المقاومة" و"التقويم" و"الإقامة":

إن الفلسفة القومية حسب طه عبد الرحمن لا بد أن تلتزم إتباع استراتيجيات عملية، يحصيها لنا في ثلاث وهي:

1)**خطة المقاومة**: إن المقصود بالمقاومة هو مواجهة القوم لقيام الخصم يقيم أقوم، وهي في مجملها مقاومة مفاهيم، أي الإعتراض على كل مفهوم منقول حتى يثبت صفته وفائدته لمجالنا التداولي[2].

2)**خطة التقويم**: حيث أن هناك فرق بين التقويم بمعنى "إزالة الإعوجاج عن الشيء" و"التعديل" بمعنى "وضع قيمة الشيء" فأصل الكلمة هي "قَوَّم" وليس "قَيَّم"، وهذه المفاهيم تدل العمل على أن تتمتع المفاهيم الفلسفية بأقصى قدر من الحركة وداخل مجالنا التداولي عن طريق وصلها بقيمة العملية[3].

3)**خطة الإقامة**: وتقتضي أن تكتفي على الاشتغال بالنقد، ونجتهد في الارتقاء بالمعاني الطبيعية التي تدور في مجالنا التداولي إلى رتبة المفاهيم الصناعية للبرهنة عليها[4].

*ومنه نقول أن طه عبد الرحمن يوضح أن الخصوصية الفلسفية هي معهد الكونية الفلسفية. فالحقيقة أن الفلسفة لا تصدر عن فيلسوف له موقع خاص في مجتمع خاص وقيم ومقاصد خاصة فالخصوصية

1 - طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص 73.

2 - المصدر نفسه، ص: 73-74.

3 - المصدر نفسه: ص: 75.

4 - المصدر نفسه، ص:76.

هي جسد الكونية؛ فطه عبد الرحمن يحاول أن يوضح أنه يمكن للعرب أن يولّدوا فلسفة خاصة بهم تختلف عن الفلسفات المتداولة لكي يمارسوا حريتهم في التعبير والتفكير.

المبحث الثالث: الإختلاف المنطقي

إن سنة الكون على الأرض ستظل قائمة بوجود الإنسان على هذه الأرض، اختلاف البشر بينهم هو السنة الكونية التي تبدر عجلة الحياة وتبث في أوصالها روحا تنشأ متى كان الإختلاف مصدر شحذ للأحقاد في نفوس البشر فإنه من دواعي ضيق أفق وقصور رؤية للعالم في وسعه وشساعته والمقوم هو أنه نعيش على هذه الأرض مع بعضنا البعض، أما الإعتقاد بفكرة أن شخصا أحسن من غيره إن هو اختلف عنه في شيء فهو ضرب من الحماقة البشرية.

1- الإختلاف وحرية الفكر:

يعد مفهوم "الحرية الفكرية" من المفاهيم الأشاشية التي استخدمت في أشكال الصلة بين "النظر" والحرية، حيث تتمثل الحرية الفكرية في مظهرين متكاملين:

1: اصطلاح على تسمية باسم La liberté d'invention والثاني:

2: La liberté d'adhésion

فالحرية الفكرية حرية invention ليس بمعنى "الإبداع" ولكن بمعنى السعي المثقب الواجد الملتقي والكاشف والكاسب؛ بمعنى النقب La mouvement vers l'intérieurs أي الوجود و "الالتقاء" و "الكشف" و "الكسب" أي هي تمتيع "النظر" بحقه المطلق في التنقيب لأجل التخرج إلى ما يمكن أن يجده ويلقاه ويكشف عنه ويكتسبه[1].

والحرية الفكرية حرية "Adhésion" ليس بمعنى "الإنتماء" ولكن بمعنى التوجه نحو الغير للتعلق والارتباط به والتوافق معه في الرأي أي تمتيع "الناظر" بحقه المطلق في أن يتوجه نحو من يريد ليتعلق به في ما تَخرَّج إليه ويرتبط ويوافقه في ذلك[2].

---

1 – النقاري حمّو، منطق تدبير الإختلاف، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط(1)، 2014، ص: 16.

2 – المرجع نفسه، ص: 17.

إذن القصد من الحرية الفكرية هي أن يكون للفرد آراء وتصورات مستقلة عن آراء الآخرين حول موضوع معين، بمعنى أن لكل شخص الحق في حرية التعبير والتفكير، فالحرية الفكرية تُشرّع للإنسان الحق في الاستكشاف والبحث وإبداء رأيه بكل حرية، ويكون للمستمع الحق في النقد أو الرفض الرأي أيضا بكل حرية، إذا لم يكن التفكير يلائم تفكير المتكلم. إذن فحرية التفكير هي حرية مشروعة ومعقولة ومقبولة.

طبيعة الإختلاف للكلام:

حيث يعد "طه عبد الرحمن" "الإختلاف" طبيعة جوهرية لكلّ "كلام" إذ لا يتكلم إلّا فيما هو موضع "الإختلاف" أي كل كلام يقتضي وجود كلام مخالف له. وتُثبت الطبيعة الإختلافية للكلام من خلال إثبات الطبيعة التواصلية والحوارية للكلام من جهة، وإثبات الطبيعة الإختلافية لكل تواصل من جهة ولكل حوار[1]. أي لا يوجد كلام يقال إلاّ ويتماشى معه كلام مخالف، بحيث هذا الكلام المخالف فقط من خلال الحوار والتواصل.

ويعتبر "طه عبد الرحمن" أن الكلام هو الحوار مع شخص أو أكثر حتى ولو كان حوار بين الذات على حسب طبيعة الكلام وإذا كان كلام القصد منه الاتفاق على الحوار الذي يدور بينهما أو الاختلاف في الرأي أو اتفاق شخص ورفض الشخص الآخر للحوار، لكن بما أنه يوجد شخصين مصدر الحوار إذن هناك مسألة مختلفان عليها[2]؛ فالاختلاف لا بد منه، لأنه إيجابي من حيث توليد الأفكار وإبداء الرأي بحرية تامة وهو على عكس الخلاف إذ أنه كلام غير عقلي وليس منطقي أي يجهل المتكلم ما يتحدث عنه بطرق تقليدية لكلامه؛ لكن لا يمنع أن الخلاف هو علاقة تواصلية وحوارية[3].

1 – النقاري حمّو، المرجع السابق، ص: 41.

2 – المرجع نفسه، ص:42.

3 – المرجع نفسه، ص:43.

الحوار الإختلافي والحوار الإتفاقي:

لقد صنف طه عبد الرحمن عدة مصنفات للحوار لكي يميز بين الحوار الاتفاقي والحوار الاختلافي:

فيتحدث طه عبد الرحمن عن الحوار "الإستخباري" ويقصد به الإخبار أي يذهب به الباحث للحصول على معلومات تفيد من المتواصل الآخر، والحوار "الإستشاري" من فعل "استشار" أي يستشير الباحث عن مسألة ما لكي يتخذ قرار فيها، والحوار التربوي حيث يذهب المعلّم إلى تلميذه يقصد التربية، أما بالنسبة للحوار التدبيري أي يستدل الباحث عن طرق ووسائل توصله إلى أهدافه وكان التواصل الحاصل بين اثنين في الحوار الإختلافي هو الإختلافي ذو الفائدة العامة والفائدة الخاصة[1].

فصنف "طه عبد الرحمن" للحوار الإختلافي في ذي المنفعة العامة بأصناف تواصلية وهي:

1) التواصل الحواري من خلال حوار صحفي قائم مثلا بين الصحافة والناس، وهذا يعود بالمنفعة على المجتمع.
2) التواصل من خلال إقامة أحزاب.
3) كما يمكن التواصل من خلال إقامة مجالس انتخابية أي عن طريق السياسة.
4) ويكون التواصل أيضا من خلال الحوار للدفاع أو المرافعة.
5) كما يكون بين التجار من خلال عملية البيع والشراء داخل الأسواق.
6) وأيضا يمكن أن يكون بين العمال فيكون الإختلاف حول عمل معين.

1 – النقاري حمّو، المرجع السابق، ص: 44-45.

7) ويمكن أن يكون بين أهل العلم حول موضوع علمي معين؛ إذن يكون للحوار الإختلافي ذي الفائدة العامة سبعة أصناف؛ <الاستجواب الصحفي– المطارحة المذهبية– المداخلة السياسية– المرافعة القضائية – المفاوضة التجارية– المناظرة المهنية– المباحثة العلمية[1]>

أما الحوار الاختلافي ذو المنفعة الخاصة فيُمثل له طه عبد الرحمن بأصناف ثلاثة:

1) صنف المناقشات ويمكن أن تكون في الأفراد وسط العائلة.

2) صنف المجادلات ويمكن أن يكون في الأقران في الأندية.

3) وصنف الخصومة ويمكن أن يكون بين الأزواج في البيوت[2].

***درجات الإختلاف:**

ابتدأ طه عبد الرحمن الحديث عن درجات الاختلاف من "الوجود الإنساني" الذي اعتبره هو المسلك المؤدي إلى الاختلاف. أي هو حقيقة الإختلاف، فيقول بأن العالم البشري هو في الحقيقة أو عند تفكيكه مجتمع واحد، ومن ثم جماعة واحدة، والتي تترتب عنها فرد واحد فبتعدد كل واحد منها يتكون العام البشري[3]؛ فالاختلاف يتغير من داخل الفرد وداخل الجماعة واختلاف داخل المجتمع ولقد جعل "طه عبد الرحمن" الإختلاف الحاصل بين المجتمعات هو في المرتبة الأولى، ويقابله في المرتبة الأخيرة الإختلاف الحاصل بين الفرد الواحد؛ حيث يقول أن اختلاف الأفكار يتعدد من فرد وجماعة إلى مجتمع إلى العالم البشري[4]. ويحددّ طه عبد الرحمن" مفهوم للمجتمع ويخص فيه نوعين متمايزين من خلال الفصل بينهما حيث هذا الفصل أو الخاصية تكون ذو وجهين:

1) وجه يتمثل في الإعتقاد بالاختصاص بمهمة حضارية متعالية على الظروف الزمانية والمكانية.

---

1 – النقاري حمّو، المرجع السابق، ص: 45-46.

2 – المرجع نفسه ، ص: 46.

3 – المرجع نفسه ، ص: 52.

4 – المرجع نفسه ، ص:53.

2) ووجه يتمثل في الإعتقاد بالانتصاب بمجتمع المغاير قدوة ونموذجا ومثالا[1]. فالخاصية الأولى تتمثل في الأمة حيث يوضح أن الأمة هي سلسلة من الأفراد والمجتمعات، فكل مجتمع يتميز بصفة أخلاقية تجعله يورثها للمجتمع الذي بعده.

أصول تدبير الإختلاف وتخليقه:

1: الطابع القيمي للفعل الإنساني وحضور القيمة في كل فعل يفعله الإنسان:

فلما كانت كل أفعال الإنسان تصدر عن عقله، لزم بموجب صدروها عن هذا العقل، فالعقل يجدد الأخلاق، فإذن كل فعل عقلي يصير فعلاً خُلُقيا بموجب الميثاق الاول أي أنه يورّث الإنسان أخلاقا بواجباته والتزاماته ومنه يصِح الفرق بين "عقل يعقل الأشياء عن نفسه" و "عمل يعقلها عن ربه" أو عقل منفصل وعقل متصل[2]، فيرى طه عبد الرحمن أن علينا أن نستوفي في هذا النظر معايير ثلاثة منها: "معيار التقويم" الذي يقتضي أن يكون سلوك الإنساني ضرورة، مستحضرا لما ينبغي أن يكون، أي مشدودا لا لأحكام الواقع فقط ولكن لأحكام القيمة أيضا "إن الإنسان لا يركن إلى ما هو كائن وما هو واقع، بل يسعى دوما إلى أن يكون وما يجب أن يقع، ومشدودا إلى معان تعلوا بهمته للخروج عن حالة الحاضر وابتغاء أحوال غيرها؛ إذاَ يطال مجال الأفعال الإنسانية كلّه، في سعته وتنوعه، وفي تعدد أصناف هذه الأفعال وكيفيتها ووسائلها، وفي تقلب الظروف المحيطة بهذه الأفعال مكانا وزمانا؛ وهذا توجيه يكمّل المواقف المعرفية والنظرية والمادية التي تحدّد هوية الإنسان على المستوى العلمي[3].

2: مراتب العقلانية:

1- معايير تعريف العقلانية: نحصر تعريف للعقلانية في ثلاث وهي:

---

1 – النقاري حمّو، المرجع السابق، ص:54.

2 – طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، د(ط) 2000، ص: 156.

3 – المصدر نفسه، ص: 93.

معيار الفعالية: مقتضى هذا المعيار أن الإنسان يحقق ذاته بواسطة أفعال مجالها متسع ومتنوع؛ من خلال أن يكون أصناف هذه الأفعال وكيفياتها ووسائلها متعددة، وان تكون ظروفها المكانية والزمانية متقلبة وبواعثها ومقاصدها متفاوتة[1].

معيار التقويم: أن الإنسان لا يركن إلى ما هو كائن وما هو واقع، بل يسعى أن يكون موجهاً بقيم معينة تملى عليه ما يجب أن يكون وما يجب أن يقع[2].

معيار التكامل: أن الإنسان على اختلاف مظاهره السلوكية وتعدد قدراته النفسية ووظائفه العضوية، وهو عبارة عن ذات واحدة تجتمع فيها مظاهر القوة مع مظاهر الضعف[3]؛ فالعقلانية بصفة عامة فعل العقل الذي يقصد مقصدا من المقاصد ويتوسل في وصوله إلى هذا المقصد بوسائل يُفترض فيها أنها مُوصلة إلى هذا المقصد والمقاصد تقوم بقيمتي "النفع" و "الضرر" أما الوسائل فتقوم بقمتي "النجوع" و "القصور"، فاعقلانية لا نفع في مقاصدها ولا نجوع في وسائلها، أي عقلانية ضارة في مقاصدها وقاصرة في وسائلها، وتكون لا ضرر في مقاصدها ولا نجوع في وسائلها، كما أنها نافعة في مقاصدها ولا قصورة في وسائلها[4]؛ فالعقل المجرد الذي ينظر في الظواهر الخارجية متوسطا بوسائط مادية ومقصياً المعاني الروحية[5]. فطه عبد الرحمن يرى أن العقل المجرد عبارة عن خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في السعي إلى تحقيق مقاصد لا يقين في نفعها بوسائل لا يقين في نجوعها.

- التحديد الأخلاقي لمفهوم "الإنسان":

- لقد نظمت ندوتين عالميتين كبيرتين إحداهما بباريس بعنوان: "مقدمات من أجل أخلاق عالمية" والثانية باسم: "الإعلان عن حقوق وواجبات الإنسان" والمؤشر الثاني هو "الإعلان من اجل أخلاق

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص: 61.

2- المصدر نفسه ، ص: 62

3- المصدر نفسه ، ص: 62.

4- المصدر نفسه ، ص: 62.

5- المصدر نفسه، ص: 95.

عالمية"، فالمراد هو انه لا يمكن بناء نظام عالمي جديد يخرجنا من هذه الأزمة المتعدّدة بدون أخلاق تُأخذ بها كل الأمم[1]. فينبغي أن يُعامل كل إنسان معاملة جيدة؛ والمقصود بذلك حفظ كرامته، فلا يُحرم من ثبات حقوقه، ولا يُنزل منزلة الوسيلة لغيره، فصيغة السالبة "هي لا تعامل غيرك بما لا تريد أن تُعامل به" والصيغة الموجبة هي "عامل غيرك بما تريد أن تُعامل به"[2] ونميز الإنسان عن الحيوان هي الأخلاق وليس العقل فقط، فلا تتعلق الهوية الأخلاقية للإنسان بتصرفاته العملية وسلوكه العملي فقط وإنما تتعلق بكل أفعاله أكانت نظرية أم عملية؛ فينبغي أن تتجلى الأخلاقية في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان، ولا يخفى أن الأخلاق الحسنة صفات مخصوصة، الأصل فيها معانٍ شريفة، كما لا يخفى أنه ليس في كائنات هذا العالم مثل الإنسان تطلعاً إلى التحقق بهذه المعاني والقيم، فالإنسان درجات وأنواع، أو لنقل لا تُصاف "الإنسان" بوصف "الإنسانية" رتب متفاوتة أدناها رتبة "الإنسان" الذي يُسميه طه عبد الرحمن "الإنسان الأفقي" وأعلاه رتبة "الإنسان" الذي يسميه "الإنسان العمودي" وهو الإنسان الحق[3].

3: الصلة بين "العلم و "العمل":

إن العمل التخلقي والتذكري الذي يختص به "الإنسان الحق" لا يزاوج نظره العلمي والمعرفي مزاوجة تركيب وإضافة وإنما يمتزج به امتزاجا يُغير عن طبيعته ومن آفاته؛ إنّ الصّلة بين "العلم" و"العمل" والمعتبر في الإشتغال العملي الذي يُنتهى إليه أن يعود على العمل؛ والمعرفة فيجعلهما أنفع وأصلح، وهما يفتحان الباب إلى اشتغال علمي جديد أرقى وأفضل، ومن ثمة إلى علم ومعرفة[4].

ولقد اتخذت العلاقة بين العلم والعمل في المجال الإسلامي صورة جدلية خاصة، فكلما أوغل المرء في العلم خرج إلى عمل أصلح، وكلما أوغل في العمل خرج إلى علم أنفع، متقلبا بينهما من غير

1 – عبد الرحمن طه، سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، ط(1)، 2012، ص: 115.
2 – المصدر نفسه، ص: 116.
3 – النقاري حمو، منطق تدبير الاختلاف، المرجع السابق، ص: 102-103.
4 – المرجع نفسه، ص: 105.

انقطاع[1]. يعني أن العمل يشترط العلم. كما أن العلم يشترط العمل، وأن العامل الذي يتعاطى العلم لا بد له أن ينفع به غيره ولا ينطوي على ذاته فقط.

الصّلة بين "الدين" و "الأخلاق":

ينطلق طه عبد الرحمن في نظره في استشكال العلاقة بين "الدين" و "الأخلاق" من طرح مسألة تبعية أحدهما للآخر، أو استقلال كل واحد منهما عن الآخر:

فطه عبد الرحمن لا يرى تبعية الأخلاق للدين، ولا تبعية الدين للأخلاق، ولا استقلال الدين عن الأخلاق، وإنما يرى أن الدين والأخلاق شيء واحد؛ وأنهما متسايران ومتماثلان؛ وقد أثبت طه عبد الرحمن من خلال هذا النظر في مفهوم "الدين" وتقديمه واعتباره إعلاما بجملة من القيم العليا وبيانا لمجموعة من المعايير تحدّد كيفيات العمل وطريقا في العمل. فالدين أشبه بالمؤسسة منه بالنظرية، بل هو أصلا مؤسسة ومقتضى المؤسسة أن تكون مجموعة أحكام ومعايير تحدّد كيفيات العمل من أجل تلبية حاجات معينة[2].

فيوضح طه عبد الرحمن أن الأخلاق والدين شيئان متماثلان يقومان بعمل واحد ويشتركان في صفة واحدة، فالدين خلق، والخلق دين، فلما كانت الفضيلة العملية يمكن أن تتناول حياة الإنسان في نفسه وفي مختلف طريق المعاملة الإلهية كما يرسم طريق المعاملة الإنسانية والعقيدة باعتبارها المصدر الرئيسي للإحساس بقدسية القوانين الأخلاقية هي أكبر دافع يدفع الإنسان فالأخلاق من غير دين عبث. فالدين ومكارم الأخلاق في مرتبة واحدة لا يقبلان الانفصال.

1 – النقاري حمو، المرجع السابق ، ص:106.

2 – المرجع نفسه ، ص: 108.

خـــــــــاتمة

فمن خلال ما قدمناه في بحثنا هذا نستخلص عدة نتائج منها:

أن طه عبد الرحمن قدم رؤية تصورية جديدة للمنطق من خلال ما استعرضه في كتابه <اللسان والميزان أو التكوثر العقلي>، وكتابه <المنطق والنحو الصوري> حيث اشتغل على مدارس في المنطق بما في ذلك منطق أرسطو، بمعنى أن المفكر طه عبد الرحمن قدم منطق جديد لكنه لم ينكر أنه ارتكز على التعاليم السابقة لهذا المشروع أي المنطق الأرسطي، كما اعتمد المفكر بشكل أساسي على المنطق الصوري في معالجة الموضوع، وهذا بطبيعة الحال نتيجة لكونه احد كبار المناطقة في الفكر العربي المعاصر. لذلك نجد أن معالجته تعتمد أولا: على معالجة مشكلة المصطلحات، ثم على التقسيم المنطقي للموضوع، ثم على الاستدلال المنطقي لإثبات القضايا محل هذا البحث. ولكنه في نفس الوقت، باعتبار تخصصه أيضا، يعلم ما وصل إليه الفكر المعاصر من حدود للمنطق وللرياضيات وفلسفة العلم، كما يعلم ما وصل إليه الفكر من تجاوز لمفهوم الفصل الكامل بين الذات والموضوع الذي يمثل المسلمة الضمنية الأساسية في المنطق الصوري التقليدي. لذا نقول أن طه عبد الرحمن عالج مشكلة المصطلحات ثم قضية حدود المعرفة، ثم قضية الفصل بين الذات والموضوع.

كما درس طه عبد الرحمن الفقه كغيره من مفكرين وفلاسفة الفكر العربي المعاصر والفكر الإسلامي وجعله في المقام الأول من مشروعه الفلسفي، حيث اعتبر أن الفكر الإسلامي لا بد أن يقوم على أحكام الشريعة الإسلامية بالدرجة الأولى بمعنى أن يكون الباحث فقيه أي مختص في القانون الإلهي لكي يكون عمله أو بحثه قائما على أحكام صحيحة، أيضا يقوم بإنشاء نظرية أخلاقية مرتكزة على الدين كما قام طه عبد الرحمن بدراسة المنطق كونه آلة للفلسفة ودرس أصول الفقه على أنها آلة للفقه، فقد اعتبر أن أصول افقه تبحث في الأدلة الشرعية أما المنطق يبحث في الأدلة العقلية، وعرّف اللغة العربية أنها اللغة الأفضلية وهي لغة القرآن الذي لا يفسره إلا الفقيه العالم بلغة القرآن الكريم.

ونستنتج أن طه عبد الرحمن ينقد الفكر الإسلامي القديم على أساس هامشية مفهوم الأخلاق فيه، كما ينقد الحداثة الغربية وعقلانيتها العلمية، مطالبا بظهور مبدأ أخلاقي جديد يستبدل مفهوم السيادة على الطبيعة بمفهوم "المسودية: تسييد الكون". حيث يرى أنه لا يجب نقل الحداثة الغربية وإنما إبداع حداثة عربية، كما أنه على مستوى التقدم المجتمعي فيرى ضرورة سلوك طريق مختلف عن الطريق الصناعي التقني؛ كما يتضح ان طه عبد الرحمن فض فكرة كونية الفلسفة إذ لا توجد فلسفة كونية تشمل جميع الأمم وإنما الفلسفة هي قومية تتفرع من قوم واحد.

فحقيقة المنطق هو أنه العلم الذي يبحث في علاقة الاستلزام بين الأقوال، فالمنطق كما اعتبره طه عبد الرحمن هو البحث في بنيات القول المجردة كما تكون الرياضيات بحثا في بنيات الكون المجردة، وان الصلة بين المنطق واللغة متينة حتى فلا انفكاك لأحدهما عن الآخر، فلا لغة بغير منطق، تستوي في ذلك اللغة الطبيعية واللغة الصناعية، حتى لُقبت اللغة بلغة المنطق كما أنه لا منطق بغير لغة يستوي في ذلك المنطق الطبيعي والمنطق الصناعي، حتى لُقب المنطق بلقب اللغة كما أنه يمكننا القول أن اللغة منطق والمنطق لغة.

فيمكن القول بأن المشروع الفلسفي للمفكر طه عبد الرحمن ينقسم منطقيا وليس مرحليا إلى عناصر ثلاث:

أولا: فك الارتباط والتماهي بين الفلسفة عموماً، ومفهوم الحداثة خصوصا، وبين الفكر الغربي، وبذلك يصبح ممكنا أن تقوم لكل ثقافة فلسفة خاصة، وفكر حداثي خاص مميزاً لها.

ثانيا: إعادة الارتباط بين الأخلاق باعتبارها عمل وليس نظر وبين الفلسفة النظرية عموما، ومفهوم الحداثة خاصة، وبذلك يصبح الفكر النظري والعمل الأخلاقي وجهان لعملة واحدة.

ثالثا: تأسيس مفهوم العمل الأخلاقي على مبادئ وقيم الدين الإسلامي وعلى قراءة معاصرة للقرآن الكريم، وذلك باعتبار الدين الإسلامي رسالة إنسانية في المقام الأول.

قائـــمـــــــة

المصادر والمراجع

الـقــرآن الكـــــريم

قائمة المصادر:

عبد الرحمن طه ، المنطق والنحو الصوري ، الطليعة للطباعة ، بيروت ، لبنان ،ط1 ، 1983.

عبد الرحمن طه ، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط1 ، 1998.

عبد الرحمن طه، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2000.

عبد الرحمن طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ا المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2000.

عبد الرحمن طه، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2005.

عبد الرحمن طه، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2006.

عبد الرحمن طه، الحداثة والمقاومة ، معهد المعارف الحكيمة ، ط1 ، 2007.

عبد الرحمن طه، سؤال اللّغة والمنطق، مؤسسة طابة ت أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة، دط، 2010.

عبد الرحمن طه، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت ت لبنان، ط1، 2011.

عبد الرحمن طه ،الحوار أفقاً للفكر ، الشركة العربية للأبحاث ، بيروت ، ط1 ، 2013.

عبد الرحمن طه، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأي نموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2015.

عبد الرحمن طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، دس.

قائمة المراجـــع:

إبراهيم الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، دط، 2008.

إبراهيم مشروح، قراءة في مشروعه الفكري ، مركز الحضارة ، بيروت ، ط1 ، 2009.

إبن سينا ، النجاة في المنطق والإلهيات ، تح : عبد الرحمن عميرة ، دار الجيل، بيروت ، ط1 ، دس.

أبو حامد الغزالي ، المستصفى، تح : محمد عن السلام ن دار الكتب العلمية ، ط1 ، 1993.

أبو حامد الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، تر : سليمان دنيا ،دار المعارف ، مصر ، ط4 ، دس.
أبو حيان التوحيدي . الإمتاع والمؤانسة . نص أحمد أمين وآخر . المكتبة العصرية . بيروت . دط . دس.
أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية ، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2 ، 1935.
أفلاطون، محاورات كراثيليوس، تر: عزمي طه السيد أحمد، وزارة الثقافة، عمان، الأردن، ط1، 1995.
الكندي، أصول المنطق الرياضي، دار النهضة العربية للطباعة، بيروت، ط1، 1972.
بدر الدِّين الزّركشي ، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب، ط1، 1994.
جمال حمود ، المنعطف اللّغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الأمان، رباط، ط1، 2011.
جورج يول، التداولية، تر: قصي العتابي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1،2010.
حسن عبد الله الترابي ، تجديد أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، الخرطوم، ط1، 1980.
حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013.
حمّو النقاري، منطق تدبير الإختلاف، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط1، 2014.
سرور إبراهيم، دروس في علم المنطق، دار الكتاب العربي للطباعة، بيروت، ط1، 2005.
سيف الدين الآمدي ، الأحكام في أصول الأحكام، ج 1، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 1980.
شعيب قاسم، فتنة الحداثة، مؤسسة دار وأبحاث، بيروت، لبنان، ط1، 2013 .
صابر الحابشة ، التداولية والحجاج، صفات للدراسات والنشر، دمشق، سورية، ط1، 2001.
عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط4 ، 1977.
عبد الرحمن محمد بن خلدون، المقدمة، تح: علي عبد الواقي، مصر، 2004.
علي الجرجاني ، التعريفات ، دار الكتاب العلمية ، ط3 ، 1998
علي جمعة محمد، علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1996.
علي سامي النشار، المنطق الصوري من أرسطو إلى عصرنا الحاضر، دار المعرفة الجامعية، دط، 2000.

علي وافي، علم اللّغة، مكتبة النهضة، مصر، ط 4، 1977.
فخر الدِّين الرّازي، تح: أحمد حجازي سقا، مناقب الإمام الشّافعي، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1986.
محمد أحمد عبد القادر ، التفلسف الإسلامي جذوره ومشكلاته، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، دط ، 2012
محمد الخضري، أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط1، 1979.
محمد خان القنوجي، حصول المأمول من علم الأصول، تح: أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ط1، دس.
محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 1991.
مصطفى عبد الرّازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. دار الكتاب المصري واللّبناني، القاهرة، لبنان، 2011.
مونه أحمد ، مقدمة في أصول الدّلالة، مطبعة الخليج العربي، ط1، 2013.
يوسف القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المتنبي، القاهرة، دط، د س.

قائمة الموسوعات والمعاجم:

ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ط1، لبنان، 1990.
حمادة شوقي، معجم عجائب اللّغة، دار صادر، بيروت، ط1، 2000،
صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج2 ، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، لبنان، دط، 1982.
لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2 ، 2001.
مدكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة ، دط ، 1983.
مصطفى حسيبة ،المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط1، 2009.
وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة ، القاهرة، ط5 ، 2007.

قائمة المجلات والدوريات:

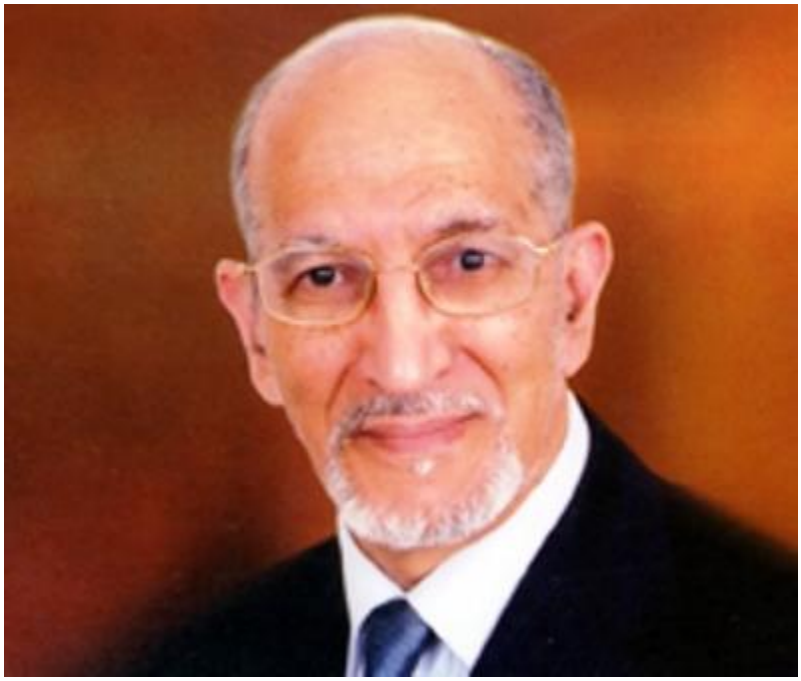
فزاع عمير خميسي. نظريات المنهج التداولي. مجلة الفنون والأدب وعلوم الإنسانيات والإجتماع، العراق، ط5، 2016.

قائمة الأطروحات:

وائل الحارثي ، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق ، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في أصول الفقه ، كلية الشريعة الإسلامية ، السعودية ، 2010.

الملاحق:

الدكتور طه عبد الرحمن



الدكتور طه عبد الرحمن (م 1944) مفكر مغربي متخصص في المنطق واللسانيات، يؤمن بتعدد الحداثات ويسعى لتأسيس حداثة أخلاقية إنسانية انطلاقا من قيم ومبادئ الدين الإسلامي.

نبذة عن حياته

ولد في مدينة الجديدة بالمغرب عام 1944، وبها درس دراسته الابتدائية، ثم تابع دراسته الإعدادية بمدينة الدار البيضاء، ثم بجامعة محمد الخامس بالرباط حيث نال إجازة في الفلسفة، واستكمل دراسته بفرنسا بجامعة 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 الحجاجي والطبيعي ونماذجه". درَّس المنطق في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ بداية السبعينيات. حصل على جائزة المغرب للكتاب مرتين، ثم على جائزة الإسيسكو في الفكر الإسلامي والفلسفة عام 2006.

و هو أستاذ زائر بعدة جامعات مغربية، ورئيس " منتدى الحكمة للباحثين والمفكرين" الذي تأسس في المغرب بتاريخ 9 مارس 2002 .

أهم أعماله:

- اللغة والفلسفة. رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود (بالفرنسية)، 1979
- رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه (بالفرنسية)، 1985
- المنطق والنحو الصوري، 1985
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، 1987
- العمل الديني وتجديد العقل، 1989
- تجديد المنهج في تقويم التراث، 1994
- فقه الفلسفة1- الفلسفة والترجمة، 1995
- اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، 1998
- فقه الفلسفة 2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، 1999
- سؤال الأخلاق – مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، 2000
- حوارات من أجل المستقبل، 2000
- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، 2002
- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، 2005
- روح الحداثة – المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، 2006
- الحداثة والمقاومة، 2007

حوارات ومقالات

حوارات

- حوار قناة الجزيرة ، مالك التريكي (الجزء الأول، الجزء الثاني، الجزء الثالث، الجزء الرابع، الجزء الخامس،الجزء السادس)
- حوار دار الحكمة

مقالات

- كيف نفكر في الصلة بين العلم والدين
- طه عبد الرحمن يتحدث عن الآيات القرآنية والقراءات الحداثية (2/1)
- طه عبد الرحمن يتحدث عن الآيات القرآنية والقراءات الحداثية (2/2)
- جهود طه عبد الرحمن النقدية

الفـــــهـــــــــرس

كلمة الشكر والتقدير ..... ص: 02

الإهداء..... ص: 03

المقدمة..... ص: 05-09

الفصل الأول: المنطق وعلم أصول الفقه..... ص: 10-33

المبحث الأول: علم المنطق وتطوره ..... ص: 11-20

المبحث الثاني: علم أصول الفقه وموضوعاته..... ص: 21-27

المبحث الثالث: صلة المنطق بعلم أصول الفقه..... ص: 28-33

الفصل الثاني: منطق اللسانيات..... ص: 34-61

المبحث الأول: علم اللسانيات واللغة..... ص: 35-44

المبحث الثاني: نظرية التداول..... ص: 45-50

المبحث الثالث: نظرة الحجاج..... ص: 51-61

الفصل الثالث: قضية الاختلاف المنطقي..... ص: 62-90

المبحث الأول: الحداثة عند طه عبد الرحمن..... ص: 63-74

المبحث الثاني: الاختلاف الفلسفي (عدم كونية الفلسفة) ..... ص: 75-82

المبحث الثالث: الاختلاف المنطقي..... ص: 83-90

خاتمة ..... ص: 91-93

قائمة المصادر والمراجع..... ص: 94-98

الملاحق..... ص: 99-100