محمد هُمام

جدل الفلسفة العربية

بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن
البحث اللغوي نموذجاً

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

مكتبة
مؤمن قريش

المركز الثقافي العربي

د. محمد هُمام

جدل الفلسفة العربية

بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن

البحث اللغوي نموذجاً

د. محمد هُمام

جدل الفلسفة العربية

بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن

البحث اللغوي نموذجاً

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders

المركز الثقافي العربي

الكتاب: **جدل الفلسفة العربية**
تأليف: **د. محمد هُمام**
الطبعة الأولى، 2013
عدد الصفحات: 256
القياس: 14 × 21

ISBN: 978-9953-68-664-6

الناشر: **المركز الثقافي العربي**

الدار البيضاء ـ المغرب
ص.ب: 4006 (سيدنا) - 42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 303339 522 212+ - 307651 522 212+
فاكس: 305726 522 212+
Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان
ص.ب: 5158/ 113 - الحمراء - شارع جاندارك - بناية المقدسي
هاتف: 750507 1 961+ - 352826 1 961+
فاكس: 343701 1 961+
Email: cca_casa_bey@yahoo.com

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود
مؤسسة دراسات وأبحاث
www.mominoun.com

الرباط المدينة - ص.ب: 10596 - المملكة المغربية
هاتف: 730450 537 212+ - فاكس: 730408 537 212+
Email: info@mominoun.com

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبنّاها المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود.

فهرس

مقدمة 9

المبحث الأول:
محمد عابد الجابري من أطروحة الأعرابي
صانع العالم العربي إلى مشروع نقد العقل العربي

المطلب الأول: نظرة عامة في المنهج والمفاهيم 15
تمهيد 15
1- مشروع نقد العقل العربي 18
أ- ضبط المنهج 19
ب- مفاهيم مفاتيح في مشروع الجابري 22
1- في المفهوم وتوظيفه 22
2- مفاهيم مفاتيح 24
القطيعة الإبستمولوجية 29
2- نقد اللغة في مشروع الجابري 30
أ- اللغة العربية في مشروع الجابري 30
ب- بين العقل العربي والبيان العربي في مشروع الجابري ... 35
1 - التصنيف الثلاثي 35

2 - بيانية العقل العربي 38
خلاصة 42

المطلب الثاني: العلوم الشرعية والعلوم اللغوية: دراسة منهجية مقارنة في ضوء مشروع محمد عابد الجابري 44
تمهيد: النسقية المنهجية الإسلامية: نموذج تفسيري 44
1- ثوابت الكسب العلمي في إطار النسقية المنهجية الإسلامية 46
2 - العلوم الإسلامية، نظرة في العلاقات 49
أ- بين علمي التفسير والأصول وعلم اللغة 50
ب- بين الفلسفة وعلم اللغة 52
ج- بين الفقه والنحو 53
بين علم الحديث وعلم التاريخ 57
3- الدرس اللغوي العربي نظرة تطبيقية في التصور والعلاقة:
علم الحديث وعلم اللغة نموذجان 58
- تمهيد 58
1- مركزية علوم الحديث في النسقية المنهجية الإسلامية 62
2- المنهج والمصطلح بين علم الحديث وعلوم اللغة 63
أ- الأخذ والأداء 65
ب- نقد السند والمتن 68
* نقد السند: موضوعية ناقل المعرفة 68
منهج الجرح والتعديل 70
* نقد المتن: تمحيص المعرفة المنقولة 73
ج- في المصطلح 91

المطلب الثالث: محددات اللغة والفكر في مشروع الجابري ... 95
تمهيد: بين اللغة والفكر 95
1- المادة اللغوية ورؤية العالم 98
2- الطابع الحسي للغة العربية 104
خلاصة 119

المبحث الثاني:
طه عبد الرحمن: من نقد التجزيء
إلى الاجتهاد اللغوي

المطلب الأول: طه عبد الرحمن قارئاً لمحمد عابد الجابري ... 123
تمهيد 123
1- الأسباب التداولية لنقد دعاة التجزيء 124
أ- الحوار والاختلاف والإسهام في بناء المعرفة: 124
ب- مقتضيات النقد المسؤول 126
ج- قصور الدراسات المعاصرة للتراث 128
د- لماذا نموذج الجابري؟ 132
2- نقد التجزيء.. 135
أ- مظاهر التجزيء في دعوى الجابري بنظر طه عبد الرحمن 135
1- الاشتغال بالمضامين: 135
2- استثمار الآليات التجزيئية: 138
3- الإخلال بشروط التداخل والشمولية في ممارسة
الجابري النقدية 142
ب- اعتراضات طه على دعوى الجابري 145

1- الاعتراض المنهجي 145
2- الاعتراض العلمي 156
3- الاعتراض التداخلي 160
ج- دعوى التكامل 170

المطلب الثاني: الاجتهاد اللغوي في مشروع طه عبد الرحمن من خلال صناعة المفاهيم والمصطلحات 175

تمهيد: هم الإبداع الاصطلاحي في مشروع طه عبد الرحمن: من التجزيء والتجريد والتحيز إلى التكامل والتداول والتفاعل ... 175
1- فقه تأثيل المفاهيم 180
2- منهجية الاصطلاح عند طه عبد الرحمن وخصوصيتها 204
أ- تداولية المصطلح 205
ب- معايير التداول في الصناعة الاصطلاحية عند طه عبد الرحمن 210
ج- آليات التداول في الصناعة الاصطلاحية عند طه عبد الرحمن 217

خاتمة 235

لائحة المصادر والمراجع 237

مقدمة

يمثل النقاش والجدل بين الفيلسوفين المغربيين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن تجسيدا للاصطدام بين نموذجين فلسفيين عرفهما تاريخ الفلسفة العربية؛ نموذج مستند إلى النظر ومقدم له، ونموذج قائم على العمل ومنطلق منه. كما يجسد الجدل تنوع الفلسفة العربية وتداخل مستوياتها الدينية والفلسفية أو الطبيعية والشرعية في إطار ما يسميه الفيلسوف المغاربي أبو يعرب المرزوقي بـ«الكلي»[1]، بوجهيه التاريخي واللاهوتي بشكل متداخل، وتأسيساً للفعالية النظرية والعملية في إطار متمازج حيناً ومتصادم حيناً آخر.

كما يعبر الجدل بين الفيلسوفين المغربيين عن النقاش الفلسفي المثمر الذي أنتجه العقل العربي من خلال تفاعله مع الفكر اليوناني لفهم مدونة الإسلام، بما هو مرجع نظر وعمل للفيلسوف العربي، وبما أبدعه من خلال إمكاناته التفكيرية الذاتية المستندة إلى أطره المرجعية والحضارية.

---

(1) ينظر: **إصلاح العقل في الفلسفة العربية، من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون**، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه (25)، الطبعة الثانية، بيروت، أغسطس، 1996م: 13 وما بعدها.

وقد ركزنا في هذا الكتاب على الجدل الفلسفي بين الجابري وطه عبد الرحمن من خلال البحث اللغوي؛ إيماناً منا بأن البحث اللغوي، بمفهومه المعرفي، يختزل الترابط بين اللغوي والديني والفلسفي والنفسي. إضافة إلى أن اللغة تختزل الرؤية الإدراكية للفيلسوف للكون، وهي التي يعبر من خلالها الفيلسوف عن بنائه الفلسفي وقدرته التفسيرية ونموذجه المعرفي[1].

ويتكون هذا الكتاب من مبحثين: الأول خصصناه لأطروحة الجابري: من الأعرابي صانع العالم العربي إلى مشروع نقد العقل العربي؛ قدمنا فيه نظرة عامة في المشروع من حيث المنهج والمفاهيم-المفاتيح؛ كالتراث العربي، والعقل العربي، والقطيعة الإبستمولوجية. كما تناولنا نقد اللغة في هذا المشروع من حيث رصد مركزيتها فيه، وعلاقة العقل العربي بالبيان العربي من خلال التصنيف الثلاثي: البيان، العرفان، البرهان، والقول ببيانية العقل العربي. واختبرنا هذا القول من خلال دراسة منهجية وتقديم نموذج تفسيري سميناه: «النسقية المنهجية الإسلامية». فدرسنا ثوابت الكسب العلمي في إطار هذا النموذج، وقدمنا نظرة في العلاقات بين العلوم الإسلامية؛ كالتفسير والأصول واللغة والفلسفة والفقه والنحو والتاريخ والحديث. كما قدمنا نظرة تطبيقية في التصور والعلاقة من خلال دراسة علم الحديث في علاقته بعلم اللغة؛ فتناولنا المنهج

(1) للتفصيل في علاقة اللغة بالرؤية والنموذج المعرفي، ينظر: **اللغة والمجاز، بين التوحيد ووحدة الوجود**، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1427هـ/ 2006م، المقدمة.

والمصطلح، ونقد السند والمتن. وقارنا النتائج بمتضمنات مشروع الجابري. وختمنا هذا المبحث الأول برصد محددات اللغة والفكر والعلاقة بينهما في مشروع الجابري؛ فتعرضنا لقول الجابري في المادة اللغوية العربية باعتبارها مشكلة لرؤية العربي للعالم، كما وقفنا عند قوله بالطابع الحسي للغة العربية، وناقشنا رأيه في الهوية الاستدلالية لأساليب البيان العربي.

وأما المبحث الثاني: فخصصناه لأطروحة طه عبد الرحمن؛ من نقد دعاة التجزيء إلى الاجتهاد اللغوي؛ فوقفنا عند نقد طه عبد الرحمن لنظرية التجزيء في التعامل مع المعرفة الإسلامية كما جسدها الجابري، وعرضنا لدعوته للنظرية التكاملية؛ فوقفنا عند الأسباب التداولية لنقد طه لدعاة التجزيء، وخاصة نموذج الجابري. وعرضنا لمظاهر التجزيء كما رصدها في النموذج المنقود من حيث الاشتغال بالمضامين واستثمار الآليات التجزيئية والإخلال بشروط التداخل والشمولية في الممارسة النقدية. وبسطنا اعتراضات طه على دعوى الجابري منهجياً وعلمياً وتداخلياً. ثم وقفنا عند دعواه في التكامل، والتي تقوم على أن فهم المعرفة الإسلامية لا يتم إلا بتركيب علومها في ما بينها تركيباً متكاملاً، ولن يتم الأمر، بنظر طه عبد الرحمن، إلا من خلال نموذج نظري متكامل هو النظرية التكاملية. كما عرضنا النموذج الاجتهادي اللغوي لطه عبد الرحمن؛ إذ وقفنا على آليات الاشتغال المفهومي، وأشرنا إلى المسألة المفهومية والاصطلاحية في الخطاب الفلسفي العربي، والتداخل المعرفي وصناعة آليات الاشتغال الاصطلاحي عند طه عبد الرحمن، ورصدنا اهتمامه بالإبداع الاصطلاحي، وحددنا معالم نظريته الاصطلاحية القائمة على التكامل

والتداول والمتجاوزة لنظرية التجزيء والتجريد. وحددنا الإطار الفلسفي المؤطر لصناعة المصطلحات عند طه، وهو ما سميناه بـ«فقه تأثيل المفاهيم»؛ ففصلنا القول في مقتضيات هذا الفقه المفاهيمي الجديد، ثم انتقلنا إلى منهجية الاصطلاح عند طه، ورصدنا خصوصيتها وخصوصية مصطلحه. كما حددنا معايير صناعته الاصطلاحية بما هي معايير وآليات تداولية وخصائص دلالية. بما يسمح بصناعة مصطلحية تعبر بإخلاص عن البنية التصورية للغة العربية داخل مجالها التداولي، وبما يبرز ضرورة العمليات التداخلية في أدق الممارسات العلمية تقنية.

محمد هُمام

أيت ملول، أكادير- المغرب

المبحث الأول

محمد عابد الجابري
من أطروحة الأعرابي صانع العالم العربي
إلى مشروع نقد العقل العربي

المطلب الأول:
نظرة عامة في المنهج والمفاهيم

تمهيد

رغم انجذاب محمد عابد الجابري إلى مُناخاة الهدوء النظري والتتبع العميق لإشكالات الفكر العربي، يبقى حاضراً في المناخات الساخنة المرتبطة بقضايا مصيرية جداً، تمثل الانشغالات الكبرى التي استأثرت بجهود عدد كبير من الدارسين؛ «كقضية اللغة وتجديدها، وقضايا الشريعة وشروط التجديد فيها وإمكانية تطبيقها وتطويرها، والعقيدة وأنواع الأغلال الفكرية والسياسية الملصقة بها، أضف إلى ذلك قضايا التاريخ والأدب والفلسفة التي يزخر بها تراثنا»[1]. من أجل هذا جاب الجابري قطاعات الثقافة العربية الإسلامية وتنقل بين أروقتها، فأعاد تصنيف العلوم والمعارف التي شيدها العقل العربي الإسلامي، تصنيفاً جديداً متجاوزاً التصنيف الثنائي القديم للعلوم الإسلامية إلى عقلية ونقلية أو فلسفية ودينية، رافضاً التصنيفات الحديثة المسقطة على الفكر العربي الإسلامي، من دون مراعاة لخصوصية؛ من نحو مادية ومثالية، أو قديم وحديث، أو ثابت ومتحول. والحق

---

(1) **التراث والحداثة دراسات ومناقشات**، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، أيلول 1991 م: 274.

أن من يطلع على أعمال الجابري يجد الرجل قد تجول بين فروع العلم وضروب المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية، «وتمكن حقاً من رسم خريطة للعقل»[1].

هذا بصفة عامة هو الإطار الفكري لواحد من المفكرين الذين نحاورهم في هذا الكتاب، والحوار معه يعني مناقشته في إشكالاته وإشكالياته، بل الأمر يتسع ليشمل إشكالات «الفكر العربي المعاصر»، بوجود الجابري باستمرار في المركز الفاعل، إلا أن مجال البحث لا يتسع لمناقشة كل آراء الجابري لكثرتها وتشعبها، ودقة ما يطرحه من قضايا، وما يخلص إليه من نتائج، لهذا سيقتصر عملنا على تناول بعض القضايا اللغوية في مشروعه الفكري الضخم: «نقد العقل العربي»[2]، وهو «من أكثر المحاولات جدية ومن أكثرها غوراً وتنقيباً عن أصول العقل العربي، ومن أدقها فحصاً وكشفاً لبناه وآلياته، وهو من أبرعها منهجية؛ ففضلاً عما يحشده الكاتب من المفاهيم

---

(1) **مداخلات: مباحث نقدية حول أعمال: محمد عابد الجابري، وحسين مروة، وهشام جعيط، وعبد السلام بن عبد العالي، وسعيد بن سعيد، علي حرب**، الطبعة الأولى، دار الحداثة، 1985م: 21.

(2) صدر المشروع في ثلاثة أجزاء، والنسخ التي اعتمدناها في البحث هي كالآتي:

نقد العقل العربي:

- **تكوين العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة أيلول 1991.
- **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، يناير 1986م.
- **العقل السياسي محدداته وتجلياته**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، آب 1991.

والتصورات التي أفادها من اطلاعه على فلسفة الغرب وعلومه وخاصة في ميدان الإبستمولوجيا، يتميز مقاله بوضوح الفكرة وقوة التعبير، ومتانة الأسلوب، كما يتميز بالإحكام البادي في سيطرة المؤلف على مجرى البحث وبدرجة عالية من الوثوق تصل حد الدوغمائية»[1]. إن مشروع الجابري ذو طابع فلسفي عام، وتناوله يتطلب قدرات معرفية غنية: فلسفية ولغوية... لذلك حصرنا عملنا في محور أساسٍ في المشروع هو المحور اللغوي لأهميته على حد تعبير الجابري نفسه «بما أن اللغة العربية مكون أساسي للثقافة العربية الإسلامية فلقد اخترت أن يكون عملي منسوباً إلى اللغة كأداة معرفة وحاملة تصور للعالم (...) إن موضوع عملي هو «الثقافة العربية الإسلامية»، أعني الثقافة التي تم بناؤها داخل اللغة العربية وبواسطتها وداخل الإسلام ومن خلال معطياته (...) وإن شاء القارئ أن يتأكد (...) فما عليه إلا أن يشطب في كتابي على جميع الفقرات والصفحات التي تتناول اللغة ومسائلها وعالمها وكل مظهر من مظاهر حضورها (...) ثم لينظر ماذا سيبقى له؟»[2].

لقد تحمل الجابري هماً فكرياً ضخماً على صعوبته وخطورته، لا نماري في جديته ونحن نتابع قراءته وننتفع بمباحثه ونفرح للجديد الذي يطرحه، حتى أعجبنا بكتاباته، إلا أننا نختلف معه في وسيلته المتخذة وفي رسم المشروع وتنفيذه، نراه اختلافاً منتجاً للحقيقة ومدركاً للحق لا اختلافاً سجالياً فحسب.

---

(1) **مداخلات**، مرجع سابق: 16.

(2) **التراث والحداثة**، محمد عابد الجابري، مرجع سابق: 321.

وقبل تتبع قضايا اللغة في المشروع وما أثارته من جدل مما حفز طه عبد الرحمن للرد عليها، نرى ضرورة عرض كبرى قضايا المشروع عموماً عرضاً مركزاً، مع تسجيل بعض الملاحظات النقدية على شكل نقط تكون كل هذا المبحث الذي حافظنا فيه على الطابع الفلسفي الذي يحكم المشروع ويوجهه.

1- مشروع نقد العقل العربي:

يرى الجابري أن مشروعه يتناول «موضوعاً كان يجب أن ينطلق القول فيه منذ مائة سنة؛ فنقد العقل جزء أساسي من كل مشروع للنهضة (. . .) وهل يمكن بناء نهضة لعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه»[1]. في هذا السياق يطرح الجابري مشروعه لإعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي بتوجيه من الطموح في التقدم والوحدة؛ «ولا شك أن الشروع في نقد هذا العقل بغية تحليل مكوناته والبحث في أصوله والكشف عن بنيته، إنما هو مطمح ثقافي جليل، بل عمل فكري تأسيسي، لا يمكن إلا أن يذكرنا بآثار فكرية كبرى، أحدثت أثراً بالغاً في تطور الفكر الفلسفي الغربي وفي الثقافة العقلية عامة، مثل كتاب **نقد العقل الخالص** للفيلسوف كانط، الذي عده البعض ثورة عقلية، وكتاب **تكوين العقل العلمي** لغاستون باشلار، الذي افتتح أفقاً جديداً في البحث في أصول المعرفة العلمية وأسسها، أي ما اصطلح على تسميته (الإبستمولوجيا)»[2].

---

(1) **تكوين العقل العربي**، مصدر سابق: 5.

(2) **مداخلات . . . علي حرب**، مرجع سابق: 7.

فمشروع الجابري إذاً هادف وذو أفق واضح، لا يمارس النقد من أجل النقد «بل من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها»[1]. وعلى هذا الأساس أخذ المشروع مساراً متميزاً معتمداً النقد الإبستمولوجي على حد تعبير الجابري: «حصرنا محاولتنا هذه في المجال الإبستمولوجي وحده، فقلنا أن ما نريد فحصه وتحليله هو الفكر العربي بوصفه أداة للإنتاج النظري، وليس بوصفه الإنتاج نفسه»[2]. إن استعانة الجابري بهذه المرجعية الغنية بتعددها وحداثتها يجعل السؤال يمتد في مشروعه إلى فضاءات متداخلة جاعلة النقد ينخر آليات الفكر وبشكل خاص نمط المعالجة منهجياً، وحدود المفاهيم وظيفياً؛ «فتعمق الوعي بمشكل من المشاكل يتطلب منهجاً ورؤية والمنهج والرؤية متلازمان، المنهج تؤطره وتوجهه دوماً رؤية ما صريحة أو ضمنية، والرؤية ذاتها نتيجة منهج في التحليل وطريقة في المعالجة»[3].

أ- ضبط المنهج

«إن الاهتمام بالنقاش المنهجي لا يرجع إلى مجرد فضول أو نشوة ذهنية، فهو من كنه ما لنا من قدرة على الإبداع والتجديد والتوضيح، وأن ما هو جوهري في عالم الفكر هو أن نفهم أولاً، وأن نغير نظرتنا، ونعير لكل طريقة ما يجب لها من عناية، ثم ننظر إليها

(1) **تكوين العقل العربي**: 7 - 8.
(2) نفسه: 14.
(3) **التراث والحداثة**، مرجع سابق: 35.

بروح نقدية تنيرنا، وألا نسعى إلى الدحض فيحجب أنظارنا عما يمكن أن يغنينا به الآخرون».[1] والمنهج عند الجابري «طريق في البحث ومبادئ تلتزم خلاله، ومفاهيم توظف فيه»[2]. وهذا ما نلمسه في مشروعه عند تصديه لنقد العقل العربي، «نقد الأداة والسلاح (. . .) والفحص عن الأداة والأدلة، أي الطريقة التي تنتج بها الأفكار (. . .) طريقة البناء وفعل البناء نفسه»[3]. وسلك الجابري مسلكاً تحليلياً لا بمعنى رد المركب إلى البسيط كما يفعل الكيميائي، ولكن بالنظر إلى الموضوعات، لا بوصفها مركبات فقط ولكن بوصفها بنى، وكشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين عناصرها بوصفها منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات، وهذا ما يسميه الجابري (بالتفكيك): «تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلى البنية إلى مجرد تحولات»[4]. فمثلاً مفهوم التراث، مجال اشتغال الجابري، يرى بأنه يتحدد بالتناقض بين مكوناته الذاتية والموضوعية، مما يطرح على صعيد المنهج مشكل تحقيق (الحد الأدنى) من الموضوعية. وهنا يقترح الجابري ضرورة فصل التراث عن أنفسنا لحظة منهجية مؤقتة ثم العودة إلى استثماره. ويمر التصور النظري المنهجي العام الذي يوظفه الجابري لنقد العقل العربي بثلاث مراحل: أولاها دراسة الخطاب العربي وإبراز ضعفه وتشخيص عيوبه وثغراته، استجلاء لصورة العقل

---

(1) **التراث ومشكل المنهج**، محمد عابد الجابري، ضمن المنهجية في الآداب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 1986م: 5.

(2) **العقل السياسي**، مصدر سابق: 8.

(3) **مداخلات**، علي حرب، مرجع سابق: 19.

(4) **التراث والحداثة**: 47.

العربي من خلاله، والمرحلة الثانية يتجه فيها الجابري إلى البحث عن جذور الخصائص التي لاحظها على الخطاب العربي المعاصر في تاريخ الثقافة الإسلامية. وقد ضبط هذه الجذور في تصنيفه الثلاثي المشهور(*) لمكونات العقل العربي: «البيان، العرفان، البرهان»، والمرحلة الثالثة يتم فيها فحص آليات النظم المعرفية الثلاثة ومفاهيمها ورؤاها وعلاقة بعضها ببعض، مما يشكل البنية الداخلية للعقل العربي كما تكون في عصر التدوين(**) وكما استمر إلى اليوم. وللتنفيذ الإجرائي العملي لهذا التصور وضع الجابري منهجاً من ثلاثة مستويات على النحو الآتي:

المستوى الأول: قوامه المعالجة البنيوية: أي دراسة النصوص كما هي معطاة لنا.

المستوى الثاني: التحليل التاريخي وربط فكر صاحب النص، الذي أعيد تنظيمه حين المعالجة البنيوية، بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية.

المستوى الثالث: الطرح الإيديولوجي: أي الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية الاجتماعية والسياسية التي أداها الفكر المعني أو كان يطمح إلى أدائها داخل الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه.

إن هذه المقاييس المنهجية، سواء النظرية أو الإجرائية، ليست في مأمن من كل نقد بل يكون اختيارها ملحاً، والاشتغال يكون على

(*) تنظر مناقشتنا لهذا التصنيف لاحقاً.

(**) لا نسلم مبدئياً «بمرجعية عصر التدوين» كما يوظفها الجابري في مشروعه، (تنظر مناقشتنا لأطروحة الجابري حول اللغة والرؤية إلى العالم لاحقاً).

موضوع خطير هو التراث العربي الإسلامي، «كمجموعة عقائد ومعارف وتشريعات ورؤى بالإضافة إلى اللغة التي تحملها وتؤطرها والتي تجد إطارها المرجعي التاريخي الإبستمولوجي في عصر التدوين وامتداداته»[1]، فهل أعمال الجابري تنتمي إلى لحظة الفصل المنهجي المؤقت؟ أم إلى لحظة الاستثمار؟ أم أن طابعها التداخل؟ ومن هنا التساؤل عن فعالية البديل المنهجي الذي اقترحه الجابري، بعدما التفت بالنقد اللاذع إلى المناهج ذات الأصول الاستشراقية: المنهج التاريخي، والمنهج الفيلولوجي، والمنهج الذاتوي، والمنهج الماركسي. إن الإجابة عن هذا التساؤل لن تتيسر منهجياً دون المرور إلى المرحلة القادمة، مرحلة مساءلة المفاهيم والقواعد والمسلمات والمصطلحات، وأنماط التحليل من أجل بنائها وإعادة بنائها، في ضوء إجراءات البحث وعملياته الداخلية. وسيتم التركيز على ما سيفيدنا من مفاهيم في ملامسة قضايا البحث اللغوي في المشروع موضوع الدراسة.

ب- مفاهيم مفاتيح في مشروع الجابري

1- في المفهوم وتوظيفه:

يندرج مشروع الجابري في ميدان العلوم الإنسانية، مما يعيق رسم حدود صارمة للمفاهيم الموظفة توظيفاً إجرائياً مطّرداً؛ فهي مفاهيم غامضة نوعاً ما، بل هناك من يرى «أن ألفاظ العلوم الإنسانية هي، في جوهرها، مفاهيم جدالية، وأنه من جهة أخرى لا يمكن أن

(1) **التراث ومشكل المنهج**، محمد عابد الجابري: 83.

نفرغها من دلالاتها الوجدانية، ولا أن نحولها إلى ألفاظ ذات معنى دقيق»[1]. ورغم هذه الصعوبة المتوقعة سنحاول ضبط بعض المفاهيم - المفاتيح في مشروع الجابري تحديداً ونقداً في إطار يخدم البحث وقضاياه اللغوية. وقبل البدء نرى ضرورة إدراج نص الجابري ينبه فيه على كيفية توظيفه للمفاهيم ونقلها من حقول مغايرة، خاصة الحقل الابستمولوجي؛ يقول: «الإبستمولوجيا كعلم ليست شغلي الآن، أما مكتسبات هذا الدرس ومنجزاته، فإني أحاول كما يحاول صاحب العلوم الإنسانية أن أوظفها في موضوعي، ولكن لا توظيفاً قسرياً ولا توظيفاً توجهه «موضة» بل هو توظيف (. . .) إجرائي برغماتي، ولكن دون أن يكون برغماتياً بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فإذا وجدت مفهوماً من المفاهيم الرياضية أو الفيزيائية أو السوسيولوجية أو في التحليل النفسي، وتوقعت إجرائيته بالنسبة إلى موضوعي فإني أستعمله. وقد نبهت مراراً على أن هذا لا يعني أنني أتقيد بجميع المؤطرات التي كانت وراء هذا المفهوم، فأنا أحترم موضوع البحث وأحاول بكل جهدي تجنب السقوط تحت إغراء المفاهيم الجاهزة»[2]. يستعمل الجابري، إذاً، المفاهيم بالمعنى الذي يعطيه لها التعريف الإجرائي، ويحاول تخليصها من كل المضمرات والارتباطات التي يذكر بها اسمها عندما تم اقتباسها من ميدان تجريبي آخر. ولا شك في أن هذا التوسيع للمفاهيم من أكثر العمليات خصباً في الممارسة العلمية. وكما قال باشلار: «المفهوم يكون له معنى بقدر ما

---

(1) بحث الطاهر واعزيز، **المناظرة** (مجلة فصلية تعنى بالمفاهيم والمناهج الفلسفية)، السنة 1، العدد الأول، شوال 1409 يونيو 1989م: 18.

(2) **التراث والحداثة**، مرجع سابق: 284.

يتغير معناه». ولا يعني هذا التغيير هزيمة العقل أو تساهلاً، وإنما يبرز غنى الواقع وما للعقل من دور فعال، وتقدماً في الموضوعية، وتأكيداً للمقتضيات العقلية[1]، فإلى أي حد كان الجابري وفياً لهذه الاعتبارات؟

2- مفاهيم مفاتيح:

التراث العربي: يعتبر التراث من أكثر المفاهيم رواجاً في الساحة الفكرية العربية الإسلامية المعاصرة، بل أصبح محل اهتمام معظم الدارسين. إلا أن أغلب الدراسات التراثية والمشاريع الفكرية قام بها دارسون، إما تحت وقع صدمة المغلوب الذي يقلد الغالب، أو المهزوم المحكوم بعقدة النقص الخفي في الكيان والوجود، أمام قوة وضغط الوافد الغربي حضارة وفكراً، حتى إن التراث بقي عبئاً على المفكر العربي المتغرب والمستلب، فإن عاد إليه إنما ليمسخه ويحرفه، بل ليستهلك فيه معطيات التحليل الغربي. وحتى يكسب الشرعية النفسية، فهو يحتاج إلى تسلل - تقني - عبارة عن إظهار الهم تجاه التراث وميلاً شديداً إليه. والجابري في حدود استيعابنا الذاتي لمشروعه لا نظنه من هذا الصنف أو ذاك بل هو صنف ثالث أتى بالجديد.

تناول الجابري مصطلح التراث العربي بتتبع كلمة «التراث» في الثقافة العربية الإسلامية. وخلص إلى أنه لا كلمة «تراث» ولا كلمة «ميراث»، ولا أي شيء من المشتقات من كلمة «و - ر - ث» كان

(1) بحث الطاهر واعزيز، مجلة **المناظرة**، مرجع سابق: 17.

قديماً يعني الموروث الفكري الثقافي، وهو ما يفهم به التراث اليوم. إن مفهوم التراث قديماً كان يشير في الغالب إلى المال والحسب. أما الشؤون الفكرية فكانت غائبة عن المجال التداولي والحقل الدلالي لكلمة «تراث»، حتى إن بعض علماء الإسلام عندما يتحدثون عن فضل القدماء وواجب الشكر لهم لا يستعملون كلمة «تراث الأقدمين»[1]. إن التراث إذاً، بالمعنى الفكري الديني والأدبي والفني، لم يكن حاضراً في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم. من هنا يرى الجابري «أن مفهوم التراث كما نتداوله اليوم، إنما يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة، وليس خارجهما»[2].

وإذا كان الجابري قد حدد للتراث امتداداته التاريخية والإبستمولوجية، فقد وعى، على الأقل، ضرورة تجاوز دائرة الاستيلاب وعقوق الاستشراق. إلا أن المتتبع لقراءة الجابري للتراث يصدم بخلاصات وأحكام مبنية في أصلها على تحاليل ما فتئ الجابري نفسه يحذر منها، مما يضطرنا إلى مراكمة الأسئلة حول كنه توظيف «التراث العربي» عند الجابري؟ أسئلة لا تتطلب الجواب النمطي الجاهز ولكن التحليل النسقي المتدرج.

---

(1) يقول الكندي مثلاً، في مقدمة رسالته المعروفة: **كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى في فضل القدماء**: «... ما أفادونا من ثمار فكرهم»، كما استعمل ابن رشد في **فصل المقال في الكشف عن مناهج الأدلة**، في المعنى نفسه، عبارة تخلو تماماً من كلمة تراث؛ إذ قال: «... فيتبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك». (عن **التراث ومشكل المنهج**، محمد عابد الجابري: 73).

(2) **التراث ومشكل المنهج**، محمد عابد الجابري: 74.

العقل العربي: يقول الجابري في الفصل الأول من كتابه **تكوين العقل العربي**: «ليس ثمة شك في أن عبارة «العقل العربي» التي جعلناها عنواناً لهذا الكتاب ستثير في ذهن القارئ الفاحص لما يقرأ أكثر من سؤال: هل هناك عقل «خاص» بالعرب دون غيرهم؟ أو ليس العقل خاصية ذاتية للإنسان، أي إنسان، تميزه وتفصله عن الحيوان؟ وهل يتعلق الأمر، ومن جديد، بذلك التمييز الذي أقامه بعض المستشرقين والمفكرين الأوروبيين في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن بين (العقلية السامية: التجزيئية والغيبية) و(العقلية الآرية: التركيبية والعلمية)؟ أم أن الأمر يتعلق هذه المرة «بسر» جديد من «الأسرار» التي ما فتئ العرب المعاصرون يكتشفونها في أنفسهم، ويقرؤون فيها عبقريتهم وأصالة معدنهم»[1]. وللتعجيل بفك غوامض بعض هذه الأسئلة، أوضح الجابري أن مفهوم العقل العربي كما سيتناوله بالتحليل والفحص في مشروعه «ليس شيئاً آخر غير هذا الفكر الذي نتحدث عنه، الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري، صنعتها ثقافة معينة لها خصوصياتها في الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنهم وعن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر، في ذات الوقت، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن»[2]. إن هذا النص في حقيقته لا يقدم توضيحاً ولا فكاً للإشكال، بقدر ما يثير تساؤلاً حاداً حول العلاقة بين العقل والفكر في تصور الجابري، والذي أوضح أكثر

---

(1) **تكوين العقل العربي**: 11.

(2) نفسه: 13-14.

من مرة أن الفكر والأيديولوجيا أسماء لمسمى واحد، وهذا سر اختيار كلمة «عقل» وليس «فكر». ومصطلح «عقل» الموظف عند الجابري مستقى من تقسيم (**لالاند**) العقل إلى عقل مكوَّن وعقل مكوِّن وما يقصده الجابري بالعقل العربي إنما هو العقل المكوَّن؛ أي جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، أو لنقل تفرضها عليهم كنظام معرفي(*)[1]. أما العقل المكوِّن فهو تلك الخاصية التي تميز الإنسان عن الحيوان أي «القوة الناطقة» باصطلاح القدماء. وبهذا الاعتبار يمكن القول إن الإنسان يشترك مع جميع الناس، أياً كانوا، وفي أي عصر كانوا، في كونه يتوفر على عقل مكوَّن، وينفرد هو ومن ينتمي معه إلى الجماعة الثقافية نفسها بعقل مكوِّن، والذي هو النظام المعرفي (مفاهيم - تصورات)، الذي يؤسس الثقافة التي ينتمون إليها.

إن هذا التحديد للعقل، وإن توخى فيه صاحبه العلمية الصارمة، قد جر عليه انتقادات لاذعة، أولاها بناء مفهوم العقل، موضوع الدراسة، «على مفهوم وصفي تقريبي مستقى من كتاب مدرسي لأندريه لالاند، بدلاً من الرجوع لمناقشات الكتب الأمهات في هذا المجال»[2]، إضافة إلى الاستناد المطلق والاستسلام التام للمرجعية

(*) النظام المعرفي عند الجابري هو قاعدة إبستيمولوجية واحدة تؤسس الإنتاج النظري في العلوم العربية الإسلامية. (**تكوين العقل العربي**: 131)

(1) نفسه: 15.

(2) أنوال الثقافي 32، جريدة **أنوال المغربية** عدد 291. السنة الثامنة. الموضوع: «د. عزيز العظمة يناقش د. محمد عابد الجابري في تاريخية العقل ونقد العقل».

اليونانية عامة والأرسطية خاصة(*)، إلا أن أخطر الانتقادات الموجهة لمجهود الجابري في هذا الإطار، اشتغاله، على مستوى المصطلح(**) على «العقل العربي» وليس «العقل الإسلامي». وقد أكد الجابري أكثر من مرة أن اختياره «العقل العربي» اختيار «استراتيجي مبدئي ومنهجي»[1]؛ لأنه يرى أن «العقل الإسلامي يضم كل ما فكر فيه وكتبه المسلمون بالعربية أو بغيرها كالفارسية»، والجابري يجهل الفارسية لغة وفكراً، فالاشتغال على العقل الإسلامي خارج حدود الإمكان الذاتي للدارس، إضافة إلى اختياره النقد الإبستمولوجي الذي يتناول أدوات المعرف وآلياتها. واستعمال «عقل إسلامي» إنما هو «إنشاء علم كلام جديد»[2]. ويزيد الجابري تأكيداً اختياره مصطلح العقل العربي «لما كان للغة وعلومها من دور كبير وحاسم في تشكيل

(*) دليل طغيان المرجعية الأرسطية: قسوة الجابري وشدة نقده للبيان والعرفان، وفي المقابل كان متحيزاً «للبرهان» بمفهومه اليوناني، وكان ممجداً للقياس المنطقي الأرسطي الذي هو بنظره، قياس تتسم استنتاجاته باليقينية أو لزوم الضرورة كما هو الشأن في العبارة المنطقية المشهورة: كل إنسان فان، سقراط إنسان، إذاً، سقراط فان. ومجال البحث المحدد لا يوفر لنا فرصة الوقوف على هيمنة المرجعية الأرسطية على فكر باحثنا، لكن القارئ المتأني للقسم الثالث من كتاب: **بنية العقل العربي**، مصدر سابق، المعنون «بالبرهان» يجد ذلك واضحاً جلياً.

(**) نعتقد أن تشبث الجابري بمصطلح «العقل العربي»، خصوصاً أن الأمر طرح في ندوات فكرية عديدة، تحكم فيه «العناد النقدي» ومناخ «السجال الفكري»، حيث الدفاع عن الرأي من مستلزمات إثبات الذات، وإلا فالجابري يشتغل في الأخير، عن وعي أو عن غير وعي على العقل الإسلامي.

(1) **التراث والحداثة**، محمد عابد الجابري، مصدر سابق: 320.

(2) نفسه.

تلك الآليات وبناء تلك الأسس، ولأن عبارة العقل الإسلامي، لا يمكن أن تدخل في حقل الثقافة الأوروبية»[1]. لكن ما يلاحظ على هذا التبرير أنه يفتقد قوته الاستدلالية، إذا أخذنا بعين الاعتبار موقع «اللغة العربية» في تشكيل «العقل المسلم»، ليس كلغة يتكلم بها قوم مخصوصون، ولكن كلغة قرآن إلى الناس كافة وليس إلى العرب وحدهم. فنستنتج، إذاً، أن مشكلات العقل المسلم تصلح هي الأخرى لتشكيل العقل العربي، وإلا فالفصل الذي أقامه الجابري ينم عن فهم «ميتافيزيقي» للعقل، أبعد ما يكون عن الضبط الإبستمولوجي الذي اختاره بشكل لا رجعة فيه.

إن مفهوم العقل والتراث وما يترتب عنهما من مفاهيم، كالتاريخ والهوية والخصوصية، أدى إلى توظيف مفاهيم إجرائية لتأويل ذلك التراث وتجديد العقل؛ كمفهوم القراءة، والأيديولوجيا وما يرتبط بهما من مفاهيم إبستمولوجية كالعقلانية والواقع والموضوعية والإشكالية والقطيعة. إلا أن ضيق مجال البحث ألزمنا الاقتصار على مفهوم واحد اعتبرناه، في تقديرنا، محورياً، لم يخل نقاش حول مشروع الجابري من الحديث فيه، وهو مفهوم القطيعة.

القطيعة الإبستمولوجية:

إن الحديث عن مفهوم القطيعة في مشروع الجابري يحيلنا وبشكل طريف إلى ما اتهم به الرجل في نقاشات عدة «بالشوفينية» و«التعصب للمغرب»، أثناء حديثه عن فلسفة ابن رشد وابن سينا؛ إذ خلص إلى أن ابن رشد قطع مع ابن سينا من زاوية إبستمولوجية

(1) نفسه: 131.

محضة؛ زاوية الأدوات الفكرية والمنهج والإشكالية والمفاهيم؛ فابن سينا «الغنوصي» يخالفه ابن رشد «العقلاني». وهذا الرأي وصل الاقتناع به عند الجابري حد الوثوقية، قائلاً: «هذه هي فكرتي كما دافعت عنها وكما أنا مستعد إلى حد الساعة للدفاع عنها، لم يتغير رأيي، ولم أطلع على ما يدفعني إلى تغييره»[1].

إن مفهوم القطيعة في تصور الجابري ارتبط بتجديد العقل العربي وإعادة بنائه، لكن قبل ذلك لابد من إحداث قطيعة إبستمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر[2]. هذا ما يجعلنا نقف عند إجرائية مفهوم القطيعة؛ فالجابري لا يستعملها في الإطار الجغرافي حتى يتهم بالتعصب، ولكن للتمييز بين المكونات البنيوية للعقل العربي؛ بين بنية عقل عصر الانحطاط وبنية عقل العصر الحديث، وربما يتهم هنا بالتطرف «الإبستمولوجي» والذي كان من مزالق الدراسة «المقارنة» بين الفكر الفلسفي في المغرب ونظيره في المشرق[*].

2- نقد اللغة في مشروع الجابري

أ- اللغة العربية في مشروع الجابري:

اعتبر الجابري اللغة العربية محور دراسته، كما أسلفنا، لأهميتها في تكوين الإنسان العربي، عقلاً وفكراً، وهذا أمر لا يختلف فيه

---

(1) **التراث والحداثة**، محمد عابد الجابري: 262.

(2) **نحن والتراث**، محمد عابد الجابري: 18.

(*) التفصيل في المسألة ليس من انشغالات هذا الكتاب، وللتوسع يمكن الرجوع إلى بعض مؤلفات الجابري، خصوصاً **التراث والحداثة**، و**بنية العقل العربي**.

اثنان؛ فالقرآن الكريم أصل العلوم الإسلامية، وهو نص لغوي بالأساس، وإعجازه مقالي، وذو طبيعة لغوية بيانية وبلاغية. وعرفت العرب تاريخياً ببيان اللسان، ودقة المنطق، وحسن التفصيل والإيضاح، وجودة الإفهام، وحكمة التبليغ، حتى «إن أول عمل منظم مارسه العقل العربي هو جمع اللغة العربية ووضع قواعدها»[1]، فالتعرف إلى نمط تفكير العرب ينطلق بداهة من لغتهم، «لأنه كلما كان العربي أقدر على التعامل مع اللغة العربية، تعبيراً واستجابة، كان أكثر امتلاكاً لما به الإنسان هو إنسان؛ فالعربي «حيوان فصيح»، فبالفصاحة وليس بمجرد «العقل» تتحدد ماهيته»[2]. وإذا كنا نتفق، مبدئياً، مع تصور الجابري منهجياً وواقعياً لدور اللغة العربية في حياة الإنسان العربي، فإن الاختلاف معه يكبر ويتسع عند الوقوف على خلاصاته وأحكامه في حق اللغة العربية، والتي سنكثفها في هذه الفقرة على أساس أن نقدم تحليلاً وافياً لبعض القضايا اللغوية الهامة في ما يستقبل من هذا الكتاب. وغرضنا الآن إعطاء تصور عام عن حضور اللغة في مشروع الجابري، مع تسجيل بعض الملاحظات النقدية العابرة والمركزة والتي لا يحكمها مبدأ الذود العاطفي عن العفاف المعرفي للغتنا العربية، بل التناول الموضوعي السليم واستحضار النصوص في سياقها العام الذي يحكم المشروع.

وإذا كانت اللغة العربية المحدد الأساسي والحاسم للعقل العربي، بنية ونشاطاً، فإن ضبط العلاقة بين اللغة العربية والفكر

---

(1) **تكوين العقل العربي**: 76.

(2) نفسه: 75.

العربي يصبح أمراً ملحاً. من هنا يسارع الجابري إلى تبني رأي الباحث اللغوي الإثنولوجي إدوارد سابير في علاقة اللغة بالفكر(*)، ثم ينتهي إلى خلاصات مفادها أن اللغة العربية جمدت وتحنطت، وألفاظها وعباراتها بقيت هي هي، تلك التي جمعت وصنعت من طرف الخليل وزملائه، أما ما حدث بعد ذلك، بل وقبل ذلك، من تطور، فهو دخيل على لغة «الأعراب الأقحاح»، ولذلك يجب تركه وإهماله (. . .) فجاءت قوامسينا المعاصرة، مجرد مختصرات، مشوهة أحياناً، للمعاجم القديمة[1]. ولم يمنع هذا النقد اللاذع الجابري من الإشادة بمجهود القدماء في تدوين اللغة وتقعيدها؛ فهم الذين «أمدوا الأجيال اللاحقة بلغة مضبوطة مقننة قابلة للتلقي والتعلم وبالتالي قادرة على حمل الثقافة والعلم من السلف إلى الخلف»[2]، معتمدين في ذلك «صرامة منطقية وعقلية رياضية راقية»[3]. إلا أن ما يؤسف له أن هذا العمل الجبار تحول، بنظر الجابري، من عملية جمع اللغة إلى فرض نظري صارم، فحصرت اللغة في «قوالب ثابتة صلبة»[4]. وهذا «الجمود اللغوي» كان مبرراً عند الجابري لإصدار سلسلة من الأحكام، إن كان فيها شيء من الصحة، فإنها تخل بمقتضيات الوعي اللساني العميق بالظاهرة اللغوية؛ فاللغة العربية عنده

(*) نعتقد أن انتقاء الجابري لرأي سابير من دون الآراء الأخرى، أو من غير الإشارة لها على الأقل، تحكمت فيه اعتبارات منهجية مقصودة!

(1) **تكوين العقل العربي**: 79.

(2) نفسه: 81.

(3) نفسه: 82.

(4) نفسه.

أصبحت «محصورة الكلمات، مضبوطة التحولات، لغة لا تاريخية (. . .) لا تتجدد بتجدد الأحوال ولا تتطور بتطور العصور»[1]. والتركيز على «الأعراب الأقحاح» في جمع اللغة يعني «جعل عالم هذه اللغة محدوداً بحدود أولئك الأعراب»[2]؛ عالم حسي بدائي، في زمن ممتد «كامتداد الصحراء، زمن التكرار والرتابة»[3]، زمن الفراغ والهدوء.

إن المتتبع للسياق النقدي الذي أورد فيه الجابري هذه الآراء اللغوية، لن يخرج برؤية نقدية متماسكة، كما عهدنا في بعض مواضع المشروع حين مناقشة بعض القضايا الفلسفية؛ فالجابري في أحكامه اللغوية يتحدث مرة عن فقر لغة الأعراب وهو يعتبرها في الوقت نفسه أوسع من لغة الواقع، ويرى اللغة مرة أخرى «محصورة الكلمات»، ويستقبح في مكان آخر «التضخم في الكلمات»[*]. إن هذه الهجانة من الأحكام تبرز فقدان وعي الجابري اللساني لنسقه الاستدلالي المؤسس على تصور لغوي متماسك؛ فلو كان الجابري يعي مفهوم «الأمثلة» اللساني أو المتكلم - المستمع المثالي، لما جنح إلى القول: «إن الأعرابي هو فعلاً صانع «العالم» العربي [عالم]. . . ناقص فقير ضحل جاف، حسي، طبيعي، لا تاريخي، يعكس ما قبل تاريخ «العرب»:

---

(1) **تكوين العقل العربي**: 83.

(2) نفسه: 86

(3) نفسه: 87.

(*) ينظر تفصيل الأحكام المدرجة بين مزدوجتين في: **تكوين العقل العربي**، مصدر سابق، الفصل الرابع المعنون بالأعرابي صانع العالم العربي، من الصفحة: 75 إلى الصفحة: 89.

العصر الجاهلي، عصر ما قبل الفتح، وتأسيس الدولة»[1]. فتحول الجابري من ناقد «إبستمولوجي» إلى كاتب «تقرير»، اختزل الدرس اللغوي في تحليل وجداني ساذج! وإلا كيف يعقل أن يحتج الجابري على خلو قاموس **لسان العرب** من الأشياء الطبيعية والصناعية والمصطلحات وأسماء الأدوات وغيرها، وهو قاموس لغوي أصلاً، متجاهلاً قواميس اصطلاحية متخصصة مثل: **مفاتيح العلوم** للخوارزمي، وكتاب **التعريفات** للشريف الجرجاني، وكتاب **كشاف اصطلاحات الفنون** للتهانوي، ومعجم **الجامع لمفردات الأدوية والأغذية** لابن البيطار، و**الجامع للعجب العجاب** للأنطاكي، و**الكتاب الكبير للموسيقى** للفارابي. وحتى على مستوى اللغة، فالمعاجم اللغوية لم تدون جميع ما تكلمت به العرب. إن اللغة العربية مازالت في حاجة إلى معاجم تستوعب الفصيح وغير الفصيح، والقديم والمولد، والعربي والمعرب. إن الإشكال إذاً، أكبر مما تصوره الجابري؛ فالحاجة ماسة إلى معجم تاريخي جامع يستقصي ألفاظ العربية ومعانيها المتطورة. وإن ابن منظور في مقدمة قاموسه الضخم لم يكن يدعي الإحاطة بكل اللغة؛ فعمله لم يتعد تلخيص بعض القواميس؛ إذ قال: «ليس لي في هذا الكتاب فضيلة أمت بها ولا وسيلة أتمسك بسببها سوى أني جمعت فيه ما تفرق في تلك الكتب من علوم، وبسطت القول فيه ولم أشبع باليسير وطالب العلم منهوم»[2].

---

(1) **تكوين العقل العربي**: 88-89.

(2) **لسان العرب**، ابن منظور، ط: بولاق 1300، ص8. (كما يمكن إدماج طبقة الشراح، لما يذكرونه حول حياة الناس وطبائعهم وعاداتهم الحضرية؛ فهم لا =

أما القول بلاتاريخية اللغة فقول فيه من التمحل والعسف ما لا يطاق؛ فالدعوة إلى تجديد اللغة لا يمكن أن تنبني على هذه المسلمات الباطلة. إن اللغة التي قننها الخليل وزملاؤه إنما أخذوها «كنموذج» بمفهومه اللساني الحديث، ولم تكن مناهضة لسنن الأشياء، وحركية التاريخ، بل عرفت اللغة العربية تحولات أساسية سواء في القرن الرابع أو في عهد المماليك، وأخرى أهم في القرن الماضي. وإذا كان الجابري «يغيب» هذه الحقائق فكيف له أن يفهم قولة الجاحظ: «بلاد الأعراب الخلص معدن الفصاحة التامة»[1]، فهماً لسانياً حديثاً.

لقد كان الجابري صارماً وحازماً في فضح الاستشراق وأعوانه، إلا أن خروجه بأحكام من قبيل «عالم العربي الحسي اللاتاريخي»، هي ترجمة للنظرة الغربية إلى الآخر التي تحكمها ثنائية المركز والهامش؛ النظرة التي ترى المجتمعات غير الأوروبية لاتاريخية، تعيش على الفطرة والطبيعة وليس على التفكر والتدبر. ونخشى أن نقول: إن الجابري أعاد مقولة «رينان» بلسان عربي مبين!

ب- بين العقل العربي والبيان العربي في مشروع الجابري:

1 - التصنيف الثلاثي:

انتهى الجابري في دراسته لمكونات العقل العربي داخل الثقافة العربية «إلى التمييز بين ثلاثة نظم معرفية يؤسس كل منها آلية خاصة

= ينحصرون في عملهم في الجانب اللغوي فحسب ولكن يشيرون إلى قضايا اجتماعية مهمة).

(1) **تكوين العقل العربي**: 91.

في إنتاج المعرفة مع ما يرتبط بها من مفاهيم وينتج عنها من رؤى خاصة»[1]؛ فالمكون العربي الصرف يشكله «النظام البياني» كما تمثل في علوم النحو والبلاغة والفقه والكلام، والمكون الثاني أحد روافد الموروث القديم يشكله «النظام العرفاني»، كما تبلور، حسب الجابري، في التنجيم والتصوف والتشيع والاسماعيلية والغنوص، والمكون الثالث، وهو موروث «العقل الكوني» الذي افتتحه الإغريق، يمثله النظام البرهاني، كما تمثل في المنطق والفلسفة والرياضيات والطبيعيات.

ولقد أكدنا سلفاً أننا نقدر جدية الإشكال المطروح عند الجابري، ونتفق مع كثير من التحليلات النقدية الدقيقة في دراسته لمكونات «العقل العربي»، إلا أن الاختلاف والتحفظ يبلغان مداهما عند هذا التصنيف؛ فالتقسيم الثلاثي الذي يقدمه الجابري يبقى مثار خلاف، ولم يقدم الجابري من الأدلة ما به يتم الاقتناع والتسليم. أما الادعاء «بأن التمييز بين البيان والعرفان والبرهان كثلاثة نظم معرفية متباينة منهجاً ورؤية سيصبح مسألة مسلماً بها، وبتعبير القدماء: معمولاً بها»[2]، فإنه يبقى مجرد طموح شخصي عند الجابري وليس بناء علمياً متماسكاً.

إن خطأ الجابري في تصنيفه شبيه بخطأ وضعية كونت في تقسيم مراحل تطور الفكر البشري من فكر سحري لاهوتي إلى ميتافيزيقي غيبي تجريدي، إلى فكر واقعي علمي وضعي، مع اعتبار كل مرحلة

(1) بنية العقل العربي: 5.
(2) بنية العقل العربي: 33.

مستقلة بذاتها، في حين أنها مراحل متزامنة ومتداخلة، لطبيعة الإنسان وما يكتنفها من لبس وغموض في كل مراحل حياته. إن عدم إدراك هذا الأمر أوقع تحليل الجابري في الاضطراب حين تعرضه لنماذج تجمع بين «النظام البياني» و«النظام البرهاني»؛ فالشافعي مثلاً، لاعتماده «سلطة النص» هو «بياني» وفي الوقت نفسه هو «برهاني» لكونه مجدد ومبدع العقل العربي باعتراف الجابري نفسه(*). والنماذج من هذا النوع كثيرة. فالجابري إذاً، تجاوز، عن قصد أو لغرض ما، حضور البياني في البرهاني، وحضور البرهاني في البياني، لكن ليس على طريقة التداخل «التلفيقي» الصدامي، الذي رسخه مشروعه، بل هو تداخل تكاملي يعبر عن نتاج طبيعي لنضوج حضاري وليس «أزمة الأنظمة»؛ إذ «اختلطت المفاهيم واشتبكت المسائل وتصادمت الرؤى، والاستشرافات»[1].

يضاف إلى هذا وقوع الجابري في النظر إلى الفرق الإسلامية بوصفها أنظمة معرفية، فكان خطأ منهجياً فادحاً بني عليه التصنيف عامة(**)، من هنا نسائل قضية أثارت جدلاً كثيراً في مشروع الجابري وهي وصفه العقل العربي «بالبيانية».

(*) يقول الجابري: «إن القواعد» التي وضعها الشافعي لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن «قواعد المنهج» التي وضعها ديكارت بالنسبة لتكوين العقل الفرنسي خاصة والعقلانية الأوروبية الحديثة عامة... هذه «القواعد» التي أسست ما يمكن أن نطلق عليه اسم «العقلانية العربية الإسلامية»، **تكوين العقل العربي**: 100.

(1) **بنية العقل العربي**: 496.

(**) يقول علي حرب في مرجعه المذكور: 71: «إن باحثنا يرتكب خطأ منهجياً في تصنيفه للتشيع؛ إذ هو يدرجه إلى جانب التصوف والكيمياء والتنجيم، =

2 - بيانية العقل العربي:

استخلص الجابري في دراسته للنظام المعرفي البياني أن الأساليب البيانية المميزة للسان العربي هي بمثابة الأساليب البرهانية للفلاسفة في المنتوج الفكري اليوناني، وأن مبالغة المسلمين في التنظير للأساليب البيانية جعلهم يقتصرون على دراسة النص، فانحبس فكرهم في تأملات لفظية ضارة، دون التعامل مع الأشياء الخارجية والنظر في ظواهرها، فأصبحت أدلة الفكر العربي البيانية لا ترقى إلى مستوى البراهين التي يحصل بها علم اليقين، اعتماداً على التجربة والمحاكمة العقلية في إطار «رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلبي طموح العقل إلى إضفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر ويرضي نزوعه الملح والدائم إلى طلب اليقين»[1]. كما يذهب الجابري إلى أن الأساليب البيانية في نسقها الاستدلالي تشبيهية وقياسية.

إن أول ملاحظة يمكن تسجيلها على هذا التحليل، أنه بني على فهم ضيق للبيان؛ أي اعتباره مجرد أساليب بلاغية شكلية، وهو أمر تأكد تهافته في ميدان فلسفة اللغة؛ إذ ثبت أن البلاغة هي مصدر

= ويجعل منه نظاماً معرفياً، ولكن ليس التشيع مجرد ميدان علمي ولا هو مجرد فرع من فروع الثقافة الإسلامية، وإنما هو كالتسنن، فرقة ومذهب، مقالة ومنطوق، وهو اجتهاد وتأول، إنه وجهة نظر تجلت في مختلف فروع الثقافة الإسلامية ومجالاتها؛ في الفقه والحديث والتفسير والكلام، وفي التصوف والفلسفة. لذا فإنه من الخطأ أن ينظر إلى التشيع أو إلى التسنن بوصفهما نظامين معرفيين لا غير؛ ففي التشيع كما في التسنن بيان وعرفان وبرهان، إذا كان لنا أن نأخذ بمصطلحات الجابري.

(1) **بنية العقل العربي**: 396.

أنماط من الاستدلالات المنطقية العلمية. أما تعامل المسلمين مع النص فلم يقم دليلاً على عرقلته توجه المسلمين نحو العلم الصحيح؛ فالارتباط بالنصوص واقع حتى عند من وصفهم الجابري «بأهل البرهان» في الفكر الإسلامي؛ كابن خلدون والذي لا يتجاهل النص القرآني في تحاليله الاجتماعية(*)، بل إن «انشغال المسلمين بتدبر النصوص وبناء نظريات دلالية وتأويلية لاستخراج الأحكام منها دليل قاطع على وعيهم بدور المناهج والوسائل في تشكيل المضامين المعرفية، وعلى وعيهم بوجوب تقديم النظر في الوسائل على النظر في المضامين»[1]، في وقت يغيب فيه هذا الوعي المنهجي عند الفلاسفة (أهل البرهان)، والذين تغافلوا عن دور اللغة في بناء المضامين(*)، فلم يميزوا كثيراً من المعاني المنقولة عن اليونان، لجهلهم بنية اللغة اليونانية، فجاءت تعابيرهم وتراكيبهم وعباراتهم مشوشة مستغلقة، «يفتقر استيعابها إلى تفاسير صغرى وكبرى ووسطى، لا لشدة عمقها وتجريدها، وإنما لعدم توفرها على الشروط البيانية للوسيلة الجديدة التي تبلغ بها: أي اللغة العربية»[2]، من دون أن ننسى الأصول البيانية للبرهان اليوناني في حد ذاته. أما قول

(*) بخصوص ظاهرة الترف وانهيار الحضارات مثلاً، يستشهد صاحب **المقدمة** بالآية القرآنية التي تربط البيان بالبرهان؛ ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا﴾.

(1) **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، طه عبد الرحمن، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، يناير 1987م: 155.

(**) هذا رأي الجابري في علاقة اللغة بالفكر.

(2) **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، طه عبد الرحمن، نفسه.

الجابري «إن الخطاب البياني لا يحصل اليقين كالبرهان، فهو فهم ضيق للبرهان كمتوالية متناهية من الصيغ، كل صيغة منها إما مسلمة أو قضية مستنبطة من هذه المتوالية استنباطاً عن طريق قاعدة من قواعد الاستنتاج المتخذة. ولا يتأتى «البرهان» إلا بين صيغ خالية من كل محتوى من المحتويات، وقابلة للحساب الآلي»[1]، وهذا أمر متحقق في مجال الأشياء، أما وأن العقل هو الموضوع فالأمر ممتنع. والممارسة البرهانية تجد نفسها موصولة بالوهم والحذف، وكذلك عندما يعبر البرهان عن مضمون ما كالتراث تضعف صورتيه وتقل برهانيته ويتخذ صورة حجاج(*). أما قصر التفكير البرهاني على الفلاسفة، واعتباره منطلقاً حتمياً لأي نشاط فكري عند الإنسان فهو حكم يفتقد أدلته التاريخية والنسقية. فتاريخياً إقحام الفلاسفة للعقل في مجال الميتافيزيقا لم يكن موضع اتفاق بين جميع المفكرين والفلاسفة أنفسهم، بل كان من مقاتل الفلسفة التي حورت من خلاله التفكير العقلي البشري عن مساره الصحيح. كما أن غياب البرهان، كآلية صورية، في الخطاب الفلسفي التاريخي خير دليل على غلو الجابري، إلا من استدلالات نادرة، مضطربة العبارة.

---

(1) نفسه: 156.

(*) يعرف طه عبد الرحمن الحجاج بقوله: «الحجاج أن يعتمد المحاور في بناء النص الصور الاستدلالية مجتمعة إلى مضامينها أوثق اجتماع، وكأن يطوي الكثير من المقدمات والنتائج، ويفهم من قوله أموراً غير تلك التي نطق بها، وكأن يذكر دليلاً صحيحاً على قوله من غير أن يقصد التدليل به (. . .) لأنه يأخذ بمقتضيات الحال من معارف مشتركة ومعتقدات موجهة ومطالب! إخبارية وأغراض عملية. وكل سبيل استدلالي يكون هذا وصفه، فهو سبيل احتجاجي لا برهاني»، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**: 40.

ويوظف الخطاب الفلسفي، من الناحية النسقية، اللغة الطبيعية، مما يستلزم درجة من الحجاجية، برأي طه عبد الرحمن مما سنراه مفصلا لاحقا، وإلا خرجنا عما يعرف من الخطاب اللغوي «بالضرورة». والحجاجية تعني تداخل الأنظمة والأنساق دون إغفال البيان كأصل للاستدلال «السوي» في الخطاب الطبيعي، وليس برهانية كلية، وهذا من ثغرات فكر الترجمة التي أعادها الجابري في مشروعه. أما عدم تحصيل علم اليقين بالبيان وامتطاء هذا المركب لمهاجمة «العقل العربي» فهو مسلك غير واقعي وغير علمي؛ فالذي ينبغي أن يعاب على العقل العربي ليس بيانيته، ولكن توقفه عن الاجتهاد والابتكار في قضاياه وظواهره، وسقوطه في دوامة التقليد والتطفل والجمود.

لقد حاكم الجابري «البيان» وصفاً ونقداً لا تحليلاً وفهماً؛ فهم الظروف التي أفرزته وشكلت طبيعته. والجابري «المستفيد من كل العلوم»، لم يلتفت إلى بعض منجزات علم اجتماع المعرفة (Sociology of Knowledge)، لتبرير شرعية وجود البيان في هيكل الثقافة العربية الإسلامية، كخاصية من خصائص الحضارة الإسلامية؛ حيث يمتزج العامل اللغوي بآليات التفكير في فهم النص القرآني باعتباره نصاً لغوياً بامتياز. إن تجاهل الجابري الجذور الموضوعية للبيان العربي أفقده التزامه الصارم «بالحتمية الاجتماعية» التي عرفت عنه في أغلب كتاباته. إنه خلل منهجي تكرر على طول المشروع، مما يعيد التساؤل من جديد، حول جدوى النقد في المشروع، أمام هذا التحيز والتحامل، وإلا فما سر غياب دعوة الإسلام الصريحة، منهجياً، إلى الاهتداء بنور العقل بالنسبة إلى الكائن الإنساني، والدعوة

إلى التدبر والتفكر والتعقل؟ إن صمت الجابري عن هذا يثير تساؤلات عديدة: هل هو تجاهل صريح؟ أم عدم اقتناع بما يعطيه الإسلام للعقل من حرية؟ وفي مقابل هذا، يبقى انبهار الجابري بالبرهان وآلياته حقيقة لا جدال فيها، برهان يحمل مشعله أرسطو طاليس. ولا نظن أنفسنا في حاجة إلى التذكير بتخلي العلم الحديث كلياً تقريباً عن منطق أرسطو في كسب المعرفة. وسكوت الجابري عن هذا الأمر يوشك أن يضعه في خانة دعاة «العقل والعقلانية»، ومشاريع «القراءات الجديدة» على النمط الغربي. لكن جدة مشروع الجابري وأصالة فكره ودقة تحاليله تجعل ذلك من الهفوات التي تتدارك.

إن نجاعة أي مشروع فكري، عربي إسلامي، تفترض تبني «إبستمولوجيا معاصرة» في شقها التقني، وإبعاد المرجعية اليونانية البائدة، ووضع مفاهيم جديدة تتلاءم ومستجدات العلم ومقومات الإبداع البشري لتحقيق الخصوصية والتميز.

خلاصة

لقد حاولنا في هذا المطلب القيام بإطلالة عامة وسريعة على مشروع الجابري؛ فاعتمدنا التركيز والاختصار ما استطعنا، مع تسجيل بعض الملاحظات والتحفظات أثناء عرض المنهج أو بعض المفاهيم أو بعض الأحكام. ولا نخفي القارئ أننا كنا انتقائيين في بعض الأحيان، بما يوفر لنا لحمة البحث والانتقال النسقي إلى بقية المطالب. إن طبيعة البحث اللغوية كان لها دور حاسم في اختيارنا النصوص والقضايا، لكن دون فصلها عن سياقها العام وطابعها الفلسفي.

والآن نتحول إلى مناقشة قضية لغوية شائكة، وهي العلاقة بين العلوم الشرعية والعلوم اللغوية في ضوء مشروع الجابري، والتي نعتبر سوء ضبطها مدعاة إلى الخروج باستنتاجات متعسفة وخاطئة في تقويم المنجز اللغوي العربي والثقافة العربية.

المطلب الثاني:
العلوم الشرعية والعلوم اللغوية: دراسة منهجية مقارنة في ضوء مشروع محمد عابد الجابري

تمهيد: النسقية المنهجية الإسلامية: نموذج تفسيري

إن الدرس اللغوي العربي لا يمكن فهمه إلا بفهم أصوله وروافده؛ فالعلوم العربية الإسلامية لا يدرس كل واحد منهما بمعزل عن الآخر، فقد نشأت في محيط واحد ومن أجل هدف واحد، هو خدمة النص القرآني؛ «فالدين الإسلامي بقي عربياً، ولا يمكن أن يستغني عن لغة العرب، لأن القرآن وهو كتاب عربي مبين لا يمكن نقله إلى لغة أخرى دون المساس به، فالعربية جزء ماهيته، كما يقول علماء أصول الفقه»[1]. وعلى هذا الأساس كان التأثير المتبادل بين العلوم الإسلامية جميعاً منهجاً ومصطلحاً، تطبيقاً وتعبيراً. فالعالم الإسلامي، في صدر الإسلام، لم يكن يحبس نفسه في تخصص علمي واحد، وإنما كان يضرب في ميادين شتى. وأحسن ما نصفه

---

(1) **تكوين العقل العربي**: 75.

(نشير إلى أن اعتبار الدين الإسلامي عربياً، نراه في حدود الأداة اللغوية، لا اعتباره مخصصاً للعرب، وهذا من مسلمات الجابري التي بنى عليها مشروعه وأهم قضاياه اللغوية؛ فتحدث عن اللغة العربية في معزل عن مرجعيتها الإسلامية، وأغفل «جوهر» العلاقة بينهما، فمجرد الإشارة العابرة لا تكفي!)

به، ما قاله محققو كتاب **المزهر في علوم اللغة**، في العلامة جلال الدين السيوطي؛ إذ جاء في التعريف بالمؤلف: «كان مؤرخاً، ومحدثاً وفقيهاً، ونحوياً ولغوياً، ومفسراً للقرآن الكريم، ومشاركاً في علوم البلاغة والبيان. وصنف في كل علم، وتحدث في كل فن، ورحل إلى الممالك الإسلامية المعروفة، ودرس وأفتى، وساجل وناظر، وخاصم وخوصم، ودوى ذكره في الآفاق»[1]. ولهذا الترابط الوثيق بين العلوم الإسلامية، يصبح مطلباً علمياً ملحاً أن نؤصل لعلومنا اللغوية وأن نعرف جذورها. وهذا ما سنحاول تناوله في هذا المطلب، بوضع اليد على مواطن التأثير التي أمدت بها العلوم الشرعية، على الخصوص، علوم اللغة، وذلك في إطار الحديث عن «نسقية منهجية إسلامية»[2] متكاملة ومتماثلة تشكل الأساس المنهجي للعقلية الإسلامية عموماً، مع التنبيه إلى أن هذا المطلب لا ينظر إليه منفرداً، ولكن في إطار لحمة الكتاب كاملاً، والذي يدخل في عملية حجاجية أثناء عرض بعض قضايا اللغة في مشروع الجابري التي

---

(1) **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، جلال الدين السيوطي، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضاعاته وعلق حواشيه: محمد أحمد جاد المولى، وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، ج: 1، ص: 13.

(2) طرحنا لمفهوم «النسقية المنهجية الإسلامية» نموذجاً تفسيرياً يحكمه اعتباران:
أولاً: إيماننا أن الممارسة اللغوية عند العرب هي جزء من سلوك عقلي عام تحكمه ضوابط وأسس ذات رؤية ومرجعية واحدة هي المرجعية العقائدية الإسلامية.
ثانياً: اعتقادنا أن أي تصور أو رؤية، علمياً، لا ينبنيان على أساس لغوي محض، وبالمفهوم الحديث: اللغة لا تشكل أساساً إيديولوجياً.

اكتنفها الغموض ولم يتوسع فيها؛ كالعلاقة بين العلوم الشرعية والعلوم اللغوية. وقد حاولنا تأطير عملنا في نسق استدلالي، يعتمد المقارنة في المنهج والمصطلح.

ومن الحقائق التي تأكدت لنا وأكدها الجابري بتحفظ، أن الحركة العقلية عند المسلمين قد نشأت في أحضان الدين الإسلامي، وأن القرآن الكريم هو مستودع الأحكام، ومنظم حياة الأمة، وأصل العلوم. وهو إعجاز لغوى بين قوم كانوا يتكلمون بامتياز. من هنا اشتركت العلوم العربية الإسلامية فى كثير من الخصائص وتبادلت التأثير والتأثر، فأضحى بديهياً صدور الممارسة العقلية عن منهج إسلامي متكامل، يصل كل جهود العقل العربي بالمناخ الإسلامي الذي صدر عنه، وهذا ما سميناه «النسقية المنهجية الإسلامية». ونحاول الآن مناقشتها في نقط ثلاث، في حدود اختصاص الكتاب.

1- ثوابت الكسب العلمي في إطار النسقية المنهجية الإسلامية

من الثابت أن الإسلام دين شامل، يستنكر تقسيم البشر إلى رجال دين ورجال دنيا[1]، بل يطالب الناس بمعرفة الحق والالتزام به والدعوة إليه. والتصور الإسلامي يتناول مظاهر النشاط الإنساني جميعاً سواء أكان نشاطاً بدنياً أم اجتماعياً أم اقتصادياً أم سياسياً أم ثقافياً أم علمياً أم روحياً إن أي نشاط إنساني يتعرض له الإسلام ويعتبره من

(1) نظن أن تقسيم الجابري الثلاثي-بيان-عرفان-برهان-هو في الحقيقة دعوة متخفية إلى تقسيم ثنائي يتحقق بعد استبعاد العرفان أثناء التحليل، ليبقى البيان والبرهان؛ وهذا ما حذر منه الجابري نفسه فسقط فيه (ينظر: **التراث والحداثة**، المقدمة والفصول (1، 2، 3)).

اختصاصه. ونحن نتحدث عن الكسب العلمي في إطار النسقية المنهجية الإسلامية، نذكر أن الإسلام بدأ بالعلم ودعا إليه. وإن أول ما أنزل من القرآن كان كلمة «إقرأ» وليس «اعبد»! فدأب علماء المسلمين على طلب العلم والتنقل لتحصيله مهما كانت المشقة. ولم تكن حياتهم مقصورة على لهو أو لعب أو جد مطلق، وكان طلب العلم عندهم عبادة. فبدايات الكسب العلمي عند المسلمين كانت في التفاف الصحابة حول الرسول صلى الله عليه وسلم، يلتمسون منه العلم الذي أوحي إليه. ثم انتقلت هذه الحلقات إلى أماكن بعيدة بتفرق الصحابة في الأمصار، ونشأت مدارس العلم والتعليم. فالكسب العلمي، إذاً، عند المسلمين كان حقيقة منطقية وضرورة حتمية وواقعية. وكان علماء الأصول والحديث من أهل السبق في الوصول إلى الصحيح من الوقائع والأخبار والأقوال، سالكين منهجاً انسحب على أسلوب التفكير والتجريب في البحث العلمي الميداني[1]. وهذا المنهج في الكسب العلمي لا يقتصر فقط على ضمان صحة الخبر ومواصلة التقدم، ولكن يوفر للباحث الأسباب والمقومات التي تساعده على صقل طاقاته

(1) إن كثيراً من الدارسين، أبناء الأمة الإسلامية، لا يستسيغون الحديث عن أساس عقائدي بالنسبة إلى العلوم الطبيعية؛ فلظروف تاريخية حضارية وقعت قطيعة في البناء العلمي الإسلامي، فأصبحنا نتحدث عن علوم الدين وعلوم الدنيا. إلا أنه في الآونة الأخيرة ظهرت بحوث ومحاولات «أسلمة المعرفة» بمعنى صياغة العلوم في ضوء الإسلام، وإعادة صياغة المعلومات وتنسيقها وإعادة التفكير في المقدمات والنتائج المتحصلة منها وتقويم الاستنتاجات وإعادة تحديد الأهداف، على أن يكون كل ذلك خدمة لأهداف الإسلام، (تنظر أعداد مجلة **المسلم المعاصر**: 54، 55، 56، مجلة فصلية فكرية تعالج شؤون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية.

الإبداعية كشفاً وابتكاراً. وفي مقدمات هذه المقومات الانطلاق في جميع عمليات التفكير العلمي من مسلمتي التوحيد الإسلامي والنظام الكوني، وربطهما باطراد الظواهر واحتمالية صدق الكشوف العلمية، وتمكين العقلية الإسلامية من توظيف المنهج الاستقرائي والاستنباطي في إطار إسلامي، يؤطره الإيمان الخالص بأن الكسب العلمي، على دقة المنهج ونسقيته، لا يحصل بالاستعداد والجد فقط[1]. وعلى هذا المنهج التصوري وضع علماء المسلمين القدماء حدوداً وضوابط معينة، سموها آداباً، على العالم أن يسلكها، وكثيراً ما ترد في مقدمات كتبهم؛ حصروها في الأخلاق وتصحيح النية والاتصاف بالأمانة والتقوى والورع. وبعد ذلك تأتي الملازمة والدأب، وتقييد العلم وفحصه وحفظه. وقد جاء في **تاج العروس** أن أول ما يلزمه العالم الإخلاص وتصحيح النية ثم التحري في الأخذ عن الثقات مع الدأب والملازمة عليهما، وليرحل في طلب الغرائب كما رحل الأئمة[2]. ولما لم تكن وسائل العلم ميسرة، سلك علماء المسلمين سبيلاً منهجياً صارماً في تحصيل العلم وهو ما سنتناوله لاحقاً.

إن الكسب العلمي في إطار النسقية المنهجية الإسلامية ينطلق من تصور داخلي أكثر إحكاماً وأكثر استيعاباً وتوافقاً مع المضمون الإسلامي والنتاج الناضج للظروف الحضارية المستجدة، وهذا ما

---

(1) انظر: «نحو صياغة إسلامية لنظرية العلوم والتقنية»، أحمد فؤاد باشا، مجلة **المسلم المعاصر**، السنة الرابعة عشر، العدد: الرابع والخمسون: 29.

(2) **تاج العروس من جواهر القاموس**، محمد مرتضى الزبيدي، المطبعة الخيرية المنشأة بجمالية مصر المحمية سنة: 1306 هجرية، الطبعة الأولى، المقدمة: 10.

أغفله الجابري في مشروعه وأهمل بذلك، من زاوية إبستمولوجية، تحليل بنى العلوم التي تداخلت في الدوائر الثلاث: البيان، والعرفان، والبرهان، من دون اللجوء إلى تبرير ذلك بأن الأمر يتعلق بعملية تلفيق أو أزمة أسس! فظهر بذلك القصور في استيعابه الممارسة العقلية في إطار المرجعية الإسلامية. إن الجابري لم يكن على وعي بارتباط العملية العقلية المنهجية ارتباط عضوياً بين المسلمات العقلية الواقعية ومصادر التشريع التي تستنبط منها. ولو لم يكن الأمر كذلك لفقه الجابري قولته: إن «الفقه هو الميدان الذي تلاقت فيه مختلف الاختصاصات قبل عصر التدوين وخلاله وبعده»[1]؛ فالقولة لا فعالية لها في المشروع على مستوى توجيه التحليل وصياغة النتائج.

2 – العلوم الإسلامية، نظرة في العلاقات:

ما فتئنا نؤكد في مناقشاتنا لبعض قضايا مشروع الجابري على تحفظنا على تقسيمه الثلاثي: البيان والعرفان والبرهان. وأشرنا إلى أن مستنده معايير تاريخية وسياسية بحتة، ليست لها في حقيقة الأمر أي قيمة إبستمولوجية. وأعطينا مثالاً في ذلك بقراءته للتشيع والتصوف[2]. وفي وقوفنا على الخيوط الروابط بين العلوم الإسلامية وجدنا أنها تقوم على نظام معرفي واحد في إطاره الشامل، لا كما حدده الجابري، في إنتاج العلم، مع مراعاة خصوصيات كل حقل علمي على حدة. وما يؤخذ على الجابري في هذا السياق فصله القول

---

(1) **تكوين العقل العربي**: 97.

(2) ينظر: المطلب الأول من المبحث الأول.

في المنهج عن القول في النسق العقائدي الإسلامي، ففصل بذلك المنهج عن سياقه المرجعي التاريخي التطوري العام، فجاءت استخلاصاته مضطربة ومتناقضة تناقضاً فادحاً، كان جديراً بالجابري أن يتجنب ذلك، كمفكر واع ومدرك لطبيعة الإبداع الإنساني ومتمتع بثقافة إبستمولوجية حديثة، وفي الوقت نفسه بثقافة فلسفية يونانية وإسلامية واسعة.

ولإظهار العلوم الإسلامية في شكل لحمة متراصة، سنحاول تناولها كثنائيات علائقية، بحسب ما يوفره مجال البحث ذو الاهتمام اللغوي.

أ- بين علمي التفسير والأصول وعلم اللغة

اعتاد المفسرون على وضع مقدمات لغوية لبحوثهم في كتب التفسير، تساعد على الفهم واستنباط الأحكام الشرعية. ويعتبر تفسير الزمخشري **الكشاف**[1]، وما يزخر به من مادة لغوية ونحوية وبلاغية، أروع معبر عن علاقة علم التفسير بالدرس اللغوي، في إيضاح معاني القرآن الكريم. كما نجد كتب الأصول مليئة ببحوث بلاغية في الإنشاء والخبر والحقيقة والمجاز؛ وهذ ما أشار إليه تاج الدين السبكي في معرض حديثه عن علاقة علم المعاني بعلم أصول الفقه؛ إذ قال: «واعلم أن علمي أصول الفقه والمعاني في غاية التداخل، فإن الخبر والإنشاء اللذين يتكلم فيهما علم المعاني هما موضوع غالب الأصول، وإن كل ما يتكلم عليه الأصولي من كون الأمر للوجوب، والنهي

(1) **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، جار الله الزمخشري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

للتحريم، ومسائل الإخبار، والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد، والإجمال والتفصيل، والتراجيح كلها، ترجع إلى موضوع علم المعاني. وليس في أصول الفقه ما ينفرد به كلام الشارع عن غيره إلا الحكم الشرعي والقياس وأشياء يسيرة»[1]. إن هذه العلاقة الترابطية بين علم التفسير وعلم أصول الفقه من جهة وعلوم اللغة من جهة أخرى، في بعدها المنهجي الإبستمولوجي، هي ما فرض على الجابري التخلي «نسبياً» عن بعض مسلماته الإجرائية التي اشتغل بها في مشروعه، فأصبح يتكلم ليس على العقل العربي ولكن على «العقل العربي الإسلامي»، وليس على «العقلانية العربية» ولكن على «العقلانية العربية الإسلامية»، بل ذهب به الأمر، تجاوزاً لنجاعته الإبستمولوجية، إلى اعتبار القواعد التي وضعها الشافعي، لا تقل أهمية بالنسبة إلى تكوين العقل العربي الإسلامي عن قواعد المنهج التي وضعها ديكارت بالنسبة إلى الفكر الفرنسي خاصة والعقلانية الأوروبية الحديثة عامة[2]. ولما تورط الجابري في تحليل دور الشافعي في الفكر العربي الإسلامي، واستشعر التناقض بين مقدماته وما توصل إليه التجأ إلى أهون الطرق، وأعلن بكل شجاعة، كما أسلفنا، أن الأمر يتعلق «بأزمة أسس (...) قد ظهرت (...) في جميع العلوم العربية الإسلامية»[3].

---

(1) **عروس الأفراح**، تاج الدين السبكي، ج: 1، ص 53 عن: (**القزويني وشروح التخليص**، أحمد مطلوب، مكتبة النهضه بغداد، الطبعة الأولى 1387/1967م: 33).

(2) **تكوين العقل العربي**: 100

(3) نفسه: 101.

ب- بين الفلسفة وعلم اللغة:

تحدث الجابري عن نظامه المعرفي «المفضل» البرهان بتركيز شديد، بعدما كشف «عيوب» النظامين البياني والعرفاني. وأوضح «تناقضاتهما» «الإبستمولوجية». وليس من مهمة بحثنا كشف القناعة المتخفية وراء هذا الاختيار لكن الذي نسجله ونحن نتابع بلاغة الدفاع عند الجابري في طرحه «البديل البرهاني» في بعده الفلسفي، تغييب العلاقة القائمة بين الفلسفة والمنطق وعلم الكلام من جهة والدرس اللغوي البلاغي من جهة أخرى؛ فهل طمس هذه العلاقة جاء بناء على أنها مفهومة بداهة؟ أم أن الأمر «يبلبل الصناعة الأسطورية للأصول الثلاثة: البيان والعرفان والبرهان»[1]؛ فالعلاقة بين علم الكلام والدرس اللغوي لا تحتاج فيها إلى كبير استدلال لأن «التداخل الذي لاحظه كثير من الباحثين بين الحجاج الكلامي حول إعجاز القرآن، وبين التحليل البلاغي الصرف، (. . .) شيء مبرر ومفهوم»[2]، ولأن مسائل علم الكلام في عمقها دينية لغوية، ومعظم علماء اللغة والبيان كانوا من كبار المتكلمين، وذوي الزعامة فيهم[3]. أما العلاقة بين الفلسفة والمنطق وعلوم اللغة فتحتاج إلى توضيح. وإغفال الجابري لذلك ينم عن عدم إقرار بتلك العلاقة، مع أن الأمر واضح في التعريف والتقسيم والتعليل؛ فالسكاكي، مثلاً، كان يسوي بين عمل البلاغي وعمل صاحب الاستدلال. وأوضح أن الاستعارة والكناية ما

---

(1) العظمة (عزيز)، **أنوال الثقافي**، مرجع سابق.

(2) **بنية العقل العربي**: 74.

(3) **مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن**، أحمد أبو زيد، دار الأمان للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى 1409هـ.

هي إلا أقيسة منطقية والتزامات إقناعية، يثبت بها الرأي أو ينفى؛ وجاء في **مفتاح العلوم**: «كم ترى المستدل يتفنن؛ فيسلك تارة طريق التصحيح فيتمم الأدلة، وأخرى طريق الكناية إذا مهر، مثل ما تقول للخصم: إن صدق ما قلت استلزم كذا، واللازم منتف، ولا تزيد فتقول: وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم، فلزم منه كذب قولك. وهل فصل القياسات ووصلها يسمى غير هذا؟»[1].

إن إثبات العلاقة بين الفلسفة والمنطق والدرس اللغوي هو نقض لتصنيف الجابري الثلاثي، ومؤشر آخر على سوء تقدير للعلاقات بين العلوم الإسلامية في إطار نسقية منهجية واحدة؛ فحتى حديث الجابري الفلسفي كان فيه تغييب لبيانية الخطاب الفلسفي. والدراسات البلاغية القديمة وحتى الحديثة أهملت حقيقة بلاغة الفلاسفة، إلا أن هذا لا يعفي الجابري من الإشارة إلى ذلك ولو تلميحاً. والسكاكي مثال صارخ على امتلاء البحث البلاغي بالدلالات العقلية والوصفية ومقاييس الفلسفة والمنطق.

ج- بين الفقه والنحو:

إن تناول العلاقة بين الفقه والنحو لا يعني بالضرورة الخوض في

---

(1) عن: **القزويني وشروح التلخيص**، أحمد مطلوب: 35.
«وقولنا بحضور خصائص الفلسفة والمنطقة في اللغة، لا يجعلنا نغفل أن هذا قد ساهم في انقسام الدرس اللغوي والبلاغي على الخصوص إلى مدرستين مختلفتين؛ المدرسة الأدبية والمدرسة الكلامية، أو ما سماها السيوطي، طريقة العرب والبلغاء وطريقة العجم وأهل الفلسفة. وحضور الفلسفة والمنطق كان بارزاً في المدرسة الثانية التي اهتمت بالتحديد والتعريفات والمنطق؛ كالمقولات، والموضوع، والمحمول».

قضايا هامشية في مشروع الجابري، كقوله: «إن الحضارة الإسلامية حضارة فقه»[1]، في وقت خص فيه الحضارة اليونانية بالفلسفة والحضارة الأوروبية بالعقل، وكذلك قسوته على النحاة؛ إذ حملهم مسؤولية تجميد اللغة في قوالب منطقية، وهياكل صوتية، فكرسوا بذلك الطابع الحسي التاريخي لها[2].

ورغم أن الجابري يرى أن الفقه الإسلامي إنتاج عربي إسلامي محض، وتصدى لبعض المستشرقين الذين ربطوه بالحقوق الرومانية، وجعله إلى جانب اللغة العطاء الخاص للثقافة العربية الإسلامية[3]، رغم كل هذا، افتقد تحليله لتصور متماسك لجوهر العلاقة بين الفقه والنحو، وهو ما فتئنا نؤكده بالنسبة إلى العلوم الإسلامية عموماً؛ أي إن الإبداع العقلي الإسلامي كل لا يتجزأ، ولا يخضع لانتقائية أو لتفضيل بنية على أخرى. ومن أبرز العلاقات بين الفقه والنحو وجود ظاهرة الاختلاف كثابت في كلا المجالين؛ فقد تواجدت المذاهب الفقهية بموازاة مع المدارس النحوية. والفقهاء كالنحاة؛ فكثيراً ما ينطلقون من أسس جدلية نظرية وأخرى قياسية؛ فيعللون الظواهر، ويختصمون، ويخالف بعضهم بعضاً، وقد يصلون إلى نتيجة واحدة وقد لا يصلون. أما على مستوى القواعد التطبيقية، فإذا كان الفقه يرى أن «المتهم بريء حتى تثبت إدانته»، فكذلك اللغوي، يأخذ اللغة وقوانينها الأولية، يحترمها حتى يقوم عنده دليل مخالفتها؛ يقول

---

(1) **تكوين العقل العربي**: 96.

(2) نفسه: 91.

(3) نفسه: 96.

سيبويه: «وأما ما جاء نحو تولب ونهشل فهو عندنا من نفس الحرف مصروف حتى يجيء أمر يبينه»[1]. إن الخطوات الأولى للدرس النحوي تتصل اتصالاً مباشراً بالقرآن الكريم؛ فما قام النحو إلا لخدمة القرآن وحمايته من اللحن والتصحيف، فتطور ليشمل إعجازه وبلاغته وتأويله وتفسيره. ويعتبر كتاب سيبويه أبرز معبر إلى العلاقة الوطيدة بين الفقه والنحو، حتى روي عن أبي عمرو الجرمي أنه كان يفتي الناس مدة ثلاثين سنة في الفقه من كتاب سيبويه[2]، بما يعني أن أبا عمرو فهم الفقه بعد الدربة والمعاناة في كتاب سيبويه، فبرهن على قدرته الفقهية من معرفته بالنحو. وتحكى عنه نوادر في مجالسته الفقهاء؛ فقد قال لجماعة منهم يوماً: «سلوني عما شئتم من الفقه فإني أجيبكم على قياس النحو، فقالوا له: ما تقول في رجل سها في الصلاة، فسجد سجدتي السهو، فيها؟ فقال: لا شيء عليه، قالوا له: من أين قلت ذلك؟ قال: أخذته من باب الترخيم، لأن المرخم لا يرخم»[3]. ومن مظاهر التشابه أيضاً بين الفقه والنحو أن الفقهاء يقولون بإبطال الاجتهاد إذا بان النص، فكذلك أهل النحو واللغة يبطلون الاجتهاد بالرواية والسماع؛ يقول ابن جني: «إذا أداك القياس إلى شيء ما، ثم سمعت العرب قد نطقت فيه بشيء آخر على قياس

---

(1) **الكتاب**، سيبويه، طبعة بولاق، ج 2، ص: 3.

(2) **طبقات اللغويين والنحويين**، الزبيدي، تحقيق محمد أبو فضل إبراهيم، دار المعارف، 1973: 77 وللفقيه الجرمي كتاب **غريب سيبويه**.

(3) **مجالس العلماء**، أبو اسحاق عبد الرحمن الزجاجي، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، 1304/ 1983: 192 .

غيره، فدع ما كنت عليه إلى ما هم عليه»[1].

إن ما يمكن استخلاصه مما أوردناه من أمثلة أن النحاة احتذوا طريقة الفقهاء، فكانت لهم نصوصهم اللغوية كما لأولئك نصوصهم الشرعية، فحاكوهم في وضع أصول النحو على غرار أصول الفقه؛ «فأصول اللغة محمولة على أصول الفقه الشرعية»[2]؛ وكان للفريقين طراز واحد في بناء القواعد والأحكام، على السماع والقياس والإجماع. ولهذا فلا عجب من تلك الافتراضات الفقهية البعيدة كالزواج بالجن تنقل إلى مجال النحو، وهي بعيدة الاحتمال بالطبع؛ نحو: لو سمي رجل ببيت شعر هل ينصرف؟ وأي جزء منه يقع عليه الإعراب؟ إضافة إلى أن أغلب النحاة كانوا علماء شريعة؛ فسيبويه مثلاً كان طالب حديث قبل أن يكون طالب نحو ولغة، والكسائي كان أحد القراء المشهورين.

إن الدرس النحوي إذاً تأثر بطرائق الفقهاء في تأصيل الأصول، ومناهج التفكير، وأساليب الجدل في معالجة القضايا دون أن ننسى أن النحويين هم أيضاً أفادوا الفقهاء في تناول بعض القضايا الفقهية. وضبطنا للعلاقة بين الفقه والنحو، لا يعني أن الجابري تجاهلها، بل

---

(1) **الخصائص**، أبو الفتح عثمان ابن جني، حققه محمد على النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت الطبعة الثانية، جزء 1، ص: 125.

(2) **الاقتراح في علم أصول النحو**، جلال الدين السيوطي، مطبعة دار المعارف النظامية، حيدر آباد، دكن المحمية 1310 هجرية، ص: 53. (وللمزيد من التوضيح تنظر مباحث الكتاب خاصة: انقسام النحو إلى واجب وممنوع وحسن وقبيح (: 12)، الرخصة الحسنة والقبيحة: 12. الشاذ: 24. في الإجماع: 41. في القياس: 45. في الاستصحاب: 86).

هو مقر بها، إلا أن ذلك لم يكن في إطار وعي متكامل بطبيعة العلوم الإسلامية كدائرة معارف ناطقة ومتحركة، ونظم معرفية متداخلة، صدوراً عن نسقية منهجية مترابطة لا بيانية وحسب.

بين علم الحديث وعلم التاريخ:

كان المحدثون أصحاب سبق إلى الكتابة التاريخية؛ إذ تجدهم في مصنفاتهم كما كانوا يفردون أبواباً للعبادات كالحج والصوم، كانوا يخصصون باباً للجهاد والمغازي والسير، وباباً في صفة النبي صلى الله عليه وسلم. والتأليف في السير هو الكتابة التاريخية بمصطلح اليوم؛ فالمادة التاريخية تروى في البداية مشافهة ويحملها الجيل إلى الجيل. ولم ينته القرن الأول حتى وجد رجال بدأوا في جمع الأخبار التي تعلقت بالحادثة الواحدة وضم بعضها إلى بعض، وتقييدها في رسالة أو كتاب. وعرف هؤلاء بالثقة والحفظ والمكانة. كان في مقدمتهم أبان بن عثمان بن عفان رضي الله عنه (105 هجرية)، وعروة بن الزبير بن العوام (94 هجرية)، وشرحبيل بن سعد (123 هجرية)[1]. وبعد ذلك ظهر حفاظ الأخبار، ودونت المصنفات التي كانت تنقل الأخبار بالإسناد. وكان التجريح منصباً على الثقة وعدمها والضبط وعدمه، مع اتقاء العصبية أو التحيز. وكان المؤرخون المسلمون على غرار المحدثين يشددون في الرواية والسماع ولا يأخذون عن الصحيفة. وكانت كتب التاريخ محل عناية علماء الحديث

---

(1) للمزيد من المعلومات المركزية عن الثلاثة يرجع إلى: **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل: دراسة منهجية في علوم الحديث**، فاروق حمادة، دار النشر المعرفة، الطبعة الثانية، 1409هـ/1989م، 119.

يفحصونها دائماً؛ فعلم الرجال الذي هو عمدة المحدثين، ما هو إلا فرع من فروع علم التاريخ، بل ذهب بعض المؤرخين إلى اعتبار التاريخ فناً من فنون الحديث النبوي[1]. فالعلاقة، إذاً، بين العلمين واضحة، وهي معطى أهمله الجابري؛ فوعيه بالكتابة التاريخية في الإسلام لم يرق إلى تبين أن المؤرخين الأوائل طبقوا منهج أهل الحديث في تدوين الأخبار والحديث والسير، وأن الفعل العقلي الذي أسس الكتابة التاريخية هو ذاته الذي أسس النحو والفقه والكلام والبلاغة على أسس معرفية واحدة، ومنهاج واحد في إنتاج المعرفة والذي عبرنا عنه بالنسقية المنهجية الإسلامية.

3- الدرس اللغوي العربي نظرة تطبيقية في التصور والعلاقة: علم الحديث وعلم اللغة نموذجان

- تمهيد

نسعى في هذه النقطة إلى توضيح بعض الثوابت الأساسية في الممارسة اللغوية في إطار النسقية المنهجية الإسلامية، والتي نطرحها بديلاً لتصنيف الجابري الثلاثي. ومحورية اللغة في مشروع الجابري أمر كنا قد أكدناه سابقاً، كما أن اللغة العربية بالنسبة إلى المسلم تعتبر من مكوناته الوجودية خاصة بالنسبة إلى المسلم العربي؛ حتى قال مصطفى صادق الرافعي: «لقد كان هؤلاء العرب أجدر الناس بأن يقال إن فيهم حاسة سادسة، هي حاسة الاهتداء اللغوي»[2]. وقد ركز

---

(1) نفسه، ص: 130.

(2) **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية**، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثامنة، وضع فاتحته، محمد سعيد العريان، ص: 322.

الجابري في مشروعه على مصطلح «الفكر العربي» واعتبره، وهو في حقيقته فكر إسلامي، فكراً عربياً خالصاً؛ فالأمر صحيح إذا حددنا له سقفاً زمنياً هو العصر الجاهلي، من حيث طبيعته ولغته، أما إطلاق لفظ «الفكر العربي» في الفترة الإسلامية، ففيه تجوز منهجي ونظري.

إن الفكر الإسلامي في حقيقته هو فكر أمم مختلفة؛ منها من اتخذ اللغة العربية أداة لتفكيره، ومنها من احتفظ بلغته المحلية، إلا أن الكثير منها مزج مزجاً قوياً بين اللغة الأداة والإسلام الأساس، فأصبحت الممارسة اللغوية في الإسلام تدخل في نطاق القيام «بالواجب»، عندها يصبح الحديث عن الفكر العربي عند الجابري بإعتباره أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة عربية، حديثاً غير ذي مضمون. وقد أكد ابن فارس البعد المنهجي العقدي للممارسة اللغوية حينما قال: «العلم بلغة العرب واجب على كل متعلق من العلم بالقرآن والسنة والفتيا بسبب، حتى لا غنى بأحد منهم عنه، وذلك أن القرآن نازل بلغة العرب، فمن أراد معرفة ما في كتاب الله جل وعز وما في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، من كل كلمة غريبة أو نظام عجيب، لم يجد من العلم باللغة بدا»[1]. ويدعم التصور نفسه؛

---

(1) **الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها**، أبو الحسن أحمد ابن فارس، حققه وقدم له مصطفى الشويمي، مؤسسة بدران للطباعة والنشر، 1382هـ/ 1963م، ص 64.

(إن إدراجنا لهذا النص في هذا السياق لا يجعلنا نغفل أن ابن فارس كان محافظاً جداً في تصوره اللغوي، وتجلى ذلك في آرائه عن أصل اللغة، «ينظر: **الصاحبي**، باب القول على لغة العرب أتوقيف أم اصطلاح؟ ص 31.» وكذلك رأيه في باب «القول في اللغة التي نزل بها القرآن، وأنه ليس في كتاب الله جل ثناؤه شيء بغير لغة العرب ص 57. غافلاً باب المعرب في =

أي ممارسة الفعل اللغوي بخلفية الالتزام العقدي، ما أكده عبد الرحمن بن خلدون عند حديثه عن أركان علم اللسان العربي فحدها في أربعة: «وهي اللغة والنحو والبيان والآداب، ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة، ونقلتها من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغاتهم، فلا بد من معرفة المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة»[1]. إن التصور اللغوي إذاً، في إطار النسقية المنهجية الإسلامية، مرتبط بمتطلبات الوعي العقدي الإسلامي واللغة العربية في تلاؤمها مع المرجعية الإسلامية، سواء في طلب نهضة عقلية أو اجتياز صعوبات الترجمة، أو في استيعاب المعاني الحضارية اشتقاقاً أو مجازاً أو تعبيراً، وهذا أمر شهد به جهابذة العرب والعجم من علماء الإسلام. وقد عقد ابن خلدون فصلاً في مقدمته سماه «في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم»[2]. وأعطى أمثلة لبعض

= اللغة العربية، ومعتبراً أن من زعم أن في القرآن الكريم غير العربية فقد أعظم القول. وقدم مجموعة من التفسيرات لبعض الكلمات التي اعتبرت عند الجمهور غير عربية، فأثبت عربيتها : 59 وما بعدها. ونظن أن تصور الجابري اللغوي يقترب من رأي ابن فارس، لكن هذا الأخير في إطار الدائرة الإسلامية والجابري في دائرة عربية ضيقة.

(1) **مقدمة ابن الخلدون**، عبد الرحمن بن خلدون، دار القلم بيروت، الطبعة الأولى، 1978 : 545.

(2) **مقدمة ابن خلدون**: 534-544. «ويعبر الفصل في عمقه عن ظاهرة عامة في الثقافة الإسلامية، وهي مشاركة الجنس غير العربي في البناء الثقافي الحضاري العربي الإسلامي إلا أن الذي يتحفظ عليه في الفصل، أن ابن خلدون برر عدم اهتمام العرب بالعلم بانشغالهم بالرياسة في الدولة وحمايتها... وهذا رأي لم يستدل ابن خلدون عليه، وعلى تفرد العرب وحدهم فيه دون غيرهم من الأمم!»

اللغويين كأبي علي الفارسي والزجاج، وغيرهم من العجم الذين اشتغلوا في الحديث والأصول. واستدل بقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «لو تعلق العلم بأكناف السماء لناله قوم من أهل فارس»[1].

لم يبق إذن مجال للحديث عن تصور لغوي بمرجعيته «الأعرابية»، بل تصور لغوي منسجم ومرتبط الخيوط يشكل واسطة العقد لنسقية منهجية إسلامية في علاقتها بأساسها المرجعي العقدي؛ نسقية قامت على منهج «دقيق واسع (...) قام بالإسلام ونما به ولأجله ولولاه لما كان، ولذلك فهو منتسب إليه أولاً، وإن تعاون على إبرازه عباقرة من جميع بلاد الإسلام، وهو متفرد تفرد الإسلام في أسسه وملامحه ثانياً»[2].

ونخلص، بعد كل ما قدمناه في مباحث النسقية المنهجية الإسلامية، إلى أن العلوم الإسلامية كانت تربطها علاقات محددة. وإن التصور اللغوي العربي ذو امتدادات مرجعية عقدية تضبط عملية الكسب العلمي عموماً، دون أن يمنع هذا من صياغة نسقية منهجية سليمة تعتمد الرصد العلمي القائم على التجربة الدقيقة والخبرة العميقة، ومن هنا نكون قد أسهمنا في توضيح حقيقة الثوابت اللغوية التي أسس عليها الجابري مشروعه، مما سيعفينا من مناقشة قضايا أخرى نراها فرعية عن أصول نحن بصدد مناقشتها. وحديثنا عن العلاقة بين العلوم الشرعية والعلوم اللغوية كان حديثاً عاماً ومجملاً، لا يوضحها بشكل دقيق اعتماداً على المثال التطبيقي. وحتى يكون

---

(1) **مقدمة ابن خلدون**: 544. 534.

(2) ينظر: **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**: 7.

بديلنا المطروح، أكثر استيعاباً لهذه العلاقة، خصصنا مبحثاً تطبيقياً نموذجياً للمقارنة المنهجية بين علم الحديث وعلوم اللغة، والذي لم نرد فيه الاستطراد في قضايا حديثية ولغوية بحتة، إلا للتدليل على صدور النسقية المنهجية الإسلامية عن إطار واحد.

1- مركزية علوم الحديث في النسقية المنهجية الإسلامية:

إن تصور العلاقة بين العلوم الإنسانية يقتضي طرح مقترح يتعارض كل التعارض مع ما قدمه الجابري من تحليل وما استخلصه من نتائج. وتعارض التصورين يقتضي إعادة بناء العلاقة بين العلوم الإسلامية داخل النسقية المنهجية الإسلامية من جديد؛ فاخترنا نموذجاً تفسيرياً هو علم الحديث، باعتباره يمثل العقلية الإسلامية في تميزها المنهجي وفرادتها التحليلية والروائية، كما يمثل النسقية المنهجية الإسلامية في نقل الخبر ومعالجته من جميع جوانبه؛ به حفظ الحديث النبوية وحصن باعتباره المصدر الثاني للتشريع. وعلم الحديث بما هو قواعد مخصوصة أثار دهشة المستشرقين حين اطلعوا عليه ووعوا تشعباته، ووقفوا على الأسفار المصنفة فيه. فلو تهيأ لهم مثل ذلك لكان لهم في حفظ أديانهم ووقائع تاريخهم شأن غير الذي هم عليه الآن. وإذا اعتبر الجابري أن أول ممارسة قام بها «العقل العربي» كانت لغوية، فإننا نرى أن ميدانها كان علم الحديث. والدراسات الأخرى التي جاءت إنما تقليد واتباع لمنهجه؛ وقد قال بدر الدين الزركشي (794 هجرية) حول التأليف في علوم القرآن: «لما كانت علوم القرآن لا تنحصر، ومعانيه لا تستقصى وجبت العناية بالقدر الممكن، وما فات المتقدمين وضع كتاب يشتمل على أنواع علومه، كما وضع الناس ذلك بالنسبة إلى علم

الحديث»[1]. وأما على مستوى الدراسات اللغوية فقد سارت هي الأخرى على غرار علوم القرآن متأثرة بمنهج علم الحديث؛ فقد جاء في المزهر للسيوطي، كلام على التأليف في هذا الميدان: «هذا علم شريف ابتكرت تركيبه واخترعت تنويعه وتبويبه وذلك في علوم اللغة وأنواعها، (. . .) حاكيت به الحديث في التقاسيم والأنواع»[2]. فمنهجية علوم الحديث إذاً كانت سائدة في جميع العلوم، وقوامها التعامل مع نص لغوي بالأساس. وهذا النص يمثل خبراً، وهذا الخبر نقله رجال عن رجال. وضع علماء الحديث عمليات وضوابط دقيقة للفحص والتحقيق والدراسة شكلت ثوابت عامة في النسقية المنهجية الإسلامية، ليست فقط في ميدان علم الحديث بل في مختلف الميادين العلمية، مما سنأتي على ذكره لاحقاً، خصوصاً في المجال اللغوي موضوع هذه الدراسة. وعلم الحديث في أبسط تعاريفه هو علم يقتدر به على معرفة أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله على وجه مخصوص كالاتصال والإرسال ونحوها[3].

2- المنهج والمصطلح بين علم الحديث وعلوم اللغة:

اهتم علماء الإسلام في بداية عملهم العلمي بالخبر، حديثاً كان أو أدباً، كما اعتنوا بروايته وبراويه وبالمروي عنه، لنقله إلى الناس

(1) **البرهان في علوم القرآن**، بدر الدين الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الثانية 1972 ج1: 9.

(2) **المزهر**، ج1، المقدمة.

(3) **الخلاصة في أصول الحديث**، الحسين بن عبد الله الطيبي، تحقيق صبحي السامرائي، عالم الكتب، الطبعة الأولى 1985، المقدمة.

خالياً من الخطأ والتدليس. وجعلوا قيوداً لطلبة العلم عند نقله وتبليغه. وهي ضوابط منهجية شملت ميدان علم الحديث وكذلك ميدان اللغة. ورغم ما تخلل توظيف المنهج الحديثي عند علماء اللغة من ارتباك وفوضى وتساهل، فإن علماء الحديث بنوا تفكيرهم في إطار نسقي منهجي، فكان ذلك إنجازاً عقلياً فذاً طبع التفكير الإسلامي كله، فاستفادت منه العلوم الإسلامية الأخرى ذات الصلة، كل في حدود دائرته. ولم يتقيد الجابري في تعامله مع هذه الظاهرة بالمقتضيات الإبستمولوجية كما وعدنا، وذهب يبحث عن «صفات» الخطاب الخارجية؛ لا عن «آلياته» الداخلية؛ إذ صنف هذا الزخم المنهجي كله في إطار «النظام البياني»، وهو وصف ظاهري للخطاب وليس تحليلاً بنيوياً لآلياته.

لقد امتد المنهج الحديثي على الدرس اللغوي العربي فكانت التفريعات والتقسيمات متماثلة. وسنعمل على عرض قضيتين منهجيتين نجد فيهما التقاء تكاملياً بين علم الحديث وعلوم اللغة وهما ما عرف بطرق الأخذ والأداء[1]، ونقد السند والمتن. وتجدر الإشارة إلى أن الاستطراد في الأمثلة ليس هدفاً في ذاته، لكنه ضروري للوقوف إجرائياً على كفاية النسقية المنهجية الإسلامية المقترحة، ولتأكيد أن الدراسة اللغوية تقتضي الانطلاق أولاً من نماذج تطبيقية،

---

(1) الأخذ هو تلقي التلميذ عن شيخه، والأداء: العطاء: أي دفع الحديث من الشيخ إلى التلميذ. ينظر: **الفكر المنهجي عند المحدثين سعيد عبد الرحيم همام، كتاب الأمة**، تصدره رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر، كتاب رقم 16، الطبعة الأولى : 73.

أي من اللغة ذاتها، لا من افتراضات عقلية منطقية مجردة ثم إسقاطها على المادة اللغة.

أ- الأخذ والأداء:

* السماع: ويكون من لفظ الشيخ أو العربي الفصيح، الذي لم يختلط لسانه بأهل المدن والأمصار[1]. والسماع عند أهل الحديث يكون «من لفظ الشيخ سواء كان إملاء أو تحدثاً من حفظه، أو من كتابه، وهذا أرفع الطرق عند الجمهور، وعبارة ذلك: سمعت ثم حدثنا»[2].

* القراءة على الشيخ أو العربي: ومؤادها قراءة الطالب على أستاذه ما حفظه من كتابه أو صدره. وتسمى كذلك عرضاً، لأن الطالب يعرض على أستاذه ما حفظه.

* الإجازة: وهي «إباحة المجيز للمجاز له رواية ما يصح عنده أنه حديثه»[3].

---

(1) اعتبر الجابري أخذ اللغة عن البدوي تكريساً للفكر البدوي والحضارة البدوية (ينظر فصل: الأعرابي صانع العالم العربي. **تكوين العقل العربي**: 75) إلا أن هذا الأمر اعتبره كثير من اللسانيين رقياً منهجياً في التفكير البشري؛ فجماع اللغة كانوا يبحثون عن متكلم مستمع فطري، يعيش في مجتمع متجانس كل التجانس لغوياً، ويتقن لغته اتقاناً! ينظر: **البحث اللساني والسميائي**، مجموعة من الدارسين، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 6: 65.

(2) **الخلاصة في أصول الحديث**: 100.

(3) **كتاب الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي تقديم المحدث**: محمد الحافظ التيجاني، مراجعة الأستاذين: عبد الحليم محمد عبد الحليم وعبد الرحمن حسن محمود، دار الكتب الحديثة الطبعة الأولى (بلا تاريخ): 466. =

هذه في المجمل هي حدود منهجية الأخذ والأداء التي تمثل الرابط بين الدرس الحديثي واللغوي، تنبئ عن حضور منهجي في المجال اللغوي. فالمحدثون وضعوا منهجاً ضابطاً يلتزم الدقة، ويحافظ على المنهج ويحمي من الزلل، فحاكاهم اللغويون وإن لم يلتزموا الدقة في السماع، فحصل التلفيق في بعض الروايات عن الأعراب. وكان بعضهم يضيق بالسند، فينسب الخبر إلى صاحبه بلا سند، ويذكر الخبر دون تحديد نوع الأخذ من سماع أو قراءة أو غيره، إلا أن هذه التجاوزات كانت في حيز ضيق جداً، إذ سرعان ما تصدى لها جهابذة الألفاظ وعلماء العربية، فشددوا في قبول الرواية أسوة بأهل الحديث. وكانت الصرامة والضبط[1] من مميزات هذا التفكير المنهجي. ومن أمثلة ذلك قول ابن دريد: (321 هجرية) في مقدمة كتابه **المجتبى**: «. . ضمنت هذا الكتاب أخباراً وأشعاراً سمعتها فعزوتها إلى من سمعتها منه، وأشياء قرأتها فيما قرأت من الكتب على

= (ونشير إلى أن علماء الحديث اختلفوا في الإجازة؛ فذهب بعضهم إلى صحتها، ودفع ذلك بعضهم. ولمزيد من الاطلاع يرجع إلى كتاب **الكفاية** للخطيب البغدادي، من ص: 446 إلى ص: 466.

(1) ظهر الجابري في مشروعه ناقماً على جامعي المادة العلمية، لصرامتهم، سواء الأصوليون أو المحدثون أو اللغويون. إلا أن ما فات الجابري هو التعامل مع هذا المنهج واستحضار الظرفية التاريخية والحضارية لتلك المرحلة، ومناقشة تلك الصرامة مبدئياً كوسيلة، لا كغاية تراد لذاتها وهو ما أصبحت عليه بعد ذلك. فالخلل ليس في جامعي اللغة ولكن في من أتى بعدهم. لو تصور الجابري ذلك لكانت خلاصاته خلاف ما أدرجه في مشروعه؛ إذ عد الشافعي مقنناً للرأي وأبا الحسن الأشعري مشرعاً للماضي، والأعرابي صانع العالم العربي (ينظر: **تكوين العقل العربي**، القسم الثاني، الفصلان الرابع والخامس).

مشايخنا رحمهم الله إجازة، ومنها سماع»[1]. وسار على النهج نفسه ابن فارس (395 هجرية)، في تأليف كتابه **الصاحبي في فقه اللغة وسنن العربية**؛ فمن أمثلة ضبطه في الرواية قوله: «أخبرني أبو الحسن أحمد بن محمد مولى بني هاشم بقزوين قال: حدثنا أبو الحسن محمد بن عباس الخشكي قال: حدثنا اسماعيل بن أبي عبيد الله قال: أجمع علماؤنا أن قريشاً أفصح العرب ألسنة وأصفاهم لغة»[2]. كما تكثر في **أمالي** أبي علي القالي عبارات من نحو: «قال أبو بكر بن أبي الأزهر: وجدت في كتاب أبي، حدثنا... حدثنا...»[3].

إن تتبع مزيد من الأمثلة في مظان علم الحديث واللغة يؤكد بشكل حاسم أن اللغويين وأهل الحديث اشتغلوا بمنهج واحد في أخذ العلم وأدائه كله حديثاً كان أو متناً لغوياً. وكان للمحدثين على اللغويين فضل السبق والدقة والضبط والتقنين[4].

---

(1) **المقدمة**: 3 (عن **مصطلح الحديث وأثره على الدرس اللغوي عند العرب**، شرف الدين علي الراجي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت الطبعة الأولى 1983م، : 52).

(2) **الصاحبي**، باب القول في أفصح العرب: 52.

(3) القالي البغدادي (أبو علي اسماعيل بن قاسم)، كتاب **الأمالي**، أبو علي القالي، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1344هـ/ 1926م.

(4) هذا لا يعني أننا نغفل المجهود القيم الذي قدمه أبو البركات ابن الانباري (575 هجرية) في وضعه «الخطة النظرية» في طريق الأخذ والأداء في اللغة من خلال مؤلفه **لمع الأدلة في أصول النحو**، وعنه نقل السيوطي في **المزهر**.

ب- نقد السند والمتن:

* نقد السند: موضوعية ناقل المعرفة:

إن الحديث عن السند هو بالضرورة حديث عن خصيصة أساسية من خصائص التفكير الإسلامي؛ إذ إن دراسة السند تمثل إنجازاً عقلياً جباراً في تاريخ العقلية البشرية التي شغلت نفسها منذ القديم بنقل الأخبار. ولم يقدم في هذا المجال أكثر مما قدمه المسلمون. ولا يذكر السند إلا وذكر علم الحديث ومصطلحه. فلا نحتاج إلى كبير استدلال على نشأة السند في حقل علوم الحديث، أو إلى القول إن علماء الحديث كانوا أسبق إليه من غيرهم[1]. وكذا القول بأن اللغويين عند حديثهم عن السند ليسوا إلا متأثرين بأهل الحديث. والسند في اصطلاح المحدثين: «الإخبار عن طريق المتن: أي سلسلة الرواة الذين نقلوا المتن عن مصدره الأول. وسمي هذا الطريق سنداً، إما

---

(1) ذكر ناصر الدين الأسد في مؤلفه القيم: **مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية**، أن الرواية الأدبية أصل قائم بذاته، وقد وجدت عند العرب منذ الجاهلية، وبالتالي لم يكن هناك تأثر بعلم الحديث. وقد ناقشه فاروق حمادة في مؤلفه المذكور سابقاً، وأثبت أن الإسناد قد نشأ بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته، ثم جاءت الدوافع للتأكد من عدالة المبلغين عن الرسول صلى الله عليه وسلم فنشأت الرواية ضمن إطار محدد، قبل أن تتبلور الرواية الأدبية في إطار واضح المعالم. (للتوسع ينظر هامش رقم 145 من كتاب: **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**: 136) ونضيف في هذا السياق أن الجابري يميل إلى الرأي الأول ليس في ما يتعلق بالرواية الأدبية، ولكن في إثبات بعض أساسيات التفكير اللغوي عند العرب قبل ظهور الإسلام؛ مثلاً اعتبار الطابع البدوي هو المهيمن على «العقلية الإسلامية» دون الالتفات إلى ما أحدثه الإسلام في الذهنيات انعكس ليس على فكرهم اللغوي فقط بل على سلوكهم العام، والذي أصبحت تحكمه ما سميناه «النسقية المنهجية الإسلامية».

لأن السند يعتمد عليه في نسبة المتن إلى مصدره، أو لاعتماد الحفاظ على السند في معرفة صحة الحديث وضعفه»[1]. والسند والإسناد متقاربان في معنى اعتماد الحفاظ في صحة الحديث[2]. إن اهتمام المحدثين بالسند يأتي من حسهم بالحرج الديني؛ إذ الإسناد المتصل يطمئن المحدث إلى شيوخه وشيوخ شيوخه، ثم إن الصحابة والتابعين يشتركون معه في تحمل تبعة هذا الحديث ونقله[3]. وضبط السند أيضاً، لما فيه من التدقيق والتحقيق، يبعث الأمن في نفوس السامعين، ويوحي إليهم بالثقة في حديث المحدث؛ إذ يصل بين عصره وعصر الرسول صلى الله عليه وسلم. فللسند إذن غرضان: الأول نفسي ذاتي، والثاني إبلاغي إقناعي.

أما معالجة السند في اللغة، فجاءت أيضاً من تحرز اللغويين من الأخذ عن الصحف دون لقاء العلماء والأخذ عنهم في مجالس علمهم؛ يقول ابن سلام الجمحي: «ليس لأحد إذا أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة على إبطال شيء منه [من الشعر] أن يقبل من صحيفة، ولا يروى عن صحفي»[4]. ويذهب مصطفى صادق الرافعي

---

(1) **شرح الزرقاني على المنظومة البيقونية في المصطلح**، محمد الزرقاني المالكي، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، 1408هـ/ 1987م، 22.

(2) **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، جلال الدين السيوطي، دار الفكر، 42.

(3) خصوصاً وأن المحدث يستحضر الحديث الشريف: من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار، أخرجه الإمام البخاري 1/ 200.

(4) **طبقات فحول الشعراء**، محمد بن سلام الجمحي، قرأه وشرحه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني القاهرة، ص: 4.

إلى أن سبب الإسناد اللغوي هو الكذب في الأخبار[1]. إن نقد السند عند المحدثين من صميم المنهج العلمي وعناصره في مراحله الأولى، إذ سلكوا في ذلك سبيلاً دقيقاً من الناحية النظرية والتطبيقية.

منهج الجرح والتعديل

عد الجرح والتعديل من أجل العلوم التي أنتجتها العقلية الإسلامية في نقد الخبر ودراسة الرجال الذين نقلوه؛ إذ تتبع العلماء ولادتهم ووفاتهم وتدرجهم في حياتهم، وصفاتهم النفسية والبدنية، وكل ذلك في سبيل وثاقة الخبر، فأوسعوا هذه القضية بحثاً ودرساً وتحليلاً، وقدموا معايير علمية واضحة كان لها التأثير الفعال في جميع العلوم.

والجرح في الاصطلاح هو ظهور وصف في الراوي يثلم عدالته، ويخل بحفظه وضبطه، مما يترتب عليه رد شهادته أو خبره، أو التوقف فيه. والتجريح إثبات وصف من الأوصاف الجارحة. أما العدالة فهي التزام المرء ما تقتضيه الفطرة السليمة، وآداب الإسلام في غالب الأحوال، دون إغفال المؤثرات الواقعية؛ إذ ليس معنى ذلك العصمة من جميع المخالفات الصغيرة والكبيرة، لأن هذا محال في حق الإنسان العادي[2]. وقد تحرى العلماء الضبط في الحديث. وسئل مرة أحدهم عن ابنه، فأجاب: إن ابني كذاب[3].

---

(1) **تاريخ آداب العرب**، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي بيروت ج: 1، ص: 290.

(2) **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**، ص: 21-22.

(3) نفسه، ص: 9.

أما الاشتغال بهذا المنهج في الميدان اللغوي فهو بارز جداً، سواء تعلق الأمر بالرجال أو بالأمصار؛ ففيما يتعلق بالرجال، تصدى علماء العربية لمجموعة من الوضاعين والكذابين، وكشفوا صفاتهم وزلاتهم وحذروا الناس منهم، ومن بينهم:

1. حماد بن سابور (الملقب بالراوية) (155هـ). قال فيه ابن سلام: «كان أول من جمع أشعار العرب وساق أحاديثها حماد الراوية، وكان غير موثوق به، وكان ينحل شعر الرجل غيره، وينحله غير شعره»[1].

2. أبو محرز خلف بن حيان (المعروف بخلف الأحمر) (180هـ)، قال عنه ابن النديم: «أمرس الناس لبيت شعر، كان شاعراً يعمل الشعر على لسان العرب وينحله إياهم»[2].

3. محمد بن المستنير (الملقب بقطرب) (206هـ)، «لم يكن ثقة، قال فيه ابن السكيت: «كتبت عنه (. . .) ثم تبينت أنه يكذب في اللغة فلم أذكر عنه شيئاً»»[3].

4. محمد بن الحسن (المعروف بابن دريد) (321هـ)، اتهم بافتعال العربية وتوليد الألفاظ، وإدخال ما ليس من كلام العرب في

---

(1) **طبقات فحول الشعراء**: 48 (نحله القول ينحله: نسبه إليه وهو من قول غيره، وانتحل هو القول: ادعاه لنفسه).

(2) **الفهرست**، أبو الفرج ابن النديم، دار المعرفة للطباعة والنشر، أخبار خلف الأحمر، ص: 74.

(3) **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، الطبعة الثانية 1399هـ/ 1979م، ج: 1، ص2.

كلامهم، ولم يوثق في روايته، واتهم بسرقة كتاب **العين** وتغيير عنوانه، وفي ذلك أورد السيوطي أبياتاً شعرية فقال[1]:

ابن دريد بقره وفيه عي وشره
ويدعي من حمقه وضع كتاب الجمهرة

وإلى جانب الكذبة والمدلسين، وجد رواة عرفوا بثقتهم وحجيتهم، وصحة روايتهم، فعدلوا وزكوا من لدن العلماء؛ ومن أمثلة ذلك ما قاله ابن جني في حق الأصمعي، مستخفاً بكل المطاعن عليه، فقال: «وهذا الأصمعي، وهو صناجة الرواة والنقلة، وإليه محط الأعباء والثقلة، ومنه تجنى الفقر والملح، وهو ريحانة كل مغتبق ومصطبح، كانت مشيخة القراء وأمثالهم تحضره، وهو حدث، لأخذ قراءة نافع عنه (...) فأما إسفاف من لا علم له، وقول من لا مسكة فيه، فكلام معفو عنه، غير معبوء به...»[2]. والأمثلة كثيرة من غير ما ذكرنا[3]. فقد صنف اللغويون مصنفات في علم الرجال، عرفت بكتب الطبقات والتراجم، أسوة بالمحدثين؛ نذكر منها:

- **مراتب النحويين** لأبي الطيب اللغوي (351هـ).
- **أخبار النحويين البصريين** لأبي سعيد السيرافي (368هـ).
- **تهذيب اللغة** لأبي منصور الأزهري (370هـ).
- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة** للسيوطي (911هـ).

ويمكن إضافة كتاب **المزهر** في علوم اللغة، والذي عقد فيه

---

(1) نفسه، ص: 78. (الأبيات ليست للسيوطي).

(2) **الخصائص**، ج: 3، ص 311.

(3) تحدثنا عن منهج الجرح والتعديل في حدود اختصاص البحث، للتفصيل ينظر: كتاب **الكفاية في علم الرواية**، للخطيب البغدادي.

صاحبه عن أحوال ما يزيد عن ستين عالما، وأتبعه بباب تحدث فيه عن الكنى والأسماء والألقاب والأنساب، بالنسبة إلى الأئمة اللغة والنحو والشعراء الذين يحتج بهم في العربية[1].

وتعدى الأمر عند بعض اللغويين تجريح الرجال إلى تجريح أمصار بأكملها؛ فقد قال أبو الطيب اللغوي عن بغداد: «فأما بغداد فمدينة ملك وليست بمدينة علم، وما فيها من العلم فمنقول إليها ومجلوب للخلفاء وأتباعهم ورعيتهم. ونيتهم في العلم بعد ذلك ضعيفة، لأن العلم جد وهم قوم الهزل أغلب عليهم»[2].

إن هذا التثبت المنهجي عند اللغويين لا يجعلنا نغفل همزاتهم في بعضهم بعضاً؛ فكانوا يجرحون ويعدلون لأسباب غير علمية، إما منافسة بين مذاهب لغوية، أو لحسابات شخصية، أو مجرد تلفيق وحسد. فكانت الطعون في الرجال والتشكيك في قدرتهم لأتفه الأسباب. ومن أمثلة ما يروى عن الرياشي وهو بصري مفتخراً على أهل الكوفة قوله: «إنما أخذنا اللغة عن حرشة الضباع وأكلة اليرابيع. وهؤلاء [أهل الكوفة] أخذوا اللغة من أهل السواد أكلة الكواميخ والشوازير»[3]. وقد أسهمت هذه «التراشقات»، بشكل محدود، في إذكاء روح المنافسة والزيادة في تحصين اللغة وتقويم منهجها.

*** نقد المتن: تمحيص المعرفة المنقولة**

إن الحديث عن نقد المتن، باعتباره منهجية إسلامية ثابتة، يتيح

---

(1) **المزهر**، ج: 2، من ص: 395 إلى ص 418.

(2) **مراتب النحويين**، أبو الطيب اللغوي (عن: **مصطلح الحديث وأثره على الدرس اللغوي عند العرب**، ص: 138).

(3) **الفهرس**، أخبار الرياشي، ص: 86.

لنا الوقوف قليلاً عند بعض مطاعن المستشرقين على هذه النسقية المنهجية؛ فكثيراً ما تردد في بعض المصنفات الاستشراقية أن الجرح والتعديل استغرق السند على حساب نقد المتن؛ يقول المستشرق جيوم (Guillaume): «وعلى كل حال لم ينقدوا [المسلمون] الحديث من مضمونه، أي على أساس موافقته لصريح العقل حيث يمكن تصديقه، وإنما على أساس ازدياد شهرة رواة الحديث»[1]. وإلى الرأي نفسه ذهب أحمد أمين حين قال: «إن المحدثين عنوا عناية بالنقد الخارجي، ولم يعنوا هذه العناية بالنقد الداخلي. بلغوا الغاية في نقد الحديث من ناحية رواته جرحاً وتعديلاً، فنقدوا رواة الحديث في أنهم غير ثقات، وبينوا مقدار درجتهم في الحديث باعتبار ذلك إلى صحيح وحسن وضعيف، وإلى مرسل ومنقطع وإلى شاذ وغريب.

ولكنهم لم يتوسعوا كثيراً في النقد الداخلي، ولم يعرضوا لمتن الحديث هل سيطبق على الواقع أم لا؟»[2] والحقيقة أن هذه الاتهامات تفتقد قسطاً وافياً من الموضوعية وتوحي بسوء فهم آلية عمل النسقية المنهجية الإسلامية؛ فتأخر العلماء المسلمين في نقد المتن كان مشروطاً بالتطور الحضاري ومستوى الفكر الاجتماعي لتلك الفترة، أي البدايات الأولى لجمع العلم من صدور الرجال. فنقد المتن تسبقه مراحل فهمه أولاً ثم تصحيحه وتفسيره. وسوء الفهم هذا هو نفسه الذي أطر الجابري في مناقشته القياس كآلية من آليات «العقلية

---

(1) (عن: **مصطلح الحديث وأثره على الدرس اللغوي عند العرب**: 188) Guillaume, *The Traditions of Islam*, p 32.

(2) **ضحى الإسلام**، أحمد أمين، دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة العاشرة، الجزء الثاني، ص **130**.

العربية»، ونحن نقول العقلية الإسلامية: أولا، لأن الجابري لم يميز بين قياس الشبه والقياس كعملية عقلية استدلالية، وشتان بين الاثنين. وحتى إن افترضنا، جدلاً، أن الجابري يقصد ذلك، فلا مبرر لادعاء أن قياس الشبه يؤسس نظاماً معرفياً لوحده، مع أنه لا يمثل إلا المرحلة الوصفية في قيام أي علم؛ مرحلة وصف الظواهر وتصنيف الموضوعات قي مجموعات متشابهة توطئة لمراحل أخرى. إن مرحلة القياس ونقد السند قبل المتن يمكن اعتبارها الممارسة العفوية والتلقائية السابقتين على الصياغة العلمية النظرية[1]. وهكذا الأمر في سلم أولويات النسقية المنهجية الإسلامية بالنسبة إلى نقد المتن. وقد وضع علماء الحديث خمسة شروط لقبول الحديث النبوي، ثلاثة منها في السند واثنان في المتن وهي:

1. راو واع يضبط ما يسمع، ويحكيه بعدئذ طبق الأصل.
2. راو ذو خلق متين وضمير يتقي الله ويرفض أي تحريف.
3. إطراد الصفتين في سلسلة الرواة جمعياً.
4. متن غير شاذ.
5. ألا تكون به علة قادحة.

فدعوى إهمال نقد المتن، إذاً، لا تقوم على دليل بل هي سوء تقدير. كما لا تخفى دواعيها التحيزية التي تؤطر غالباً بحوث المستشرقين وتتجاهل المجهود المبذول في غربلة الأسانيد من طرف

(1) **المراحل الانتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي**، حسن عبد الحميد عبد الرحمن، حوليات كليات الآداب، جامعة الكويت، الحولية الثامنة، الرسالة الرابعة والأربعون، الفصل الثالث، مبحث القياس.

المحدثين والفقهاء واللغويين للتدقيق في المتون واستبعاد الشاذ والمعلول[1]، وركيك اللفظ، وفاسد المعنى الذي يكذبه الحس.

واستفاد علماء اللغة من جهود أهل الحديث في نقد المتون، بل أضحى الأمر أكثر حدة في الميدان اللغوي، بتسرب «اللغة الموضوعة» التي صنعها أعراب كذبة، وأهل الأحزاب والأهواء من الرواة. وأعلن ابن سلام أن «في الشعر مصنوع مفتعل، موضوع كثير لا خير فيه، ولا حجة في عربيته، ولا أدب يستفاد، ولا معنى يستخرج ولا مثل يضرب، ولا مديح رائع، ولا هجاء مقذع، ولا فخر معجب، ولا نسيب مستطرف»[2]. واستمر تمحيص المتن اللغوي عبر التاريخ. وبعد ما يزيد عن ألف ومائة سنة من قولة ابن سلام طلع علينا طه حسين برأي مفاده: «أن الشعر الذي يسمونه الجاهلي لا يمثل اللغة الجاهلية، ولا يمكن أن يكون صحيحاً»[3]؛ فالموضوع إذاً خطير،

---

(1) **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، محمد الغزالي، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1409/ 1989 ص: 15. ومن الكتب المعاصرة الأخرى التي ناقشت موضوع المتن الحديثي نذكر تمثيلاً لا حصراً: **دفاعاً عن السنة النبوية** لأبي رية، **وكيف نتعامل مع السنة النبوية** ليوسف القرضاوي، **ونحو فقه جديد**، الجزء الثاني بعنوان: **السنة النبوية ودورها في الفقه الجديد** لجمال البنا، **والسلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ** لعبد الجواد ياسين، وكلها دراسات جادة تستحق المدارسة الهادئة والمناقشة الموضوعية، بعيداً عن كل احتكارية أو وصاية على الثقافة الإسلامية وعلى علومها.

(2) **طبقات فحول الشعراء**: 4.

(3) **في الشعر الجاهلي**، طه حسين، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطبعة الأولى، 1344هـ/ 1926م: 29. (أوردنا هنا قولة طه حسين دون تعليق منا، لأن غرضنا الإشارة لظاهرة لغوية عامة، أثارت همة اللغويين لنقد المتون).

وولوجه والخوض فيه يتطلب قدرات معرفية وخبرات منهجية أساسية، من اطلاع واستقراء للمادة المتوفرة، إلى استنباط وتمييز الصحيح من السقيم. والقائم بهذا العمل من المجحف أن نصفه بالبياني، بحسب تصور الجابري للبيان، فكأن عمله يتعلق فقط بتفسير الخطاب[1]، أو غيره من الوظائف الأسلوبية الظاهرية، ولا يتعلق الأمر بعمل علمي متميز بمنهج خاص. فهل التفكير يصدر عن رؤية ما، أم أن هذا من خصائص «البرهان» فقط[2]؟ إن استعراض بعض الأمثلة التطبيقية سيظهر أن تصور الجابري في حاجة إلى إعادة النظر. ومن مظاهر تصحيح اللغويين للمتن، ووقوفهم عند أغلاط العرب[3]، وسقطات العلماء[4]، تجاوزاً أو سهواً، ضبط اللفظ الشاذ[5]، والغريب[6]،

---

(1) **بنية العقل العربي**: 32.

(2) نفسه: 395.

(3) **الخصائص**، جزء: 3: 273.

(4) نفسه: 282.

(5) تحدث ابن جني في **الخصائص** عن الشاذ في باب سماه: «القول على الاطراد هو التتابع والاستمرار، والشذوذ هو التفرق والتفرد؛ إذ جعل أهل العلم علم العرب ما استمر من الكلام في الإعراب وغيره من مواضع الصناعة مطرداً، وجعلوا ما فارق ما عليه بقية بابه وانفرد عن ذلك إلى غيره شاذاً» (**الخصائص**، جزء: 1، ص 17).
والشاذ عند المحدثين هو الذي يرويه الثقة، لكن يخالف ما روى الناس (ينظر: **الخلاصة في أصول الحديث**: 39، ينظر كذلك: العراقي (زين الدين عبد الرحيم بن الحسين) (806هـ) **التقييد والإيضاح، شرح مقدمة ابن الصلاح زين الدين العراقي**، حققه عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، 1401هـ/ 1981م: 101.

(6) الغريب عند أهل الحديث هو الذي انفرد به الضابط ممن يجمع حديثه ويقبل، فإن رواه عنه اثنان أو ثلاثة سمي عزيزا، وإن رواه الجماعة سمي مشهوراً. =

والتصدي لظاهرة التصحيف والتحريف؛ ففي المظان اللغوية التي دونت عملهم هذا، نجد أن العالم وهو يستقرئ ويقارن، ويقلب الآراء وينقد، ويصنف ويستنبط، لم يكن يتحرك إلا في ضوء نسقية منهجية متكاملة، لا يمثل فيها البيان، بمفهوم الجابري، إلا ما تمثله الأدوات بالنسبة إلى الفيزيائي. وهذا ما تمثله أمثلة تطبيقية في الموضوع.

ويعتبر سيبويه من العلماء الأوائل الذين تصدوا لتنقيح المتن اللغوي وتصحيحه؛ فكثيراً ما نصادف في كتابه عبارات من نحو: «عربي جيد كثير»[1]، و«هذا مذهب قوي»[2]، و«ذلك قبيح»[3]، و«عربي مطرد»[4]. وبمثل هذا العمل التقييمي وقع علماء اللغة على الأفراد والشذوذ[5]. ومن أمثلة ذلك ما جاء في **أمالي** أبي علي القالي: «قال أبو بكر: «الطخاء: الثقل والظلمة (. . .) وقال: الطخاء

= وعلى المستوى اللغوي: الغريب ما جاء في المتن من لفظ غامض بعيد الفهم لعلة استعماله. (ينظر: **الخلاصة في أصول الحديث**: 53-62) وللاطلاع على ما قدمه علماء الحديث واللغة في هذا الباب، تعبيراً عن كفاية لغوية فطرية سليمة، يرجع إلى مؤلف ابن الأثير **النهاية في غريب الحديث والأثر**، وكذلك مؤلف مصطفى صادق الرافعي **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية**.

(1) **سيبويه**، جزء: 1 ص: 288.

(2) نفسه، جزء: 1 ص: 416.

(3) نفسه: 154.

(4) **الإفراد عند أهل الحديث** قسمان: أولهما من فرد عن جميع الرواة، وثانيهما: من جهة بكاملها، كقولهم تفرد به أهل مكة، وأهل البصرة من الكوفة. . .(ينظر: **الخلاصة في أصول الحديث**: 51) وعلى هذا الأساس، نعتقد أن الإفراد بمعناه الحديثي يماثل الشاذ عند أهل اللغة.

(5) جزء: 2، ص: 270.

الغيم الكثيف، قال أبو علي: لم اسمع الطخاء، الغيم الكثيف إلا منه، فأما الذي عليه عامة اللغويين، فالطخاء: الغيم الذي ليس بكثيف، قال الأصمعي، الطخاء والطهاء والطخاف والغماء: الغيم الرقيق»[1]. ففي هذا النص فقط، نلاحظ آلة النسقية المنهجية الإسلامية وهي تشتغل؛ ففي البدء وقوف على معنى شاذ، ثم القيام بعملية استقرائية واسعة (عامة اللغويين) للتثبت والتمحيص، ثم صياغة رأي أخير وسليم، سنداً ومتناً، من فم الأصمعي المعروف. إن جميع العمليات العقلية التي يقوم بها اللغوي تعبر عن نضج منهجي؛ إذ سلكت مسلكاً تجريبياً واضحاً. إلا أن وقوف الجابري على هذه الممارسات العقلية، يتراوح بين الإقرار بها في حدود ضيقة، واستصغارها تحت تأثير النموذج الأرسطي. فعلى طول مشروع الجابري وفي الفصول المتعلقة بالبيان والعرفان، على استفاضته في التحليل[2]، يحرق المراحل بسرعة للوصول إلى بديله البرهاني الذي عرضه جاهزاً كاملاً، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فكان طبيعياً تجاهل تلك العمليات العقلية البسيطة، بمفهومها الفلسفي، مما يثلم التحليل اللغوي في «نقد العقل العربي».

وجاء في **جمهرة** ابن دريد، وهو يتحدث عن ألفاظ لم تثبت عن

---

(1) خصص الجابري للبيان (253 صفحة)، وللعرفان (140 صفحة) وللبرهان (101 صفحة)، ينظر: **بنية العقل العربي** (إلا أن الفصل المتعلق بالبرهان على ضيق رقعته فالحديث فيه كان مركزاً ومكثفاً، عرض فيه الجابري بديله بوثوقية كبيرة).

(2) **جمهرة اللغة**، ابن دريد، مكتبة المثنى، بغداد، ج: 3، ص 304.

العرب: «زعبر: زعموا أضرب من السباع، ولا أحق ذلك[1]. امرأة خثواء ورجل أخثى، وليس بثبت»[2]، وقال: «يقال ثوب له بصم إذا كان كثير الغزل، والبصم فوت ما بين الخنصر والبنصر عن أبي مالك، ولم يجئ به غيره»[3]. «و(ستأت الشيء) أمتأه في معنى صمدت له، والصتيت الفارق من الناس والصنتين في معنى الصنديد. هكذا يقول يونس ولم يقله غيره»[4]. تلك كانت نماذج عن عمليات نقد المتن اللغوي، خاصة اللفظ الواحد وأبعاده الدلالية المجمع عليها. كما واجه اللغويون في عملهم النقدي والتصحيحي مشكلتي التصحيف والتحريف[5].

---

(1) نفسه، ج3، ص: 217.

(2) نفسه، جزء: 3، ص: 215.

(3) نفسه، ج 3، ص 299.

(4) نفسه، جزء 3، ص 215

(5) حكى السيوطي عن المعري أنه قال: «أصل التصحيف أن يأخذ الرجل اللفظ من قراءته في صحيفة، ولم يكن سمعه من الرجال، فيغيره عن الصواب، وقد وقع فيه جماعة من الأجلاء من أئمة اللغة وأئمة الحديث، حتى قال الإمام أحمد بن حنبل: ومن يعرى من الخطأ والتصحيف، (**المزهر**، جزء: 2، ص: 353). وقال العسكري في مقدمة كتاب **شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف**: شرحت في كتابي هذا الألفاظ والأسماء المشكلة التي تتشابه في صورة الخط، فيقع فيها التصحيف، ويدخلها التحريف، مما يعرض في ألفاظ اللغة والشعر، وفي أسماء الشعراء وأيام العرب، وأسماء فرسانها ووقائعها وأماكنها، وما يعرض في علم الأنساب وغيره من الأشكال، فيصحفها عامة الناس، ويغلط فيها بعض الخاصة ولا يكمل لها إلا من افتن في العلوم».
يشرح ابن حجر العسقلاني التصحيف عند المحدثين بقوله: «إذا كانت المخالفة بتغيير حرف أو حروف مع بقاء صورة الخط في السياق، فإن كان ذلك بالنسبة إلى النقط فالمصحف، وإن كان ذلك بالنسبة إلى الشكل فالمحرف». (ينظر **المزهر**، من ص: 353 إلى ص: 394).

ارتبط مفهوما التصحيف والتحريف في الممارسة العقلية عند المسلمين بمراحل ارتقائية في حياتهم العقلية وتدرجهم المعرفي؛ من الرواية والمشاهفة في بداية الأمر[1]، إلى التوثيق والتدوين. وعلى غرار ما قيل سابقاً فإن هذا العمل استمد قاعدته المنهجية الأساسية من داخل العلوم الإسلامية؛ فالتصحيف والتحريف ظهرا أول الأمر في الحديث النبوي الذي مر بمراحل كثيرة من نقل وأداء، مما جعل وقوع ما يمكن إدراجه تحت هذين المصطلحين أمراً وارداً جداً، ثم انتقل الأمر إلى ميدان النصوص اللغوية. وقد لعب الوراقون ونساخ الكتب دوراً رئيساً في إشاعة التصحيف والتحريف والخطأ، وهذه ظاهرة ما زالت مستمرة إلى اليوم. وتصدى العلماء بشكل موضوعي لهذا الأمر سواء كان تصحيفاً في الإسناد أو المتن، أو كان تصحيف سمع، أو تصحيف بصر؛ فنقحوا الكتب والمصنفات بمنهج صارم ومتماسك وموضوعي. فالأمر بالنسبة إلى الحديث النبوي يتعلق بأصل من أصول التشريع، وأي تصحيف أو تحريف ولو في اللفظة الواحدة، ينعكس على حكم من الأحكام. وعلى العموم، كانت منهجية المعالجة متماثلة، وكان التأليف في هذا الباب في اللغة أوسع منه في الحديث؛ إذ بذل اللغويون مجهوداً جباراً في تصحيح ألفاظ اللغة وتراكيبها وتصحيح الأسماء والأعلام، وفق نسقية المنهج ودقة الملاحظة، مع أن طبيعة اللغة العربية تساعد على إفشاء هذه الظاهرة، لصعوبة الخط

(1) في هذه المرحلة اتخذ العلماء منهجاً وقائياً من التصحيف والتحريف، وهو ذم الأخذ عن الصحف والرواية عن الصحفيين، واعتبروا ذلك مرتبة متدنية في أخذ العلم ومدعاة إلى نقل الخبر على غير وجهه.

العربي وتشابه حروفه[1]، وانعدام النقط والشكل والإعجام قبل أبي الأسود الدؤلي (69هـ)، ونصر بن عاصم (90هـ). وظهرت مؤلفات في هذا السياق نذكر منها:

- **التنبيه على حدوث التصحيف** لحمزة بن الحسن الأصفهاني (360هـ).

- **شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف** لأبي الحسن ابن عبد الله بن سعيد العسكري (382هـ).

- **تصحيح التصحيف وتحرير التحريف** لابن مكي الصقلي (764هـ).

كما عقد السيوطي باباً في كتابه **المزهر** سماه «معرفة التصحيف والتحريف»، نقل فيه عن أمهات الكتب والمعاجم اللغوية نماذج من تصحيفات العلماء.

ومن نماذج المعالجة ما حكاه السيوطي عن الأصمعي حين قال: «كنت في مجلس شعبة، فروى الحديث، فقال: تسمعون جرس طير الجنة (بالشين)، فقلت: جرس، فنظر إلي وقال: خذوها منه، فإنه أعلم بهذا منا»[2]. وحكى السيوطي أيضاً أن أبا الخطاب القرشي أنشد في حضرة أبي عمرو بن العلاء قول الشاعر:

قالت قتيلة ما له قد جللت شيباً شواته

فقال أبو عمرو: صحفت يا أبا الخطاب، إنما هو (سراته) وسراة

---

(1) من الحروف المتشابهة مثلاً: الباء، التاء، الثاء، الياء، النون.

(2) **المزهر**، ج: 2، ص 354.

كل شيء أعلاه، ثم انصرف أبو عمرو، فقال أبو الخطاب: والله إنها لفي حفظه، ولكنه ما حضره، فسأل جماعة من الأعراب، فقال قوم: سراته وقال آخرون شواته، فعلم أن كل واحد منهم ما روى إلا ما سمع[1]. وأورد كذلك السيوطي نماذج من تصحيف بعض العلماء الكبار، كالخليل[2]، والجوهري في **الصحاح**[3]. لقد قاد هذا العمل علماء اللغة إلى امتلاك سليقة لغوية مثالية استطاعت رصد أخطاء العرب وأغلاط العلماء[4]. ومن نماذج ذلك أيضاً قول سيبويه: «سمعت بعض العرب يقول: الحمد لله ربَّ العالمين فسألت عنها يونس فزعم أنها عربية»[5]. وقال عن بعض أغلاط الخليل: زعم الخليل، رحمه الله، أنه يقول: «إنه المسكين أحمق على الإضمار. . . كأنه قال: إنه هو المسكين، أحمق، وهو ضعيف»[6]. ويلاحظ من هذين النصين المثالين بالمفهوم اللساني أن سيبويه عالج الأمر في ضوء سليقته وبعفوية كبيرة، وهذا يمثل المراحل الأولى من التحليل اللغوي، وإلا فالأمر عند ابن جني سينتقل من التلقائية إلى الصياغة النظرية والتبرير العلمي؛ فقبل التصحيح والتنقيح أوضح ابن

---

(1) نفسه: 363.

(2) نفسه: 381.

(3) نفسه: 390.

(4) ألفت في ذلك مصنفات كثيرة، أهمها، إلى جانب **الكتاب** و**الخصائص**، **التنبيهات على أغاليط الرواة في كتب اللغة المصنفات**، لعلي بن حمزة (375هـ)؛ تعقب فيه مجموعة من العلماء كالمبرد في **كامله**، وثعلب في **فصيحه**، وابن السكيت في **إصلاح المنطق**، وعدد أخطاءهم.

(5) سيبويه، **الكتاب** ج: 2، ص 93.

(6) نفسه: 76.

جني الأسباب النظرية لظاهرة التصحيف والتحريف، وأورد نصاً عن أبي علي الفارسي يرى فيه أن الغلط دخل في كلام العرب «لأنهم ليست لهم أصول يراجعوها، ولا قوانين يعتصمون بها، وإنما تهجم بها طباعهم على ما ينطقون به، فربما استهواهم الشيء فزاغوا به عن القصد»[1]. فعندما يتعلق الأمر بسيبويه نتقف مع الجابري، وعندها نتحدث عن سلوك قوامه «البداهة والارتجال، أي سرعة الفهم وعدم التردد في إصدار الأحكام»[2]، أما بالنسبة إلى ابن جني فالأمر يتعلق بنظرة موضوعية قوامها المعاناة والمكابدة وإجالة النظر. فلو كان الجابري على وعي دقيق بهذه القضايا اللغوية في إطارها التاريخي والحضاري، ما اتهم مجهود اللغويين بـ«تحنيط» و«تجميد اللغة»؛ فالإشكال ليس في تقنين اللغة ابتداء، لأن الأمر كما يظهر من نص ابن جني، «أعلاه»، أصبح ضرورة علمية وواقعية. إن الإشكال في الوقوف عند مجهود هؤلاء وعدم مبارحته وابتغائه في ذاته وإضفاء صفة التمامية والإطلاقية عليه. إن التصور الذي كان يحكم النحاة وهم يقعدون هو نفسه الذي أطر الفقهاء وهم يجتهدون ويتسنبطون؛ تصور يعي التطور والتغير والحركية التاريخية، مما غاب إدراكه في مشروع الجابري.

ويعتبر ابن جني من العلماء الذين قوموا العرب والعلماء، ووقفوا على هناتهم. وندرج بعض الأمثلة التي تدل على أن هذا العالم اللغوي لم يكن ذلك البياني البسيط كما رسمه مشروع الجابري،

---

(1) **الخصائص**، ج: 3، ص 273.

(2) **تكوين العقل العربي**: 32.

ولكنه العالم الذي يعارض ويحاجج ويبرهن، ولا أدل على ذلك من اعتراضه على أبي العباس بن يحي حين ذهب في قولهم «اسكفه الباب إلى أنها من قولهم، استكف أي اجتمع»، وعلق ابن جني على ذلك بقوله: «وهذا أمر ظاهر الشناعة، وذلك أن اسكف: افعله، والسين فيها فاء، وتركيبها من س. ك. ف. وأما استكفه فسينه زائدة، لأنه استفعل وتركيبه من ك.ف.ف. فأين هذان الأمران حتى يجمعا ويدانى من شملهما، ولو كانت اسكفه من استكفه لكانت اسفعله، وهذا مثال لم يطرق فكراً، ولا شعراً فيما علمناه قبلاً. وكذلك لو كانت مندوحة من انداح بطنه، كما ذهب إليه أبو عبيدة، لكانت منفعلة، وهذا أيضاً في البعد والفحش كاسفعله»[1]. وأشهر من وقف العلماء على أخطائهم الخليل بن أحمد حتى إن بعضهم شكك في نسبة معجم العين له كما ذكرنا سلفاً، لكثرة أخطائه ونقله عن علماء متأخرين أو معاصرين له، وانعدام الإسناد فيه، وورود بعض المصطلحات الكوفية فيه، مع أن الخليل من أساتذة المدرسة البصرية. وقد حسم ابن جني في نسبة الكتاب حين قوله: «وأما كتاب العين (...) إن كان للخليل فيه عمل فإنما هو أنه أومأ إلى عمل هذا الكتاب إيماء، ولم يله بنفسه، ولا قرره ولا حرره...» إلى أن يقول: «ذاكرت به يوماً أبا علي، رحمه الله، فرأيته منكراً له»[2].

إن تشابك مستويات اللغة العربية لج باللغويين في مناقشة ظاهرة أخرى لا تقل أهمية عما سبقها، بل هي قضية مركزية وكان بالأحرى

---

(1) **الخصائص**، ج: 3، ص: 384.

(2) نفسه: 288 (وللتوسع في ما وجد في كتاب العين من التخليط والخلل والفساد ينظر **مزهر** السيوطي، ج: 2 ص: 381.

أن تناقش في البداية، وهي اختلاف اللغات وكثرة اللهجات[1]. إلا أن حرصنا على تقديم تحليل متماسك في إطار وعي نسقي استدلالي متدرج، جعل تأخرها إلى هذا المكان، وهذا عيب سيرافقنا في هذا الكتاب، لأنه هو أيضاً من عيوب اللغة كما قال الجابري، والتي «لا تستطيع التعبير عن الأفكار إلا عبر الزمن أي بالتتابع»[2].

وقدم ابن جني عن اختلاف اللغات مادة لغوية ومعرفية غنية في باب «تركب اللغات»[3]، رد فيها على الذين حملوا أشياء على وجه الشذوذ، وادعوا أنها موضوعة في أصل اللغة. وأصبح لفظ المختلف يتداول في الدرس اللغوي بكثرة؛ فأصبحنا نسمع عن لغة تميم ولغة الحجاز ولغة أسد. وصنفت المصنفات في دراسة الفروق بين

---

(1) كان السبق في التأليف في هذا الباب لأهل الحديث في ما عرف «بالمؤتلف والمختلف»؛ دونوا في ذلك مصنفات عديدة نذكر منها: **اختلاف الحديث** لمحمد بن إدريس الشافعي (204هـ)، **وتأويل مختلف الحديث** للحافظ عبد الله بن مسلم بن قتيبه الدينوري (276هـ).
والمختلف عند المحدثين أن يوجد حديثان متضادان في المعنى في الظاهر، فيجمع بينهما أو يرجح أحدهما (ينظر، **الخلاصة في أصول الحديث**: 53. وكذلك **التقريب**، للنوري: 32) وقد سلك المحدثون في معالجتهم لهذه الظاهرة منهجية مقارنة دقيقة في فحص المتن ونقد مؤداه، كان لها انعكاس على بقية العلوم، وكانت تعبر في الحقيقة على تسلسل نسقي في التحليل بارع، وقد تبعهم اللغويون في نفس النهج، وأشهر مؤلفاتهم **المؤتلف والمختلف من أسماء الشعراء وألقابهم** لأبي الحسن بن بشر الأميدي (307هـ).

(2) **تكوين العقل العربي**: 56.

(3) **الخصائص**، ج1، ص: 374-385.

اللهجات. وبرر ابن جني ذلك التعدد بسعة القياس الذي يبيح للعرب الاختلاف في اللغات؛ ومثل بالحجازيين والتميميين في (ما)، ورأى أن لكل واحد منهم ضرباً من القياس. وليس للمتكلم أن يفضل لغة على لغة فيقويها على أختها، بل عليه ترجيح أقوى القياسين. ويرى أن اللغة التميمية مثلاً في (ما) أقوى قياساً، وإن كانت الحجازية أيسر استعمالاً؛ وإنما قويت التميمية لأنها عندهم بمثابة (هل) في دخولها على الكلام مباشرة[1]. كما عقد السيوطي في **المزهر** باباً ذكر فيه ألفاظاً اختلفت فيها لغتا الحجاز وتميم[2]. ومن أمثلة ذلك الاختلاف ما يبرز في الجدول الآتي:

لغة أهل الحجاز	لغة أهل تميم
أيهات	هيهات
الحج	رضوان
قلنسية	قلنسوة
برأت من المرض	برئت من المرض
يبطش	يبطش

وتحدث ابن فارس عن الاختلاف في الحركات والسكون في باقي اللغات كما في، نستعين أو معكم ومعكم أو في إبدال الحروف نحو أولئك أو أولالك، أو في الهمز والتليين نحو مستهزؤون

(1) نفسه: 125.

(2) **المزهر**، ج 2: ص: 275 وما بعدها.

ومستهزؤن أو الاختلاف في التقديم والتأخير كما في صاعقة وصاقعة، والاختلاف في الحذف والإثبات نحو استحييت، واستحيت. . .[1].

وتكلم ابن خلدون في الموضوع وعقد فصولاً في «أن لغة العرب لهذا العهد مستقلة مغايرة للغة مضر وحمير»[2]. و«في أن لغة أهل الحضر والأمصار لغة قائمة بنفسها كلغة مضر»، و«في تعليم اللسان المضري»[3]. ورغم أن هذه الظواهر التي أوردناها تبرز أن المجال مفتوح للأخذ من جميع اللغات دون تمييز بين الواحدة والأخرى إلا أن علماء اللغة بتدقيقهم في كلام العرب وأيامها واسماء قبائلها توصلوا إلى أن قريشاً أفصح العرب؛ منهم أخذت اللسان قيس وتميم وأسد. وجاء في اقتراح السيوطي أن قريشاً كانت «أجود العرب انتقاء للأفصح من الألفاظ وأسهلها على اللسان عند النطق وأحسنها مسموعا وإبانة عما في النفس، والذين عنهم نقلت اللغة العربية وبهم اقتدي»[4]. وجاء في البيان والتبين عن فصاحة قريش أن معاوية قال يوما: «من أفصح الناس؟ فقال قائل: قوم ارتفعوا عن لخلخانية الفرات، وتيامنوا عن عنعنة تميم، وتياسروا عن كسكسة بكر، ليست لهم غمغمة قضاعة، ولا طمطمانية حمير، قال: من هم؟ قال: قريش»[5].

إن هذه الدقة في المقارنة التي سلكها علماء العربية في تناول

---

(1) ابن فارس، **الصاحبي**، باب القول في اختلاف العرب: 48. وقد نقل السيوطي معظم هذا الباب في **المزهر**، ج، ص: 255.

(2) ابن خلدون، **المقدمة**: 555.

(3) السيوطي، **الاقتراح في أصول النحو**، مرجع سابق: 56.

(4) ج: 3، ص: 205 (عن **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**: 138).

(5) الجابري، **تكوين العقل العربي**: 88.

اختلاف اللغات ترد قول الجابري: إن «الفقر الحضاري في اللغة العربية يقابله فيها غنى بدوي، يتمثل خاصة في كثرة المترادفات، كثرة راجعة في جزء منها إلى الاشتقاق الصناعي على طريقة الخليل، وفي جزء آخر إلى السماع من قبائل مختلفة (. . .) وليس من قبيلة واحدة كقبيلة قريش»[1]. فإذا كان الجابري يرى أن الخطأ واقع في عدم الاقتصار في الأخذ عن لغة قريش، فإننا نخالفه الرأي كلية، ونرى أن الخطأ آت من التقصير في البحث عن مدى ما تسرب إلى لغة قريش من اللغات واللهجات الأخرى إلى جانب تغييب النظرة التاريخية التطورية في الأصوات والقواعد والألفاظ في لغة قريش في فترة من الفترات، وهذا وزر لا يتحمله المقعدون الأوائل، فقد أعطوا فوق طاقاتهم الذاتية والموضوعية، وإنما هو واقع على من أتى بعدهم، وقصر عمله إما في اجترار وشرح وتلخيص ما توصلوا إليه، أو في رفضه ومعاداته، وفي الطعن عليهم دون استمرار في العمل وتدارك ما اعتراه النقص، لتحقيق التراكم العلمي الطبيعي بدل الزيادة في «التورم المرضي» الذي أصيبت به المعرفة الإسلامية.

إن دراسة اختلاف اللغات في إطار «الدائرة العربية الإسلامية» لم يجعل اللغويين يغفلون تحصين اللغة من الألسنة المجاورة لها؛

---

(1) عرف الواسطي الزبيدي المعرب بقوله: هو ما استعملته العرب من الألفاظ الموضوعة لمعان في غير لغتها (. . .)، قال الجوهري في **الصحاح**: تعريب الإسم الأعجمي أن تتفوه به العرب على مناهجها (ينظر: **تاج العروس**، المقدمة، 2/9)، والمعرب ليس هو المولد الذي أحدثه المولدون الذين لا يحتج بألفاظهم، وفرق بينه وبين المصنوع الذي يورده صاحبه على أنه غير فصيح.

فوضعوا ضوابط صوتية وتركيبية لكشف عجمة الإسم من عربيته منها مثلاً:

1. أن يكون آخره زاياً بعد دال نحو: مهندز.
2. أن تجمع فيه الجيم والقاف نحو: المنجنيق
3. خروجه عن الأوزان العربية في الاسماء نحو: ابرسيم.

وممن اشتهروا في التصنيف في هذا الباب أبو منصور الجوالقي (539هـ)، بمؤلفه **المعرب من الكلام الأعجمي**، وكذلك ابن دريد في **جمهرته**؛ قال مثلاً: في مادة ج. ص. ص.: الجص معروف، وليس بعربي فصيح. وكان مصطلح «الأعجمي» يعرف في المصنفات «بغير العربي» أو الذي «لم تتكلم به العرب». وعمل العلماء هذا لم يمنع اللغة العربية من الانفتاح على اللغات الأخرى والتواصل معها تأثيراً وتأثراً؛ وباب المعرب[1] في كتب اللغة خير دليل على ذلك. وقد عقد ابن دريد باباً في **الجمهرة** سماه «ما تكلمت به العرب من كلام العجم حتى صار كاللغة»[2]. إلا أن الجابري في ملاحظاته على المعجم العربي كان يغيب هذه القضايا اللغوية الثقافية، مما دفعنا إلى عرضها حتى نقف بالدليل والمثال على الانتقائية التي حكمت تصور الجابري اللغوي.

لقد وقفنا على الممارسة العقلية لعلماء المسلمين في ميدان اللغة، باعتبارها ممارسة تنطلق من نسقية منهجية واحدة ووحيدة في الثوابت والأساس رغم اختلاف الحقول العلمية وتباينها، وإن كان

---

(1) **الجمهرة**، ابن دريد، ج 3، ص 499-500.
(2) **الكتاب**، سيبويه، ج 2، ص 76.

مجال البحث لم يتح لنا فرصة الكشف عن تجليات هذه النسقية في حقول أخرى كالعلوم الطبيعية والرياضيات والحساب والطب والفلك. . . وأبرزنا قضايا لغوية في إطار لحمة متكاملة ومتراصة، ليست مجزأة ومفككة كما فعل برز مشروع الجابري اللغوي الذي ناقش قضايا في معزل عن سياقاتها، واختزل قضايا وابتسر أخرى وكان ضرورياً الاستطراد في الأمثلة وعرض القضايا المبهمة في المشروع، ولم يكن لنا غير هذا، لنصل إلى الحديث عن المصطلح في إطار النسقية المنهجية الإسلامية التي نقترحها.

ج- في المصطلح

إن الحديث عن المصطلح في إطار النسقية المنهجية الإسلامية ونموذجيها المختارين في هذا المطلب وهما علوم الحديث وعلوم اللغة لا يكاد ينفصل عن الحديث في المنهج؛ فإذا تحدثنا في المنهج عن التماثل والاشتراك في معظم المرتكزات النظرية، فالأمر نفسه يقال في المصطلح؛ إذ اطردت مصطلحات في الدرس اللغوي وهي ذات أساس في علم الحديث؛ ففي **كتاب** سيبويه مثلاً عبارات حديثية مسكوكة وظفت كذلك في حقول أخرى كالمغازي والسير والتاريخ، من مثل «ضعيف»[1] و«حسن»[2]. كما ردت في كتب البلاغة مصطلحات من نوع «كلام جيد وآخر رديء، ولفظ حسن، وآخر

(1) نفسه: 88.

(2) كتاب **الصناعتين: الكتابة والشعر**، أبو هلال العسكري، تحقيق محمد علي البيجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1371هـ/1952: 1، 2.

قبيح». ولا نحتاج إلى الاستدلال على نشأة هذه المصطلحات في غير الحقل اللغوي، والتي امتدت أيضاً إلى المعاجم، وبعضها اتخذ لنفسه عنواناً مثل **الصحاح**[1]، الذي نبه صاحبه في مقدمته أنه أودعه ما صح عنده من اللغة العربية. وكثيراً ما أكد اللغويون أن الصحيح من اللغة هو على غرار الصحيح من الحديث؛ أي ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله إلى منتهاه[2].

كما وظف اللغويون مصطلحي الآحاد والتواتر، واعتبروا المتواتر لغة القرآن وما تواتر من السنة وكلام العرب، واعتبروه من الأدلة النحوية القطعية التي تفيد العلم. والآحاد ما تفرد به بعض أهل اللغة ولا يفيد إلا الظن[3]. وظهر أيضاً مصطلح النسخ خاصة في الدراسات النحوية. والنسخ في اللغة دليل على تطورها وأسباب استعمال كلمات جديدة بمصطلحات جديدة تعبر عن حال الحضارة الإسلامية ورقيها في مراحل التاريخ؛ فقد تتوالى المعاني على اللفظة الواحدة فينسخ الثاني منها الأول، وقد يضاف المعنى القديم إلى الجديد فيجتمعان في

---

(1) **تاج اللغة وصحاح العربية**، إسماعيل بن حماد الجوهري، بيروت، 1399هـ/ 1979 م.

(2) ينبغي التنبيه إلى أن الصحيح في اللغة، حسب ما تأكد لنا وغير الفصيح من اللغة، يقصد به إبعاد المزيف والملفق وغير الفصيح من اللغة، ولا يقصد به فقط إسناد الصحيح من الراوي إلى ما قاله الرواة الأوائل، ومثال ذلك: يقال: في لفظي الحسن والضعيف. من هنا نسجل أن خصوصيات الدرس اللغوي تدل على أن ليس هناك تماثل مطلق أثناء توظيف النسقية المنهجية الإسلامية في حقول مختلفة منهجاً ومصلحاً، بل هناك تميز كل علم تميزاً تكاملياً لا تصادمياً كما أراد له الجابري في مشروعه.

(3) **تاج العروس**، الزبيدي، المقدمة: 7.

الكلمة الواحدة، فيكون ضبط المعنى المراد خاضعاً لظروف مقامية وخصوصيات تداولية. وهنا نستحضر مرة أخرى حديث الجابري عن جمود اللغة العربية ولا تاريخيتها ومدى مصداقية هذا القول[1]؟

وجماع القول، إن استقراءً بسيطاً لبعض المصنفات اللغوية، يجعلنا نقف على المصطلح الشرعي بقوة في الحقل اللغوي، من نحو: ثقة، مأمون، مقدم مكين، كذاب، أعلم الناس، أفصح الناس، أحفظ الناس، أعلمهم باللغة...[2] مما يغذي تلك العلاقة الترابطية المتينة التي تحدثنا عنها بين العلوم الإسلامية في إطار نسقية منهجية اقترحناها بديلا لتصنيف الجابري ولعقوله الثلاثة، أردنا بذلك وضع الممارسة اللغوية عند العرب في مكانها الصحيح؛ أي في هيكلة البنية التصورية العامة التي تؤطرها العقيدة الإسلامية، وليس الحديث عن اللغة العربية وقضاياها في معزل عن هذا. أما التمييز في التراث كما فعل الجابري بين شق مهم وشق غير مهم، وتجزيئه والتخير فيه فهنا الخلل الذي لن يؤدي إلا إلى مزيد تحريف وتشويه وتمزيق لكيان الأمة العلمي والتصوري.

إن الكشف عن آليات «العقلية العربية» ومن تم رصد محددات السلوك اللغوي العربي، لا يتأتى إلا بالوقوف على جوهر العلاقة بين العالم العربي ومرتكزه العقدي الذي يصدر عنه ويحدد «رؤيته» وليس فقط لسلوكه العلمي بل لوجوده ككل. وهذا أمر كان حاضراً عند

---

(1) نشير إلى أن النسخ في الشرع يعني إحلال الناسخ مكان المنسوخ وفي اللغة: إدخال عامل النسخ على المنسوخ.

(2) يمكن الرجوع إلى مؤلف **طبقات فحول الشعراء** لابن سلام، مرجع سابق، للوقوف على مزيد من المصطلحات الشرعية الموظفة في حقل اللغة.

الجابري نظرياً لكنه غاب وظيفياً وإجرائياً أثناء التحليل. كما غاب الاستحضار «النفسي» للشروط التاريخية والحضارية. ولا يعرف صحة هذا الأمر، بنظر ابن جني، إلا من تصور أحوال السلف تصورهم، وراءهم من الوقار والجلال بأعيانهم، وأعتقد في هذا العلم الكريم ما يجب اعتقاده له، وعلم أنه لم يوفق اختراعه، وابتداء قوانينه وأوضاعه، إلا البر عند الله سبحانه[1].

(1) **الخصائص**، جزء 3، ص: 309.

المطلب الثالث:
محددات اللغة والفكر في مشروع الجابري

تمهيد: بين اللغة والفكر

يرى شومسكي أن اللغة واحدة من الخصائص المقصورة على النوع الإنساني في مكوناتها الأساسية؛ فهي جزء من الإعداد الإحيائي المشترك الذي لا يختلف فيه أعضاء النوع الإنساني إلا من أصيب بعيب عضوي شديد. ويضيف أن اللغة تدخل بطريقة جوهرية في الفكر والفعل والعلاقات الاجتماعية[1]. من هنا نستنتج أن البحث في قضية اللغة، مهما كان منهجه وغاياته، يحيلنا مباشرة على علاقة الإنسان بالظاهرة اللغوية، وعلى طرح تساؤلات مبدئية حول ديمومة لقاء الإنسان باللغة منذ بدايته. والتفكير في هذا الأمر، على تنوعه وطرافته، تكتنفه مضايقات نظرية ومنهجية؛ أولاها التفكير في اللغة وباللغة في الوقت نفسه، أو بعبارة أخرى اعتبار اللغة مادة للفكر وموضوعاً له.

لقد شكلت اللغة، لذلك، شاغلاً من شواغل حقول المعرفة المتعددة، واحتلت في المنظومة الفكرية الحديثة اسمى الأمكنة في

---

(1) **اللغة ومشكلات المعرفة**، نعام شومسكي ترجمة د. حمزة بن قبلان المزيني، سلسلة المعرفة اللسانية، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 1990: 14.

مستويات الظاهرة الفكرية، بل صار متعذراً البحث في أصول المنهجيات الفكرية، من دون وصف الأصول اللغوية لها أو كشف الجذور المتواشجة بين طروحاتها والأسس المرجعية اللغوية المستندة إليها. فاللغة ذات سلطة تصورية، تمارس تأثيرها على متكلمها؛ إذ بسبب كونها نظاماً رمزياً لا شعورياً تفرض على أفرادها نظم ترميز معينة تكون بمثابة أسس ومرجعيات ثقافية للتفكير؛ فحسب إدوارد سابير «الناس لا يعيشون في العالم الموضوعي فقط، ولا في عالم النشاط الاجتماعي كما يفهم في العادة، بل هم واقعون تحت رحمة اللغة التي أصبحت وسطاً للتعبير في المجتمع الذي يعيشون فيه. وإنه لمن الوهم كلياً التخيل بأن أحداً يتلاءم مع الواقع من غير ما استناد إلى اللغة، وأن اللغة مجرد وسيلة عارضة لحل مشكلات التوصيل والتأمل. فواقع الأمر يكمن في أن «العالم الواقعي» مبني إلى أقصى مدى بناء لا شعورياً على العادات اللغوية للجماعة»[1]. وعليه، فقد تبنت أغلب الدراسات اللغوية الأطروحة القائلة بأن منظومة[2] لغوية ما تؤثر في رؤية أهلها للعالم، وخرجت بخلاصات مفادها أن اللغة التي تحدد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير[3].

---

(1) Edward Sapir, *Culture, Language and Personality*, University of California Press, 1965, p. 69.

معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، البنيوية، السيمائية، التفكيك، ابراهيم عبد الله وسعيد الغانمي وعلي عواد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، حزيران 1990م: 49/ 50.

(2) قولنا بالمنظومة يعني أن ليس فقط مفردات اللغة بل أيضاً النحو والتركيب.

(3) **تكوين العقل العربي**، مصدر سابق: 77.

كان هذا ضبط مركز لعلاقة اللغة بالفكر عموماً، اتخذناه فرشاً تمهيدياً لمعالجة هذه العلاقة في الثقافة العربية في ضوء مشروع الجابري.

ويذكر الجابري في بداية تناوله لهذا الموضوع، أن الأمر لا يتعلق بتناول العلاقة بين اللغة والفكر من الناحية المنطقية - الفلسفية، ولا من الناحية السيكولوجية، ولا حتى من الناحية اللسانية السيميائية، وإنما يندرج عمله في إطار ما يسمى: «الإبستمولوجيا الثقافية»؛ أي البحث في أساسيات المعرفة، ونظامها وآليات إنتاجها داخل الثقافة العربية، انطلاقاً من مسلمة أن كل ثقافة تحمل جنسية اللغة التي تنتجها. ولتبرير دور اللغة العربية الرئيس في تشكيل العقل العربي، يرى الجابري أن «العربي يحب لغته إلى درجة التقديس، وهو يعتبر السلطة التي لها عليه تعبيراً ليس فقط عن قوتها، بل عن قوته هو أيضاً؛ ذلك لأن العربي هو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به»[1].

وعلى الرغم من أن آراء الجابري حول قضية اللغة والفكر مبثوثة في ثنايا مشروعه العلمي إلا أنه يمكن اعتبار الفصل الرابع من الجزء الأول، المعنون بـ«الأعرابي صانع «العالم» العربي» بمثابة تفصيل وتكثيف لكل آرائه في هذا الموضوع؛ حاول فيه الوقوف، حسب تعبيره، على الكيفية التي تحدد بها اللغة العربية الفصحى نظرة العربي إلى العالم. وعمل على رصد خصوصيات العلاقة بين اللغة والفكر العربيين على عدة مستويات أهمها: مستوى المادة اللغوية ونوع الرؤية

(1) **تكوين العقل العربي**: 77.

التي تقدمها عن العالم، ومستوى القوالب النحوية وطبيعتها المنطقية، ومستوى أساليب البيان العربي وطبيعتها الاستدلالية.

وإيماناً منا، مسبقاً، أن هذا الدور الذي أعطاه الجابري للغة العربية في تحديد ماهية الإنسان العربي، هو أمر مبالغ فيه؛ إذ لج بنا في تأملات فلسفية «ميتافيزيقية»، بعيداً عن التناول الإبستمولوجي الذي ألزم الجابري نفسه به، فإننا سنحاول عرض آرائه، لما في بعضها من جدة تحليل ودقة ملاحظة، ولما يحتاج إليه بعضها من نقد بل تصويب. كما نلفت الانتباه إلى أن الوقوف عند قضية لغوية واحدة، أي قضية اللغة والفكر، لا يعني تجاهل قضايا أخرى ذات طبيعة لغوية في المشروع، ولكن مسوغ عملنا هذا هو اعتبارنا قضية اللغة والفكر الأصل والمركز وما دونها فروع وهوامش.

1- المادة اللغوية ورؤية العالم

يرى الجابري أن عصر التدوين هو عصر البناء الثقافي في التجربة الحضارية العربية الإسلامية، ويمتد زمنياً بين منتصف القرن الثاني والقرن الثالث للهجرة. وينبه الجابري إلى أن عصر التدوين لا ينبغي أن يفهم فقط في ذلك العمل الجبار الذي بذله علماء العربية في الجمع والتسجيل والتقييد، بل ينظر إليه بوصفه إعادة البناء الثقافي، وتشكيل الإطار المرجعي للفكر العربي بمختلف ميادينه. إنه عملية الحذف والزيادة والإبراز والإخفاء والتأويل بدوافعه السوسيوثقافية المتعددة؛ هو العصر الذي دونت فيه اللغة العربية، وشيدت فيه العلوم العربية الإسلامية، وترجمت «علوم الأوائل» وفلسفاتهم.

ويخلص الجابري إلى أنه إذا كانت الفلسفة هي معجزة اليونان

فإن علوم العربية هي معجزة العرب؛ إذ لا يمكن للمرء إلا أن يقف مجلاً ذلك العمل العظيم الذي أنجز في عصر التدوين؛ فهو أشبه شيء بالمعجزة[1]، نظراً إلى السرعة التي تم فيها الانتقال بلغة قائمة على الفطرة والطبع والسليقة، لغة لا تفهم إلا بالعيش وسط القبائل التي تتكلمها، إلى لغة قابلة للاكتساب والتعلم كما تتعلم العلوم اعتماداً على مبادئ ومقدمات منهجية صارمة. إنه بكلمة واحدة، حسب الجابري، «الانتقال باللغة العربية من مستوى اللاعلم إلى مستوى العلم»[2]؛ علم اللغة متكاملاً، بجمع المفردات وإحصائها، وضبط المشتقات وتصريفها، ووضع قواعد التركيب، ورفع اللبس عن الكتابة باختراع النقط والشكل ووضع العلامات والرموز. ويذكر الجابري أن ما يهمه أكثر هو «عملية البناء ذاتها، تلك العملية التي لا سبيل للشك فيها كحدث تاريخي؛ إن شئنا الدقة أكثر قلنا ما يهمنا في

---

(1) **تكوين العقل العربي**: 80.

(2) نفسه. (في التعامل مع مصطلح «علم» يجدر بنا التنبيه إلى أن الجابري يميز بين تدوين العلم وتبويبه، وهو ما قام به علماء العربية، وبين إنتاج العلم بدءاً؛ فتدوين العلم معناه أن العلم جاهز، وأن مهمة المدون، أي العالم، تنحصر أو تكاد في التقاطه وجمعه وتبويبه، الأمر يتعلق إذن بجمع الموروث الفكري العربي الإسلامي، وتصنيفه إلى فروع يشكل كل منها «فناً» من فنون العلم والمعرفة، مستقلاً بنفسه أو يكاد. ينظر: **تكوين العقل العربي**: 63/ 64. وعلق عزيز العظمة على هذا الرأي بقوله: «مقولة أن العلم جاهز، وأن العلماء دونوه بإضافة التبويب لا غير، مقولة غير صحيحة تاريخياً؛ إذ لم يكن العلم جاهزاً في لغة العرب وفي الفضاء الفكري للأعرابي، ولا كان جاهزاً في القرآن، بل كان البيان محاولات متجددة لتحويل الحاضر إلى وقائع أي إلى أمور ذات مرتكزات في خطاب الشرع، في الكلام الإلهي والمحمدي»، ينظر عزيز العظمة، **أنوال الثقافي**، 36، مرجع سابق).

عملية البناء تلك، ليس مواد البناء، أعني المعطيات التاريخية، بل طريقة البناء وفعل البناء نفسه»[1]. من هنا حاول الجابري طرح أسئلة ملحة حول زمن بدء الوعي العربي بالتفكير في عملية البناء تلك أو التدوين. ولتفكيك عناصر تلك التساؤلات للمقاربة والتحليل، ذكر الجابري أن مرحلة الوعي تلك ابتدأت مع مهاجمة الشعوبية للماضي العربي والطعن فيه فكراً وثقافة وحضارة، فكان رد الفعل العربي الطبيعي هو الدفاع عن الماضي العربي، خاصة العصر الجاهلي، بل تحول الأمر إلى دفاع عن الهوية والوجود؛ فأضحت مسألة التدوين، إذن، مسألة مصير؛ فالماضي يهاجم لا من أجل ذاته، ولكن من أجل الحاضر والمستقبل. أمام هذه الظروف النفسية والحضارية والتاريخية اكتسب التدوين شرعيته وتوضحت ضرورة البناء الثقافي الشامل.

إن عملية التدوين، تحت هذه الضغوط النفسية، حسب الجابري هي إعادة ذلك الموروث الثقافي بالشكل الذي يجعل منه، تراثاً «أي إطاراً مرجعياً لنظرة العربي إلى الأشياء، إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ»[2]. من هنا يخلص الجابري إلى أن عصر التدوين بالنسبة إلى الثقافة العربية إنما هو الإطار المرجعي الذي يشد إليه بخيوط من حديد جميع فروع هذه الثقافة، وتضم مختلف تموجاتها اللاحقة (. . .) إن صورة العصر الجاهلي، وصور صدر الإسلام والقسم الأعظم من العصر الأموي إنما نسجتها خيوط منبعثة من العصر التدويني[3]. لقد ترابطت إذاً بنية العقل العربي مع العصر

(1) تكوين العقل العربي: 60.
(2) تكوين العقل العربي: 64.
(3) نفسه: 62.

الجاهلي، «لا العصر الجاهلي كما عاشته عرب ما قبل البعثة، بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم عرب ما بعد ترتيبه وتنظيمه في عصر التدوين»[1].

إن اعتقاد الجابري، كما أسلفنا، بأن اللغة ليست أداة للفكر فقط، بل هي أيضاً القالب الذي يتشكل فيه هذا الفكر[2]، جعله ينظر إلى اللغة العربية الفصحى، لغة المعاجم والشعر والآداب، على أنها ما زالت تنقل لأهلها عالماً بعيداً عن عالمهم؛ عالم البداوة الذي استنسخته اللغة العربية في العصر الجاهلي. يعيشونه في أذهانهم ووجدانهم وخيالهم، وهو يعاكس تماماً عالمهم الحضاري الآني والمعقد. وعلى هذا الأساس بنى الجابري خلاصته المركزية وهي أن الأعرابي فعلاً هو صانع العالم العربي؛ عالم البساطة والبداوة والحس! فما كفاية هذه الخلاصات وما مصداقيتها؟.

أولاً لا بد من التنبيه إلى أن للتدوين أهميته وخطره؛ فالمادة المدونة هي الأساس الذي منه يلتقط المرء صنوف المعرفة التي يثقف بها نفسه ويروض بها عقله، ثم تختمر فيه لتجعل منه بعد ذلك منبعاً معطاء سواء في مجال التصنيف والتبويب، أو في فن الكتابة والتأليف، أو في تشكيل ثوابت التفكير العقلي وإنتاج المعرفة العلمية. ولكن إذا تساءلنا عما إذا كان هناك تدوين قبل الإسلام في النطاق العربي، فكيف تصير رؤية الجابري لعصر التدوين هذا؟ وإذا اعتبرنا أن وضع اللغة العربية على أساس من الحس ومن الرصيد الحسي، مما لا يمكن أن نفرد اللغة العربية وحدها به، إذ لا يمكن أن نخرج منه

(1) نفسه: 61.

(2) نفسه: 77.

أي لغة من اللغات الطبيعية والتي لا بد أن تنبني في أساسها على رصيد حسي، فكيف يكون الأعرابي صانعاً للعالم العربي؟

الواقع أن التدوين بالشكل المألوف الذي يؤدي إلى صور المعرفة متعددة الألوان لم يكن معروفاً قبل الإسلام، باستثناء حالات قليلة لا تنهض أساساً يمكن أن ننطلق منه إلى عطاء يؤدي إلى معرفة واسعة لإنتاج علم متميز، وبالتالي تجاوز رؤية الجابري لعصر التدوين الذي حصره زمانياً في مرحلة تالية للعصر الجاهلي.

إلا أن الثابت أن بعض القبائل العربية خاصة الحميريين كانت تدون أخبارها والكثير من حوادثها على الأحجار بخطها ورموزها الخاصة بها. وعرف على أطراف الجزيرة العربية أهالي الحيرة بالكتابة وإن بشكل محدود. وفي الحجاز وجد عدد قليل من الناس يعرفون الكتابة. وكانت قلة من الشعراء كذلك تعرف الكتابة بل كان بعضهم يكتب قصائده وينسقها بنفسه ويراجعها من حين إلى آخر.

ولا يمكن أن تعتبر هذه الأعمال إلا شكلاً من أشكال التدوين، رغم بساطتها مادياً وعملياً؛ إذ تبقى على مستوى الوعي بعملية التدوين مهمة، ويكون بذلك الجمع والتدوين منطلقين من اقتناع تلقائي منبعه الأوضاع الحضارية والتاريخية الطبيعية للبلاد العربية[1]، وليس فقط منطلقه ردود أفعال على هجمات الشعوبية وطعونها كما ذكر الجابري؛ إذ لو لم تكن الشعوبية فهل سنظل في المرحلة الثقافية الشفوية إلى اليوم؟

---

(1) **مناهج التأليف عند العلماء العرب**، قسم الأدب، مصطفى الشكعة، دار العلم للملايين بيروت، فبراير (شباط) 1973م.

أما القول بأن الأعرابي صانع العالم العربي، اعتماداً على المنهج الذي سلكه جامعو المادة اللغوية، فهو في نظرنا تعميم خاطئ، لأسباب متعددة:

1. الحديث عن تحكم الأعرابي في العلماء وآرائهم بالتصويب والتخطئة، لما اكتسبه من صفتي البداوة والفصاحة، وتحوله إلى قانون ينصاع له العلماء وينفذون مشيئته، كلام مبالغ فيه[1]؛ فلقد أكدنا منذ البداية أن جمع اللغة من البدو لا يدل دلالة قاطعة على أن الحصيلة: لغة بدوية، وكذلك الحضارة والفكر؛ فتوجه العلماء إلى البدو كانت تحكمه رؤية منهجية صارمة تحاول رصد متكلم مستمع مثالي يعيش في مجتمع متجانس لغوياً، يتقن لغته إتقاناً ولا تؤثر في سلوكه أي عاهة. إنه بحث عن قيم نسقية مجردة تحكم لغة الأعرابي وتصف سليقته. إضافة إلى أن أخذهم لغة الأعرابي لم يكن على مستوى التركيب بالدرجة الأولى، كما لا يشكل المعجم إلا مستوى بسيطاً جداً. وعليه يجب التركيز على جميع المستويات صوتياً وصرفياً

(1) نشير هنا إلى مجهودات بعض العلماء في تصحيح أغلاط الأعراب، وضبطهم لواضعي اللغة ومفتعليها. ومن نماذج العلماء المصححين سيبويه وابن جني، مما يعني أن سلطة الأعرابي ليست بالشكل الذي صوره الجابري وبنى عليه خلاصاته؛ جاء في **طبقات** ابن سلام «أخبرني أبو عبيدة أن ابن داوود بن متمم بن نويرة قدم البصرة في بعض ما يقدم له البدوي من الجلب والميرة، فنزل النحيت، فأتيته أنا وابن نوح العطاردي، فسألناه عن شعر أبيه متمم، وقمنا له بحاجاته وكفيناه ضيعته، فلما نفذ شعر أبيه، جعل يزيد في الأشعار ويصنعها لنا، وإذا كلام دون كلام متمم، وإذا هو يحتدي على كلامه، فيذكر المواضع التي ذكرها متمم، والوقائع التي شهدها، فلما توالى ذلك علمنا أنه يفتعله». ينظر: **طبقات فحول الشعراء**: 47/ 48.

ومعجمياً وتركيبياً ودلالياً وتداولياً. إن بناء علاقة اللغة والفكر انطلاقاً من المعجم يدل على خلل في التصور اللساني للظاهرة اللغوية بجميع مكوناتها.

2- الطابع الحسي للغة العربية:

إذا سلمنا بتداخل اللغة مع الفكر والتصورات، فالفكر نفسه يعتمد على جهاز الحواس، واللغة بدورها تنطلق من مفاهيم حسية لتطورها إلى أخرى تجريدية في إطار عملية تطور ذاتي يتجاوز ما هو مادي شكلي إلى ما هو معنوي تصوري، وإلا كيف نفسر قاموس الغزل العربي برمته، وكذلك الرثاء وما يزخران به من مفاهيم معنوية كالشوق والحب والهجران والحزن والأسى... وغيرها من المفاهيم التي تنبئ عن عقلية تجريدية لا حسية فقط. أضف إلى ذلك القاموس الصوفي الضخم، الذي لا نبالغ إذا قلنا بطابعه التجريدي كلية؛ فالرصيد الحسي، إذاً، ضروري في بناء أي لغة من حيث هو أساس وأصل للانتقال إلى المستوى التصوري التجريدي.

إن ضبط الجابري لعلاقة الفكر واللغة من هذه الزاوية أي «الطابع الحسي» ينم، كما أسلفنا، عن انعدام برنامج لساني ذي تصور نظري منهجي متماسك، يؤطر فيه تناول الظاهرة اللغوية، بل على العكس من ذلك نجد تحليل الجابري يطبعه كثير من التعميم والحسم في قضايا لغوية هي إلى الآن مثار نقاش وجدال في الوسط اللساني الأكاديمي. وكان أجدر بالجابري أن يؤطر تحليله هذا في إطار علمي مضبوط، وليس في إطار الإسقاطات الفلسفية كما كان عند النحاة الفلاسفة. وكان عليه تجاوز تلك العلاقة المبهمة والغامضة ذات

الطابع الفلسفي الميتافيزيقي بين اللغة العربية والفكر العربي. إن طغيان التصور الفلسفي في التحليل هو ما أسقط الجابري في عدد من الأخطاء ليس أقلها الخلط بين تناول اللغة في إطار عمل لساني موضوعي له محدداته وضوابطه، وتناولها في إطار ثقافي عام تحكمه دعاوى غير مدلل عليها، إن كانت لها مسوغاتها الواقعية والتاريخية فهي تبتعد عن الحقيقة العلمية.

وجماع القول: إن رصد العلاقة بين اللغة والفكر من هذه النقطة في مشروع الجابري، افتقد إلى الكفاية النظرية والإجرائية؛ فالخلل وقع منذ البدء، وهو عدم طرح مبادئ ومسلمات نظرية وقرارات منهجية موازية على شكل تساؤلات محورية تمسك بتلابيب الظاهرة اللغوية في عمومها من نحو[1].

1. ما الذي يميز اللغات الطبيعية عن غيرها من اللغات؟

2. ما هي السمات التي تلتقي فيها اللغات وما هي السمات التي تختلف فيها؟

3. إلى أي مدى تغيرت اللغات وإلى أي مدى ظلت قارة؟

4. أساليب البيان العربي والهوية الاستدلالية.

---

(1) ينظر: **اللسانيات واللغة العربية، نماذج تركيبية ودلالية**، الكتاب الأول، عبد القادر الفاسي الفهري، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 1985: 14.
(نشير إلى أن الفاسي الفهري طرح تلك التساؤلات في سياق نموذج لساني تحليلي محدد. واستدعاؤنا لهذه الأسئلة هنا ليس خلطاً بين السياقات، ولكن مرده إلى أن هذه المقاربة لتلك الأسئلة يساعد إلى حد كبير في تناول علاقة اللغة والفكر تناولاً لسانياً مضبوطاً، إضافة إلى أنها أسئلة نلخص بها اقتراحاً بديلاً).

يرى الجابري أنه إذا كان السماع من الأعرابي قد رسم حدود العالم الحسي الذي تنقله اللغة العربية الفصحى إلى متكلميها، فإن مجهود النحاة قد قولب العقل الذي يمارس فعاليته في اللغة العربية وبواسطتها. وذهب إلى حد القول بأن السماع من الأعرابي لم يكن من أجل أخذ اللغة، فحسب، بل وفي أحيان كثيرة، من أجل «تحقيق» و«تثبيت» فروض نظرية في اللغة والنحو[1]؛ فتحولت اللغة المعجمية بذلك إلى لغة «إمكان ذهني» لا لغة «إمكان واقعي»؛ فالكلمات صحيحة لتوفرها على أصل ترد إليه أو نظير تقاس عليه. وأصبحت اللفظة في الغالب فرضاً نظرياً وليست معطى من معطيات الاستقراء أو التجربة الاجتماعية. ولتناول هذه القضية اتخذ الجابري منهج الخليل أنموذجاً لتحليله.

أوضح أولاً أن ما شده كباحث إبستمولوجي معاصر، وهو يتناول منهج الخليل في جمع اللغة وهيكلة معجمه «العين»، هو ذلك المبدأ المنهجي الدقيق الذي اعتمده في فرض النظام على شتات اللغة العربية؛ مبدأ ينم عن عقلية رياضية فذة، عقلية ذات ذوق موسيقي مرهف ساعد الخليل في استنباط أوزان الشعر العربي[2]. لقد وظف الخليل، إذاً، حدسه الرياضي الحاد في وضع قوالب نظرية افتراضية لا تعدم أصولاً في واقع اللغة. بل ذهب الجابري إلى أن الخليل بتعامله مع الحروف العربية الهجائية الثمانية والعشرين كمجموعة أصلية

---

(1) **تكوين العقل العربي**: 47/ 48.

(2) يرى الجابري أن لا غرابة في الجمع بين الذوق الموسيقي والحدس الرياضي؛ فالموسيقى يومئذٍ كانت فرعاً من فروع الرياضيات.

اشتقت منها المجموعات الفرعية الكاملة فيها، والمشتملة على عنصرين إلى خمسة عناصر، إنما كان يطبق بوعي جانباً أساسياً من العمل الرياضي المؤسس لنظرية المجموعات في صيغتها المعاصرة[1]. إن منهج الخليل، بنظر الجابري، على دقته وضبطه، كان سيفاً ذا حدين؛ فمن جهة قنن اللغة العربية وجعلها علمية مضبوطة، ومن جهة ثانية، ونظراً إلى تعامله الرياضي الصرف مع الحروف الهجائية العربية، وحصره لأنواع الألفاظ الممكن تركيبها منها ثنائية وثلاثية ورباعية وخماسية، ينظر إلى هذا العمل على أنه وضع للغة العربية بالجملة، وصب لها في قوالب نظرية جاهزة، مما عمل على تحصين العربية من كل تغير وتطور تاريخيين. فبقيت اللغة العربية منذ زمن الخليل هي هي، لم تتغير لا في النحو ولا في معاني الألفاظ ولا في طريقة التوالد الذاتي، فتكرست لا تاريخية اللغة وبقيت في طابعها الحسي البدوي الأول.

لقد أطر النحاة، إذاً، كلام العرب في قوالب منطقية صورية وصوتية في الغالب، بل فرضوها ليبقوا على اللغة العربية كلغة مصطنعة في قوالب جامدة ذات نغمة موسيقية، حتى أصبحت الموسيقى تحل محل المعنى وتجعل مصفوفة من الكلمات ذات معنى حتى ولو لم يكن لها معنى! بكلمة واحدة، أصبحت الأذن تنوب عن العقل في تمييز المعنى بل وتعشقه قبله. وفي ذلك يقول الباحث محمد المبارك: «إن قوالب الألفاظ وصيغ الكلمات في العربية أوزان موسيقية؛ أي أن كل قالب من هذه القوالب وكل بناء من هذه الأبنية

(1) تكوين العقل العربي: 81/82.

نغمة موسيقية ثابتة (. . .) فأشكال الألفاظ في العربية هي من جهة أبنية وقوالب وهيئات، ومن جهة أخرى أوزان موسيقية تدركها الأذن بسهولة ويسر، فيدرك السامع جزءاً من المعنى بمجرد إدراكه وزن الكلمة. واتفاق الألفاظ في الوزن دليل في غالب الأحوال على الإتفاق في قالب المعنى أو نوعه كالآلية والمكانية والتفضيل أو المفعولية، فالكلام العربي، نثراً كان أو شعراً، هو مجموع الأوزان، ولا يخرج عن أن يكون ترتيباً معيناً لنماذج موسيقية. والمقابلة بين نغمة الكلام وموضوعه قائمة واضحة في اللغة العربية»[1]. إن الطابع المنطقي للقوالب النحوية العربية، كما يرى الجابري، لا يمكن التثبت منه إلا بعقد مقارنة لا تخلو من فائدة بين هذه القوالب النحوية والمقولات الأرسطية. فالبعض يرى ارتباطهما الوثيق؛ إن لم تكن القوالب النحوية العربية قد استخلصت من مقولات أرسطو. ولإيجاد مسوغ المقارنة يؤكد الجابري أن طريقة اللغويين بشكل عام تعتمد الاشتقاق. هذه العملية التي تؤخذ من صيغة الفعل أو مما هو في معناه كالمصدر. وعملية الاشتقاق لا تخضع للسماع، بل وضعت لها أوزان هي قوالب منطقية بالنسبة إلى النحو والنحاة؛ كالمقولات بالنسبة إلى المنطق والمناطقة.

إن التفكير، إذاً، في اللغة العربية وفي اللغات السامية عموماً، ينطلق من الفعل عكس اللغة اليونانية واللغات الآرية، وهذا ما يسوغ وضع جدول مقارنة بين «الجوهر» وما يحمل عليه في منطق أرسطو،

---

(1) **فقه اللغة وخصائص العربية**، محمد المبارك، دار الفكر، بيروت، 1975م: 280/ 282.

و«الفعل» وما يشتق منه في النحو العربي[1].

عند أرسطو	عند النحاة العرب
الجوهر	الفعل
الكم	اسم المرة، أمثلة المبالغة
الكيف	اسم الهيئة، الصفة المشبهة، أفعال التفضيل
الإضافة	؟
المكان	اسم المكان
الزمان	اسم الزمان
الوضع	؟
الملكية	؟
الفعل	اسم الفاعل
الانفعال	اسم المفعول
؟	المصدر
؟	اسم الآلة

(1) ينبه الجابري إلى اتقاء اللبس في كون البصريين يقولون بأن المصدر هو أصل المشتقات، عكس الكوفيين الذين يقولون بالفعل. فالجابري أولاً، يرى بأن الكوفيين كانوا المعبرين الحقيقيين عن طبيعة اللغة العربية، وهذا فيما نعتقد، حسم في أمر خطير، ثانياً: يرى الجابري أن المصدر عند النحاة هو فعل بدون زمان، من هنا يجب التنبه إلى طبيعة الجملة الاسمية في العربية، فهي ليست موضوعاً ومحمولاً كما في منطق أرسطو، ولكنها مبتدأ وخبر، فالأمر هنا لا يتعلق بحمل معنى من المعاني على موضوع وبالتالي إصدار حكم، بل يتعلق الأمر بالإخبار عن اسم وقع الابتداء به، وهو في أصله فاعل صدر منه =

ومن الملاحظات التي استخلصها الجابري من هذه المقارنة، أن غياب مقولات الإضافة والوضع والملكية من المشتقات النحوية العربية مرده إلى مرجعية لغوية ميتافيزيقية وحيدة، لا تستسيغ حمل هذه المقولات على الإنسان؛ لأن الدين يمنع ذلك، إنها تحمل فقط على الإنسان في التعبير اللغوي على سبيل المجاز؛ فالمالك هو الله وما يضاف للإنسان هو من عند الله، وكذلك الوضع هو من عند الله. وبالمقابل فخلو مقولات أرسطو من المصدر واسم الآلة راجع إلى تصور فلسفي منطلقه أن المصدر عند النحاة هو ما يدل على فعل دون زمان، في حين العقلية اليونانية تستبعد حدوث فعل خارج الزمان.

هذه خلاصة ما خرج به الجابري في تحليله للقوالب النحوية العربية، وهو يحاول دائماً تأكيد معطى مبدئي وأولي وهو أن اللغة العربية محدد أساسي في الفكر العربي، إلا أن ما خرج به من خلاصات يحتاج إلى تسجيل بعض الملاحظات النقدية:

في البداية، لا بد من التأكيد أن الدراسات اللغوية العربية عموماً والنحوية على الخصوص اتسمت بالصعوبة والتعقيد لانعدام التصور المنهجي السليم للظاهرة اللغوية، ولغياب التجديد في مناهج الدرس والتحليل، فوقع الخلط في التفكير اللغوي. ولهذا، فأي تناول للظاهرة اللغوية في هذا المستوى، لا بد وأن يضع أمامه هذه الاعتبارات. ثم إنا نعتقد أن الجابري وهو يناقش القوالب النحوية

= الفعل، أو قام به وهو متأخر عنه، أما في الجملة اليونانية والآريات عموماً فالأمر يتعلق بإصدار حكم والبرهنة عليه. إنه لا يخفى ما يحمله هذا التنبيه من تحامل؛ إذ يتم اختزال الجملة العربية في بعدها الوظيفي الإخباري البياني فقط، في حين تكون الجملة اليونانية ذات طابع برهاني إقناعي.

العربية، لم ينطلق مما ينبغي الانطلاق منه، وهو طرح الإشكالات الرئيسة التي ينبغي الخوض فيها؛ فغاب عنه أن البحث في النحو العربي يطرح إشكالاً عميقاً وهو مفهوم «النحو» في حد ذاته أولاً، ثم المادة اللغوية والمعطيات اللغوية التي يقوم اللغوي بوصفها ثانياً. فلفظ «نحو» استعمل بكثرة في تحليل الجابري دونما تحديد. إنه لا تكفي إدانة النحاة القدماء حتى نظن بأننا نبحث في موضوع النحو؛ إدانتهم لإدخالهم أدوات ومفاهيم منطقية في تقعيداتهم، ولاصطناعهم تراكيب لم تكن موجودة في الواقع اللغوي ولم تتكلم بها العرب. لقد أهمل الجابري أن هدف الدراسة النحوية في عمومها «وضع قواعد من شأنها تمييز الأشكال الصائبة عن الأشكال الخاطئة؛ فهي ذات منحى معياري، إذ لا تولي أي أهمية للملاحظة الصرف، وترى أن عليها أن تسن قواعد بدل ملاحظة وقائع. غير أن لا مجال لمؤاخذة وجهة نظر النحاة بحيث تبين أعمالهم بوضوح نيتهم في القيام بوصف حالات Etats الألسنة، فبرنامجهم برنامج تزامني»[1]. إن الدراسة النحوية بهذا المعنى ذات طابع نفسي لساني وكذلك آلي، تطمح إلى بناء نماذج للاستعمال والإدراك. بكلمة واحدة، إن الجابري لم يكن ينظر إلى النحو كأداة واصفة تحاول تغطية المادة اللغوية وضبط السليم منها تحت توجيه قيود منهجية طبيعية في المجال التنظيري لا داعي للتضايق منها.

أما على مستوى المادة اللغوية فقد غيب الجابري تساؤلات مهمة

---

(1) ينظر: **مدخل للسانيات سوسير**، امبارك حنون، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 1987م: 12.

حول المعطيات التي نجدها عند القدماء؛ فكما يؤكد عبد القادر الفاسي الفهري، فهذه المعطيات «ليست ناقصة أو غير ذات تمثيلية فحسب، بل هي أيضاً معطيات زائفة في بعض الأحيان (. . .) لقد طرح النحاة على أنفسهم بكيفية ضمنية مشكلة تحديد المعطيات التي كانت في متناولهم، فلم تكن هذه المعطيات ذات تمثيلية بالنسبة إلى وصفهم، ولا ذات دلالة بالنسبة إلى تأملاتهم، ولقد اتخذ بعض النحاة، مثل سيبويه، احتياط الإشارة إلى أن ما يقدمونه من أمثلة يتنزل منزلتين مختلفتين؛ فبعضه من «كلام العرب»، أي أخذ عن الأعراب وسمع منهم، بينما بعضه الآخر «تمثيل ولا يتكلم به»، أي يؤتى به لأغراض التحليل دون أن يكون معطى لغوياً حقيقياً»[1].

إن هذه الاحتياطات لم يأخذ بها الجابري، فكانت ملاحظاته على النحاة، خاصة الخليل، ناقصة بل غريبة لم تميز بين النحو الواصف للمادة اللغوية بشروطها المذكورة وقراءة التراث النحوي العربي في إطار الهم الثقافي العام الذي ينهض مشروع الجابري الفكري ككل لتأسيسه.

وفي نقد الجابري لمنهج الخليل، يرى أن هذا الأخير قد حول اللغة العربية إلى بنية صورية محصورة، وهذا أمر مخالف لما هو واقع؛ فاستعمال الخليل لمقولتي المهمل والمستعمل في تصنيفه خير دليل على انفتاحية اللغة لا على انغلاقها، بل إن ما استعمل من العربية إلى الآن هو قليل جداً مقارنة بما لم يستعمل أي المهمل، أضف إلى ذلك، وهذا أمر أكدناه في تحديد مفهوم النحو، أن الخليل كنحوي

(1) **اللسانيات واللغة العربية**، عبد القادر الفاسي الفهري: 54/ 55.

كان معتمده في التصنيف الوصف، ولم يكن في وقت من الأوقات يستنبط الألفاظ استنباطاً. أما إضفاء مواصفات «الرياضي» عليه، فيستوجب الحذر وأخذ الكلام في بعده المجازي الاستعاري لا الحقيقي الواقعي. كما أن ظاهرة الاشتقاق التي وظفها الخليل كانت مؤشراً على الحركية الداخلية التي تميزت بها اللغة العربية ولم تكن قط عائق تطور أو تغيير؛ قال ابن جني متحدثاً عن مبدأ التغير الطارئ على الظاهرة اللغوية: «. . . وهذا ونحوه مما يدل على تنقل الأحوال لهذه اللغة واعتراض الأحداث عليها وكثرة تغولها وتغيرها»[1].

أما الحديث عن «نغمة الكلام وموضوعه»، أو موسيقية الألفاظ، وما ذكره الجابري والباحث محمد المبارك من أن المعنى يدرك بالأذن لا بالعقل، فعلى ما تدل عليه هذه الأحكام من نقص تحليل وضيق رؤية، وما يمكن أن تخفيه وراءها من «همزات استشراقية» شعورياً أو لا شعورياً، بما تحمله من استهزاء بقدرة الإدراك العربي، على الرغم من كل هذا وذاك لا بد من التنبيه إلى أن القول بأن علماء العربية قد صبوا معانيهم العامة ومقولاتهم المنطقية في أبنية وقوالب خاصة لا يزكيه الواقع اللغوي؛ إذ في كلام العرب نفسه ما يخرق هذا الادعاء؛ فمثلاً كثيراً ما تأتي صيغة «فاعل» بمعنى «مفعول» أو «فعيل» بمعنى «فاعل»، فكيف يدرك المعنى في هذه الحالة؟

أما المقارنة التي عقدها الجابري بين مشتقات النحو العربي ومقولات أرسطو، فهي في حد ذاتها خير معبر على أن تصوره اللغوي ما زال مشدوداً إلى التفكير الفلسفي القديم، خاصة الفلسفة اليونانية

(1) **الخصائص**، جزء: 1، ص: 387.

التي تعتبر اللغة اليونانية مقياساً للغات العالم. وحول مقارنة الجابري تلك، يجوز أن نقول له ما قاله أبو سعيد السيرافي النحوي لمتى بن يونس المنطقي في المناظرة المشهورة، قال له: «. . . لقد موهت بهذا المثال ولكم عادة بمثل هذا التمويه (. . .) أنت إذن لست تدعونا إلى علم المنطق، إنما تدعونا إلى تعلم اللغة اليونانية، وأنت لا تعرف لغة يونان، فكيف صرت تدعونا إلى لغة لا تعنى بها؟ وقد عفت منذ زمان طويل، وباد أهلها وانقرض القوم الذين كانوا يتفاوضون بها، ويتفاهمون بتصاريفها»[1]. إن المرجعية اليونانية كانت النص الغائب عند الجابري، بثوابتها وخلاصتها؛ أي إن اللغة اليونانية في تراكيبها وطرقها صادقة على كل لغات العالم، إذ إن هذه اللغات تجري على مقياس اليونانية[2]. ولسنا في حاجة هنا إلى التأكيد أن هذه الأطروحة قد تجاوزها الدرس اللغوي الحديث، بل كشف ما تحمله من نزعات فلسفية ميتافيزيقية ضيقة. إلا أن الجابري أبى إلا أن يتجاوز معطيات الدرس اللساني الحديث، بل حتى منجزات تاريخ الفلسفة الحديثة فخرج بخلاصات تفتقد إلى أبسط المقومات الإقناعية، كإرجاع غياب مقولة «الملكية» من الاشتقاقات النحوية العربية إلى التصور الإسلامي الذي يجعل الملكية لله وحده، وكذا مقولتي الوضع والإضافة.

كان لا بد، والحالة ما ذكرنا، أن يقع مثل ذلك الخلط، مادام الجابري مقتنعاً كل الاقتناع ببديله البرهاني الذي يتجاوز به «الأنظمة

---

(1) **الإمتاع والمؤانسة**، أبو حيان التوحيدي، اختار النصوص وأعدها د. إبراهيم الكيلاني، دمشق، 1978. ص: 150/ 151.

(2) **مناهج البحث في اللغة**، تمام حسان، دار الثقافة للنشر والتوزيع: 22.

المعرفية التقليدية». هذا البديل الذي يستند في مرجعيته إلى التفكير الأرسطي الذي يخلط بين الدراسات اللغوية والدراسات المنطقية والميتافيزيقية.

إن اعتراضنا على مقارنة الجابري، وكذا على اتهامه النحو العربي بالنزعة المنطقية، لم يكن ليغيب عنا علاقة النحو العربي بالفكر اليوناني؛ إذ إن العلاقة ثابتة ولكن ليس إلى حد القول بأن النحو العربي منقول بالكامل، أو على الأقل متأثر في منهجه وأصوله وقواعده بالفكر الإغريقي. إن هذه القضية ليست منتهية تماماً كما أراد لها المستشرقون والوصفيون العرب، بل هي في حاجة إلى تحقيق تاريخي ونسقي متكاملين؛ مع اقتناعنا بأن «دخول المنطق إلى النحو لم يفد في إيراد نتائج أو مناهج أو أوصاف جديدة في اللغة، وإنما التغيير حصل في العبارات والصيغ، وإلا فالنحاة المتأخرون مثل المتقدمين لم يخرجوا إلا في جزئيات قليلة عن كتاب سيبويه (. . .) ولم تفد حدود المناطقة سوى أنها أدخلت الاضطراب على المفاهيم النحوية»[1].

وإذا كانت القوالب النحوية في رأي الجابري تتضمن معنى المقولات المنطقية، فإن أساليب البيان العربي[*] تشكل «برهان»

---

(1) «النحو العربي وصلته بالفكر اليوناني، الجانب التاريخي 1»، مجلة **المنعطف المغربية**، المقرئ الإدريسي أبو زيد، مجلة فصلية ثقافية، عدد 5، 1413هـ/ 1992 م: 107/121.

(*) المقصود بأساليب البيان العربي الشق البلاغي وليس البيان على إطلاقه كما تأسس في اللغة والفقه والنحو والكلام، وكما مارسه المعتزلة أو الأشاعرة أو الحنابلة أو الظاهرية أو السلفية قدماء ومحدثين، رغم أن هؤلاء ينتمون إلى حقل معرفي واحد يؤسسه نظام معرفي واحد، حسب الجابري، هو النظام المعرفي البياني، وكنا قد سجلنا تحفظنا على التصنيف. فالحديث عن البيان =

الخطاب العربي؛ وأكبر نموذج صارخ بهذه الحقيقة، مجهود السكاكي الذي مزج الحديث عن البيان في مفتاح علومه بالحديث في الاستدلال، وهو مبحث منطقي صرف. ويرى الجابري أن لا مبرر لمؤاخذة السكاكي على ما اكتنف تنظيره من حشو وتطويل وتعقيد وتجريد وصل حد الترميز المبهم، لأنه يستحيل الفصل بين الخطاب المنطقي والخطاب البلاغي في التعبير العربي. وهذا رأي لا نراه ينسحب على مجموع الخطاب البلاغي العربي، بل يتعلق فقط ببلاغة علماء الكلام وبلاغة المناطقة والفلاسفة بشكل محدد.

ونحن لا نختلف مع الجابري في حديثه عن الفرق الكلامية، خاصة المعتزلة، وما بذلته لتشييد أركان البلاغة العربية لمواجهة منكري إعجاز القرآن من الزنادقة والشعوبيين؛ إذ نهضت الجهود لتحليل الخطاب العربي من داخله بحثاً عن «دلائل الإعجاز» وكشفاً «لأسرار البلاغة»، فاستكمل البلاغيون بذلك القسم الثاني من المنطق العربي، منطق اللغة العربية. ويرى الجابري أن النحاة قد ابتدأوا العمل بتقنين الخطاب العربي وتحديد مقولاته وقوالبه المنطقية، وتمم علماء البلاغة عملهم ذلك ببيان وجوه الإعجاز في نفس الخطاب، والكشف عن آلياته في البيان والبرهان. هذا الإعجاز البلاغي والبرهان البياني يراه الجابري شكلاً من أشكال «القمع الإبستمولوجي» داخل الخطاب

= بهذا المعنى ليس غايتنا هنا، لأن التفصيل في جميع ضروبه ليس باستطاعتنا في حيز ضيق، فانحصرنا منهجياً عند الجانب البلاغي الاستدلالي، وحاولنا الوقوف عند نتائج دراسة الجابري لطبيعة الاستدلال البياني العربي، فناقشنا وعلقنا بشكل مركز جداً، لأن طبيعة الإشكال من شأنها أن تجرنا إلى مناقشة قضايا متفرعة ومتشابكة ليست من اختصاص الكتاب.

العربي، قوامه إخفاء الاختلاف وإظهار الائتلاف بواسطة مشاهد حسية ناطقة، تصرف المستمع عن المناقشة والاعتراض بل «وتفحمه» ليخرس على التو ويستسلم! وسر هذا السحر الإعجازي يكمن في «التشبيه»، الذي يعرض سلسلة متوالية من الشواهد الحسية التي تنتقل بالذهن من فكرة إلى أخرى دون أن تترك للعقل فرصة السؤال. إن كثافة الصور البيانية في الخطاب البياني العربي تشغل السامع عن ملاحقة العلاقة بين المعاني قصد التثبت والتمحيص والمراجعة.

وبالتالي تكون حاجزاً أمام التفكير العقلي المنطقي الواعي. بكلمة واحدة، إن الخطاب العربي في بعده الاستدلالي، حسب الجابري، ذو طبيعية لغوية بيانية، بعيداً عن الطبيعة العقلية المنطقية. فما هي حدود هذا الادعاء؟

أولاً: نؤكد مع الجابري أن التحدي الأول الذي رفعه القرآن الكريم في وجه منكريه هو إعجازه اللغوي؛ يقول أمين الخولي: «كانت الدعوة الإسلامية عملاً بلاغياً قوياً، أو شطراً واضحاً من هذا العمل؛ إذ اعتمدت على حكم نقدي، وقامت على رأي في الفن القولي، تنتهي به إلى هذا الصنف من الكلام العربي (القرآن) مثالاً لا يحتذى وغاية لا تنال. فضلته وهو من صنف كلامهم على سائر ما عندهم، وجاهرتهم بما جاهرتهم به، من عجزهم المطبق على أن يأتوا بمثله ولو ظاهرتهم الجن وآزرهم أهل عبقر، ممن نحلوهم كل فاخر باهر»[1].

---

(1) **مناهج في النحو والبلاغة والتفسير والآداب**، أمين الخولي، دار المعرفة، الطبعة الأولى، 1961م، ص: 97.

إن هذا الإعجاز بجماليته البيانية لا يمكن أن يتحقق إلا بتصوير المعاني الذهنية والحالات النفسية تصويراً حسياً تشخيصياً، انسجاماً مع المستوى الإدراكي التخييلي للإنسان[1]. ولا يمكن أن نعتبر الأمر قمعاً أو محاصرة تفكير، إلا أن تكون المرجعية اليونانية هي المحدد لنوع التفكير الذي نريده والذي يحاول مشروع الجابري تكريسه في كثير من جوانبه.

ثانياً: إن العقل ليس معنى مدركاً للجميع بطريقة واحدة، كما يذكر طه عبد الرحمن مما سنفصل فيه لاحقاً؛ فانسجاماً مع التصور الوظيفي والتحول الذي يحكم الفكر الحركي المعاصر يقتضي الأمر اعتبار العقل فعالية إدراكية تختلف باختلاف المكان والزمان والمعايير التي تشترط فيها بحسب الأهداف المرسومة للنظر العقلي: إن التفكير العقلي يمكن أن يكون علمياً أو أدبياً أو فلسفياً[2].

إن تناول الجابري للطبيعة الاستدلالية لأساليب البيان العربي لم تطبعه الدقة العلمية والوقوف عند أصول الاشتغال العقلي داخل الخطاب البياني العربي، فجاءت أحكامه معيارية أملتها قناعات فكرية واختيارات منهجية قبلية؛ فالجابري في حديثه عن طبيعة الأسلوب البياني واللغوي العربي عموماً، غفل أنه باعتباره متكلماً للغة العربية من حيث هي لغة طبيعية ولغته الأم بالذات، كان ينطلق من مخزون ذاكري، بتعبير عبد القادر الفاسي الفهري، غير واع يجلي معرفته بتلك

---

(1) ينظر: **التصوير الفني في القرآن**، سيد قطب، دار الشروق، بيروت: 192 وما بعدها.

(2) **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، طه عبد الرحمن: 161.

اللغة وملكته فيها؛ ومخزونه هنا عبارة عن معجم ذهني - نفسي، وأدوات لغوية وبيانية تساعده على تمثل معاني الكلام وظيفة وأصواتاً، وتحكم بالتالي إدراكه اللغوي بمكوناته التحليلية، وليس الضوابط المنطقية الصارمة هي التي توجه إدراكه، والتي قد تساعده على تنظيم «فوضى الخطاب»، وليس في إدراك معانيه، وخلق حوارية تواصلية بين مخاطب ومخاطبين.

هذا هو مستوى إدراك البيان العربي، بنظرنا، بطبيعته الاستدلالية، وليس التمادي في ممارسة نوع من السجال العقلي «التقني» على الأسلوب البياني ورد أسسه إلى وعي مزعوم مستقى من عالم الأعرابي ومن مفهوم مبسط للبيان.

خلاصة

لقد قدم الجابري مشروعه في نقد العقل العربي من خلال تناول علاقة اللغة بالفكر في الثقافة العربية. وقد سعى إلى تقديم ما يراه ضرورياً من مفاهيم ونظريات ونصوص وتأويلات لبناء رؤيته الإبستمولوجية على أسس معرفية ونظرية ومنهجية متماسكة، بكثير من الجرأة والحشد والنقد، وهذا ما عرض مشروعه برمته للنقد والنقض، وأثار نقاشاً مستفيضاً وحاداً في الحقل الفلسفي والفكري والثقافي العربي. وكان الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن أبرز من تصدوا لنقد مشروع الجابري، مؤسساً لمشروع نقيض من حيث المداخل والآليات والمآلات، مع حفظ القيمة التاريخية والعلمية لمشروع الجابري، مما يجسد الجدل الحي في الفلسفة العربية، ويعمق قيم الحوار المثمر والاختلاف الباني بين مفكرين وفيلسوفين كبيرين بما يخدم تطوير

الفكر العربي وتنشيط الثقافة العربية وترسيخ أعراف البحث العلمي الرصين في بيئتنا العربية. وعليه سيكون المبحث الثاني لهذا الكتاب فضاء لعرض مشروع طه عبد الرحمن، في شقه اللغوي، من خلال التفاعل النقدي مع مشروع الجابري.

المبحث الثاني

طه عبد الرحمن:
من نقد التجزيء إلى الاجتهاد اللغوي

المطلب الأول:
طه عبد الرحمن قارئاً لمحمد عابد الجابري

تمهيد:

لم تجد مسألة التراث، بنظر طه عبد الرحمن، حلها النهائي. ومهما ضعف وزن التراث في النفوس، فإن المسلم العربي، مادام يحمل في صدره هم الهوية وهم الذات، لابد أن يرجع إلى تراثه طالباً فيه ما يقيم أو يقوي به بنية هذه المعرفة فالعلاقة مع التراث ليست دائماً، بنظر طه عبد الرحمن، علاقة نظرية مجردة وحسب، يكتفي فيها الباحث بعقله؛ وإنما هي علاقة عملية ووجدانية يحياها بكليته. كما أنها ليست علاقة اختيارية، يدخل فيها متى شاء ويخرج منها متى شاء؛ وإنما هي علاقة اضطرارية لا يدله في الدخول فيها ولا في الخروج منها.

وعلى هذا الأساس؛ أي ما للتراث من أهمية وامتداد عميق في جذور الإنسان العربي، جعله طه عبد الرحمن مجال اشتغاله ومبتدأه بما هو وحدة متماسكة لا كثرة متداعية. وهو يدرسه كلاً متكاملاً بقيمه الحية أو الميتة؛ بخطئه أو صوابه، لا أجزاء مبتسرة. ويعتقد طه عبد الرحمن أن عرضه لتظريته في قراءة التراث يفرض عليه من الناحية العلمية والمنهجية والنقدية التعرض لنظرية أخرى تكاد تكون نقيضاً لأطروحته، وهي نظرية محمد عابد الجابري، رحمه الله. هذا

التعرض النقدي هو الذي سنقدمه في هذا المطلب والذي سميناه قراءة، لما يختزنه هذا المصطلح من علاقات تفاعلية وإيجابية بين قطبين كبيرين من أقطاب الفلسفة العربية والمغربية على الخصوص.

1- الأسباب التداولية لنقد دعاة التجزيء:

أ- الحوار والاختلاف والإسهام في بناء المعرفة:

ارتبط الحوار في المشروع العلمي لطه عبد الرحمن بالعقلانية النافعة؛ وهي التي تكون ثمرة الامتحان بواسطة الأدلَّة من جانبين اثنين على الأقل. ومن يميت في نفسه روح العقلانية يقطع الأوردة التي تحمل إليه هذه المعرفة الممتحنة، فيحرم نفسه من إمكان تصحيح آرائه وتوسيع مداركه، فيضيق نطاق عقله ويتسع نطاق هواه[1]. ثم إن الحوار يشيد صرح الجماعة الصالحة التي تتأسس على مقتضى الحوار النافع، وفيها تقوم الأفعال وتهذب الأخلاق، وتقوى دواعي التعاون وتضعف دواعي الاستئثار والتعصب. ومن الحقائق الجليلة التي لا يُتفطن لها عادة أن الأصل في الكلام هو الحوار، والأصل في الحوار هو الاختلاف[2]. كما أن مواصلة الحوار بين المختلفين تفضي مع مرور الزمن إلى تقلص شقة الخلاف بينهم. وللحوار في بعده الأخلاقي ضوابط تصرفه عن العنف وتفتح المجال لممارسة الإقناع بالحجة والإذعان للصواب. ومن هذه الضوابط ضابط حرية الرأي وحرية النقد، وله مقتضيان؛ الأول في صورته العامة وهو: «لا يجوز

---

(1) ينظر: **حوارات من أجل المستقبل**: 6-7.

(2) **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**: 27.

منع أحد المتكلمين من أن يرى رأياً ولا منعُ غيره من أن يوجِّه إلى هذا الرأي نقداً» والثاني، في صورته الخاصة وهو: «لا تمنع المعترض من الاعتراض إن كنت مدعياً ولا تمنع المدعي من الادعاء ولا من إثبات ادعائه إن كنت معترضاً»[1]. وهذا ما سماه طه بالخطابية الطبيعية والحوارية الاعتراضية[2].

لقد التزم طه في نقده لدعاة التجزيء بضوابط الحوارية أيما التزام، وقيد نفسه بما يدفع عنه الوقوع في آفات الجدل العقيم؛ إذ اتبع في إيراد الاعتراضات طريقاً محموداً مستمداً من التراث ينهض دليلاً قاطعاً على سلامته مما اعتقدوه قوادح فيه؛ فنظر في أدلة المنتقدين التي استندوا إليها، وعرضها على قضايا العقل التي يسلمون بها تسليماً، فجادلهم فيها بالتي هي أحسن، عاملاً بآداب التراث الراسخة في الاعتراض[3]. ومن نماذج ذلك افتتاح طه بعض فقراته بعبارة «اعلم» التي ترشح، بنظره، بدلالة حوارية ومنطقية بالغة الأهمية[4]. وإذا كان الحوار مرتبطاً بالاختلاف عند طه عبد الرحمن، فإن مقتضى هذا الاختلاف هو أن يكون تنازعاً في الآراء المدلَّلة ذاتياً، والرأي المدلل ذاتياً لا تشهِّي فيه ولا تقليد، بل يثبت له وصف التعقل والاجتهاد، لأنه يحصل أصلاً بين العقلاء المجتهدين[5]. هؤلاء الذين يلتزمون بالنتائج التي توصلوا إليها عبر الحوار، كانت ما كانت هذه

---

(1) نفسه: 38.

(2) **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، طه عبد الرحمن.

(3) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 12.

(4) ينظر: **حوارات من أجل المستقبل**: 75.

(5) ينظر: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**: 35.

النتائج. وهي على كل حال نتائج تكون نسبية لا مطلقة، واحتمالية لا قطعية، وتقريبية لا تقريرية. وهي تدخل في دائرة الصواب، وليس في دائرة الحق؛ لأن الحق حكم على الأمر في نفسه، بينما الصواب هو حكم على الأمر بالنسبة إلينا. فلا مشروعية، إذاً، للتعصب في الرأي الذي يكون نتاج حوار عقلي بين مجتهدين[1]. وهذا ما يسمى بـ«العقلانية التناظرية» أو ما اصطلح عليه طه باسم «المعاقلة الحية» والتي تتميز بكونها فعالية يدخل فيها الإنسان عندما يتجه إلى طلب الصواب في أمر من الأمور، وتحصل بالتعاون والتشارك مع الغير، أي الاحتكاك مع الجماعة. كما أن طبيعتها تداولية متجهة إلى العمل. ومعياراً ضبط هذه المعاقلة ليسا هما الصدق والكذب، وإنما هما الاتفاق والاختلاف، وتكون المعاقلة الحية في الأخير، هي كل تعقل يحصل بطريق الاتصال بالجماعة، والتزام قواعدها الأخلاقية وقوانينها المنطقية، طلباً لإنجاز عمل مشترك[2]، والإسهام في بناء المعرفة النافعة.

ب- مقتضيات النقد المسؤول:

وإذا كان الحوار مرتبطاً بالاختلاف في تصور طه عبد الرحمن، فهو أيضاً مرتبط بالنقد؛ فيصبح حواراً اختلافياً نقدياً، يكون الغرض منه دفع الاعتراضات التي يوردها أحد المتحاورين على دعوى الآخر بأدلة معقولة ومقبولة عندهما معاً[3]. وينأى الحوار النقدي عن كل

---

(1) **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**: 45.
(2) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 38.
(3) ينظر: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**: 33.

أسباب العنف والإكراه، ويعتصم بالإقناع طريقاً للوصول إلى الصواب. ولما كان الفيلسوف الجديد، بنظر طه، هو السائل المسؤول، فإن نقده أيضاً مسؤول، لا يهيم في وادي النقد، مطلق الاعتقاد في نقده، بل النقد المسؤول هو الذي لا يركن إلى الاعتقاد في نفسه، فضلاً عن عدم الركون إلى الاعتقاد في وسيلته التي هي العقل، وإنما يمارس النقد على نفسه كما يمارسه على منقوده، وعلى وسيلته العقلية، فهو إذاً ليس بنقد معقود يُخشى انعطافه بالضرر كما هو شأن السؤال بلا مسؤولية، وإنما هو نقد منقود يُؤْمَن جانبه ويرجى نفعه[1]. كما أن وسيلته ناجعة لأنها عقل مسؤول.

والنقد عند طه بنزعته «الاعتراضية» ضرورة تداولية، اقتضت نقد الآراء الشائعة والرد عليها، لأن هذا من مستلزمات البناء الفلسفي والعلمي الذي يروم طه تشييده. وقد نحا في نقده منحى متميزاً أبرز ما ميَّزه التوسل بأدوات موصولة، ومفاهيم مبتكرة، حيث توسل غيره بما هو منقول وغير ناجع. ويقوم هذا النقد المسؤول، في ما يتعلق بالدراسة التراثية مثلاً، على الاعتراض على النص بالمناهج المشروعة حتى يتبين كيف تستند وسائله أو مضامينه إلى أدلة مقبولة، وهو ما يسميه طه بـ«التقويم»، وهو مطالبة النص بالتدليل على وسائله أو مضامينه[2]. وهذا ما سيمارسه طه عبد الرحمن بدقة في نقده للدراسات المعاصرة للتراث، ولدعاة التجزيء على الخصوص.

---

(1) نفسه: 15-16.

(2) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 23.

ج- قصور الدراسات المعاصرة للتراث:

انتقد طه عبد الرحمن دعاة الانقطاع عن التراث، بسبب أن هذا الانقطاع غير ممكن أصلاً واقعياً، ولم يحصل يوماً تاريخياً، لامتدادات التراث وتجذره في بنيات الإنسان ومقوماته النفسية والعقلية والإدراكية. كما انتقد الدراسات التراثية الحديثة التي قامت بنظره على أوهى الأسباب، لكنها خرجت بأعتى الأحكام، فتطلب الأمر منه تمحيص وسائلها المنهجية، ليجد أكثرها لا تناسب مقتضياته مقتضيات الممارسة التراثية[1]. ذلك أن هذه الدراسات تنبني على قرارات تجعلها تنظر في الظاهرة المدروسة، لا من حيث موجبات بنائها الداخلي، وإنما من جهة متعلقاتها الخارجية فحسب، حتى لا يكاد يبقى من هذه الظاهرة إلا اعتباراتها التاريخية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية[2]. وبناء على هذا أغفلت هذه الدراسات القيم المنهجية والعدات المفاهيمية التي تحملها النصوص التراثية، وقيَّد الباحثون أنفسهم بمنطلقات منهجية ومفاهيمية من دون وعي بأصولها وفوائدها المحدودة، كما تقيدوا في أحيان أخرى بقناعات «فكرانية» فوَّتت عليهم فرص الإنصات العميق للخطاب التراثي. وهكذا، اتضح لطه عبد الرحمن أن مقاصد المنهج العقلي العلمي الحديث الذي سارت عليه جل تلك الدراسات، قد غرقت في طلب النسبية والتفاضل بدل الوحدة والتكامل في الخطاب التراثي، وطلب الاسترقاق من خلال الاستغراق في المناهج المجتثة بدل التحرير،

---

(1) نفسه: 9.

(2) ينظر: **حوارات من أجل المستقبل**: 21.

وطلب الفوضى لما لم يسلكوا مسلكاً متسقاً بدل النظام[1]. أما بحث التراث عند طه عبد الرحمن فينطلق من الكشف عن آلياته العميقة، وهو عمل يدخل في باب فقه العلم أو الإبستمولوجيا والتأسيس المنهجي. فاكتشاف طه، مثلاً، لنجاعة الخطاب التداولي في دراسة النص التراثي، بلاغياً كان أو أصولياً، تأتي من تعمقه في بنية النص التراثي، والذي أظهر ارتباط إشكالاته بالخطاب. كما تأتى من خلال خبرة دقيقة ومعرفة شاملة بمناهج القدماء، ومن خلال تكوين كاف في مناهج المحدثين في التداوليات والمنطقيات بشكل تداخلي مثمر. وهذا ما يسَّر على طه عبد الرحمن الوقوف على مظاهر النقص في المعرفة والخلل في المنهج في الدراسات المعاصرة حول التراث.

وإذا كان العقل أبرز الآليات التي اشتغلت بها وعليها الدراسات الحديثة حول التراث، فقد كان موضوع العقل أبرز القضايا التي ثار حولها النقاش، وتميز فيها طه عبد الرحمن بطرح تصور جديد له، سنذكر منه الآن ما يعنينا لإبراز الأسباب التداولية التي جعلته ينتقد هذه الدراسات.

الدراسات الحديثة كانت تسلم بوجود مبادئ ثابتة للعقل دون غيرها، باعتبار هذا العقل في ذاته جوهراً مستقلاً. وهذا ما سارت عليه أغلب هذه الدراسات إلا ما ندر. واعترض طه على هذا التصور، واعتبر أن الثابت إنما هو مسلمات وقواعد للاستنتاج ينبغي الالتزام بها إلى النهاية في ترتيب النتائج عليها. ولا يصبح للعقل في هذه الحالة

---

(1) ينظر: **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، طه عبد الرحمن: 66.

من معنى إلا التقيد بالنسق المختار؛ أي يصبح آلية إجرائية، فيغدو كل نسق عقلاً، ومن هنا تعدد العقول بتعدد الأنساق. وينتهي طه إلى تصوره الجديد وهو اعتبار العقل، على خلاف ما جرى به الاعتقاد، ليس ذاتاً قائمة في الإنسان، وإنما هو فعل من الأفعال يصدر عن الإنسان كما يصدر عنه السمع والبصر والكلام[1]. وعليه تصبح الدراسات التي تأسست على العقل، نقداً أو تحليلاً، بمعنى أنه ذات، ضرباً من الهوس الميتافيزيقي، لأن تاريخ العقل هو فعل التعقُّل؛ وفعل التعقل إن هو إلا تهادم بين الأفكار والعقائد والمذاهب الفكرية، وبهذا لا يكون للعقل معنى واحد[2]، ولكنه إدراك مع التفاوت في الدرجة فقط وليس في الكيف. إلا أن الدراسات المعاصرة حول العقل، أضافت له صفات من التهويل، امتلكت وعي العرب والمسلمين، وهي صفات ارتبطت، في مجملها، بالتفكير اليوناني، مادام العقل عند اليونان ذاتاً قائمة؛ فالله عقل، والكون عقل! فيصبح عندها النظام محبوك القوانين مستبعداً للقيم، بل تصبح هذه القيم تابعة للقانون.

إن «خطاب العقل» في الدراسات العربية الحديثة، يقع، بنظر طه، في شبهات فكرية وعقدية، بادعاء أن عقولاً متباينة تقوم في الثقافات المتباينة، ويترتب عن هذا. القول بوجود عقل خاص بالتراث العربي الإسلامي، ووقوف هذا العقل الخاص حائلاً دون قيام التراث

---

(1) ينظر: **حوارات من أجل المستقبل**: 64-65، 51.

(2) ينظر: **الاختلاف في طوية الوحدة، من أجل معاقلة الخطاب العربي الإسلامي**: 117.

بأسباب العلم والتقدم، ثم ضرورة تجاوز هذا العقل والأخذ بغيره[1]. ولا مبرر عند طه عبد الرحمن للأخذ بهذه الاعتقادات، وتقليد اليونان فيها؛ ذلك أن قول اليونان بالطبيعة الإنسانية الواحدة أفضى بهم إلى الاعتقاد بأن العقل جوهر واحد أو ذات واحدة تشغل حيزاً ما في بنية الإنسان. وكان الأجدر بالباحثين العرب الاعتراض على هذا التصور، وإثبات أن العقل فعالية، مثله مثل الإدراكات الإنسانية الأخرى، وشأن الفعالية أن تتغير بتغير الأسباب والظروف[2]. ولكن الدراسات العربية تنكبت، بنظر طه، طريق تأسيس تنظيراتها على دراسات تقنية ومنهجية دقيقة تقيد بها أحكامها. فشاع الحديث عن «العقل العربي»، من غير توافر الكفايات الوصفية والتفسيرية والإجرائية اللازمة لأصحابها لضبط الاشتغال العقلي في التراث. فكان لزاماً أن يتصدى طه لنقد هذه الدراسات وتقديم أدلتها ومسلماتها ومدى التزامها المنهجي وتعمقها المعرفي. ولم تكن رغبة الهدم، إذاً، هي دافع طه لنقد دعاة التجزيء ودارسي التراث المعاصرين، على وعيه بأن الناقد العربي يخشى على ذهاب إنتاجه أكثر مما يخشى على ذهاب العلم، مما يحوِّل الحوار الاختلافي النقدي إلى صراع غير علمي، بآليات غير أخلاقية؛ كالتشويه والتقويل وغيرها[3]..

ولما كانت الآليات المنتجة للنص التراثي ما زالت غير مدروسة وغير معروفة، وفي المقابل أغرق الباحثون المعاصرون في دراسات

---

(1) ينظر: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**: 153.
(2) ينظر: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**: 55.
(3) ينظر: **حوارات من أجل المستقبل**: 76.

المضامين، نحا طه في نقده منحيين؛ الأول: اكتشاف هذه الآليات، والثاني: نقده لأبرز المشاريع المضمونية التي شاعت وذاع صيتها.

د- لماذا نموذج الجابري؟

يندرج نقد طه عبد الرحمن للجابري، رحمه الله، في سياق نقده للفلسفة المشائية في سياقها العربي؛ إذ اعتبر اعتناق العربي لهذا الفكر المشائي لم يستوف الشروط اللغوية والمنطقية التي ينبغي توافرها في كل منقول عن الغير. وقد تجلى الإخلال بالشرط اللغوي في مجيء تعبير فلاسفة الإسلام مخالفة للمقتضيات التداولية للبيان العربي، مما قطعهم عن التواصل مع جمهور الناطقين باللغة العربية. وتجلى الإخلال بالشرط المنطقي في مخالفة دعاواهم الفلسفية لمقتضيات البرهان المنطقي، وركوبهم أدلة ليست أقل حجاجية ولا أكثر برهانية من أدلة غيرهم من المتكلمين والأصوليين؛ فقد سلكوا طرقاً استدلالية حجاجية من قياس تمثيلي وتشبيهات ومقارنات... لكن بكفاءة أقل من غيرهم لخروجهم عن عادات العرب في الكلام، وإصرارهم على الأخذ بالعادة اللغوية اليونانية، على اعتبار أنها برهانية بنظرهم[1]. وكان، إذاً، الإخلال بالشروط اللغوية والمنطقية هو منطلق طه في نقد الإنتاج المشائي العربي، وتجديد النظر في علم الكلام والأصول[2].

---

(1) ينظر: **تكامل المعارف، اللسانيات والمنطق والفلسفة**: 84.

(2) لم يكن طه مقتفياً في نقده هذا طريق الشيخ مصطفى عبد الرازق، وإن كان مشروعهما النقدي يبدو متكاملاً؛ ذلك أن نقد الشيخ ارتبط بمضامين القطاعات المعرفية الإسلامية، وسعى إلى إبطال الفلسفة المشائية في ذاتها. أما المشروع النقدي لطه فالدعوة إلى نبذها ترتبط عنده، وبشكل كبير، بالطرق التي نُقلت بها إلى مجال التداول الإسلامي العربي. ينظر: نفسه: 85-86.

ولما كان الجابري، رحمه الله، أبرز رموز هذه الفلسفة في الفضاء العربي، كان طبيعياً أن يتعرض له طه بالنقد كما تعرض لمحمد أركون، خاصة في خوضهما في ما يتعلق بالإشكال المنطقي عند الحديث عن « العقلانية الإسلامية». فعقلانية المناظرة، وهي منهج علم الكلام والأصول، عدَّها الجابري منهجية ناقصة في عقلانيتها، بحكم بيانيتها، ويجب تجاوزها. أما أركون فاعتبرها على النقيض من ذلك مغالية في عقلانيتها، أي عقلانية برهانية أرسطية يجب نبذها. كما أنهما خاضا في الإشكال اللغوي لما ادعى أركون أنه استثمر في مشروعه نتائج اللسانيات الحديثة في التنظير لـ«المنهجية الإسلامية». والجابري عمَّم نتائج اللغويات العربية على مجموع الإنتاج الإسلامي باستثناء الفكر الفلسفي الرشدي[1]. وعلى هذا الأساس، التزم طه بمنهج صارم ذي طابع لغوي ومنطقي لنقد هذين الرأيين، والتركيز أساساً على نموذج الجابري لشهرته وانتشاره. وكان توجه النقد، بالأساس، عند طه إلى البناء الاستدلالي لأدلة الجابري.

إن المنطق في نقد طه لا يعني إلا الالتزام بآليات وقواعد محدَّدة ومعروفة يتَّبعها الإنسان في الحوار حتى يكون خطابه مقنعاً والخصم مُسَلِّماً. فلم يكن إذاً نقد طه للجابري، سجالاً بالمفهوم السلبي للسجال، وإن كان السجال، في حقيقته، بنظر طه، لا يعبر بالضرورة عن النزاع أو العداء أو التعدِّي، وإنما هو تعبير عن مبدأ «المغايرة»، ومبدأ «الخروج عن الذات» وتحقيق لهما[2]. كما أن الاعتراض على

(1) ينظر: نفسه: 82-83.

(2) ينظر: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**: 46.

أدلة الجابري، هو نوع من تجديد الفهم فيها، لأن الاعتراض في أصله هو اشتراك في بناء المعرفة، وليس أصلاً في الافتراق كما قد يتوهم[1]. وبمثل ما أخضع طه أدلة الجابري للنقد، أخضع أدلته هو للتقويم الذي هو النظر في وضع الدليل؛ إذ لا إقامة لدليل دون تقويمه. ويكون هذا التقويم إما متقدماً أو متأخراً؛ فالمتقدم يكون عبارة عن جملة الاعتراضات التي يمكن أن يوردها المدعي نفسه على دليله وهو بصدد وضعه، بما يؤدي إلى استيفاء الدليل لشرائط العقل الموجبة لحكمته. أما المتأخر فيكون هو الاعتراضات التي يمكن أن يوردها كل واحد على الدليل بعد تمام بنائه للتيقن من حكمة الدليل الموضوع؛ أي مدى وحدود التزامه بقوانين العقل، سواء ما تعلق منها بصحة بنائه أو بصدق قضاياه[2]. وبهذا الالتزام الصارم لطه في خطته النقدية للجابري، استحق قوله وظيفة التدليل المسندة إليه، هذا التدليل الذي انبنى على الادعاء والاعتراض، وفق منهج لغوي منطقي راسخ. وهذا ما يدفع عن هذا النقد كل نوع فكراني ضيق، أو تحامل شخصي بيِّن. فنقد طه للجابري ليس إلا ممارسة حوارية في أدق مستوياتها، بين عاقلين مجتهدين لا يزيدهما النقد المتبادل إلا رسوخاً وتمكناً في المجال التداولي الإسلامي العربي.

إن نقد الجابري كان ضرورة منطقية عند طه عبد الرحمن، وهو يقدم نظريته التكاملية في قراءة التراث؛ فكيف يبني نظرية «تكاملية» وهو بنظره، توجد إلى جانبه نظرية تجزيئية، ولا يتعرض لها ولا

(1) ينظر: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، طه عبد الرحمن: 60.
(2) ينظر: نفسه: 59.

ينتقدها؟ فتجاهلها لاعتبارات تداولية وغير علمية، أمر غير مقبول في منطق التاريخ، وعندها يكون النقد غير منطقي وغير علمي وغير بحثي! وهذا ما لا يستطيع ناقد محترم أن ينخرط فيه. وعليه، كان نقد طه للجابري ذا صبغة منطقية صرف، حتى إنه لم يعترض على مسلمات الجابري التي انطلق منها وحدها، مما يمكن التساهل فيه واعتبارها من القرارت المنهجية الممكنة. وإنما كان التركيز في استنتاج بعض الأحكام من هذه المسلمات[1].

الجابري، إذاً، ينال اعتراف طه بأنه نموذج متميز للدراسات التراثية، وأكثر المنظرين فحصاً لعناصر التقويم التي اشتغل بها طه في مشروعه التكاملي[2]. فكان إفراده بالنقد ممارسة علمية وجيهة وضرورية، كما أنها مفيدة لنا في بحثنا للوقوف على المستويات النقدية والمنهجية والبنائية التي سلكها طه عبد الرحمن في تأسيس نظريته التداخلية واجتهاده اللغوي.

2- نقد التجزيء..:

أ- مظاهر التجزيء في دعوى الجابري بنظر طه عبد الرحمن:

1- الاشتغال بالمضامين:

أكد طه عبد الرحمن في أكثر من مكان قلة زاد المفكرين العرب من المنطق. هذا ما جعلهم بنظره، يوهمون القارئ بأن التأليف

---

(1) ينظر: **تكامل المعارف، اللسانيات والمنطق والفلسفة**: 83.

(2) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 29.

الفلسفي لا يختلف في شيء عن الإنشاء الأدبي أو التحرير الإعلامي. وهذا ما سبَّب أذى كبيراً للقدرة الاجتهادية عند الإنسان العربي، لأن العقل الذي لا يُجهد نفسه لا يمكن أن يجتهد في شيء[1]. وهذا ما جعل جل الدراسات العربية، ودراسة الجابري أبرزها، تعطي الأولوية للفعل التاريخي في الظاهرة المدروسة على حساب الفعل المنطقي أو اللغوي. وقد أولى طه هذا الفعل الأخير أولوية قصوى، دون إغفال الأسباب المضمونية الخارجية، أو ادعاء أن النظر في الأسباب الآلية الداخلية للظاهرة يغني عن الأسباب المضمونية الخارجية. ولكن المنهج السليم، عنده، يبتدئ بالنظر في الآليات والعناصر الداخلية ليقام عليها النظر المضموني[2].

---

(1) ينظر: **حوارات من أجل المستقبل**: 38، 39.

(2) لا بد أن يطرح لكل باحث في مشروع طه عبد الرحمن، موضع التاريخ، وحدود التفاعل معه في دراسة أي ظاهرة، استثماراً أو نقداً، لكن طه يسارع، وهو يستشعر هذا السؤال المفزع، إلى التأكيد أن الحقائق الآلية قد لا يفي بصددها السؤال عن الفعل التاريخي شيئاً كثيراً. ويمثل طه بآلية «القلب»؛ فمعلوم أن عمل هذه الآلية يقوم في تغيير أوضاع العناصر في تركيب مخصوص تغييراً يجعل أولها آخرها وآخرها أولها. لكن السؤال عن تاريخية هذه الآلية لا يبدو ذا فائدة كبيرة بالنسبة إلى الدراسة التراثية؛ ذلك أن مدلول «القلب» هو تقرير اصطلاحي لتسمية عملية مخصوصة لا تختلف من زمان إلى زمان ولا من أمة إلى أمة. فيبقى استعمالها في التراث الإسلامي العربي هو عينه في سواه، ولا يجوز أن تكون لتاريخية «القلب» بعض الفائدة إلا عند البحث في تطور عقل الطفل أو تطور العقل البشري بصفة عامة؛ كما إذا تتبعنا تطور العمليات الذهنية عند الطفل، فوجدنا أن عملية «القلب» لا تظهر إلا في طور متأخر من أطوار تكوينه العقلي. وقد نقيس على ذلك تطور العقل البشري؛ فنقول إن الإنسان لم يدرك عملية «القلب» إلا عشرات آلاف السنين بعد انفصاله عن أرومته الحيوانية المزعومة. ومجمل الآليات التي استخرجها =

وهذا النموذج الاشتغالي المتسق هو الذي يساعد الباحثين العرب على تجنب الوقوع في آفات تشويه قواعد العربية وخرقها، لرفع تحدي الفكر اليوناني، بالاعتماد على أفعال وكلمات موحشة، واقتراف أخطاء لا تتصور في النحو[1]. كما لن يحوجهم ذلك إلى الالتجاء إلى أساليب الضغط والإكراه لنشر مشاريعهم وسط الناس وحجب آراء غيرهم[2]. ولكن الواقع أن المشاريع غير المتسقة، وذات الطابع المضموني الخارجي هي التي سادت وذاعت. وأصبح التأويل الفلسفي «الأرسطي» هو التأويل الاحتمالي الوحيد في دراسة الظواهر المعرفية والمنهجية في التراث الإسلامي العربي. وانساق أتباع الفلسفة الإسلامية المشائية مع أرسطو واهتدوا بـ«الأرغانون» الذي صيغ داخل الإمكانات اللغوية اليونانية وبما تسمح به آلياتها، ورسخ الاعتقاد بأن المعاني البرهانية واحدة، وإنما يقع الاختلاف في الألفاظ والمباني. وعليه جاء مشروع الجابري، أبرز الفلاسفة العرب المشائين

= طه من التراث هي من هذا الصنف، لا توجب الخوض في تاريخيتها إلا كما نخوض في تاريخية آلية «القلب» في سياق التراث الإنساني بصفة عامة، لا في سياق التراث الإسلامي العربي بصفة خاصة. ينظر: نفسه: 23-24.

(1) Taha (Ab.): *Langage et Philosophie, Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie*, Impr. de Fédala, 1979, p. 28.

وما زال هذا العمل الجليل لطه عبد الرحمن غير مترجم إلى العربية، ولقد علمنا أن الدكتور إبراهيم مشروح مشتغل على ترجمته منذ مدة. ينظر: **العقل المؤيد في مواجهة العقل المجرد، مساءلات نقدية**، إبراهيم مشروح، مجلة **الوعي المعاصر**، السنة الثانية، العدد 8-9، 1423 هـ/ 2002 م: 251، هامش رقم 18.

(2) ينظر: **حوارات من أجل المستقبل**: 77.

المحدثين، ذا طابع مضموني ينظر إلى الظاهرة التراثية من وجهة خارجية؛ أي من خلال تشكلها التاريخي المضموني، لا الداخلي الآلي. واقتصر مشروعه النقدي على المضامين الفكرية دون الأصول المنطقية التي انبنت عليها، ولا الوسائل المنهجية التي استعملت في تبليغها. وفي هذا الاشتغال بالأسباب المضمونية، بنظر طه، ابتسار لا مسوغ له، ولا سيما أن التراث الإسلامي العربي أولى عناية خاصة لجانب الآليات في وضع نصوصه ونقلها. ولا يمكن استيفاء شرط «الموضوعية» في البحث من غير النظر في القسمين: قسم الآليات أولاً؛ أي البناء الداخلي، ثم قسم المضامين ثانياً؛ أي الأسباب الخارجية، الفكرية والمضمونية. أما الاقتصار على هذه الأخيرة فهو سقوط في نظرة تجزيئية أو ما يسميه طه بالتقويم التجزيئي، وهو «الذي يغلب عليه الاشتغال بمضامين النص التراثي ولا ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبُلِّغت بها هذه المضامين»[1].

2- استثمار الآليات التجزيئية:

اشتغل الجابري، بنظر طه عبد الرحمن، بأسباب الرؤية التجزيئية وبمنهج الاجتزاء بالمضامين التراثية كما يتجلى ذلك في توسله بآليات عقلانية تجريدية وبآليات فكرانية تسييسية أضرَّت بمبدأ التداخل الذي يقوم عليه التراث معرفة وسلوكاً[2]. فهذه الآليات التجزيئية تقوم على مبادئ ثلاثة، هي الموضوعية للفصل بين الأخلاق والواقع، والعلمانية للفصل بين الروح والعلم، ومبدأ النظر المتوحِّد، أو ما يسميه طه،

(1) تجديد المنهج في تقويم التراث: 23.
(2) تجديد المنهج في تقويم التراث: 39.

بمبدأ «النظرانية» للفصل بين الحوار والصَّواب، من غير إخضاعها للنقد والاختبار[1]. وهذا ما أسقط الجابري، في ما سماه طه بالنزعة التجزيئية وهي «تقسيم المضامين التراثية إلى قطاعات متمايزة فيما بينها، وتفضيل بعضها على بعض، فيكون من هذه القطاعات ما يُعَدُّ، بحسب هذه النزعة، مقبولاً يستحق الدرس، بحجة أنه حي يحتمل أن نربط أسباب الحياة فيه بالحاضر وأن نتوجه بها إلى المستقبل؛ ومنها ما يعد على العكس من ذلك، مردوداً لا يستحق الدرس بحجة أنه ميت ينبغي قطع صلاته بالحاضر، حتى لا يضر بآفاقه المستقبلية»[2].

ومما يزيد في ترسيخ ظاهرة التجزيء والمفاضلة، الزهد في نقد تلك الآليات المستثمرة، وتفعيلها، من خلال تحويلها إلى آليات منتجة مثل ربط العقلانية بالعمل و«الفكرانية» بالتأنيس، وهما، أي العمل والتأنيس، قوتان بارزتان في تشكيل المعرفة التراثية بنظر طه[3].

ويميز طه بين **النزعة المضمونية والنزعة التجزيئية**؛ فالأولى تتأسس من خلال الاكتفاء بطرف واحد من الطرفين المكونين للنص التراثي، وهما المضمون والآليات؛ أي تكتفي بطرف المضمون، على اعتبار أن قيمة التراث كله تنحصر في مضمونه ومحتواه. وأما الثانية، فهي تقسم المضامين ذاتها إلى قطاعات متفاضلة ومتفاوتة الأهمية. فالنزعة المضمونية إذاً، تتأسس عليها النزعة التجزيئية وتنطلق منها[4].

---

(1) نفسه: 41.
(2) نفسه: 24.
(3) نفسه: 28.
(4) نفسه: 23، 24.

واستثمر الجابري في تصوره النقدي والتجزيئي، بنظر طه عبد الرحمن، **الآلية العقلانية في بعدها التجريدي**، بدعوى أن المنهج العقلاني هو أقدر المناهج على توفير الاستفادة العلمية من التراث، هذه الآلية التي كانت مسؤولة على تشريح التراث شرائح متعددة ومتباينة، لفرز ما يتوافق ومعيار «العقلانية»، مما جعل مستثمريها يختلفون بشكل صارخ في تعيين الشرائح التراثية «العقلانية»[1]. ويأتي اعتبار الآلية العقلانية في بعدها التجريدي آلية تجزيئية، من منطلق أن لفظ التجريد يعني «الانتزاع» و«العزل»، وكلاهما يفيد مدلول «الفصل»؛ إلا أن «الانتزاع» هو عبارة عن فصل ينقطع فيه الشيء المنتزع عن الشيء منه، في حين أن «العزل» هو عبارة عن فصل يفترق فيه الشيء المعزول عن غيره؛ فالأول فصل قاطع، والثاني فصل فارق، فيكون الأول أخص من الثاني. وعندها، عندما نقول: «هذا شيء مجرد»، فهو دائر بين مدلولين: إما أنه شيء معزول، أي مفروق، وإما أنه شيء منتزع[2]. والانتزاع المقصود بالتجريد، هو الانتزاع عن المادة كليا في دراسة النص التراثي؛ إذ تحتفظ فقط بما هو مجرد، بعيداً عن العمل أو السلوك أو القيم مما يشكل عصب النص التراثي والمعرفة الإسلامية بعامة.

ومن الآليات التجزيئية التي استخدمها الجابري ما سماه طه عبد الرحمن **بالآليات الفكرانية التسييسية**، والتي أنزلت على التراث الآخذ بأسباب التأنيس، فكان لا بد أن تفرق نصوصه تفريقاً، وتجزئها

---

(1) **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 25.

(2) ينظر: **فقه الفلسفة: 1ـ الفلسفة والترجمة**: 155.

وتفضل بعضها على بعض[1]. **والفكرانية** هي المقابل عند طه للأيديولوجيا[2]. وتشتغل هذه الآلية وفق **مبدأ التسييس** وهو: «إفراد الجانب السياسي بالقدرة على الوفاء بشروط النهضة الثقافية والحضارية؛ فتكون قيمة النص التراثي المقروء بواسطة هذا المبدأ منحصرة فيما يحمله هذا النص في سياقه الاجتماعي من دلالات التدافع والتنازع، والرغبة في الحصول على مراكز القوة»[3]. ولم تخضع هذه الآلية بدورها للنقد والاختبار، وعليه لم ينتبه مستعملوها إلى قيامها على هذا المبدأ، أي «التسييس»، المناقض للمبدأ الأصل الذي تقوم عليه المعرفة التراثية وهو مبدأ «**التأنيس**»، وهو «إيلاء الجانب الأخلاقي والمعنوي والروحي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر، فتكون قيمة النص المقروء من جهة التأنيس كامنة في الفوائد العملية والآثار المعنوية التي يولدها عند القارئ أكثر مما تكمن في الجوانب التسييسية والمادية»[4].

ويذهب طه عبد الرحمن إلى أن مستعملي هذه الآليات التجزيئية لم يثبتوا القدرة في امتلاك ناصية هذه الأدوات المنهجية التجزيئية

---

(1) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 27.

(2) ينظر: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**: 138. والفكرانية عند طه عبد الرحمن أنواع، تتفق من حيث المبدأ، وهو الاشتغال التسييسي، وتختلف من حيث التوجه؛ فهناك «الفكرانية السلفية»، و«الفكرانية القومية»، و«الفكرانية الاشتراكية»، و«الفكرانية الليبرالية». ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 27.

(3) **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 26.

(4) نفسه: 27.

العقلانية والفكرانية التي توسلوا بها في نقد النص التراثي[1]، فحملوا النصوص ما لا تطيق، وأتعبوا أنفسهم في نقل المقولات اللغوية اليونانية على أساس أنها أساليب برهانية كلية، غير متفطِّنين إلى أن هذا النقل في حد ذاته، وذلك الاستخدام السلبي لتلك الآليات، أفسدا طرقهم في التعبير وكذا في التفكير[2]. وفي حالة الجابري، كان التوسل بتلك الآليات التجزيئية العنصر الأساس في الإخلال بشرط الشمولية الذي انطلق منه الجابري في معالجة قضايا التراث المعرفية، هذه الشمولية التي كان بالإمكان أن تؤدي إلى تحليل تكاملي للقطاعات المعرفية الإسلامية بعيداً عن التجزيء والمفاضلة، الأمر الذي لم يحصل لما وقع من خلل في توظيف أدوات التجزيء، من حيث نقص النقد وضمور الإبداع.

3- الإخلال بشروط التداخل والشمولية في ممارسة الجابري النقدية:

أقام طه دعوى على نموذج الجابري من حيث تجزيئيته تقول: «إن نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين: أحدهما: التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية؛ والثاني: التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات»[3].

وتتبع طه عبد الرحمن دعوى الجابري الاشتغال النقدي على

---

(1) ينظر: **حوارات من أجل المستقبل**: 14.
(2) ينظر: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**: 156-157.
(3) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 29.

المعرفة الإسلامية من خلال النظرة الشمولية. هذه النظرة التي تفرض العمل وفق آليات تداخلية غير تجزيئية. ورصد طه من هذه الآليات التي تحدث عنها الجابري اثنتين؛ الأولى: آلية «الدمج»، مثل دمج الدين في الفلسفة ودمج الفلسفة في الدين، والثانية آلية «الإسناد القيمي»، ذات الأصل اليوناني، والقائم على مبدأ الثالث المرفوع، وذات الأصل الإسلامي، القائم على ما سماه طه بـ«مبدأ الثالث الموضوع»[1]. إلا أن نزوع النظرة الشمولية عند الجابري نزوعاً مضمونياً، لم يكن يتوافق مع الخاصية الشمولية للتراث التي أقر بها الجابري نفسه، وبالتالي لم يترتب عنها القول بالنظر في الآليات. فلم يكن إذاً تلازم بين القول بالشمولية، والاشتغال بالآليات. وهذا ما أفضى، بنظر طه، إلى نوع من التناقض من خلال التعارض القائم بين تصور الجابري النظري للتكامل، والتطبيق الذي سلكه فيه. ذلك أنه قسم التراث إلى أجزاء متباينة، ومستقل بعضها عن بعض، وإلى تفضيل جزء واحد منها على باقي الأجزاء. وعندها لا يبقى أي معنى لدعوته إلى الشمولية، بل تنقلب هذه الدعوى إلى نقيضها؛ فيكون الجابري، بنظر طه، ممارساً للتجزئة والتفاضل لا للشمولية والتكامل[2]. فإذا كان طه ينزل الأخلاق الرتبة العليا من رتب العقلانية، فإن الجابري ينزلها، باعتبارها عرفاناً، أدنى المراتب[3]، ويعتبرها لا معقولاً هو عبارة عن خليط من الهرمسية والسحر

(1) ينظر: نفسه: 31.

(2) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 33.

(3) ينظر **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**: 201.

والإشراق. وهذا ما أخرج الجابري عن مطلبه الأصلي من مشروعه النقدي وهو: اتخاذ رؤية «موسوعية» أو «تكاملية» أو «شمولية» أو «كلية»، وانتهاج تحليل الآليات، المفاهيم والقواعد والمناهج، التي أنتجت مضامين المعرفة العربية[1]. إلا أن تنكب الجابري هذا الطريق أدى به، بنظر طه، إلى القدح في المبدأ الأصلي الذي تقوم عليه المعرفة الإسلامية، وهو مبدأ التداخل بكل مستوياته وأنواعه، سواء كان جمعاً بين القيمة الخلقية والواقع، أو جمعاً بين القيمة الروحية والعلم، أو جمعاً بين القيمة الحوارية والصواب[2]. وفي المقابل انبنت على السلوك التطبيقي لنقد الجابري دعاوى قاسية عن الممارسة المعرفية العربية، يراها طه مجانبة للصواب؛ ونجملها في الآتي:

أ- أساليب البيان اللغوي المميزة للسان العربي تسد في الموروث الفكري العربي مسد الأساليب البرهانية في المنتوج الفكري اليوناني.

ب- اختصاص المسلمين بتنظير الأساليب البيانية نتج عن اقتصارهم على التعامل مع النصوص وحدها وعلى رأسها النص القرآني.

واستخلص الجابري من هذه النتائج معطيين:

الأول: اعتبار التعامل مع النص في الممارسة المعرفية الإسلامية عائقاً معرفياً لتقدم العلم، وسبباً في انحباس الفكر العربي في تأملات لفظية ضارة به، وصارفة عن النظر في الظواهر الخارجية.

والثاني: أن أدلة الفكر العربي لا ترقى إلى مستوى البراهين

---

(1) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 30.

(2) نفسه: 35.

الكفيلة وحدها بإفادة اليقين وتحصيل العلم؛ إذ أساليب الاستدلال العربية ذات طبيعة تشبيهية وقياسية محدودة[1].

وهذه الخلاصات كلها يعتبرها طه عثرات من الجابري، أوقعه فيها الأخذ بقيم مرتبطة أشد الارتباط بظروف ثقافية ومجتمعية معينة، لا تقيم وزناً لمبادئ التراث القائمة على الترابط والتكامل. وهذا ما يتطلب، بنظر طه، التوجه إلى القيم المختصة بالتراث، من خلال استنباط الآليات الإنتاجية التي شكلت المضامين الحقيقية، تكويناً وتطويراً وتلويناً وتوسيعاً[2]. ولن نعرض لنموذج طه التداخلي الآن، إلا بعد التوقف مع نماذج من نقده المنهجي والتقني والمعرفي لقضايا محددة في نموذج الجابري التجزيئي.

ب- اعتراضات طه على دعوى الجابري:

1- الاعتراض المنهجي:

لما كان المنهج العلمي يقتضي أن كل اعتماد على المفاهيم الحديثة، أو الآليات المنقولة، يخضع لعملية متقدمة وهي نقد صارم وتمحيص دقيق لهذه المفاهيم والآليات، لاختبار حدودها المعرفية وفوائدها العملية وإمكاناتها الإجرائية، فقد لاحظ طه عبد الرحمن أن أكثر الباحثين العرب يغلب عليهم، في وضع مصطلحاتهم العلمية وبناء أجهزتهم الوصفية والتفسيرية، الاشتغال بقوالب ومعايير اللغات الأجنبية، الفرنسية والإنجليزية على الخصوص، عبر عمليات نقل

(1) ينظر: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**: 154-155.
(2) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 71.

حرفي لمصطلحات أجنبية ومن دون وعي بأصول بعضها النسبية، وفائدتها المحدودة. وبلغ سلطان هذه المعايير على هؤلاء درجة أصبحت محلها ألفاظهم أشكالاً منقطعة الصِّلة بدلالاتها اللغوية وفاقدة لأسباب الإنتاج والتغيير في الفكر العلمي[1]. وعليه اعترض طه على الجابري لما لم يقم بتمحيص إجرائية بعض المفاهيم التي اشتغل بها في مشروعه النقدي مثل العقلانية. ولما لم يجر هذا النقد المتقدم على الاشتغال تسرَّع، بنظر طه، في استهلاك عقلانية متقادمة حملته على اعتقاد الخطأ والنقص في عقلانية التراث التي تتميز بطابع تداخلي منتج يجمع بين القيم الخلقية والوقائع الكونية[2]. لقد كان نقد مفهوم العقلانية المجردة سيبيِّن لمستعمليها أن لها من صفات السلبية، كفحش التجريد ونقص التوجيه، ما يجعلها غير كافية، بل محتاجة إلى المزيد من التغيير والتطويع والتنقيح، حتى تصير أقدر على الظفر بحقيقة المعرفة التراثية الإسلامية. وهذا النوع من العقلانية، سماه طه بـ«**المعاقلة الحية**»، والتي تأخذ بأسباب المناظرة والجدل بين المتكلم والمخاطب، كما تسلك مسلكاً يقترن فيه النظر والعمل[3]. ولكن تعامل الجابري مع الأدوات المنقولة التي استثمرها، لا يتجاوز، بنظر طه، التعريف المجمل من خلال ذكر بعض الخصائص والإشارة إلى بعض المصادر، وابتعد كثيراً عن النقد الذي هو في جوهره اشتغال بالاعتراض على تلك الأدوات والآليات، وامتحان كفاياتها الوصفية

---

(1) ينظر: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**: 21.
(2) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 36.
(3) **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 26.

والتفسيرية، واختبار مدى موافقتها للمجالات التراثية التي أقحمت فيها[1]؛ لأن النقد الذي لا يراعي أحدث مستجدات البحث العلمي، وأرسخ مقتضيات الخصوصية التراثية، يبقى نقداً تجريدياً غير نافع، أو يصبح هو والنقل السلبي سيان! وهذا ما وقع فيه الجابري لمَّا أخذ برأي «بلانشه» في المماثلة؛ إذ لم يصوبه حيث أخطأ، ولم يصحح نظريته. وسبب هذا، بنظر طه، انعدام القدرة لدى المشتغلين بالتراث، على نقد الآليات الاستهلاكية وتمحيصها والاكتفاء بإنزالها، قسرياً، على التراث وفق ما توهموه تمثلاً واستيعاباً لها[2].

إن الاعتراض الأساس الذي سجله طه على الجابري، من الوجهة المنهجية، هو استنكافه عن النظر في الآليات، وهو شرط متقدم، من الوجهة العلمية الصارمة، والاكتفاء بما جاء من تحليل وتنظير بصدد هذه الآليات في نصوص القدامى مثل الشافعي بالنسبة إلى الآليات الفقهية والأصولية، والجرجاني والسكاكي بالنسبة إلى الآليات البلاغية، والخليل بن أحمد الفراهيدي بالنسبة إلى الآليات الشعرية، والقشيري بالنسبة إلى الآليات العرفانية. وفرق شاسع، بنظر طه، بين الاشتغال بالآلية ذاتها، والاشتغال بالخطاب الذي دار بشأن هذه الآلية[3].

وهكذا، اعترض على المفاهيم المنقولة التي استثمرها الجابري في بحثه مثل «القطيعة» و«النظام المعرفي» و«البنية» و«اللامعقول» و«الأكسيومية»... وقد انعكس مفعولها سلبياً بما لا يوافق بنية التراث

(1) نفسه: 41.
(2) نفسه: 63-64.
(3) نفسه: 33.

في كليتها. فهذه المفاهيم والآليات، حسب طه، وضعت في أصلها لموضوعات مغايرة لموضوع التراث وعلى مقتضى شروط مخالفة لشروطه، فيكون إنزالها على التراث من غير ممارسة أشد أساليب النقد عليها سبباً في التصرف فيه بغير أحكامه اللازمة له. وهذا ما يؤدي إلى إخراج التراث على صورة لا تحافظ على بنيته في تداخل أجزائها وتساند عناصرها، إن لم تفصل بين هذه الأجزاء والعناصر فصلاً وتقابل بينها مقابلة ضاربة بعضها ببعض[1]؛ فإسناد الجابري، «اللاشعور» إلى «البنية»، في إطار «اللاشعور البنيوي»، يرى فيه طه ارتباكاً كبيراً انعكس على جهازه النظري، فصار عاجزاً عن الكشف عن البنية الباطنية القائمة في النفس الجماعية العالمة العربية، لنقله لمفهوم اللاشعور بحمولته المرضية، ومجاله المرتبط باللاشعور الفردي[2].

إن هذا الارتباك في تفعيل المفاهيم، نقلاً وإبداعاً، من خلال النقد، هو الذي أضفى عليه صفة **القلق**؛ قلق في المفهوم ذاته، وقلق في عبارته؛ فالمفهوم القلق في ذاته هو المفهوم الذي لا يستقر في موضعه لعدم استقرار واضعه[3]. كما أن القلق في العبارة والقول عند العرب، هو من قلق القائل[4]. والشيء القلق، وهو في حالتنا المفاهيم المنقولة من دون نقد واختبار، هو ما كان متزحزحاً عن مكانه

---

(1) ينظر: **حوارات من أجل المستقبل**: 27.

(2) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 49-50.

(3) ينظر: **فقه الفلسفة: 2. القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 162.

(4) نفسه: 161-162.

ومتزلزلاً من تحته[1]. وغالباً ما يحصل هذا التزلزل لما لا تُحترم شروط التداول اللغوي، ولا تؤخذ بعين الاعتبار أغراض الخطاب ومقاصده وقواعده، وهي حدود يحفُّها المجال التداولي بمقتضياته العقدية والمعرفية واللغوية، أو العملية والمنهجية مما يشترك فيه المتكلم والمخاطب. وهذا ما يسميه طه عبد الرحمن بضابط **الحقائق المشتركة**، ومقتضاه في صورته العامة هو: «يثبت الرأي بالبناء على المعارف والأحكام المشتركة»، ومقتضاه في صورته الخاصة هو: «اجتهد في إثبات دعواك بالاستناد إلى أقوى المقدمات المشتركة»[2]. ويتعزز هذا الضابط بضابط آخر، هو ضابط **إحكام العبارة**، ومقتضاه في صورته العامة هو: «ينبغي اجتناب آفة التعبير والتأويل»، ومقتضاه في صورته الخاصة هو: «على كل واحد من المتحاورين أن يطلب الأحكام في صياغة أقواله وتحديد معانيه»[3]. وعليه يعتبر طه أن المدخل الصحيح للفيلسوف العربي للإبداع، قراءة وتحليلاً، مدخل لغوي في منطلقه، وعلى هذا الأساس يتحدد مبدأ الفلسفة التداولية التي يسعى طه إلى تشييد معمارها؛ فلسفة واعية بأصولها، ومتجاوزة لدعوى برهانية الفلسفة كما رسخها ابن رشد وتبعه الجابري في ذلك. وهو موقف المتقدمين من الذين تمسكوا بأفضلية البرهان. أما توجهات الدرس العلمي الحديث، فقد أصبح يركز على فائدة الآليات الحجاجية في نطاق الخطاب الطبيعي، ولم يؤثروا عليها غيرها من

---

(1) نفسه: 161.

(2) ينظر: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**: 39.

(3) ينظر: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**: 43.

الآليات الاستدلالية في دائرة هذا الخطاب[1]. بل إن البرهان في ذاته، كما يكتسي مضموناً من المضامين تضعف صوريته اللازمة ويجنح إلى اتخاذ صورة الحجاج[2]. ومن خلال عقد مقارنات بين الدليلين البرهاني والحجاجي، قديماً وحديثاً[3]، انتهى طه إلى عكس ما يعتقده البرهانيون في نموذجهم الاستدلالي؛ إذ إن ما يسميه الجابري بالمعقول البرهاني لا يفضل البيان والبرهان إلا أفضلية تحكُّم لا أفضلية تدليل، مادام اللامعقول يدخل عليه كما يدخل عليهما[4]. يضاف إلى هذا فساد ادعاء اختصاص الفلاسفة بالبرهان، بما يعنيه من صورية وصرامة آلية، بل دخلت عليهم في تعابيرهم عوامل حجاجية كثيرة، مع إخلالهم بالبيان المطلوب في هذا المجال[5]. وقد أثبت طه أن الخيال والدليل ظلا مجتمعين في النص الفلسفي، حتى عند الفلاسفة المجتهدين الذين بلغوا القمة، ككانط وكذلك ديكارت لما نقرأ ما يكتب عن المغارات وعن الشمع وعن الشيطان الماكر، كلها تخييلات وقيم ثقافية مخصوصة، استخدمت للتمثيل على معان عبارية مشتركة بين الناس جميعاً، وهذا أمر قدمه طه من خلال دراسة تقنية ومختبرية في كتابه **المفهوم والتأثيل**.

وردَّ طه، من الوجهة المنهجية، على دعوى الجابري أن العقل

---

(1) ينظر: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**: 63.
(2) ينظر: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**: 156.
(3) ينظر: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**: 61-62.
(4) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 47-48.
(5) ينظر: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**: 156.

العربي «بياني» لا برهاني، وكذا قول أركون إن العقل العربي، «شرعاني» لا علمي. وأثبت أن البرهان ممتنع على كل نظر يصاغ بواسطة اللسان الطبيعي. ولما أخرج الجابري دعواه على مقتضى الخطاب الطبيعي، لم يعد خطابه برهانياً، وكذا أحكامه وافتراضاته، بل ثبت في حقه «البيان». ولما كان يعتبر البيان عائقاً معرفياً، كان ذلك أحق أن يُجرى على دعواه، لما لم تعد برهانية[1]. ثم إذا نحن تأملنا، بنظر طه، في خطاب الجابري، ونظرنا في الآليات المنتجة لمضامينه، لفت انتباهنا أن الكثرة الكاثرة من الاستدلالات هي عبارة عن أقيسة تمثيلية بصنفيها البياني والعرفاني، مما كان ينفر الجابري منه نفوراً ويمقته مقتاً. وأورد طه أشكالاً من الممائلات التي اعتمدها الجابري، مما يدل على لا برهانية خطابه[2]. وليس عيباً أن يخرج الجابري خطابه في صيغة بيانية، ولكن الأمر يتطلب فقط تصحيحاً في التصور لطبيعة الخطاب الطبيعي، والتخلص من دعوى ابن رشد عن برهانية الفلسفة، وإن كان لادعاء ابن رشد مبرراته ومقتضياته التاريخية. وتصحيح التصور لا يكون إلا بالإقرار بحجاجية الخطاب الطبيعي؛ إذ لما كانت الفلسفة خطاباً طبيعياً، فلا يفيدها تقليد أهل البرهان في صنع استدلالات صورية، لا هي ارتقت بها إلى درجة اليقين الرياضي، ولا هي هدتها سبل التوجيه العملي. ولا يتحقق هذا إلا بانتهاج مسالك الحجاج؛ لأنها وحدها الكفيلة، بنظر طه، في إطار مجال التداول ومقتضياته التفاعلية بتحصيل الإقناع والدفع إلى

---

(1) ينظر: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**: 157.

(2) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 66-67.

العمل[1]. فالآليات الاستدلالية التي ينطوي عليها الخطاب الطبيعي العادي ليست إلا تقنيات حجاجية وجدلية. وميزة كل قول حجاجي أنه يزاوج بين الصورة والمضمون لتحصيل الإقناع؛ عكس البرهان الذي يستغني عن المحتوى، مما يؤكد أن البرهان آلية استدلالية فقيرة بالمقارنة إلى الحجاج أو قل البيان[2]!

وتتبع طه بعض أشكال الفساد المنطقي في تعريفات الجابري وفي مطابقاته، مثل تعريف اللامعقول العقلي ومطابقته باللامعقول البرهاني، وهذا ما جعله يُخِلُّ ببعض الشروط المنطقية للحد وهي الاطراد، وكذا بقانون قلب المراتب[3].

هذا **الفساد المنطقي** في نموذج الجابري، يرجعه طه إلى نقص في استيعاب الآليات الاستهلاكية المستخدمة في البحث، أو ما سماه طه بـ«دعوى القصور الآلي لنموذج الجابري»، وهي: «إن عدم وقوف الجابري على دقائق الآليات المنقولة التي استعملها في نموذجه التقويمي أفضى به إلى اتخاذ مسلك في تجزيء التراث يخل إخلالاً بالمقتضيات التقنية والشروط الإجرائية لهذه الآليات»[4]. وبناء على هذه الدعوى لم يعد هناك اعتبار لرغبة الجابري في دراسة الآليات التي تتحكم في توليد النصوص التراثية بعضها من بعض وتوالدها في ما بينها؛ إذ لما اشتغل على النصوص التي اتخذت هذه الآليات موضوعاً لها فاته النظر في الآليات في ذاتها. أما اشتغاله الحقيقي

---

(1) ينظر: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**: 60.

(2) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 66.

(3) نفسه: 46-47.

(4) **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 42.

فكان من خلال آليات يسميها طه «**استهلاكية**»، وهي أدوات مفصولة عن أسباب إنتاجية المضامين التراثية، ومنقولة إليها من غيرها نقلاً، خاصة من العلم التكويني عند «بياجي»، وفقه العلم العقلاني عند «لالاند» و«باشلار»، والبنيوية وفلسفة التاريخ عند «هيجل» و«ماركس». وتنقسم هذه الآليات إلى صنفين؛ آليات **عقلانية** مثل: آلية القطيعة المعرفية، وآلية التقابل، وآلية التنسيق الاستنتاجي، وآلية التأسيس وإعادة التأسيس، وآلية التأزيم، وآلية التفكيك، وآلية الترتيب وإعادة الترتيب، وآلية إسناد القيم للأنساق المعرفية. ومن الآليات **الفكرانية**: آلية التوظيف، وآلية الدمج، وآلية التصارع، وآلية الانعكاس، وآلية التبرير، وآلية الإحياء، وآلية الاعتبار، وآلية الاستعارة[1]. واعترض طه، من الوجهة المنهجية، على استخدام الجابري لأربع آليات على الخصوص، وهي آلية تخصيص الفعل، مما سنناقشه ضمن فقرة الاعتراض العلمي، وسنعرج الآن على اعتراضات طه المنهجية على الآليات الثلاث المتبقية: آلية المقابلة، وآلية التقسيم، وآلية المماثلة.

وانتهى طه من خلال تحليله لهذه الآليات، واستخدام الجابري لها، ومدى احترام شروطها المنطقية المعلومة، إلى أن نص الجابري لا يسلم من اعتراض منهجي في عمق ممارسته للتحليل من خلال هذه الآليات؛ فمقابلة الجابري بين المعقولين، الديني والعقلي، سواء من حيث التماثل أو التباين، أوقعه في التناقض؛ فأفقد مفهوم «المعقول

(1) نفسه: 34-35. يقصد طه بفقه العلم، ما يعرف بالإبستمولوجيا، وهو يجمعها، على عادته في الجمع، على: الإبستمولوجيات. ينظر: نفسه: 31.

الديني» كل فوائده الإجرائية[1]؛ مثل مطابقته بين المعقول العقلي والمعقول الديني، كما طابق بين اللامعقول العقلي واللامعقول البرهاني، مع إهماله المطابقة المشروعة بين اللامعقول العقلي واللامعقول البياني، ثم مطابقته بين اللامعقول العقلي واللامعقول العرفاني مع فتح الباب لدخول المعقول الديني في المعقول العرفاني بموجب قوله بمبدأ عدم انفكاك المعقول عن اللامعقول، فيصير المعقول الديني عنده بمنزلة اللامعقول العقلي، خلافاً للمسلمة التي صرَّح بها[2]. يضاف إلى هذا إخلاله بقوانين الحد كما ذكرنا سلفاً.

واعترض طه على آلية التقسيم التي استخدمها الجابري، من حيث التقسيم في ذاته، واعتبره مؤسساً على ما يعرف عند المناطقة بمغالطة «ازدواج الاعتبار»؛ ذلك أن الجابري استخدم معايير متعارضة في بناء التقسيم وما يتعلق به من ترتيب، لأن كل نظام في تقسيمه ينتمي إلى إطار مقولي مختلف؛ فالبرهان مقولة متعلقة بالصورة الاستدلالية العقلية، والبيان مقولة متعلقة بالصيغة اللفظية، والعرفان مقولة متعلقة بالمضمون المعرفي؛ فمعايير الجابري في التقسيم هي المنطق واللغة والمعرفة، وكل واحد بحسب قسم خاص، والأجدر أن يجمع بينهما في تعيين كل قسم لتستقيم عملية التقسيم من الوجهة المنهجية[3]. إضافة إلى أن هذا التقسيم، بنظر طه، لم يستوف شرط ما يسميه طه بـ«الإنشائية»، وهي اكتساب المفهوم المقتبس إجرائية

---

(1) نفسه: 45.

(2) **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 48.

(3) نفسه: 50.

معينة وإنتاجية مخصوصة بفضل ما «ينشئه» له مقتبسه من معايير وأوصاف محددة تكون كافية وضرورية للاشتغال به في الوصف أو التحليل أو التفسير[1]. فالنقص في الإنشائية يكون سبباً، بنظر طه، في اضطراب المفاهيم وقلق البناء النظري. والخلاصة أن تقسيم الجابري الثلاثي، «البرهان» و«البيان» و«العرفان» تقسيم فاسد بنظر طه، لازدواج معاييره، وقلة تحصيل الملكة في العلوم الصورية والمنهجية. واقترح طه تقسيماً بديلاً، بناء على اعتماد معيار واحد؛ كالتقسيم بحسب المضمون (العقل والعلم والمعرفة)، أو التقسيم بحسب الصيغة اللفظية (البرهان والحجاج والتَّحاج) إلى آخره[2].

وانتقد طه استثمار الجابري لآلية المقابلة، من الوجهة المنهجية، ويسمي الجابري هذه الآلية بـ«الاعتبار العرفاني» أو «القياس العرفاني» في مقابل «القياس البرهاني» و«القياس البياني». واعترض طه على مصادر الجابري في فهم المماثلة، مما سنذكره في الفقرة اللاحقة. وخطَّأه في فهمه للمماثلة عند العرفانيين وكذا مفهوم القرينة؛ إذ اعتبر الجابري أن المماثلة العرفانية لا تتقيد بالقرينة[3]؛ ذلك أن القرينة من الصفات الذاتية للخطاب الطبيعي فلا يتجرد منها البتة. وخلص طه إلى أن الجابري وقع في ثلاثة أخطاء منهجية مرتبطة بالقرينة في إطار نقد مفهوم المماثلة عند العرفانيين، وهي فساد تعريفه، ووقوعه في التقويل، وسقوطه في التناقض[4]. كما لم يوفق في فهم معاني

---

(1) نفسه: 53.

(2) نفسه: 55.

(3) نفسه: 57.

(4) **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 58.

الوصول والوحدة عند العرفانيين[1]، فقلبها إلى الاتصال والاتحاد، وكذا في ادعائه أن مماثلة الكلاميين تؤدي إلى المخالفة[2]، وغيرها من الاعتراضات التي كشفت المنحى التجزيئي في مجهود الجابري من خلال هذا النقد والاعتراض المنهجيين.

2- الاعتراض العلمي:

عمل طه على فحص دعوى الجابري أنه يمارس نقد الأصول المعرفية، من وجهة إبستمولوجية (معرفية). وبعد إجراء عمليات تقويم نقدي لهذه الدعوى، اتضح له مدى التعثر في مجموعة من الممارسات العلمية، على مستوى التصور، أو على مستوى المعلومات، أو على مستوى الخلفية المنهجية. ولما كنا قد تطرقنا في الفقرة السابقة لبعض ما يتعلق بالجانب المنهجي، فإننا سنقتصر في هذه الفقرة على ما صنفناه ضمن الاعتراض العلمي.

وأهم ما اعترض عليه طه هو تصور الجابري للعلم ذاته؛ فالمصادر الفرنسية التي اعتمدها الجابري في بناء منظوره العلمي من العقل تنتمي إلى النصف الأول من هذا القرن، أو ما قبله. وهي متجاوزة من حيث ما طرأ على النظرة العلمية إلى «العقل» و«العقلانية» من تطور جراء تكاثر الدراسات العلمية الحاسمة[3]. فالقصور في استيعاب مفهوم العلم وفق التطورات الحديثة، يكاد يكون من خصائص البحوث والدراسات العربية حول التراث. فقد سبق لطه عبد

---

(1) نفسه: 59.

(2) نفسه: 61.

(3) نفسه: 42-43.

الرحمن أن رد على محمد أركون لما اعتبر تقنين الشريعة خروجاً على مستلزمات العلم الصحيح؛ ذلك أن مثل هذه الدعوى تنبني، بنظر طه، على تصور للعلم لا يكاد يرقى حتى لتصور الفقهاء في القديم؛ إذ مفهوم العلم عندهم قد يعني نشاط البحث أو المنهج أو جملة المعارف المكتسبة[1]. وهذا المعنى الأخير هو ما يميل إليه، عادة، أغلب الدارسين العرب المحدثين. وهو ما اعتمده الجابري إلى حد كبير في بناء تصوره العلمي مما جعله، بنظر طه، مدخولاً من جانبين: جانب تقدم دراسات فقه العلم (الإبستمولوجيا)، وجانب التعثر في فهم بعض المقولات العلمية، لسلوك مسلك في الترجمة غير مفيد ولا ناجع[2]. فما ينتقل من مجال تداولي مختلف ولا يجد الناقل المتمكن الذي يعرف كيف يستوحي مقتضيات المجال المنقول إليه، لا بد أن يصادم هذا المجال، حتى إن بعض النقلة زادوا الفروق بين الفكرين: المنقول والمأصول صلابة، وزادوا المصادمة للمألوف شدة[3]، في وقت يقتضي النقد الإبستمولوجي (المعرفي) المسؤول الانخراط في ما يسميه طه بـ«**مقاومة المفاهيم**»، خاصة المفاهيم المنقولة من الفضاء الفلسفي العالمي من خلال آلية الاعتراض على أي مفهوم منقول، ولا يؤخذ به حتى يثبت بالدليل صحته وفائدته للمجال التداولي للناقل[4]. ولما لا يكون هذا الاعتراض النقدي المعرفي، يقع الباحث في عثرات منهجية ومعرفية كبيرة، وهذا ما أخذه طه على

(1) ينظر: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**: 158-159.
(2) **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**: 61.
(3) ينظر: **فقه الفلسفة: 1 ـ الفلسفة والترجمة**: 83.
(4) ينظر: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**: 71.

الجابري في أخذه بمقولة علمية لأحد فقهاء العلم السويسريين المعاصرين، وهي: أن المنطق عبارة عن فيزياء كل موضوع، بمعنى أي موضوع كان، لكن الجابري يترجمها إلى نقيض المعنى وأصبحت هي: «أن المنطق عبارة عن فيزياء موضوع ما»[1]. فسقوطه في ما سماه طه بـ «**نقض المعنى**» (Contresens)، كانت سبب عدم استحضار البعد التداولي في الترجمة، ثم عدم التثبت العلمي اللازم في نقل المفاهيم والمصطلحات والنصوص، ووضع مقابلات في اللغة المنقول إليها.

وتتبع طه الجابري في مجموعة من اقتباساته واعترض عليها من الوجهة العلمية، مثل ادعاء الجابري أنه أخذ تقسيمه الثلاثي من القشيري في تفسيره «لطائف الإشارات»، إلا أن طه يعترض بدعوى أن القشيري الذي عرف بضبط المصطلح وتدقيق المعنى، لن يقع في ما وقع فيه الجابري من تخليط بين مستوى الصورة ومستوى المضمون في التقسيم، إضافة إلى أن القشيري لم يذكر لفظة «العرفان» ولكن ذكر لفظة «العيان»، وهي تدل على معنى المنهج والصورة من دون المادة والمضمون، فيكون تقسيمه تقسيماً متعلقاً بالصورة، سواء أكانت عقلية أو قلبية أو لغوية. وقد أجرى الجابري إضافة إلى هذا عمليات تأويلية في نص القشيري أخلت بوحدته واتساقه[2]. وفي ما يتعلق بآلية المماثلة التي استثمرها الجابري، كما ذكرنا في الفقرة السابقة، شكك طه في فهم الجابري للنصوص التي اتخذها مراجع في

---

(1) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 43-44، **وحوارات من أجل المستقبل**: 26-27.

(2) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 50-51.

حديثه عن المماثلة كآلية استدلالية، خاصة كتاب **الاستدلال** لبلانشه، **والمطول في الحجاج** لبرلمان وآخرين، وهما يمثلان تصورين منطقيين متعارضين في اختياراتهما المنهجية ومواقفهما من الاستدلال[1]! كما أخذ طه على الجابري سقوطه في آفة التقويل، في ما يتعلق بحقيقة أفكار ابن عربي حول المماثلة؛ ذلك أن ابن عربي، بنظر طه، لم يقل البتة بأن المماثلة عند العرفانيين لا تتقيد بالقرينة، إنما ميز بين «العلم» و«الفهم» وكيفية تحقق كل واحد منهما فحسب[2].

وإذا كان **التفلسف الحي** يتجسد عند طه في القدرة على تفعيل المفاهيم بأقصى ما يمكن من أسباب التداول العربي[3]، وتجاوز وهم حفظ المفهوم، فإن طه قد اشتد على الجابري، لعدم الالتزام بمقتضيات هذا التفلسف في مستوى آخر من مستويات التعامل مع المفاهيم غير المنقولة ولكن المأصولة؛ إذ تعثر الجابري، بنظر طه، في استيعاب حقيقة دلالتها، مثل مفهوم القرينة عند العرفانيين، وكذا فهم بعض نصوصهم[4].

ويرجع طه أغلب هذه الهنات العلمية إلى سقوط المتفلسف

---

(1) **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 56. ينظر مفهوم المماثلة، كما ورد عند بلانشه وشرحه طه في: **نفسه**: 62-63. وكذلك السياق الذي عالج فيه برلمان مفهوم المماثلة، وعلاقة ذلك برغبته في إنشاء نظرية جديدة في البلاغة والبيان، نفسه: 65.

(2) نفسه: 57.

(3) ينظر: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**: 96.

(4) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 57.

العربي في آفة التقليد، وهنا آخذ على الجابري اتباعه السلبي (لبلانشه) في قوله إن المماثلة فعل عقلي خصب، وأنها وسيلة للاكتشاف في الرياضيات كما في الطبيعيات كما في العلوم الإنسانية[1]. فكان أولى بالجابري التصرف في هذا القول الفلسفي والعلمي المعطى، لأن هذا التصرف هو مقتضى التفلسف في شقه الابتكاري[2].

والملاحظ أن أغلب اعتراضات طه كانت ذات صلة باللغة، وهذا يبرز الوعي الحاد عند طه بأهمية الكلام وحضوره كضرورة معرفية لتجلي الفكر؛ إذ الفكر لا يتم إلا باللغة وبواسطتها بل وداخلها. وهذا ما أبرزه بشكل مستفيض في بحثه عن البنيات اللغوية للأنطولوجيا العربية[3]، وخلاصته أن التفكير الأصيل لا يمكن أن يحصل إلا بالاعتبار الخاص لوظيفة اللغة في المعرفة والتفكير، وهو ما يعني في مجالنا التداولي العربي، الاعتراف للغة العربية بالاقتضاءات التداولية، مما لم يأخذ به الجابري فوقع في هنات علمية، اقتضى منه البحث الوقوف عندها.

3- الاعتراض التداخلي:

يتأسس هذا الاعتراض على اكتشاف طه لتناقض مضمون النظرة الشمولية عند الجابري، من حيث القول بالنظرة التكاملية أو التداخلية بين المعارف الإسلامية، وسلوك مسلك التجزيء عند التطبيق، انتقاء

---

(1) نفسه: 64.

(2) ينظر: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**: 121.

(3) ينظر: **الاختلاف في طوية الوحدة، من أجل معاقلة الخطاب العربي الإسلامي**: 101-102.

ومفاضلة وتقسيماً. وبرغم إقرار الجابري بـ«الموسوعية» وضعاً لازماً للثقافة الإسلامية إلا أنه عمد إلى تجزيء هذه الثقافة إلى أنظمة متباينة في خلفياتها التصورية، وفي آلياتها ومرتكزاتها الإجرائية، لا رابط بينها إلا المصادمة[1]. كما أن نتائجها متباينة، ويرقى بعضها فوق بعض درجات، لاعتبارات غير معرفية ولا موضوعية. وكان البحث المنهجي المتقدم يقتضي منه كشف النهج التداولي الذي تنهجه المعرفة التراثية، والتخلي عن تقسيم التراث، بلاغياً كان أو أصولياً أو أخلاقياً، إلى مناطق وقطاعات متمايزة، مع تحصيل معرفة شاملة لمناهج المتقدمين، وتكوين كاف في مناهج المحدثين، في التداوليات، ثم استخدام أنفع وأنسب الوسائل المستحدثة في العلوم[2]. وعلى هذا الأساس اعترض طه على تقسيم الجابري للمعرفة العربية إلى قطاعات متفاضلة بينها، سماها أنظمة معرفية هي: البيان والعرفان والبرهان. وأثبت طه مستويات التداخل بين هذه الأنظمة مثل التداخل بين البيان والبرهان؛ فالبيان ليس خاصاً بالدلالة على البنية اللفظية وحسب، كما ذهب إلى ذلك الجابري، ولكنه دال على البنية المنطقية بقدر ما هو دال على بنيته اللفظية؛ أي دال على البرهان بقدر ما هو دال على اللسان. وإذا كان الأمر كذلك، حُقَّ لبعضهم، بنظر طه، أن يستعمله مكان لفظ «المنطق» كما فعل ابن حزم، وأن يستعمله مكان لفظ «اللغة» كما فعل الجاحظ. أما طه عبد الرحمن فيذهب إلى أبعد من هذا، فلا يسوي البيان بالبرهان، بل يجعله درجة فوقه؛ إذ البيان،

---

(1) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 32-33.

(2) ينظر: **تكامل المعارف، اللسانيات والمنطق والفلسفة**: 74-75.

بنظره، أخص والبرهان أعم. فكل بيان برهان وليس مع كل برهان بيان. ويكون حد البيان عند طه هو «البرهان الذي حسنت عبارته الظاهرة حسن الاستدلال المضمر فيها». وقد يكون البرهان ولا حسن في العبارة. فالبيان إذاً عرِّف بكونه «الإعراب عما في الضمير»، ومعلوم أن ليس في الضمير إلا الفكر، بل هو الفكر عينه، ومعلوم أيضاً أن البرهان هو قانون الفكر، كما أن الإعراب هو قانون العبارة، فيكون «البيان» هو الإعراب عن البرهان، ويكون «علم البيان» هو علم الإعراب عن البرهان، فيحصل تداخل وثيق بين النظامين، بل يصبح الواحد منهما، خاصة البرهان، من غير قيمة دون البيان. فلم يعد، البيان، إذن، مع هذا التصور الجديد لطه، تزيين ألفاظ لا علم تحتها، أو تنميق تراكيب لا تعين معها[1]. وعليه أبطل طه دعوى الفصل بين البيان والبرهان وأثبت تداخليتهما، كما أبطل دعوى اختصاص الفلاسفة بالبرهان؛ فهم يتوسلون بالخطاب الطبيعي لبناء استدلالاتهم، مما يجعلها تنطوي على درجات من «الحجاجية» لا تقل عند غيرهم ممن أبعدوا عن دائرة البرهان؛ إذ هي أساليب بيانية تعتمد «التشبيه» و«المقارنة»، وإن اختلفت شروطها وأشكالها من لغة إلى أخرى[2].

فالتشبع بالتطورات الجديدة في مجال نظرية البرهان ونظرية الحجاج، يدعو إلى التخلص مما سماه طه بـ«**الإطلاقية البرهانية الأرسطية**» والتي تتلخص في القول بإمكان كل دعوى صحيحة أن تحظى بإثبات قطعي مستند إلى أدلة العقل الخالص في مسلكه البرهاني الخالي من

---

(1) ينظر: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**: 403-404.

(2) ينظر: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**: 156-157.

كل تأثير مضموني ومن كل توجيه معنوي[1].

وبرغم **التقابلات** التي وضعت قديماً أو حديثاً بين الدليل البرهاني والدليل الحجاجي، وتحديد مستويات التفاعل بين الدليلين، مما هو مبني على خلفيات تصورية مرتبطة بتقدم البحث العلمي أو تراجعه[2]، تبقى المرحلة الحجاجية، بنظر طه، أبدع وأعظم من المرحلة الاستنباطية ذات التقنين البرهاني الصارم؛ لأن المرحلة الحجاجية تعتمد أساليب قياسية أو تشبيهية أو تمثيلية أو شاهدية، حتى إنه يجوز القول عند طه بأن منطق اكتشاف الحقائق العلمية هو منطق التمثيل والاستعارة. أما المنطق البرهاني فلا يلجأ إليه العالم إلا بعد الانتهاء من كشوفاته، وطلباً لإثبات الحقائق التي توصَّل إليها[3]. وبناء عليه انتقد طه الغزالي الذي اعتقد في وحدة المنهج الفلسفي من خلال موقفه من المنطق؛ ذلك أنه لم يشتغل بالاعتراض على مسائله كما اشتغل بالاعتراض على المضامين الفلسفية نحو «قدم العالم» أو «علم الإله بالجزئيات» أو «حشر الأجساد»، كما أنه لم يقف عند حد استثناء المنطق من نقده، بل أقر بضرورة إدماجه على مقتضاه الصوري في العلوم الإسلامية كعلم الأصول وعلم الكلام، ولم تصرفه تجربته الصوفية عن هذا، باعتبار تعلقها بطور في العقل يجاوز طوره التجريدي الذي يقف عنده المنطق، بل ما انفك يدعو إلى هذا المنطق وإلى تمام التمسك به[4]. وهذا التمسك هو بدوره يقوم على إيمان

---

(1) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 55.

(2) ينظر تفصيل ذلك في: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**: 61.

(3) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 55.

(4) ينظر: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**: 321-322.

الغزالي بالحقيقة الفلسفية منهجاً، مثل إيمان ابن رشد بوحدتها مضموناً، والمنهج لا يكون إلا المنطق الأرسطي، والمضمون يكون أرسطياً أيضاً. وذلك المنهج الأرسطي هو الذي يستحقق أن ينسب إلى البرهان الصحيح[1]. هذا البرهان الصحيح والصناعي هو الذي تكفل ابن خلدون بتبيُّن حدوده، وأن لا قدرة للبراهين المنطقية على تمام الانقطاع عن المحسوس، حتى ولو بلغت الغاية في التجريد، فلا تصلح للاستدلال على الحقائق التي هي وراء عالم الحس كالحقائق الروحانية[2].

وبرغم النقد الذي وجهه طه للغزالي، فقد اعترض على نقد الجابري للغزالي، كما أقرَّ بدوره الكبير في فتح باب العلم وباب العقل وباب الواقع على آفاق غير مسبوقة، ودفع عنه تهم المغرضين التي تصفه بأنه «لا علمي» و«لا عقلاني» و«لا واقعي»[3]. ويخلص طه إلى أن الحقائق الفلسفية، منهجاً أو مضموناً، متكاثرة ومتعددة تعدد الممكنات، واقعية أو غير واقعية وهذا من علامات الثراء الفلسفي. أما ادعاء الحقيقة الفلسفية الواحدة فهو من علامات الفقر الفلسفي. وعلى هذا الأساس جعل طه لكل طور عقلي حكمه الذي يخصه، فيصير هذا الحكم الخاص أصلاً في إمكان خاص، فتتكاثر طبقات الإمكانات المنهجية والمضمونية بتكاثر طبقات هذه الأحكام[4]. ومن هذا التصور التكاثري انطلق طه مقاوماً لأحادية البرهان وما ينشأ عنه

---

(1) نفسه: 322.

(2) نفسه: 323.

(3) نفسه: 384، 385.

(4) نفسه: 320، 321.

من مفاهيم إجرائية أو وظيفية للقول بتعدد العقلانيات، باعتبار العقلانية في ذاتها فعالية إدراكية متعددة تختلف باختلاف المكان والزمان وباختلاف المعايير التي تشترط فيها، والتي تضيق أو تتسع بحسب الأهداف التي نرسمها للنظر، فتكون إلى جانب العقلانية العلمية عقلانية فلسفية وأخرى أدبية وأخرى عملية وهكذا[1]. فالقول بتعدد أو تكاثر العقلانيات أو تداخلها هو أنجع لبناء الأنساق المنطقية المتسقة، والظفر بالحقائق والاستزادة منها[2]، من المفاهيم الضيقة والأحادية لهذه العقلانية التي تبقى سجينة تصورات علمية تقليدية ومتجاوزة، تدعي إمكانية رسم الحدود بين «العقلانية» و«اللاعقلانية». وهذا أمر ينقضه واقع تطور المعارف الإنسانية؛ فـ«العقلانية» و«اللاعقلانية»، بنظر طه، إن هما إلا طرفان متقابلان لسلم واحد بينهما مراتب لا حصر لها تتزايد أو تتناقص فيها درجة «العقلانية» أو «اللاعقلانية»[3].

وعليه تتحول العقلانية عند طه إلى منهج علمي تداخلي، يقوم على «المفاعلة» يكتسب فيها العقل صفاته بالتعاون والتشارك مع الغير على إظهار الصواب وتحقيق الاتفاق[4]. والعقلانية، في منظور طه التداخلي، جملة من المناهج التي تتسم بـ«الفعل» و«المفاعلة» في تحصيل المعرفة[5]. من هنا لم تعد شرعانية العقل الإسلامي، التي ادعاها أركون، معوقاً معرفياً، بقدر ما تعبر عن سلوك أركون لمنهج

---

(1) ينظر: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**: 161.
(2) **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**: 162.
(3) نفسه: 161-162.
(4) نفسه: 167.
(5) نفسه: 168.

«تلفيقي»، لا «تحقيقي» وغير علمي، إضافة إلى كونه ألغى الشرعانية الإسلامية ليسقط في شرعانية أخرى[1]. وعليه ليس صحيحاً فصل الجابري وكذلك أركون، بين ما هو عقلي وما هو ديني؛ ذلك أن كثيراً مما يعتبر مكوناً ذاتياً للنظر العقلي، يتبيَّن عند إمعان النظر فيه أنه مستمد من معان دينية صريحة؛ ويكون هذا الاستمداد مباشراً أو غير مباشر؛ فالأول على مستوى بعض المفاهيم مثل مفهوم «الظاهرة» التي يدرسها الماديون، مقتبسة من معنى «التجلي» الديني، عرف منذ اليونان، وأحياه كانط وهيجل تأثراً بالدين المسيحي، فأخذه ماركس واستثمره في ما سماه بـ«تجليات المادة». والثاني، أي الاستمداد غير المباشر يكون قريباً، بنقل الفيلسوف لبعض المعاني الدينية والتصرف فيها بالقدر الذي يخرجها عن ظاهرها الديني، مثل تعدد العقول عند اليونان، فهو نقل لتعدد الآلهة في الوعي اليوناني. ويكون الاستمداد بعيداً بسلوك مسلك المقارنة بالمعنى الديني ومسلك القياس عليه لتشقيق الكلام الفلسفي وتوليد المعاني كما نجد عند هيجل وهيدغر وسارتر[2]. فتدخل القيم الدينية في تكوين النظر العقلي أمر لا يمكن إنكاره ولا ضبطه، ومن يقول بذلك، فهو ينطلق من وعي تداخلي نافع وناجع. ولذلك لم يقبل طه اعتراضات الجابري على عملية تداخل القيمة الروحية والعلم في المعرفة الإسلامية، المجال التداولي الإسلامي العربي اعتبره تدخلاً للغيب في المعرفة العملية. ووقف عند نماذج من هذا الجمع متأصلة في المواقف العرفانية مثل «دمج الدين

(1) نفسه: 161.

(2) نفسه: 163.

في الفلسفة» و«دمج الفلسفة في الدين» و«مبدأ تزكية النفس»[1]، معتبراً ذلك تضليلاً وسفسطة، ومغرقاً في نقد فكراني (إيديولوجي) عنيف، بذريعة التحليل النقدي للنظم المعرفية في الثقافة العربية.

ولما كان المشروع الفكري لطه عبد الرحمن يقوم على تأسيس المعرفة على الأخلاق، بل واعتبار العقل فعلاً من أفعال الأخلاق، كان لزاماً أن يعترض، من الوجهة التداخلية، على قراءة الجابري للتراث الأخلاقي الإسلامي. فلما يكون القلب يفكر ويعقل ويسمع ويبصر، نسعى إذاً، بنظر طه، إلى إعادة الاعتبار للقلب باعتباره مصدراً للعقل، ومصدراً لكل الإدراكات الإنسانية متداخلة في ما بينها. وعليه لا يفاجأ الباحث في مشروع طه بدعوته المتكررة إلى الاقتناع بأن القيم هي الرصيد الأساس الذي يزود مختلف النشاطات الإنسانية بالأسانيد التي لولاها لفقدت هذه النشاطات رباطها ووحدتها وتكاملها[2]. ويؤكد هذا بالنسبة إلى المعرفة الإسلامية ترسخ الجمع بين القيمة الخلقية والحقيقة الواقعية، مما يفصح عن التوجه الأخلاقي للعقل الإسلامي العربي، وهذا ما تنبه له الجابري، لكنه قدح فيه بدعوى معارضته للنظرة الموضوعية ذات التوجه التحليلي التركيبي[3].

هذا ما جعل طه يرد عليه في تصوره، واتخاذ التخلق المغربي نموذجاً؛ فأصالة العطاء المغربي يجب أن تطلب بنظر طه في المنجزات الأخلاقية أكثر مما تطلب في غيرها، مثل ما فعل الجابري،

---

(1) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 37.
(2) ينظر: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**: 169.
(3) نفسه: 35.

لما طلب هذه المنجزات عند الفلاسفة، خاصة ابن رشد؛ لأن عطاء المغاربة أبرز في جانب الأخلاق منه في أي جانب آخر[1]. كما أنهم أمدوا المشارقة في باب الأخلاق بما لم يمدوهم به في باب غيره من أبواب الثقافة الإسلامية المختلفة، وبالأحرى في الباب الذي ادعى الجابري أنهم يختصون به، أي العقلانية المجردة[2]. فالمغرب يصبح، بنظر طه، عرفانياً وليس برهانياً[3]، مما سيجعل طه يفصل في الاستدلال على هذه الفكرة، من خلال دراسة التشكل التاريخي والمعرفي والسلوكي لمسار الأخلاق والأخلاقيين في المغرب، وسيكون تركيزنا في هذا البحث على ما يتعلق بالخاصية التداخلية في علم الأخلاق المغربي، مما له علاقة بجوهر موضوعنا.

فالتصوف المغربي عند طه، كان يبتعد عن التجزيء، ويتميز بالتكامل، كما يبتعد عن التجريد ويتميز بالتداول، ويفارق التسييس ويتميز بالتأنيس[4]. وكان لترسخ المذهب المالكي في المغرب، دور أساس في التوجه العملي للتخلق المغربي. وهذا ما يتعارض مع النزعة البرهانية التجريدية التي خص بها الجابري الفكر المغربي. ويظهر البعد التداخلي المفارق للتجزيء في التصوف المغربي من خلال أصناف الجمع بين التخلق والتفقه والجمع بين التجرد والتسبب والجمع بين المجاهدة والجهاد[5]. فالخاصية التكاملية للتخلق المغربي

---

(1) ينظر: **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**: 221.
(2) نفسه: 202.
(3) نفسه: 221.
(4) نفسه: 213-214.
(5) نفسه: 208.

أفادت في محو التنافر بين التفقه والتخلق، كما أن الخاصية التداولية محت آثار الإشراق العرفاني وأسراره، كما أن الخصوصية التأنيسية أوقفت المد التسييسي الفاطمي غير النافع[1]. وعلى هذا الأساس كانت التجربة الخلقية المغربية أكثر استجابة لمطلب التداخل وتوثيق الصِّلة بين التفقه والتخلق والصلة بين الجانب الروحي والجانب المادي[2]. ولهذا السبب عرف الأخلاقيون المغاربة بخاصية الموسوعية؛ إذ تمتعوا برسوخ القدم في تدريس الفقه ورواية الحديث، وجمعوا بهذا في تكوينهم وتدريسهم بين آليات ضبط الأعمال الظاهرة للشريعة من خلال الأحكام، وآليات ضبط الأعمال القلبية من خلال الأخلاق، فاشتغلوا بشكل تداخلي مثمر، وكذلك تلامذتهم، بعلوم الأحكام وعلوم الأعمال اشتغالاً تداخلياً متساوياً[3]. أما ما انتقده الجابري على الأخلاقيين وإغراقهم في الغيبيات والطلاسم ، مما يقلل من الفاعلية العقلية في إنتاجهم وممارساتهم، فيعتبره طه غير وجيه؛ ذلك أن التصوف المغربي كان ينفر مما يسميه طه بالحكمة العرفانية بوجهيها وهما: الشطحات الإشراقية والأسرار الكيميائية. وهذه الحكمة إنما ظهرت في بعض الأخلاقيين الأفراد؛ كمحيي الدين ابن عربي وعبد الحق بن سبعين، أو مع بعض الوافدين على المغرب[4]. وهذا ما يعده أخلاقيو المغرب آفات سلوكية ينبغي صون النفس عنها؛

---

(1) نفسه: 221.
(2) نفسه: 216.
(3) نفسه: 217.
(4) نفسه: 217.

أي «الإشراق» و«الكيمياء»[1]، فتولوا تنقية الممارسة الخلقية من أقوال الشطح وعبارات الرَّمز مما يخالف الحقيقة الإسلامية[2]. وعليه لا نستغرب أن يتضايق ابن عربي وابن سبعين من بعده من تصوف المغاربة، وكذا من تصوف المصريين لطابعه التداخلي والتداولي، مما اضطرهما إلى النزوح إلى الشام والحجاز والاستقرار بهما[3].

وعلى الجملة، فإن العمل الخلقي المغربي بطابعه التكاملي ينأى عن منحى التجريد الذي وقع فيه فقهاء الفروع وأهل الكلام وأهل العرفان، واتجه اتجاهاً تداولياً في ممارسة التعبد والعقيدة والمعرفة[4]. وعليه يكون **تقسيم الجابري للأنظمة المعرفية، وفصل بعضها عن بعض، غير ذي جدوى، ويخل بالحقيقة التداولية والتداخلية للمعرفة الإسلامية**، والتي تجمع بين جانب المعرفة وجانب السلوك. وهذا ما يجعل تجديد التكوين العقلي العربي مرتبطاً أشد الارتباط بالتزام المقتضيات العملية التي تزخر بها المعرفة التراثية في إطار تصور تداخلي فيه من النجاعة الآلية بقدر ما فيه من المنفعة المضمونية.

ج- دعوى التكامل:

إن ما أثبته طه عبد الرحمن من تميز الممارسة المعرفية الإسلامية بالجمع بين ممارسة الاستدلال وممارسة الاشتغال هو جوهر البعد التكاملي والتداخلي في هذه المعرفة. ولا زال الأمر في حاجة إلى

---

(1) **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**: 211.
(2) نفسه: 218.
(3) نفسه: 219.
(4) نفسه: 212.

دراسات متعمقة وأبحاث مستفيضة مع استثمار مستجدات البحث في مجال نظرية الممارسة؛ فالعمل الخلقي كان نموذجاً حياً عن التوجه التداخلي في العلم الإسلامي، مما يجعل العمل الروحي جزءاً من الاشتغال الفقهي والتجرد جزءاً من التسبُّب والجهاد جزءاً من المجاهدة[1]. هذا العمل المنهجي يتطلب تجاوز تصور الخطاب الفلسفي المشائي وفشله، والأخذ بأساليب العربية ومجالها التداولي في التدليل والتوجيه، واصطناع آليات منهجية فعالة وتوسيع الآليات الاستدلالية القديمة، كما عرفها المتكلمون[2]؛ لأن المتكلمين كانوا الأقدر من غيرهم، من الوجهة المنهجية، على الإنصات إلى كلمة التراث المنحدرة من أعماق مجالهم التداولي بل من أنفسهم! كما يقتضي الأمر استيفاء شرائط النظر العلمي الصحيح، وامتلاك ناصية تقنيات العلم الحديثة، وإظهار القدرة على التفنن في استعمالها ونقلها إلى غير أصولها، وفق المقتضيات التداولية، العقدية والمعرفية واللغوية، للمجال الإسلامي، وعدم الاكتفاء بالتقليد، بل لا بد من التحقق بمعاني التراث، ومعرفة أسرار المناهج الموظفة في دراسته، واصطناع مقابلات لها، مثلاً أو ضداً؛ بتصور ضروب من المنهجيات تحصل بتعديل المنهجيات المنقولة؛ إن بحذف بعض قيودها أو بإضافة قيود جديدة إليها، مع معرفة تامة بما يتطلبه هذا الحذف أو هذه الإضافة من مقتضيات صناعية تحفظ إجرائية هذه المنهجيات المحصَّلة[3]. كما توفر أسباب الاتصال مع التراث، وسبل اكتشاف

(1) نفسه: 210.
(2) ينظر: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**: 95.
(3) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 11.

حقيقته التي يتداخل فيها الوحي والعلم، أو يتصل فيها العقل بالغيب، والعلم بالعمل فلا يفترقان.

إن فهم المعرفة الإسلامية لا يتم إلا بتركيب علومها في ما بينها تركيباً متكاملاً، من خلال بناء نظرية للاستفادة من هذه العلوم، وتحديد نماذج دقيقة تحقق قضايا هذه النظرية[1]. وهذا ما ميز طريقة وضع طه لثوابت مشروعه العلمي؛ إذ يضع بين يدي كل باب أو فصل أو مبحث، تمهيداً منهاجياً، أو دعاوى محددة، موضحاً مقتضيات طريقته التي سلكها، فلا يخطو خطوة في التقويم أو الإبداع إلا واجتهد في إسنادها إلى أقصى ما يمكن من الإجراءات، حتى تدفع عنها أشد ما يمكن من الاعتراضات[2]. وعلى هذا الأساس دافع طه عن **الوعي اللغوي العربي**، واعتبر انشغال المسلمين بتدبر النصوص وبناء نظريات دلالية وتأويلية لاستخراج الأحكام منها دليلاً قاطعاً على وعيهم بدور المناهج والوسائل في تشكيل المضامين المعرفية، وعلى وعيهم بوجوب تقديم النظر في الوسائل على النظر في المضامين[3]، وهذا ما أبرز مقتضيات النظرة التكاملية وكذا الحس التداخلي المميز للمعرفة الإسلامية. وفي المقابل غفل متفلسفة البرهان عن دور الوسيلة اللغوية في تكييف وبناء المضامين المعرفية فلم ينتبهوا إلى آثار البنيات اللغوية اليونانية في كثير من المعاني التي نقلوها من اليونان. وهذا ما أضفى على تعابيرهم وتراكيبهم صفات من الاستغلاق والقلق، لا تفهم إلا من خلال تفاسير صغرى وكبرى ووسطى، لا

(1) ينظر: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**: 159.
(2) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 14.
(3) ينظر: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**: 155.

لشدة عمقها وتجريدها، وإنما لعدم توافرها على الشروط البيانية الجديدة للغة العربية التي تبلغ بها[1].

هذا ما ستسعى النظرة التكاملية عند طه إلى تجاوزه. فإذا كان التراث شرطاً في وجود الذات وشرطاً في عطائها، فإن ممارسة الانتقاء على أجزائه وتفضيل بعضها على بعض، إذا حقق وجود الذات على الأكثر فإنه لا يحقق عطاءها الذي لا يمكن أن يتم إلا باحتضان جميع أجزاء التراث في تشابك آلياته وتداخل مضامينها، على اختلاف أشكالها ومراتبها، لأن القدرة على الإبداع لا تأتي من الوقوف على الجزء، وإنما من التشبع بالكل، لأن أصله الإمساك بالروح الجامعة، وليس تلقف بعض التجليات المتفرقة لهذه الروح. وما أحوجنا، بنظر طه، إلى أن نتمثل هذه الروح الجامعة للتراث، حتى نكتسب القدرة على العطاء كما أعطى أسلافنا، وإلا بقينا على حال الاقتيات من فتات مُبدعات الغير على الوجه الذي يريد وبالقدر الذي يريد. وهكذا يظهر أنه لا كمال للذات إلا بتحصيل الاستعداد للعطاء، فضلا عن الوجود. ولا عطاء إلا بتقمص الروح التي تصل وصلاً بين أقسام التراث ومعارفه في تمامها، فيصبح إذن كمال الذات متعلقاً بتكامل التراث[2]. وتصبح النظرة التكاملية، عند طه، هي التي تتجه إلى البحث في التراث، آليات ومضامين، من أجل معرفته من حيث هو كذلك، وعلى اعتبار أنه كل متكامل لا يقبل التفرقة بين أجزائه، وأنه وحدة

---

(1) ينظر: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**: 155. وينظر أيضا: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 10.

(2) ينظر: **حوارات من أجل المستقبل**: 29-30.

مستقلة لا يقبل التبعية لغيره[1]. وعليه قام طه بوضع مجموعة من محددات المعرفة الإسلامية، وهي المحدد التداخلي والمحدد التقريبي والمحدد التداولي، ووضع قواعد خاصة بنظرته التكاملية، مع بيان آفات خرقها والخروج عنها، ذكرنا بعضها في عرضنا لنقده النظرة التجزيئية عند الجابري، مما يعبر على الجانب التجديدي وكذا الانقلابي في نظرته التداخلية للتراث والمعرفة الإسلاميين، وسنعمل على عرض نموذج آخر يخص اجتهاده اللغوي من خلال صناعة المفاهيم والمصطلحات.

(1) نفسه: 28.

المطلب الثاني:
الاجتهاد اللغوي في مشروع طه عبد الرحمن
من خلال صناعة المفاهيم والمصطلحات

تمهيد: هم الإبداع الاصطلاحي في مشروع طه عبد الرحمن: من التجزيء والتجريد والتحيز إلى التكامل والتداول والتفاعل:

لم يمنع دوران مقولة «لا مشاحة في الاصطلاح»[1] على الألسن عموم المؤلفين المجتهدين من تخصيص مباحث في كتبهم لتحديد المفهوم ومعالجة المصطلح قبل طرق الموضوعات[2]؛ فابن حزم (456

---

(1) مقتضى هذه المقولة أن المعاني لما كانت تدرك في استقلال عن الألفاظ، فلا ضير أن تتوارد عليها مصطلحات متعددة ومتفاوتة في مدلولاتها اللغوية متى حصل إدراك هذه المعاني على الوجه الذي ينبغي (ينظر: **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 231-232. وينظر: «في فقه المصطلح الفلسفي»، طه عبد الرحمن، مجلة **المناظرة**، السنة الرابعة، العدد السادس، رجب 1414 هـ/ دجنبر 1993 م: 74. وينظر حول هذه المقولة: «من بنود الاصطلاح في التراث الإسلامي»، محمد إقبال عروي، مجلة **آفاق الثقافة والتراث**، السنة السادسة، العددان 22-23، جمادى الآخرة 1419 هـ/ أكتوبر 1998 م: 19-20).

(2) ينظر مجهود بعض الأصوليين في الاصطلاح بعامة في: **مدخل إلى علم الاصطلاح**، إدريس نقوري، الطبعة الأولى، 1417 هـ/ 1997 م: 32-35، و: «عناية الأصوليين بالمصطلح»، عبد الرحمن الزخنيني، ضمن: **الدراسات** =

هـ) مثلاً، قدم لكتابه **الإحكام في أصول الأحكام** بمبحث عن الألفاظ الدائرة بين أهل النظر، تناول فيه ما يزيد على ثمانين مصطلحاً أصولياً؛ كالرسم، والحد، والاعتقاد، والبرهان، والدليل، والحجة، والدال، والاستدلال، والدلالة، والإقناع، والشغب، والتقليد، والإلهام، والنبوة، والصدق، والباطل، والنص، والتأويل، والعموم، والغرض، والجدل، والجدال، والاجتهاد، والرأي، والعناد، ودليل الخطاب، واللغة، والخلاف، والإشارة، والمجاز[1]... أما أبو الوليد الباجي (474 هـ)، فقد حدد في مقدمة كتابه **المنهاج في ترتيب الحجاج**، مدلولات سبع وثمانين مصطلحاً من الألفاظ الدائرة بين المتناظرين؛ كالحد، والعلم، والعلم الضروري، والعلم النظري، والجهل، والشك، والظن، والسهو، والعقل، والفقه، والجدل، والنظر، والاستدلال، والبيان، والنص، والظاهر، والعموم، والمجمل، والمفسَّر، والمحكم، ودليل الخطاب، ولحن الخطاب، وفحوى

= **المصطلحية والعلوم الإسلامية**: 2/ 445-455. وعن دراستهم لبعض المصطلحات بالتحديد دراسة معجمية وسياقية ودلالية ينظر: «مصطلح اللفظ عند الأصوليين»، عبد الحميد العلمي، ضمن: **الدراسات المصطلحية والعلوم الإسلامية**: 2/ 505-517. وينظر أيضا اهتمام إمام الحرمين الجويني بالبحث الاصطلاحي في «كافيته» في: **نظرات في المصطلح والمنهج**، الشاهد البوشيخي، الطبعة الأولى، جمادى الأولى 1423 هـ/ غشت 2002 م: 32-51. وينظر: «مبحث الحد عند الأصوليين، مظاهر النقلة المفهومية وآثار النقلة المصطلحية»، إدريس الفاسي الفهري، مجلة **دراسات مصطلحية**، فاس، العدد الأول، 1422 هـ/ 2001 م: 29-51.

(1) ينظر: **الإحكام في أصول الأحكام**، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، دار الكتب العلمية، بيروت: 1/ 37-50.

الخطاب، والحقيقة، والمجاز وغيرها[1]. . وتعبر هذه المجهودات الاصطلاحية عن مؤشرات الوعي المنهجي العميق عند أولئك المؤلفين، وحرصهم على تفادي اختلاط المفاهيم والمصطلحات والارتباك بل والتحيز والانتقاء في حصر المدلولات. أما في الفلسفة الحديثة فقد اعتنى المجتهدون بالمفاهيم والمصطلحات إلى درجة أن أصبحت تلك المفاهيم تقترن أسماؤها بأسماء واضعيها، فيقال جوهر أرسطو، وكوجيطو ديكارت، والجزء الذي لا يتجزأ لـ«ليبنس»، وشرط الإمكان لكانط، وقوة «شيلينغ»، وديمومة «برغسون»[2].

ولما كانت الفلسفة لغة مفاهيم ومصطلحات، وليست فقط مجرد معجم من الألفاظ، كانت عناية طه عبد الرحمن القصوى بالمفاهيم والمصطلحات صناعة وتصنيعاً، واستعمالاً وتوظيفاً، بناء على معايير محددة وأخرى غير محددة[3]. وهذه العناية بالمصطلح هي التي جعلت مشروع طه يتميز بمجمعاته الاصطلاحية التي تتركب من مصطلحين مفردين فأكثر، وتربط كل مجموعة منها علاقات دلالية ومنطقية وصياغات صوتية وصرفية، بحيث تكون نسقاً هندسياً وموسيقياً متسقاً في البناء المفهومي لمشروعه[4].

---

(1) ينظر: **المنهاج في ترتيب الحجاج**، أبو الوليد الباجي، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1987 م: 10-14.

(2) ينظر: **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 376.

(3) ينظر: **فقه الفلسفة: 1ـ الفلسفة والترجمة**: 433.

(4) ينظر: «الإبداع الاصطلاحي عند الدكتور طه عبد الرحمن»، محمد المصطفى عزام، جريدة **الإشارة**، العدد الرابع، ذو الحجة 1420 هـ/ مارس 2000 م: 7.

وقد رصد طه عبد الرحمن أنماط التحيز في المصطلح الفلسفي العربي منذ بداية تشكله وانتقد عمليات استنساخ النموذج الاصطلاحي اليوناني عند نقل المعاني، من دون التمييز بين ما هو لغوي يخص اللسان اليوناني، وما هو اصطلاحي يخص المعرفة الفلسفية، مع تقييدها وتصحيحها على مقتضى التعبير العربي، بل حكموا اليونانية في العربية، فوقعوا في مقابلات قلقة يغلب عليها ترجيح اعتبارات اللسان اليوناني، وتنزيل جهازه الصرفي والنحوي على أصناف من الألفاظ والعبارات العربية، مما يلحظ بشكل كبير عند المتمنطقة العرب، مع العلم بأنه لا شيء أخص باللسان من قواعد الصرف والنحو التي توضع له، فكيف ينقلون هذه القواعد في صيغتها اليونانية، إلى اللسان العربي مع تفاوت صارخ في الأبنية والتراكيب بين اليونانية والعربية؟

إن هذه الثغرات الاصطلاحية في النص العربي، فسلفياً كان أو منطقياً، حولته إلى نص مضاد لمقومات الأمة ومفرداتها التداولية ما سعى طه إلى تجاوزه، لما يورثه هذا التحيز المصطلحي من العجز الفلسفي والحصر اللغوي والبلاغي، وذلك لغياب القدرة التداولية اللازمة عند المتفلسف على استشكال المصطلح في صيغته اليونانية، وكيف له أن يتفلسف ويستشكل وهو لا يتصور ذلك خارج ما رسمه اليونان؟ وقد أضر هذا التصور بقدرة اللغة العربية، بنظر طه، على صناعة المفاهيم واستثمارها، مما عطل القوة التي تتحرك بها ألفاظها وتتولد بواسطتها تراكيبها، وفي الأخير تجميد آليات اشتغالها في إنتاج الفكر.

ولما كان هذا التصور المعطِّل لحركية مفاهيم اللغة العربية

ومصطلحاتها ينبني على خلفيتين نظريتين متحيزتين، الأولى تجزيئية من حيث الدلالة، والأخرى تجريدية من حيث التشغيل، أقام طه مجهوده المفاهيمي والاصطلاحي بما يتوافق ونظريته التداخلية في المعرفة؛ أي إن وضع المفهوم والمصطلح عنده يستقيم على أصول النظرية التكاملية في الدلالة، وإن تشغيله يستقيم على أصول النظرية التداولية، هذه النظرية التي تجعل دلالة اللفظ متعددة بتعدد الاستعمالات وموجهة بأهداف التأثير والتغيير، عبر مظهري «**الامتداد الدلالي، والإمداد التداولي**»[1].

ويتجلى هذا المنحى التداخلي في وضع المصطلحات وتشغيلها، من حيث اعتبار الدلالة ليست سمة واحدة منعزلة ولا سمات كثيرة متفرقة، وإنما هي تأليف من السمات التي يركب بعضها فوق بعض. وعليه عمل طه على تشييد المعنى الاصطلاحي على المعنى اللغوي مثلما تُشَيَّد طبقة على أخرى، وكما أن تشييد الطبقات لا يتأتى إلا إذا أقامت كل طبقة قواعدها على الطبقة التي تحتها، فكذلك المعنيان: الاصطلاحي واللغوي، لا يستقيم اجتماعهما إلا إذا أقام المدلول الاصطلاحي أصوله في المدلول اللغوي، واصلاً أسبابه بأسبابه، ويبقي هذا الوصل على تعلق معاني اللفظ بعضها ببعض مهما تقلبت أطوارها وتجددت مسالكها[2]. فحفظ المناسبة بين المدلولين اللغوي والاصطلاحي في مستويي الممارسة الاصطلاحية، اختراعاً واستثماراً،

---

(1) ينظر: «في فقه المصطلح الفلسفي»، طه عبد الرحمن، مجلة **المناظرة**، السنة الرابعة، العدد السادس، رجب 1414 هـ/ دجنبر 1993 م: 76-77.

(2) ينظر: **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 241.

سواء عبر **الامتداد الدلالي الطبيعي** أو عبر **الامتداد الدلالي الصناعي**، هو أبرز مؤشرات الاجتهاد والإبداع في النموذج الاصطلاحي عند طه عبد الرحمن. وبفضل هذين الامتدادين الطبيعي والصناعي يتوسع المجال الاستشكالي والاستدلالي لأي مفهوم، مع حفظ المناسبة بين المدلولين اللغوي والاصطلاحي، فيرتفع القلق والاضطراب عن المفهوم، بل تنفتح طرق التداعي بين المعاني وترسم بينها سبل استدلالية وآفاق انتقالية تفتح للمتفلسف مجالاً أوسع لتخيُّر المجرى الذي يناسبه من مجاري تحرك الفكر التي تمثلها هذه السبل والآفاق[1]، مع استثمار المعارف المختلفة والقدرات النظرية المتعددة.

ويشتغل النموذج الاصطلاحي التطبيقي عند طه عبد الرحمن على مستويين: **مستوى التنظير التأثيلي**، **ومستوى الصناعة الاصطلاحية**، وذلك ما سنعرض له في ما يأتي:

1- فقه تأثيل المفاهيم[2]:

رسخ طه عبد الرحمن في مشروعه العلمي نموذجاً في الاشتغال

---

(1) ينظر: **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 244.

(2) يستخدم طه لفظ «المفهوم» لا بالمعنى الأصولي أي في مقابل «المنطوق»، وإنما بالمعنى المستحدث، أي «المدلول»، ويقابله اللفظ (ينظر: «رؤية علمية لتجديد مقاصد الشريعة»: 229. هامش رقم 3). وقد عرف المفهوم توسعاً دلالياً كبيراً جعله عصياً على الرصد، إلا من خلال وضع قيود مخصوصة ومحددة في استثماره. ينظر حول المفهوم وخصائصه: «نظرية المفاهيم (في علم المصطلحات)»، ج. بيجر، ترجمة جواد حسني سماعنة، **اللسان العربي**، العدد 47: 187-189. وعن علاقة المفهوم بالمصطلح ينظر: عن =

الترجمي وفق مقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي، وهو ما يسمح بالانخراط، بنظر طه، في الكتابة الفلسفية الحية، والتي تكون مفاهيمها مبثوثة في قلب المتلقي العربي لا في قلوب سواه، ولا اعوجاج فيها ولا تحيز، وتكون أصولها مركوزة في التاريخ العربي لا في تاريخ غيره. ورد طه، على بعض أهل التقليد في القول الفلسفي ممن تحفظوا على هذا الاشتغال الفلسفي الجديد. واعتبر أن التقليد دخل على الفلسفة العربية الإسلامية من الترجمة لاقترانهما، حتى لا فلسفة معترفاً بها بغير ترجمة. وعلى هذا الأساس قدم طه نموذجه النظري والتطبيقي للاشتغال الترجمي، وجعل الترجمة مراتب ثلاث: **تحصيلية** تتمسك بحرفية اللفظ، وغايتها التعلم من النص الأصلي والتلمذة على صاحبه، وتورث الخطأ في المعنى والتركيب، **وتوصيلية** تتمسك بحرفية المضمون دون حرفية اللفظ، وغايتها ممارسة التعليم، وتوقع صاحبها في تهويل بعض المضامين، بما يشعر المتلقي بالعجز إزاءها، فلا يعترض عليها بله أن يضع ما يضاهيها! **وتأصيلية** تتصرف في المضمون كما تتصرف في اللفظ، وغايتها رفع عقبات الفهم الزائدة عن الضرورة من طريق المتلقي، ثم تقدره على التفاعل مع المنقول بما يزيد في توسيع آفاقه ويزوده بأسباب الاستقلال في فكره.

ويرتب طه هذه الأنواع للترجمة حسب الأهمية، بخلاف ما ذهب إليه غالبية المترجمين العرب قديماً وحديثاً؛ أي يجعل التأصيلية في

= **المصطلح والمفهوم وأشكال التعالق بينهما**، عز الدين البوشيخي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، رقم 24، سلسلة: ندوات ومناظرات، رقم 8: 27-37.

المقدمة ثم التوصيلية وفي الأخير التحصيلية. فالترجمة التأصيلية هي التي تفتح للمتلقي آفاق تفلسف جديدة، وتنمي ملكته الفكرية والفلسفية، إلا أن هذا لا يحصل تلقائياً، ولكن لا بد من الاستعانة بآليات مفهومية جديدة تنسجم والتصور التداولي الذي يؤطر مشروع طه ككل، ويجسد هذه الآليات **الاشتغال التأثيلي** الذي عمل طه على وضع تصور ضابط له. كما أن الضرب التأصيلي من الترجمات الثلاث هو الأقدر على تفعيل الاشتغال التأثيلي وتوفير مقابلات عربية للمفاهيم الفلسفية المنقولة.

وانطلق طه في تصوره التأثيلي من معطى أن **كل قول بيان، وكل بيان ينقسم إلى «عبارة» و«إشارة»، والعبارة تضاد الإشارة**[1]. وعليه، عمل على وضع أركان للتأثيل المفهومي، من خلال التمييز بين العبارة الإشارية التي يختص بها القول الفلسفي مقارنة بالقول العلمي والأدبي. وانتقد المفاهيم الفلسفية العربية السائدة والمفتقدة

---

(1) لا بد من التنبيه إلى أن استعمال لفظ «العبارة» في مشروع طه العلمي، استعمال اصطلاحي خاص، وليس هو أبداً الاستعمال المشهور الذي يحمل هذا اللفظ على «عموم التعبير عن الشيء» (ينظر: **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 68). فعبارية المفهوم عند طه، هي مدلوله الاصطلاحي، في مقابل إشاريته، وهي مدلوله غير الاصطلاحي، والمدلول غير الاصطلاحي الذي يدور عليه فقه تأثيل المفاهيم هو ما يسميه طه بـ «**المدلول التأثيلي**» وهو جملة العناصر الصرفية والدلالية التي تصاحب المعنى الاصطلاحي للمفهوم الفلسفي من غير أن تدخل فيه كمقوم من مقوماته، مثل المدلول اللغوي والصيغة ومضمونها والتقابلات والتلازمات والاستعمالات داخل الحقل الذي يتداول فيه اللفظ الموضوع لهذا المفهوم (ينظر: **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**: 91-92).

للقوام التأثيلي المطلوب، ذلك أنه تم وضعها في مقابل مفاهيم منقولة دون التفريق بين ما هو عباري يتوجب نقله وما هو إشاري يُخيَّر في نقله، فنقل الكل على أنه عبارة!

إن تأثيل المفهوم يجب أن ينطلق، بنظر طه، من الاعتقاد أولاً أن هذا المفهوم فيه جانب عباري وآخر إشاري. وهذا التمييز الدقيق جعل طه يسلك في كلامه عن التأثيل مسلكاً علمياً، يدخل في نطاق «فقه الفلسفة» وليس «فلسفة الفلسفة»[1]. وعليه اجتهد من أجل تأثيل نوعين من المفاهيم: مفاهيم من وضعه يضع مدلولاتها العبارية وينمي قوتها الإجرائية، وأخرى من وضع الغير يعمل على تزويد مدلولاتها العبارية بجانب إشاري على قدر ما تطيق، حتى إنها قد تظهر أحياناً، وهي مزودة بجانب إشاري، بغير ما تظهر به في أصلها عند الغير؛ ذلك أن الدلالات الإشارية تثمر في العربية تصوراً تخاطبياً تداولياً للمفهوم لا نظير له في لغات أخرى.

---

(1) من الباحثين من يعتبر أن مقياس الاشتغال في الحقل العلمي هو «المفهوم». وعلى هذا الأساس سلك طه كما ذكرنا في بحثه المفاهيمي مسلكاً علمياً، وأما مقياس الاشتغال في الحقل الفلسفي فهو المقولة، ومقياس الاشتغال في الحقل الإيديولوجي هو الفكرة (ينظر: «نشوء المفهوم والفكرة والمقولة وسيرورتها في مختلف التشكيلات الخطابية»، فتحي التريكي، ضمن: **تأسيس القضية الاصطلاحية**، إعداد مجموعة من الأساتذة الجامعيين، بيت الحكمة، قرطاج، مطبعة القلم، 1989 م: 108-109. وينظر: **المصطلح اللساني عند عبد القاهر الجرجاني**، زكريا أرسلان، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، تخصص: لسانيات، إشراف أحمد الإدريسي، نوقشت بجامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرابط، السنة الجامعية 1314-1315 هـ/ 1993-1994 م: 25).

وعلى الرغم من ذلك فإن تزويد المفهوم الفلسفي المنقول بإشارية جديدة وفق المجال التداولي الخاص للمترجم، كما يقترحه طه، يطرح بنظرنا، بعض التساؤلات الحرجة؛ ذلك أن هذا التزويد قد يحدث أحياناً اضطراباً وخلطاً، بل وتناقضاً في المفهوم ذاته بحسب كل مترجم أو فيلسوف أو مستعمل بعامة، لاختلاف الرؤى المعرفية وتحيزها، والتفاوت في نسبة التشبع بالتراث أو استيعابه، ومدى التفاعل الإيجابي الخلاق أو السلبي المتعثر مع ثقافة المجال التداولي الخاص ومقتضياته!

ويذهب طه إلى أن القول الفلسفي، وهو مجال اشتغاله، ليس قولاً عبارياً خالصاً ولا قولاً إشارياً خالصاً، وإنما هو قول يجمع بين العبارة والإشارة على وجوه مختلفة. ويحدد طه للعبارة مبادئ هي: **الحقيقة والإحكام والتصريح**، وللإشارة مبادئ هي نقيضها، أي: **المجاز والاشتباه والإضمار**. وكل مبدأ من هذه المبادئ يتفرع فروعاً بحسب مقتضياته ودلالته.

وعلى الجملة، يتبين من التعريفين اللذين وضعهما طه للبيان العباري وللبيان الإشاري أنهما طريقتان في الكلام متباينتان؛ فما يصدق على أحدهما لا يصدق على الآخر، فحيث تكون العبارة ذات معنى حقيقي تكون الإشارة ذات معنى مجازي، وحيث تدل الأولى في مختلف استعمالاتها على معنى ثابت، تدل الثانية في هذه الاستعمالات على معان متقلبة، وحيث تصرح الأولى بجميع أجزائها، تضمر الثانية بعضها[1].

(1) وعلى هذا الأساس، تأخذ العبارة بأسباب الانفصال ومقتضى التعالي، فتكون =

وأبطل طه ادعاء أن العبارة إشارة، سواء من جهة مضمونها، وهو رأي الفيلسوف الألماني «فريدرش نتشه»، أو من جهة صورتها، وهو موقف اللساني الأمريكي المعاصر «ميكائيل ريدي»؛ فنتشه، بنظر طه، يقوم بتوسيع لمضمون الإشارة من وجهين كلاهما مردود، أولهما توسيع عمودي يجعل الإشارة علاقة تقوم بين كل مستويين متباينين أي كانا، فيقع في الخلط الفاسد، والثاني توسيع أفقي يجعل الإشارة تحتمل الدلالة على نقيضها وهو العبارة، فيقع في الابتذال. أما ريدي فقد أصاب حيث أخطأ «نيتشه» لكن موقفه من التداخل بين العبارة والإشارة ليس حجة كافية لدرء التضاد بينهما كما أكده طه.

كما أبطل طه دعوى أن الإشارة عبارة، على مذهب فيلسوف اللغة الأمريكي المعاصر «دونالد دافيدسن» في مقالته «مدلول الاستعارة»؛ ذلك أنه يرى أن المعنى العباري يغني عن المعنى الإشاري، مما يفضي به إلى تفريق ما كان حقه الجمع كالمعارضة بين الدلالة والتداول، وتضييق ما كان حقه التوسيع كقصر المعنى الحقيقي على شرط الصدق، وتجريد ما كان حقه الوصل كعزل المعنى الحقيقي عن افتراضاته المقامية.

وبناء عليه، فالقول الفلسفي، بنظر طه، قد يرجح أحد البيانين بحسب رتبته؛ فإن كان قولاً فلسفياً علمياً رجحت العبارة، وإن كان قولاً فلسفياً أدبياً رجحت الإشارة، وإن كان قولاً فلسفياً طبيعياً فلا

= مشتركة بين الأمم قاطبة، بينما الإشارة تأخذ بأسباب الاتصال ومقتضى التداول، فتكون مختصة بكل أمة. (ينظر: «ماتت الفلسفة لكي تحيا الفلسفة، أو الدوار الفلسفي والفوارة الفلسفية»: 213).

رجحان. وهذا الرجحان إما أن يكون مقبولاً عندما تتفاوت العبارة والإشارة في القول الفلسفي بموجب اشتغال فني يوافق الفلسفة الطبيعية لمجال المتلقي التداولي، وإما أن يكون مردوداً عندما تتفاوت العبارة والإشارة في القول الفلسفي بموجب اشتغال فني يخالف الفلسفة الطبيعية لمجال المتلقي التداولي[1]. وقد وضح طه ذلك من خلال وقوفه على القول الفلسفي العربي في بعديه الطبيعي والصناعي.

وقد سلك، كما ذكرنا، في بحث المفهوم الفلسفي طريقة فقهاء الفلسفة وليس منهج الفلاسفة، لكن من غير أن يعني هذا إقامة التعارض بين «التفقه» و«التفلسف»، ولكن جعل الأول خادماً لفلسفة المفاهيم. وبناء على هذا سعى طه إلى إخراج المفهوم الفلسفي العربي من جموده وتعطله وتحيزه نتيجة النقول التحصيلية، من خلال الوقوف على الأسباب اللغوية التي يتوسل بها في إنشاء واستثمار المفاهيم الفلسفية في أصولها؛ إذ من خلال هذه الأسباب اللغوية يتوصل إلى المقاصد الفلسفية مما يلائم مجال الفيلسوف التداولي. ثم إن نقله المفهوم الفلسفي يساعد على تبين المفاهيم وخصوصيتها، بما يبطل ادعاء بلوغها النهاية في الشمولية مما يروج له المقلدة.

وكشف الأسباب اللغوية التي توضع وتستثمر بها المفاهيم الفلسفية يقتضي تحديد العلاقة الموجودة بين المفهوم الفلسفي ولفظه المستعمل. وعليه ذهب طه إلى عكس النظرية التقليدية التي تعتبر المفهوم الفلسفي مجرداً، وأكد أن هذا المفهوم لا يمكن تجريده من

---

(1) ينظر: **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 117.

البنية اللفظية التي جاء عليها، ولا حتى من قرينة الاستعمال التي يتصل بها[1].

وارتباط المفهوم باللفظ عند طه يورث خاصية «**الانفهام**»، أي إن واقع المفهوم يصطلح عليه وفق مبادئ مجاله التداولي. وعليه فالأصل في المفهوم الفلسفي أن يكون منفهما من صورته اللفظية ومنتسباً إلى مجاله التداولي. وأكثر من هذا فإن الانتساب التداولي شرط في حصول الانفهام من اللفظ؛ ذلك أن لغة الفيلسوف هي تلك التي يجدها في مجاله التداولي. وبالجملة فالأصل في المفهوم الفلسفي هو الانفهام التداولي، وهذا ما يجعل المفهوم الفلسفي عكس المفهوم العلمي، لا يتمحض فيه الاصطلاح ولا يصفو للعبارة؛ إذ لا يمكن أن يكون تصوراً خالصاً مثل ما نجده في التصور العلمي؛ إذ يشوب مدلوله الاصطلاحي مدلول يضاد عبارته وهو الإشارة. إلا أنه كما لا يستقل به المدلول الإشاري فيكون مدركاً تصورياً فكذلك لا يستقل به المدلول الإشاري فيكون مدركاً وجدانياً، و«إنما يشترك فيه هذان المدلولان على أقدار مختلفة، مع وجود فارق في مراتب العلوم، في حين تتزايد وتيرة الإشارية فيه بارتقائه في مراتب الفنون»[2].

ولتوضيح منزلة الجانب الإشاري للمفهوم الفلسفي من جانبه العباري، أكد طه أن هذا الجانب هو الذي يشترك فيه المتفلسفة على اختلافهم، أقواماً وألسنة، وهذا ما التبس على بعض المتفلسفة المقلِّدة فادعوا شمولية المفاهيم الفلسفية، من غير تنبه إلى أن المعنى الفلسفي

---

(1) **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 120.

(2) نفسه: 126.

لا يقبل الرد إلى مدلوله الاصطلاحي وحسب، وإلا كان قصوراً علميا، بل هو مردود أيضاً إلى جانبه غير الاصطلاحي وهو الإشارة؛ أي جملة آثار تداولية ينقلها الفيلسوف إلى المفهوم، مما يبث في هذا المفهوم أسباب الخصوصية والتحيز الذاتي، فتمتزج خصوصية الإشارة الشمولية بشمولية العبارة في المعنى الفلسفي، وهو امتزاج إغناء وثراء للمفهوم الفلسفي، إذ ما يتولد من الشيئين في حال الازدواج لا يتولد منهما على حال الانفراد!

ولما كانت المميزات التداولية التي يحصل بها الوصل هي مجال الفيلسوف التداولي، والمفاهيم الفلسفية التي يتم بها وصلها بهذا المجال هي أصول الخطاب الفلسفي، فوظيفة الجانب الإشاري في المفهوم هي ربط جانبه العباري بأصول المجال التداولي لواضعه أو مستثمره. وهذا الوصل بالأصل هو ما يطلق عليه عادة «**التأصيل**»[1]، فتكون وظيفة الإشارة في المفهوم الفلسفي هي النهوض بتأصيل عبارته. واختار طه لوظيفة الإشارة عوض «التأصيل» اسم «**التأثيل**» لوصف حقيقة وجود الإشارة في المعنى الفلسفي على مقتضى التداول. فالتأثيل يسد مسد «التأصيل» في الغرض منه، ويفيد أكثر منه **الإكثار والتنمية**؛ إذ يقال «أثل ثروته» أي أكثرها ونماها، والتأثيل الذي ليس معه زيادة إنما هو محض تجميد. كما أن كثرة الاستعمال للفظ «التأصيل» أسهم، بنظر طه، في دخول الابتذال عليه.

ولما كان دور الإشارة تأثيلياً فقد حدد طه المبادئ التي يقوم

---

(1) يعتبر طه الرد إلى الأصل تأصيلاً، والرد إلى المقصد تصويباً، والرد إلى الوسيلة تقويماً (ينظر: **العمل الديني وتجديد العقل**: 80).

عليها القول الإشاري وهي الإشارات: **الإضمارية والاشتباهية والمجازية**. واعتبر الإشارات الإضمارية[1] هي النوع التأثيلي من هذه الأنواع الممكنة للإشارة، ويصبح عندها **حد تأثيل المفهوم الفلسفي تزويد الجانب الاصطلاحي منه بالمضمرات التي تربطه بالمجال التداولي لواضعه أو لمستثمره**[2].

وتنقسم العناصر التأثيلية المضمرة في وضع المفهوم الفلسفي واستثماره إلى قسمين: **عناصر تأثيلية مضمونية وعناصر تأثيلية بنيوية**.

أولاً: العناصر التأثيلية المضمونية هي **جملة المضمرات الدلالية التي تتأصل بها الإمكانات الاستشكالية للمفهوم الفلسفي**. وينقسم التأثيل المضموني إلى «**تأثيل لغوي**»، أو ما يسميه طه بـ«علم التأثيل اللغوي» أو «التأثيليات اللغوية»، وهو ما كان يعرف عند العرب باسم «المعنى اللغوي»، ويقابله مصطلح Etymologie، أي العلم الذي ينظر في أصول المعاني وأزمانها وأطوارها أو تاريخها. والمقصود بالتأثيل اللغوي هو أن الفيلسوف عادة ما يفتح استشكاله لمفهوم ما بالاستناد إلى معناه اللغوي، إن إيجاباً أو سلباً، أي دلالته السابقة.

---

(1) وهي التي تحصل من الاختصارات المختلفة في القول، على أساس وجود الاشتراك بين الملقي والمتلقي في أصول تداولية مخصوصة وحصول استثمارها المشترك لسياق هذا القول ومقامه (ينظر: **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 130). وأما الإشارات الاشتباهية فتختص بالتعريف الفلسفي، وتسمى «القوام التمثيلي»، والإشارات المجازية تختص بالدليل الفلسفي وتسمى «القوام التخييلي»، والنوعان الأخيران من الإشارات يتعلق بالأجزاء المتبقية من مشروع طه، خاصة في القول الفلسفي والتي لم تصدر.

(2) ينظر: نفسه: 131.

ومن أنواع التأثيل المضموني أيضاً «**التأثيل الاستعمالي**» وهو لجوء الفيلسوف إلى الاستعمال السابق للمفهوم، وهو أمر لم ينتبه إليه البلاغيون برغم اهتمامهم بتأثير القرائن السياقية والمقامية في الكلام. وضرب طه أمثلة كثيرة للتأثيل الاستعمالي مثبتاً حاجة الفيلسوف إلى تأثيل مفاهيمه بواسطة سابق الاستعمالات، مما يفيده في توسيع أفق المفهوم الاستشكالي؛ إذ تحمل هذه الاستعمالات السياقية والمقامية الفيلسوف على تعميق النظر في مفهومه وتنويع وجوه مقاربته.

ويعتبر **التأثيل النقلي** آخر أنواع التأثيل المفهومي، وهو وضع الفيلسوف لمفاهيمه واستثمارها بناء على الدلالات والاستعمالات الحسية، ناقلاً لها من دائرة المحسوس إلى دائرة المعقول[1]. ومن أمثلة التأثيل النقلي للمفاهيم أمهات مفاهيم منهج الفلسفة نحو «النظر» و«التأمل»؛ فهناك نظر بعين الرأس، ونظر معقول وهو نظر بعين القلب. وتأمل محسوس وهو تشديد النظر إلى الشيء، وتأمل معقول وهو إعادة النظر في الشيء.

وجماع القول في التأثيل المضموني، أنه الأصل في التمكن الاستشكالي للمفهوم؛ إذ يوفر له أسباب الاتساع والامتداد سواء وضع أصلاً في لغته أو نقل عن غيرها، وهذا ما يسمح للمفهوم بالتحرر من اتباعيته الاستشكالية وتبعية الفلسفة للغة المنقول إليها.

ثانياً: أما العناصر التأثيلية البنيوية فهي: **جملة المضمرات العلاقية التي تتأصل بها الإمكانات الاستدلالية للمفهوم**[2]؛ أي إن

---

(1) **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 141.

(2) **ينظر: نفسه**: 134.

هذا النوع من التأثيل يعمل على توسيع الأفق الاستدلالي للمفهوم بناء على إدماجه في علاقات تمتد جذورها في التداول الذي يختص بالفيلسوف.

وينقسم التأثيل المضموني إلى ثلاثة أقسام هي: **التأثيل الاشتقاقي والتأثيل التقابلي والتأثيل الاحتقالي أو الحقلي**:

أ- **فالتأثيل الاشتقاقي هو الاستناد في بيان المدلول الاصطلاحي للمفهوم الفلسفي إلى المضمرات اللازمة عن صيغتها الصرفية، بما يجعله مستوفياً لشروط التداول اللغوي للمشتغلين به وينمي قوته الاستدلالية على مقتضى التشقيق**. ومعلوم أن الدلالة الاشتقاقية هي جملة الإشارات المضمرة التي تستمد من الصيغ الصرفية التي تبنى بها الألفاظ. ويتميز الاشتقاق في اللغة العربية الذي يعتمد الأوزان عن غيره من الألسن الفلسفية الأخرى المعتمدة على الزيادات. ويبقى الجهاز الاشتقاقي لكل لغة متضمناً جملة من المعاني والعلاقات الأصلية التي تميز كل لغة عن الأخرى[1].

ب- وأما **التأثيل التقابلي فهو الاستناد في بيان المدلول**

---

(1) ينظر: **المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل**، تقديم طه عبد الرحمن: 10. كما أن الوعي بخلفيات الاشتقاق الدلالية يجسد الترابط الوثيق بين النظام المعجمي والنظام المفاهيمي والمصطلحي؛ ذلك أن الحقول المعجمية هي حقول دلالية في جوهرها تتداخل فيها بنى صيغية صرفية ودلالية، وبنى اجتماعية وثقافية وتاريخية، وبنى تأثيلية زمانية، مما يعكس البعد الموسوعي والمعقد للنظام المعجمي وعلاقات الترابط والتكامل بين وحداته والوحدات الأخرى في إطار تداخل معرفي واسع (ينظر: «علم المصطلح بين المعجمية وعلم الدلالة، الإشكالات النظرية والمنهجية»، عثمان بن طالب، ضمن: **تأسيس القضية الاصطلاحية**: 77).

الاصطلاحي للمفهوم الفلسفي إلى المضمرات غير المباشرة اللازمة عن توسط نظائره، أضداداً كانت أو أمثالاً، توسطاً يقوم بشرائط التداول اللغوي والمعرفي للمشتغلين به، وينمي قوته الاستدلالية التشقيقية[1]. ويحقق التأثيل التقابلي للفيلسوف أغراضاً استدلالية كثيرة، كرفع التعارض وتحقيق الاتساق ودفع الاعتراض بممارسة النقد وتحقيق المخالفة للجمهور والفلاسفة.

ج- وأما **التأثيل الاحتقالي**، وهو مأخوذ من الحقل أي البقعة المزروعة، ومما له علاقة بالإثمار والإنتاج، فيقصد به طه **تزويد المفهوم الفلسفي بحقل مفهومي يضرب نطاقاً على مفاهيم مخصوصة ينتج بعضها من بعض بعلاقات استدلالية مضمرة تنمو على مقتضى شرط التداول المعرفي للمشتغلين بهذا المفهوم**[2]. فلا بد لكل مفهوم أن يتخذ له حقلاً من المفاهيم، وألا يخرج عن كونه مفهوماً. فالاحتقال إذاً شرط في المفهومية التي تتحقق من خلال الاستفهام عن المفهوم الفلسفي نفسه! وميز طه بين الحقل المفهومي عند اللسانيين المعاصرين، والحقل المفهومي عند الفلاسفة المبدعين، واعتبر أن الفيلسوف الذي لا يؤثل مفاهيمه لن تكون فلسفته إلا مضطربة المفهوم ونابية المضمون، ومستكرهة عند السامع، أو بالعبارة العربية لن تكون إلا فلسفة قلقة؛ وقلق القول من قلق القائل! ثم إن مفاهيم غير مؤثلة لن تكون إلا مجتثة ثم متحيزة.

إن الاجتهاد في تأسيس فقه تأثيل المفاهيم عند طه عبد الرحمن

---

(1) ينظر: **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 150.

(2) ينظر: نفسه: 156.

يستمده قوته الإبداعية من مفهوم التأثيل ذاته الذي يقترن مدلوله بمدلول «الشجرة»، **فالتأثيل لغة هو أن يجعل للشيء أصلا ثابتا يبنى عليه**، و«**الأثل شجر مستقيم، باسق، طويل العمر، جيد الخشب**»، والكلام أشبه بالشجرة[1]، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ [إبراهيم:

---

(1) **جاء عند ابن منظور: أثلة كل شيء: أصله، قال الأعشى:**

أَلَسْت مُنْتَهِياً عن نَحْتِ أُثْلَتِنا ولستَ ضائِرَها ما أَطَّت الإِبِلُ

يقال: فلان ينحَت أثلتنا إذا قال في حسبه قبيحاً.

وأثل يأثل أثولاً وتأثل: تأصل. وأثل ماله: أصله. وتأثل مالاً: اكتسبه واتخذه وثمَّره. وأثَّل الله ماله: زكاه. وأثل ملكه: عظمه. وتأثل هو: عظم.

وكل شيء قديم مؤثل: أثيل ومؤثل ومتأثل، ومال مؤثل. والتأثل: اتخاذ أصل مال. وفي حديث النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في وصي اليتيم: إنه يأكل من ماله غير متأثل أي غير جامع. فالمال المؤثل والمجد المؤثل هو الذي يكون ذا أصل. قال ابن بري: ويقال: مال أثيل، وأنشد لساعدة:

ولا مـــــال أثـــــيـــــل

وكل شيء له أصل قديم أو جُمع حتى يصير له أصل، فهو مؤثل، قال لبيد:

لـلـه نـافـلـةُ الأَجَـلِّ الأَفـضَـلِ وَلَـهُ الـعُـلـى وأثـيـثُ كـلِّ مُـؤَثَّـلِ

ويقال أثل الله ملكاً آثلاً أي ثبته؛ قال رؤبة:

أَثَّـل مـلـكـاً خِـنـدفـاً فـدعـمـا

وقال أيضاً:

ربـابـةُ رُبَّـت ومـلـكـاً آثـلاً

أي ملكاً ذا أثلة، والتأثيل: التأصيل، وتأثيل المجد: بناؤه.

والأثال بالفتح، المجد، وبه سمي الرجل، ومجد مؤثل: قديم.

قال امرؤ القيس:

وَلَـكِـنَّـمَـا أَسْـعَـى لِـمَـجْـدٍ مُـؤَثَّـل وقد يُدرِكُ المجدَ المؤثلَ أمثالي

(ينظر: **لسان العرب**، مادة: أثل).

24]، فالتأثيل إذن، يفيد الاستقامة والعلو والدوام، كما يفيد معنى الثبات.

ولاحظ طه أن غياب منهج التأثيل عن التجربة الفلسفية العربية سبب لها آفات الاجتثاث والجمود والتقليد والتحيز. وقد لا يريد المتفلسف هذا الاجتثاث ولا يقول به، ومع ذلك تجده يعترض على التأثيل ويأباه. ودفع طه الاعتراضات الممكنة على فقه تأثيل المفاهيم كما يقترحه، كالاعتراض البلاغي كما ورد عند الكاتب والبلاغي المعاصر «جان بولهان»[1]، والاعتراض الفلسفي كما هو عند فيلسوف العلم «جيل غاستون غرانجي»[2]. أما الاعتراض التواصلي الكبير فيسميه طه اعتراض الاعتراضات، ولم يرجع فيه إلى كاتب بعينه أو

---

(1) ورد اعتراضه في كتاب **البرهان بالتأثيل اللغوي** "*La preuve par l'étymologie*"، حيث اعتبر التأثيل اللغوي مجرد إحساس ليس تحته طائل، وهو أشبه بعملية التلاعب بالألفاظ (ينظر: **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 166).

(2) ورد اعتراضه في كتابه **من أجل المعرفة الفلسفية** "*Pour la connaissance philosophique*". وقد أبدى نفوره من «التأثيل اللغوي» على الخصوص، أو ما يسميه L'herméneutique étymologique، أي التأويليات المبنية على التأثيل اللغوي، واعترض على تحليلات هيدغر التأثيلية، كما حذر من إقحام الاستعارة في الفكر الفلسفي لما يسببه ذلك من إنزال للصور الخيالية المحسوسة مكان المفاهيم الفلسفية التي ينبغي أن تخلو من المحسوس، وإلا وقع المتفلسف في التوهم والانخداع. ولكن تتبع طه لخطاب غرانجي جعله يكتشف لجوءه هو نفسه لآليات التأثيل اللغوي والآليات الاستعارية في تحديد مفاهيمه؛ ذلك أن الاستعارة باعتبارها ظاهرة نصية وليست معطى معاكساً للنصوص لا يخلو منها نص، كما أن مقابلها هو الدليل وليس المفهوم (ينظر: **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 168-172).

إلى مفكر بعينه، وإنما استنبطه من عموم الممارسة الفلسفية[1].

وفي المقابل يؤكد طه أن الفلسفة الغربية مؤثلة وراسخة ومتمكنة؛ إذ نشأت عن قرائح الغرب، وتوسلوا فيها بأسباب ضاربة في مجالاتهم التداولية المختلفة. ولهذا انتقد فلاسفة الإسلام الذين ذهلوا عن أهمية التأثيل اللغوي، مما سبب للفلسفة الإسلامية حالة عدم استقلال في المسار الفكري، وكذا إبداع إشكالات واستدلالات خاصة بها.

ولإثبات الميزة التأثيلية في الفلسفة الغربية تناول طه مواقف بعض فلاسفة الغرب من التأثيل اللغوي؛ فوقف مع أفلاطون ومساءلته للتأثيل، وقدم أمثلة عديدة على ذلك، كرأس مفاهيمه الفلسفية ألا وهو مفهوم «الماهية»، ومفهوم «المثال» ومفهوم «الوضع»[2]، وخلص إلى أن ميلاد الفلسفة الصناعية اقترن بالسؤال التأثيلي الصريح. وما كان الوعي بالحاجة إلى هذا السؤال ليتحقق لو لم تتقدمه ممارسة واسعة للتأثيل، جعلها تواجه صعوبات وآفات أصبحت معها إثارة السؤال بصددها أمراً ضرورياً، فأبى أفلاطون أن ينهض بهذا السؤال عن التأثيل من غير أن يتوسل فيه بأسباب التأثيل، من خلال النظر

---

(1) ويطرح هذا الاعتراض ما قد يسببه تأثيل المفاهيم من معوقات التواصل بين اللغات والثقافات في مجال الفلسفة، ما دامت وجوه التأثيل تختلف باختلاف اللغات والثقافات. إلا أن طه يقرر أن التواصل حاصل بين هذه اللغات والثقافات على تعدد فصائلها وتباين أصولها وبناها، ومن غير اتحاد في الوسائل، ولا حتى المطابقة في المقاصد، والمفاهيم المؤثلة ما دامت جزءاً من الخطاب فهي تأخذ بكل خصائصه التبليغية والتواصلية (ينظر: نفسه: 180).

(2) ينظر: نفسه: 205-211.

طويلاً في العلاقة بين اللفظ ومدلوله هل هي طبيعية أو اصطلاحية خصوصاً في محاورته **قيراطيلوس**[1].

واتخذ طه ديكارت نموذجاً لعرض الممارسة التأثيلية في الفلسفة الحديثة. فديكارت يعتبر التأثيل لازماً ومشروعاً ومقبولاً، وينبه بصريح العبارة إلى أنه سيستعمل مفاهيمه الفلسفية في معان غير المعاني التي صارت تدل بها عند معاصريه، متوسلاً في ذلك بمدلولاتها الأصلية في اللغة اللاتينية، فينشئ خطاباً ملتئماً ظاهره عبارة واضحة وحقيقته إشارة خفية. ومثل طه بتأثيل ديكارت لمفاهيم «الحدس» و«الوضوح» و«الحقيقة»[2]، بما يبرز استثماره المكثف للمعاني اللغوية لمفاهيمه الفلسفية، ويثبت أن ميلاد الفلسفة الحديثة قد اقترن بالعمل التأثيلي الصريح.

وأما موقف فلاسفة الإسلام من التأثيل اللغوي فقد اختلف باختلاف الأطوار التي تقلب فيها المفهوم الفلسفي العربي، وهي أربعة:

---

(1) ينظر: «الدلالة الطبيعية والمواضعاتية من خلال محاورة قيراطيل»، حسان الباهي، مجلة **دراسات سيميائية أدبية لسانية**، العدد السابع، 1992 م: 117-121.

(2) **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 213-225. وقد أدى الأخذ بالمعاني اللغوي لمفاهيم ديكارت، من غير وضع مقابلات عربية مؤثلة لها، إلى الوقوع في ما سماه طه بـ «خطأ تغيير رتبة القول» وتحويل مفاهيمه من رتبة الاشتغال التأثيلي إلى رتبة الاشتغال الاصطلاحي، مما هول الجانب العباري لمفاهيم ديكارت في اللغة العربية، ووقوع النَّقَلة في اعتبار ما لا ينبغي اعتباره، فضلاً عن إكبار ديكارت بما يزيد على قدره، وفي المقابل استصغار الذات واستنقاص قدرتها، والإخلال بمقوماتها التداولية، عقيدة ولغة ومعرفة.

أ- **طور النشوء**، ويمثله كتاب **رسالة في الحدود** لجابر بن حيان، و**رسالة في الحدود والرسوم** للكندي.

ب- **طور التجديد**، ويمثله كتاب **الحروف** للفارابي، و**مفتاح العلوم** للخوارزمي الكاتب[1]، و**رسالة في الحدود** لابن سينا، و**المقابسات** للتوحيدي.

ج- **طور الاستقرار**، وتمثله كتب الغزالي المنطقية: **معيار العلم** و**محك النظر** و**القسطاس المستقيم**، وأيضاً تفاسير وشروح وتلاخيص ابن رشد وكتاب **المبني** للآمدي.

د- **طور الاستقصاء**، ويمثله كتاب **التعريفات** للشريف الجرجاني، و**الكليات** لأبي البقاء، و**كشاف اصطلاحات الفنون** للتهانوي.

وعلى العموم، فقد انعدم الوعي العميق بالتأثيل في المفهوم الفلسفي العربي، برغم إقرار فلاسفة الإسلام العمل بهذا التأثيل في مستوى الاصطلاح على المفهوم الفلسفي، أو قل الاختراع، إلا أنهم أنكروا الأخذ به في مستوى استثماره في سياق الخطاب الفلسفي[2]، فأخطأوا الإنتاج الجديد والعطاء الصحيح، وفوتوا على أنفسهم التحقق بالإشارية الأجنبية، وكذلك استثمار الإشارية العربية[3]. وظلت المناسبة الدلالية بين المدلولين الاصطلاحي واللغوي قلقة ومانعة من

---

(1) ينظر حول مجهودات الكندي وجابر بن حيان والخوارزمي الكاتب في الاصطلاح: **المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل**: 174-187.

(2) ينظر: **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 195.

(3) ينظر: «ماتت الفلسفة لكي تحيا الفلسفة، أو الدوار الفلسفي والفوارة الفلسفية»: 216.

النهوض بالمفهوم العربي ووصله بمقتضيات مجاله التداولي، في حين كانت هذه المناسبة هي أهم الأبعاد وأخطرها مما تتلابس به قضية المصطلحات في أسسها النظرية وأبعادها المعرفية والإدراكية[1]؛ ذلك أن العلاقة بين المدلول الاصطلاحي والمدلول اللغوي فيه، أو المناسبة الدلالية، ظلت قلقة مما منع النهوض بهذا المفهوم نهوضاً موصولاً بمقتضيات التداول العربي.

وقوم طه المفهوم الفلسفي العربي من جهة افتقاده للتأثيل، كما انتقد مستنده النظري التجزيئي في الوضع، وأبطل مستنده النظري التجريدي في الاستثمار، مما اعتمد عليه فلاسفة الإسلام، وهذا ما مكنه من الوقوف على الأخطاء المنكرة التي تطرقت إلى بناء المعجم الفلسفي العربي؛ فقد استعمل أولئك الفلاسفة ألفاظاً عربية على وجوه في الدلالة لا تمت بصلة إلى وجوهها التي تستعمل بها عند الجمهور، ادعاء أن هذا أملته الحكمة الفلسفية، فنقلوا كثيراً من المعاني اللغوية للألفاظ اليونانية ونسبوها إلى الفلسفة، وهي على الحقيقة لا تزيد عن كونها أغراضاً خاصة بلغة اليونان ولا تتعدى إلى غيرها، أغراضاً كان الأجدر بهم أن يصرفوها صرفاً، وإلا فلا أقل من أن يبذلوا وسعهم في الاحتراز منها، فكانوا إذا ذكروا المقابل العربي للفظ اليوناني لم يكتفوا ببيان معانيه في اللسان العربي، بل حشروا ضمنها أيضاً معاني هذا اللفظ في اللسان اليوناني، لغوية كانت أو اصطلاحية، وقد يحدث لهم أن يهملوا المعاني الأصلية للمقابل العربي ويقصروا همهم على نحله معاني اللفظ اليوناني.

---

(1) ينظر: «صياغة المصطلح وأسسها النظرية (مع دليل ببليوغرافي)»، عبد السلام المسدي، ضمن: **تأسيس القضية الاصطلاحية**: 27.

ومن الآليات التي احتفى بها طه في مشروعه لتحقيق المفهوم الفلسفي المؤثل والمتمكن تمكناً استدلالياً **«قانون المقابلة»**، لما يكتسيه، كما ذكرنا سلفاً، من قوة الإقناع وقوة الإبداع وقوة الاتساع. فقد توسل به طه في دراسة الاصطلاح الفلسفي وضعاً واستثماراً. **والمقابلة قانون خطابي** يقوم بعمليتين أساسيتين هما: **«توجيه الكلام»** و**«ترتيب الكلام»**، وهي **قانون أصلي** تقوم به صفتان أساسيتان هما: **«أن يكون حقيقة طبيعية لا صناعية»**، و**«أن يكون أساساً ينبني عليه غيره، ولا ينبني على غيره»**. وهي **قانون شمولي** يتصف بصفتين هما: **«أن تنضبط به كل جوانب اللفظ»** و**«أن ينفذ في مختلف ميادين المعرفة»**، كما استثمر طه المقابلة كآلية إجرائية في صناعة المصطلح مما سنعرضه لاحقاً.

وفصل طه القول في التأثيل اللغوي والتأثيل التقابلي، من حيث الخصائص والآليات، واختار نماذج من رجالات الفلسفة يتحقق فيها هذان النوعان من التأثيل تحققاً يؤكد صحة دعاوى طه في ما يتعلق بالقوام التأثيلي للمفهوم الفلسفي. وهذه النماذج ينبني اختيارها على معايير ثلاثة هي[1]:

أ- أن يكون الفيلسوف المختار قد جمع في ممارسته بين التأثيلين اللغوي والتقابلي.

ب- أن يكون هذا الفيلسوف قد تحقق بأقوى ممارسة لتأثيل المفاهيم الفلسفية.

---

(1) ينظر: **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 283.

ج- أن يكون هذا الفيلسوف قد ارتقى من رتبة الإتيان بمفاهيم فلسفية مؤثلة إلى رتبة استشكال المفاهيم الفلسفية واتخاذها هي نفسها موضوعاً لتأمله.

ولهذا اختار طه لاختبار دعاواه التأثيلية الفيلسوف الوجودي الألماني «مارتن هيدغر» والفيلسوف الاختلافي الفرنسي «جيل دولوز»، مثبتاً أن اللسان العربي أوسع من أن يضيق عن أداء أشد المفاهيم الفلسفية الحديثة تأثيلاً.

وحصر طه أسباب الممارسة التأثيلية عند هيدغر في مبادئ أربعة هي:

أ) **مبدأ الرجوع إلى الأصول**؛ إذ يرى أن لا سبيل إلى خروج الفلسفة الغربية من ضلالها إلا برجوعها إلى الأصول الأولى التي قامت عليها عند أوائل الفلاسفة الذين تقدموا على «أفلاطون» كـ«بارمنيدس» و«هرقليطس». وذهب يستنطق الكلمات ويفسرها أعمق التفاسير، ويستنبط منها معاني حاملة لآثار من الإشارات الشعرية، ما دامت تلك النصوص الإغريقية مقتطفات من الأشعار.

ب) **مبدأ التمسك بالأصالة**؛ فللوصول إلى مدلولات تلك النصوص الأصلية لا بد من النزول بالقلب فيها وإلقاء السمع إليها حتى تنطق ألفاظها بما كمن فيها من معان خفية طواها النسيان أو غابت عن الأذهان.

ج) **مبدأ إيمائية اللغة**، على أساس أن الاسم يكون دالاً على مسماه دلالة الإيماءة التي يكون الأصل فيها هو وجود الاتصال بين الاسم والمسمى، بخلاف التصور العلامي للغة الذي يكون فيه الاسم

دالاً على مسماه دلالة العلامة التي يكون الأصل فيها وجود الانفصال بين الاسم والمسمى. وإذا كان التوجه العلامي يورث المفهوم الصفة العبارية، فإن التوجه الإيمائي يورثه الصفة الإشارية مع مراعاة المناسبة بين المبنى والمعنى في هذا المفهوم.

د) **مبدأ شعرية الفكر**، ذلك أن هيدغر يربط الفكر بالشعر ويفصله عن الفلسفة التي تقلد القول العلمي وتتوسل بالبيان العباري، في حين يتشبه القول الفكري بالقول الشعري في التوسل بالبيان الإشاري، وهذا ما يجعل وجوه التأثيل تنعكس في مفاهيمه التي اختصت بها المعاني الشعرية.

وبعد عرض طه للمظاهر التأثيلية التي تجلت بها معاني هيدغر الفلسفية، اعترض عليه في ادعائه أفضلية اللسانين اليوناني والألماني؛ فقد قال هيدغر في كتابه **مدخل إلى ما بعد الطبيعة**: «ذلك أن هذه اللغة (اليونانية) وهي، مع اللغة الألمانية، من حيث إمكانات التفكير أقوى اللغات جميعاً وأكثرها في الوقت نفسه تحققاً بالفكر»، بل يذهب إلى حد قصر الفلسفة على اليونان والغرب. وقد اتبعه في نزعته المركزية المتحيزة، والألمانية على الخصوص، فلاسفة آخرون من أمثال «ليبنتز» و«هيغل»، كما جاراه أولئك الذين جاؤوا من بعده، أتباعاً أو شراحاً، ولو من غير الألمان من أمثال «دريدا» و«ليوطار»[1].

ومن أمثلة التأثيل اللغوي التي عمل طه على توضيحها في فلسفة هيدغر المفهوم اليوناني (Logos) اللوغوس، والمفهوم الألماني

(1) ينظر: **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 296.

(Ereignis) الإيراغنس. كما قدم أمثلة على التأثيل التقابلي عند «هيدغر» كالتقابلات الوفاقية، والتقابلات الطباقية.

فالتقابلات الطباقية أو المباينات عند هيدغر تسلك مسلكاً استجدالياً[1] في الاستشكال الفلسفي، هذا الاستجدال الهيدغري الذي استخرج منه طه ثلاثة أنواع هي: المعارضة والقلب والمفارقة.

وأما **التقابلات الوفاقية أو المماثلات**، فقد وقف طه على استثمار هيدغر لها لتوسيع إمكاناته التعبيرية في مقاربة «الكلام»[2]، ليقف على أن هيدغر يرى في طريق الإشارة التأثيلية ركناً من أركان الممارسة الفكرية ، ولا غنى عن انتهاجه لمن أراد أن ينهض بتقويم الاعوجاج الذي أصاب الفلسفة منذ زمن بعيد.

وأما «جيل دولوز» فإنه يرى مهمة الفلسفة أصلاً في وضع المفاهيم، فقد سلك هو نفسه منهج النظر الفلسفي مع التعامل التأثيلي مع مفاهيمه مستثمراً، على أبلغ وجه، معانيها اللغوية وإمكاناتها التقابلية حتى كاد أن يأتي من هذا التعامل ما يشابه ما أتى به هيدغر في تفكره المفهومي من الدرجة الأولى، ولو أن جيل دولوز، بنظر طه، لا يطلعنا على طريقته فيه كما يطلعنا هيدغر على تفاصيل طريقته[3]. إلا أن جيل دولوز يرى أن التوظيف للإمكانات الدلالية والتعبيرية للسان الطبيعي وسيلة لا غنى للمفاهيم الفلسفية عنها، مما يعزز القوام الإشاري للمصطلح الفلسفي.

---

(1) مقتضى الاستجدال هو جعل المخالف موافقاً، والموافق مخالفاً (ينظر: نفسه: 243).

(2) **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 326-342.

(3) نفسه: 375.

واختار طه بعض المفاهيم الفلسفية التي جاء بها «جيل دولوز» أمثلة وضَّح من خلالها الكيفيات التي ينبغي بها نقل الجوانب الإشارية لهذه المفاهيم إلى اللسان العربي، مع بسط الإشكالات المختلفة التي يمكن أن يثيرها النقل العربي، لتجنب العتبات التي قد تقف في طريق الوصول إلى الإبداع الفلسفي، عند الخطأ في المقصد التبليغي، والخوض في أقوال لا عبارة فيها ولا إشارة تحتها.

ولذلك فإن ثمة مفاهيم زاوج فيها دولوز بين المدلول الاصطلاحي والمدلول اللغوي، أو بنى فيها مضمون الأول على مضمون الثاني، أو على الأقل استمد بعض السمات الإجرائية لهذا من السمات الأصلية لذلك، مما يثبت المنحى التأثيلي اللغوي في فلسفة دولوز. ومن هذه المفاهيم التي وقف عليها طه، وهي ذات طابع محوري في مشروع دولوز، ومعلق بعضها ببعض هي: Plan d'immanence, Concept philosophique, Concept. وأوضح طه أنواع التقابلات المفهومية عند دولوز لرصد منهجه في التأثيل التقابلي، ولممارسة نقد تأثيلي لمقابلاتها العربية[1]. وحصر أنواع التقابلات المفهومية في فلسفة دولوز في ثلاثة أنواع هي: **تقابل المعنى مع تشابه الصيغة، وتقابل المعنى مع وحدة الجذر، وتقابل المعنى مع اختلاف الصيغة**[2]. وهذا البناء التقابلي الذي لم يتفطن له مترجمو كتاب دولوز، فلم يأتوا

---

(1) كان تركيز طه في تحليله التأثيلي لفلسفة دولوز على كتابه *"Qu'est ce que la philosophie?"*، والذي ألفه باشتراك مع رفيقه فيليكس غاتاري (F. Guattari).

(2) ينظر: **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 413-414.

بمثله في نص الترجمة، مثل تقابل: Variation/ Variété/ Variable وExtension/ Intension وConcept/ Percept/ Affect[1]، فوقعوا في الاجتثاث وبلغت عباراتهم قدراً في القلق لا يضاهى، ومسُّ مفاهيمهم عجز في الإنتاج لا يخفى، وهذا ما يزيد في ترسيخ الضرورة القصوى لفقه تأثيل المفاهيم، بناء على نموذج اشتغال ترجمي تأصيلي، ومنهجية مخصوصة في الاصطلاح مما سنعرض له الآن، بعد أن غادرنا مصنع المفاهيم الفلسفية، أو المصنع المفهومي، بتعبير طه، ووقفنا على تفاصيل العمليات التقنية التي يتوجب القيام بها في تصنيع وتشغيل المفاهيم والمصطلحات، لإنتاج خطاب فكري حي ومستقل، فيه من تشقيق الأقوال بقدر ما فيه من توليد الآراء، من غير تحيز ولا انتقاء.

2- منهجية الاصطلاح عند طه عبد الرحمن وخصوصيتها:

إن صناعة المفاهيم وإبداعها وضعاً واستثماراً اقتضى من طه إذاً القيام بمراجعة مفهومية مما سميناه بفقه تأثيل المفاهيم، وقد شكلت هذه المراجعة ومقتضياتها الإطار التصوري، نظرياً وعملياً، لمجهود طه في الإنتاج الاصطلاحي[2]، مما سنعرض له الآن في هذه الفقرة،

---

(1) نفسه: 415-426.

(2) وعليه فالبحث التأثيلي هو إطار تصوري ونظري للإبداع الاصطلاحي عند طه عبد الرحمن، وليس فقط عناية بالأصول الاشتقاقية وتاريخ تفرعها (ينظر: **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، فريد الأنصاري: 1/ 52). هذا المنهج الإبداعي الذي تجاوز، بنظرنا، مناهج الدراسة المصطلحية التقليدية، سواء كانت تاريخية أو وصفية أو وصفية تاريخية، دون إنكار المجهود الفريد لشيخ =

محاولين رصد هذه المعايير والخصائص المنهجية التي تشكل مجموع مسالك طه وأدواته في وضع المصطلح واستثماره. وتعبر هذه المسالك والأدوات عن الترابط الوثيق بين المصطلحات وتعليلاتها المعرفية ومستنداتها التصورية كما تحدثنا عنها في فقه تأثيل المفاهيم.

أ- تداولية المصطلح:

لقد عبر طه، كما رأينا، عن تضجره من «القلق الاصطلاحي» الذي ميز النص الفلسفي العربي، وقد تسبب في هذا القلق الخروج عن مقتضيات التداول العربي، عقدياً ولغوياً ومعرفياً، مما أصاب المصطلح بالجمود وضعَّف من فوائده الاستعمالية وقواه الدلالية. وكان هذا دافعاً لطه للدخول في عملية «صناعية ثقيلة» للمصطلحات، استفادة من صيغ التراث واستدلالاته أو من مكتسبات الدرس اللساني الحديث ومنجزاته، وكذا من مستجدات التحليل الخطابي.

ولا ينفصل إنتاج المصطلح عند طه عن تصوره الفلسفي وإطاراته المرجعية، ومقتضيات جهازه النظري. ولذلك جاء اجتهاده

= المصطلحيين المغاربة الشاهد البوشيخي من خلال أبحاثه ودراساته، إلا أن الأبحاث التي جاءت بعده لم تراوح مكانها وبقيت عالة عليه إلا في ما ندر. وسنعمل لاحقاً، على إنجاز دراسة مقارنة بين المجهودين في الاصطلاح لطه عبد الرحمن والشاهد البوشيخي بحثاً عن إمكانية الربط بينهما، خصوصاً بين فقه تأثيل المفاهيم ومشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية (ينظر حول هذا المشروع: **مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية**، الشاهد البوشيخي، الطبعة الأولى، محرم 1423 هـ/ أبريل 2002 م)؛ إذ من أهدافه البعيدة: الإبداع الاصطلاحي، والاستقلال المصطلحي، والتفوق المصطلحي، مما تجسد لنا بوضوح في مجهود طه التأثيلي والاصطلاحي.

الاصطلاحي فريداً، كما سنرى، في بيان الفروق المصطلحية والمفهوماتية[1]. **والاصطلاح عند طه هو إطلاق اللفظ على المعنى الذي قد يكون من فعل طائفة من الناس بأن يتفق أفرادها جميعاً على تخصيص هذا اللفظ بهذا المعنى، أو يكون من فعل فرد واحد بأن يباشر من تلقاء نفسه هذا التخصيص لغرض تبليغي معين**[2].

ويضيف طه إلى هذين النوعين من الاصطلاح، **الجماعي والفردي**، شكلين آخرين متعلقين بنقل المصطلح من استعمالاته الأولى في اللغة الأصلية، وهو ما يسميه بـ«**الوضع الداخلي**»، **أو نقل المصطلح من لغة أخرى غير الأصلية** وفق مقتضيات النقل التأصيلي وفق نموذج الاشتغال الترجمي عند طه عبد الرحمن، وهذا الشكل يسميه طه بـ«**الوضع الخارجي**». والأول وضع حقيقي والثاني وضع غير حقيقي.

وبرغم استثمار طه لكل هذه المستويات، بحسب تراتبيتها وأصالتها، في الصناعة الاصطلاحية، إلا أنه يقر بأن الفيلسوف المبدع هو دائماً صاحب تقنية خاصة في الاصطلاح على مفاهيمه والاشتغال بها، تقنية لا بد من الإحاطة بدقائق آلياتها لكل من أراد أن يقتدر على إنشاء مفاهيمه واستثمارها وتجنب كل تحيز أو نقل غير تأصيلي أو تقليد[3]. وإذا كان طه يميز بين المفهوم ومدلوله الاصطلاحي وغير

---

(1) ينظر: «التأليف الاجتهادي، قراءة معرفية في اللسان والميزان»، أحمد كروم، **الفكر الإسلامي**، ملحق أسبوعي كان يصدر عن **جريدة العلم المغربية**، عدد الجمعة 21 ماي 1999 م.

(2) ينظر: **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 69.

(3) نفسه: 227.

الاصطلاحي، فإنه يستعمل «المفهوم الفلسفي» و«المصطلح الفلسفي» بمعنى واحد[1].

وإذا كان المفهوم يدور على مقتضى التداول، كما رأينا في الفقرة السابقة، فإن ذلك هو **الشق الأول** من تداولية المصطلح؛ تداولية يلتئم فيها النظر بالممارسة والاستعمال، وقد وقفنا على ذلك من خلال تحليل طه التقني والمفهومي لمكونات المفهوم ومستوياته ومراتبه، سواء على مستوى العبارة أو الإشارة وأنواع التأثيل، مضمونياً كان بمراتبه اللغوية والاستعمالية والنقلية، أو بنيوياً بمراتبه الاشتقاقية والتقابلية والاحتقالية. أما **الشق الثاني** من تداولية المصطلح فيتجسد في جانب الممارسة التي ظهر وعي طه بها في جل أبحاثه، خصوصاً انتباهه إلى التفاعلات الممكنة بين المعنى الأجنبي للمصطلح ومعناه العربي، فاتحاً مبحثاً جديداً في الدراسات المعرفية العربية المعاصرة كان غفلاً[2]. وانتقل بالمبحث الاصطلاحي من مجرد استهلاك المصطلح الأجنبي إلى مستوى إنتاج المصطلح الأصلي مستثمراً قدرات تنظيرية فائقة، وآليات منطقية ولغوية صارمة.

كما تجلت تداولية مصطلح طه في معايير إبداع هذا المصطلح ومراعاة التوجهات العملية للتراث الإسلامي، ثم الأخذ بالضوابط النظرية والشروط المنهجية في وضع المصطلح العلمي، واستثمار الإمكانات التعبيرية والتبليغية التي تختص بها اللغة العربية[3].

---

(1) ينظر: **حوارات من أجل المستقبل**: 81.

(2) ينظر: **العمل الديني وتجديد العقل**: 35.

(3) ينظر: **حوارات من أجل المستقبل**: 58-59.

ومن خلال الانضباط الشديد لهذه المعايير أظهر طه قدرة عجيبة على اشتقاق المفردات وتوليد المصطلحات، وفق قوالب لغوية محكومة بسياقات منطقية صارمة[1]، إلى درجة أن مقولات ومصطلحات ومفاهيم أصبحت تحيل على مشروع طه ككل؛ كالمجال التداولي، وفقه الفلسفة، والتكوثر، والفكرانية، وانظر تجد، والفوارة الفلسفية، والتأثيل...

ولم يقف طه في استثمار آليات الاشتغال الاصطلاحي عند حدود ما عرف قديما، من مجاز واشتقاق وترجمة وتعريب ونحت، بل أضاف آليات أخرى ذات أصول منطقية، أو ذات خصوصيات استعمالية مما سنعرض له بعد حين. كما **تجنب آلية النحت**[2]، إيماناً منه بغنى المعجم العربي وكفايته، ثم بقدرته على الإبداع، كما **ترك آلية التعريب** إلا نادراً جداً مما ذكره عرضاً، مثل: «براغماتيقا»[3]،

---

(1) لم يخف أولئك الذين انتقدوا أجزاء من مشروع طه العلمي إعجابهم بل اندهاشهم لقدراته في الإنتاج الاصطلاحي، ينظر: **الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي**، علي حرب: 19، وينظر: «متى يعود زمن الإبداع الفلسفي؟»، محمد سبيلا: 182.

(2) معلوم أن هذه الآلية، إضافة إلى قصورها، هي محل خلاف بين أهل اللغة والمعجم والمصطلحيين عموماً، لتحولها إلى قضية عقدية أكثر مما هي لغوية تقنية (ينظر: «بعض الوسائل المستعملة في توليد المصطلحات»، عز الدين الكتاني الإدريسي، ضمن: **الدراسات المصطلحية والعلوم الإسلامية**: 102. وينظر: «من قضايا توليد المصطلح»، أمينة فنان، ضمن: **قضايا المصطلح في الآداب والعوم الإنسانية**: 1/ 75).

(3) ذكرها عند اختياره لمصطلح «التداوليات» (ينظر: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**: 28).

و«الإيديولوجيا»[1]، و«ميتافيلوسوفيا»[2]، و«هيرمينوتيقا» و«أركيولوجيا» و«ديكونستريكسيون»[3]. . .

ولم يخف طه استثماره لتعدد السمات الدلالية للمصطلح للاستدلال على كثير من أفكاره ومقولاته، ولم يأخذ بما يدعو إليه بعضهم من تضييق دلالي[4]؛ فالمقابلة مثلاً أنشط الآليات في مشروع طه، كما ذكرنا سلفاً، قد تستعمل بمعنى «المعارضة بين الشيئين»[5]، وقد تستعمل باعتبارها آلية لغوية منطقية في تشقيق الأقوال وصناعة المفاهيم واختبار المضامين[6]. كما أن التوسع الدلالي للمصطلح يرسخ عمقه التداولي، خصوصاً ما يتعلق بجانبه الإشاري بسماته الظاهرة والخفية التي تصاحب مضمونه العباري.

وعلى ذلك يكون التصور النظري الأساس عند طه للاصطلاح هو

---

(1) أشار إليها عند اقتراحه مصطلح «الفكرانية» بديلاً عنها (ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 24-25، هامش رقم!1).

(2) أي ما بعد الفلسفة، قياساً على ما بعد الطبيعة، وقد ذكره طه لتمييزه عن فقه الفلسفة (ينظر: **فقه الفلسفة: 1ـ الفلسفة والترجمة**: 31-32).

(3) وهي فلسفيات خطابية أي جملة الاتجاهات الفلسفية المعاصرة التي اشتغلت بالنظر في الخطابات الإنسانية: الدينية والعلمية والفلسفية (ينظر: نفسه: 38-39، 40، 41-42).

(4) أدرج الباحث محمد المصطفى عزام التعدد في معنى المصطلح ضمن مشاكل الاصطلاح، وعدَّه من العوامل السلبية في الحقل المعرفي (ينظر: **المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل**: 137).

(5) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 45.

(6) ينظر: نفسه: 335-336، 394-395، وينظر: **فقه الفلسفة: 2. القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 149، 247، وينظر: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**: 118، 169.

ما سميناه بفقه تأثيل المفاهيم. **ويجمع هذا الفقه بين خصوصية النظر وإلزامية الممارسة والعمل، في تلاحم متين يستمد مشروعيته من أساس أخلاقي ديني عميق.** وسنقف الآن على ما اعتبرناه، في حدود مسحنا لمشروع طه، معايير وخصائص تطبيقية في إنتاج المصطلح، بما يحقق تداوليته، في إطار هذا النموذج الاجتهادي اللغوي.

ب- معايير التداول في الصناعة الاصطلاحية عند طه عبد الرحمن:

هذه المعايير هي بنت المجال التداولي الإسلامي العربي بمكوناته الأصلية اللغوية والعقدية والمعرفية. ومن خلالها تتوثق الصلة بين المصطلح ومستعمله ومتلقيه، سواء كان موضوعاً أو منقولاً. ويكون عندها المصطلح غير مضمن في صيغ غير مألوفة، ولا يكتنفه أي التباس دلالي، كما لا يوحي بأي معاني غير معتادة تحتاج إلى وسائط وشروح وتعليقات، أي عمليات تبعيد الفهم، بناء على التحيزات المصاحبة له.

ويمكن حصر هذه **المعايير التداولية** في الآتي:

1- معيار القرب التداولي:

وهذا المعيار يجعل المصطلح حياً في الوسط التداولي إذ لا معرفة إلا بتداول المصطلح والمفهوم[1]، وله ارتباط بما هو مشترك بين أهل المجال، بوعي أو بغير وعي[2]. فهو يهتم إذن بالجانب

---

(1) ينظر: «اللسان والفاعليات المعرفية، من خلال التجربة الصوفية الإسلامية»، محمد الأمراني، جريدة **الإشارة**، العدد السابع، ربيع الأول 1421 هـ/ يونيو 2000 م: 5.

(2) ينظر: **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 98.

الاستعمالي للمصطلح وما يحدثه من آثار في أذهان المتلقين أثناء العملية التواصلية، أو عند تحديد تأويل معيَّن للنص، أو عند تحليله، أو عند تخيُّر تركيبة معينة من الألفاظ للقيام بالترجمة من لغة إلى أخرى[1]. كما أن القرب التداولي للمصطلح يزوده بطاقات استدلالية حجاجية تبلغ النهاية في الإقناع، خصوصاً عند اشتقاق المصطلحات من النص القرآني لكونه ينزل أعلى مرتبة في الحجية[2].

2- معيار الانتساب:

وهو تخصيص للمعيار الأول؛ فإضافة إلى كونه يقوم على احترام مقتضيات المجال التداولي[3]، فهو يتعلق بدرجة كبيرة بصناعة المصطلح وفق عادات العرب ومعهودهم في التخاطب، وقد اشتهر هذا المعيار كثيراً عند علماء أصول الفقه، خصوصاً الأندلسيين منهم كابن حزم والشاطبي، لما يتميز به من كفاية إجرائية واستعمالية ولما يحققه من أعلى مستويات التخاطب والتواصل بين المتحاورين.

---

(1) ينظر: **فقه الفلسفة: 1ـ الفلسفة والترجمة**: 115-116. ويميز بعض الباحثين بين عملية التأويل وعملية الاصطلاح في بعض جوانب الإنتاج الثقافي الإسلامي؛ ذلك أن التأويل إبداع ذاتي متحرر، أما الاصطلاح فهو إجراء موضوعي متحدد، والتأويل ينطلق غالباً من نص معين، في حين أن الاصطلاح مكوِّن من مكونات النص، إلا في الخطاب الصوفي فإن التأويل والاصطلاح يمتزجان ولا يعارض أحدهما الآخر ولا يتميز عنه (ينظر: **المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل**: 13).

(2) ينظر: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**: 398.

(3) **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 121.

3- معيار التراكم:

ويعني الأخذ بهذا المعيار مراعاة الطبقات المتراكمة في المصطلح، من المدلولات الاشتقاقية واللغوية والاصطلاحية؛ هذه المدلولات التي ترسخت في الأذهان عبر الاستعمال، لا بد من اعتبارها عند ضخ معنى جديد في المصطلح[1].

4- معيار التخلق السلوكي:

وهو ربط المصطلح بمقام الكلام ومقتضيات السياق، واعتبار ملابسات المحيط، وتجاوز مستويات الدلالات المجردة للمصطلح إلى الدلالات العملية مما يظهر في سلوك الإنسان وممارساته[2].

5- معيار التفعيل:

وهو بناء المدلول الاصطلاحي للمصطلح على مدلوله اللغوي، ومده بمختلف أسبابه الدلالية والاستدلالية، ليكون طيعاً في يد المتلقي، تصوراً لمضمونه، أو للدخول به في العمل[3].

وإضافة إلى هذه المعايير التداولية، فإن طه، وبحكم اعتماده المنهجي على ما سمي بالتداوليات المدمجة، فإنه استحضر خصائص أخرى في الصناعة الاصطلاحية ذات طابع دلالي محض، مما لا يمكن فصله بتاتاً عن المعايير التداولية السابقة إلا لمقتضيات منهجية مخصوصة. ويمكن حصر هذه الخصائص في:

---

(1) ينظر: **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 236.

(2) نفسه.

(3) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 288.

1- الفصاحة:

لرفع القلق في التبليغ، والنفور عن المناسبة بين اللفظ والمعنى[1].

2- الإحكام:

وهو الإتقان في المصطلح، أي أن يفيد أوصافه بالتحديد، وتضم هذه الخاصية عنصرين دلاليين هما: «التواطؤ» و«القرب» وعنصراً استعمالياً تداولياً هو «الاستقرار». والتواطؤ عند طه هو حفظ المعنى نفسه للمصطلح في جميع استعمالاته بما يجنب المستعمل والمتلقي مشاكل الاشتراك اللفظي[2]. وأما القرب الدلالي فهو استغناء المصطلح عن غيره، والوصول إلى الشيء من غير واسطة[3].

3- الانفهام:

وهو تحقق فعل الفهم للمصطلح في ذهن المتلقي من خلال اقترانه بصيغته اللفظية، من غير حاجة إلى مقام أو سياق[4]، ولهذا الخاصية ارتباط وثيق بمعيار الانتساب التداولي الذي سبق ذكره؛ إذ لا ينفهم المفهوم الفلسفي إلا ضمن مجال تداولي مخصوص.

4- الاتصال:

والمقصود بهذه الخاصية: الاتصال الدلالي، أي ترابط السمات

---

(1) نفسه: 392.

(2) **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 69-70.

(3) نفسه: 70.

(4) نفسه: 120-121. والمقام عند طه هو القرينة الحالية، أما السياق فهو القرينة القولية (ينظر: نفسه: 134).

الدلالية للمصطلح وانتظامها في نسق متماسك ومتراكب البنى[1].

5- الانتساق:

ومقتضى هذه الخاصية استعداد اللفظ الدخول في علاقات نسقية مع نوع خاص من الألفاظ دون غيرها، كما يقبل الاستبدال مع ألفاظ دون أخرى[2]. وقد اشتق طه لفظ «الانتساق» من الاتساق على وزن «الانفعال».

6- الوزن الصرفي:

استثمر طه هذه الخاصية لوعيه بأن لكل صيغة من الصيغ الصرفية العربية مدلولاً مخصوصاً، ولا يمكن إبدال هذه المدلولات بعضها ببعض ولا إسقاطها ولا نسيانها لأنها بمنزلة القوالب التي تُصب فيها المادة الفكرية[3]. ومما يقوي هذا التصور ويثبته أن اللغة العربية، وهي مادة إبداع طه، لغة اشتقاقية تعتمد نظام الأوزان، والوزن فيها يعتبر وحدة دلالية مستقلة ذات طابع حجمي تنزل من جهات المكان عمقه[4]. ووفق هذه الخاصية يقع تناظر بين الصيغة الصرفية للمصطلح

---

(1) نفسه: 234.

(2) ينظر: نفسه: 234. ويرد الانتساق بمعنى آخر عند طه، وهو أن تتولى الإمكانات تصحيح بعضها بعضاً طلباً للاندماج فيما بينها (ينظر: **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**: 117). واستعمال اللفظ نفسه للتعبير عن معنيين مختلفين، يؤكد عدم اعتبار طه «التوسع الدلالي» للمصطلحات أو المشترك اللفظي عائقاً ذا أهمية.

(3) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 334.

(4) ينظر: **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 147. وينسجم تصور طه هذا مع النموذج التنضيدي الذي دعا إليه ماكرثي =

ومدلوله الذي يحمله؛ كوزن «المفاعلة» الذي يدل على وجود جانبين ومثال ذلك المقابلة والمشابهة، ووزن «الاستفعال» عند الدلالة على الطلب كالاستشكال والاستدلال والاستلزام والاستغراق. وقد انتقد طه الخطاب الفلسفي العربي الذي خرقت فيه المصطلحات المنطقية هذا القانون اللغوي، فأريد بها مدلولات تتعارض مع ما تدل عليه صيغها الصرفية[1].

= (McCarthy)، والذي يعتمد على اختلاف الحركات مع ثبات الجذر، مما يتناسب مع منطق العربية الداخلي بخلاف اللغات الأخرى التي تعتمد على اللواصق في بناء الكلمات من خلال نموذج جاكندوف (Jackendoff) (ينظر: الدلالة الاشتقاقية من خلال المفهوم والتأثيل لدى طه عبد الرحمن»، أحمد كروم، **العلم الثقافي**، ملحق أسبوعي يصدر عن جريدة العلم المغربية، السنة 31، عدد السبت 12 دجنبر 2000). لقد حاول ماكرثي تفسير العلاقة بين الصيغة الصرفية ودلالتها في اللغة العربية، ويقوم تصوره على رد كل فعل في العربية الفصحى إلى عدد من الأصناف الاشتقاقية التي تستلزم، بنظره، معاني مثل الاعتياد والتكرار..، ويتوافر الفعل داخل كل صنف على أشكال تصريفية تشير إلى الزمن والصيغة والتصرف... وتتميز كل الأشكال في الوحدة الاستبدالية لكل فعل بعنصر ثابت أي بثلاثة أو أربعة صوامت «أصول» ترِدُ في كل شكل. وترد هذه الصوامت بنفس الترتيب الخطي، إلا أن أشكال الفعل يمكن أن تختلف إلى حد أنه يمكن لصامت من الصوامت أن يُكَرَّر ويمكن أحياناً أن نزيد صامتاً «إضافياً» (ينظر لمزيد من التفصيل: **الفونولوجيا التوليدية الحديثة**، هاري فان درهالست ونورفال سميث، ترجمة مبارك حنون وأحمد العلوي، منشورات دراسات سال، الطبعة الأولى، 1992 م: 36-40).

(1) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 334. وينظر: **فقه الفلسفة**: **2ـ القول الفلسفي**: **كتاب المفهوم والتأثيل**، حين انتقد طه غفلة الفارابي عن علاقة الصيغ الصرفية ببنية التفكير: 148، 183. وعن الترابط الوثيق بين البنيات الصرفية والمفاهيم الاصطلاحية ينظر: «أهمية الصيغ الصرفية في

وتستمد هذه الخاصية مشروعيتها من الممارسة اللغوية العربية القديمة، وقد نبه عليها كثير من أئمة البيان العربي، ومنهم ابن الأثير الذي يقول: «اعلم أن اللفظ إذا كان على وزن من الأوزان ثم نقل إلى وزن آخر أكثر منه فلا بد من أن يتضمن من المعنى أكثر مما تضمنه أولاً؛ **لأن الألفاظ أدلة على المعاني، وأمثلة للإبانة عنها، فإذا زيد في الألفاظ أوجبت القسمةُ زيادة المعاني**، وهذا لا نزاع فيه لبيانه»[1].

وعليه، ووفق خاصية الوزن الصرفي، يظهر الدور الأساس للصيغة الاشتقاقية الصرفية في توجيه دلالة المصطلح وفي فهمها وفي تدقيقها. كما أن هذه الدلالة الاشتقاقية تكون بمثابة الكليات العقلية التي لا تكاد تفارق كل عملية تفكير أو تعبير. وللأوزان أيضاً دور خاص في توجيه الدلالة، وهذا ما تنبه له أوائل النقاد والبلاغيين عند دراسة علاقة الوزن بالغرض[2].

= توحيد الاستعمال الاصطلاحي والربط المعرفي بين العلوم»، الحسين كنوان، ضمن: **قضايا المصطلح في الآداب والعوم الإنسانية**: 1/ 129.

(1) **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، ضياء الدين ابن الأثير، قدمه وعلق عليه أحمد الحوفي وبدوي طبانه، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الطبعة الثانية، د. ت: 2/ 241.

(2) ينظر مثلاً: **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، القرطاجني: 226 وما بعدها. وينظر في الأبعاد الدلالية للوزن: «مصطلحات علوم الشعر، الوزن مكوناً إيقاعياً»، إدريس نقوري، ضمن: **قضايا المصطلح في الآداب والعوم الإنسانية**: 2/ 213.

ج- آليات التداول في الصناعة الاصطلاحية عند طه عبد الرحمن:

كادت الصناعة الاصطلاحية أن تنحصر عند وسيلتي الوضع والنقل بمختلف وسائل اشتغالهما؛ فالوضع قد يكون عبر المجاز أو الاشتقاق أو النحت[1]، أما النقل فقد يكون عبر الترجمة الدلالية أو التعريب اللفظي.

وبرغم أهمية هذه الآليات ذات الطابع الدلالي الضيق، فإن طه قد وجه الصناعة الاصطلاحية وجهة تداولية تتجاوز النزوع التجريدي الضيق الذي جمَّد المصطلحات وقتل حركيتها، وتقوم هذه الصناعة الجديدة على الاستعمال وتتفاعل مع المكونات الأصلية لمجال التداول الإسلامي العربي لغوياً وعقدياً ومعرفياً، ويمكن حصر الآليات التداولية التي ميزت الصناعة الاصطلاحية عند طه في الآتي:

1- الآلية الأخلاقية-السلوكية:

تقوم على مقصد إقناع المخاطب وتجاوز مستوى البناء النظري المتسق[2]. وهذه الآلية هي التي تزود المصطلح بقيم الإنتاجية

---

(1) سواء أكان هذا النحت تركيباً مزجياً، أو نحتاً فعلياً، أو نحتاً أوائلياً (ينظر: «منهجية وضع المصطلح العربي وتجلياتها في المعجم المتخصص»، جواد حسني سماعنة، ضمن: **الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية**: 1/ 89-90. وينظر أيضاً ما يتعلق بالنحت في صناعة المصطلح: «المصطلحية العربية المعاصرة، سبل تطويرها وتوحيدها»، محمد رشاد الحمزاوي، مجلة **اللسان العربي**، العدد 39، يونيو 1995 م: 121. وينظر أيضاً في وسائل وضع المصطلح: «لماذا أهمل المصطلح التراثي؟»، علي القاسمي، مجلة **المناظرة**، السنة الرابعة، العدد السادس، رجب 1414 هـ/ دجنبر 1993 م: 37).

(2) ينظر: **العمل الديني وتجديد العقل**: 29.

وعناصر التأثير في المتلقي، وليست تلك القيم والعناصر إلا المعاني اللطيفة والقيم الروحية التي تخرج المصطلح من ضيق التجريد إلى سعة التسديد والتأنيس[1]. ونلمس هذا التسديد والتأنيس في العديد من مصطلحات طه الدائرة بكثرة في مشروعه؛ كالتزكية والجحود والخمود والتهوين والتهويل... والتي ترتبط بأسباب متينة بمكونات المجال التداولي الأصلية، وبخصائصه العملية.

2- الآلية الاحتقالية:

وهي التي تزود المصطلح بقدرة التواشج من خلال علاقات صورية واستدلالية مع مصطلحات متعددة في إطار مفهومي جامع، أو ما يسمى بـ «الحقل المفهومي» أو «النطاق المفهومي»، أو ما سماه بعض الباحثين بـ «الشبكة المفهومية»[2]، أو «منظومة المفاهيم»[3]. فالآلية الاحتقالية تخلق للمصطلح حقلاً يتناغم مع عناصره، وليس بالضرورة حقلاً دلالياً كما هو معروف في اللسانيات الدلالية[4]، وهذا ما يرفع المفهوم عن «العلامية» أو «العلمية» إلى مستوى «الاحتقالية»

---

(1) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 86.

(2) ينظر: **المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل**، محمد المصطفى عزام: 123.

(3) يقوم هذا المفهوم على أن كل حقل أو ميدان معرفي يتألف من مجموعة من المفاهيم المرتبطة بعلاقات ناتجة من التشابه بين خصائصها، وتشكل هذه المفاهيم نسقاً أو منظومة مفهومية أخرى (ينظر: «علم المصطلح بين علم المنطق وعلم اللغة: العناصر المنطقية والوجودية في علم المصطلح»، علي القاسمي، مجلة **اللسان العربي**، عدد 30، 1988 م: 91).

(4) ينظر الفرق بين الحقلين في: **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 158-159.

أي «المفهومية»، بقواعدها الاستدلالية وصبغتها التشقيقية ووظيفتها الإشارية المضمرة[1].

3- آلية الإبدال:

يعني الاشتغال وفق هذه الآلية وضع مصطلحات أصلية ومناسبة وفق أصول مجال التداول الإسلامي العربي، من حيث المضامين أو الوظائف، مكان تلك التي تصادم المجال من المصطلحات المنقولة[2]؛ فالإبدال يكون بالتصرف في المصطلح المنقول وتحويل سماته اللغوية أو الاصطلاحية، والقيام بعمليات استبدال متعددة المستويات. فمصطلح «**العفة**» مثلاً يعني في التداول اليوناني «ضبط النفس عن اللذات الحيوانية»، وباستثمار آلية الإبدال يصبح في التداول الإسلامي «ضبط النفس عن اللذات المحرمة»، لما يحمله لفظ التحريم من حمولة شرعية تداولية حية في ذهن المتلقي[3].

4- آلية الحذف:

وهذه الآلية أكثر تحديداً من الآلية السابقة، إذ تستهدف ترك ما يصادم مقتضيات التداول الأصلي من تحيزات مما يحمله المصطلح المنقول، تضعيفاً ليقينيات التداول العقدية، أو تفويتاً لضروریاته المعرفية، أو تطويلاً لطرق تحصيل مقاصد التخاطب اللغوي[4]. فإذا كانت «**الشجاعة**» مثلاً في التداول اليوناني هي «فضيلة القوة الغضبية

---

(1) نفسه: 158.

(2) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 291.

(3) نفسه: 397.

(4) نفسه: 290-291.

التي تكسب صاحبها القدرة على رباطة الجأش في المخاوف، سواء كانت حروباً يخوضها دفاعاً عن المدينة أو كانت مواجهة الموت الطبيعي»، فإنها تصبح في التداول الإسلامي من خلال آلية الحذف، والتخلي عن كثير من سماتها الدلالية، هي «بذل النفس للموت نشراً للدين أو دفاعاً عنه»، ويكون معناها، بذلك، متغلغلاً في الدلالة القرآنية لمصطلح الفضيلة[1].

5- آلية الإضافة:

وبخلاف الآليتين السابقتين، أي الإبدال والحذف، فإن مقتضى هذه الآلية يقوم على إدخال عناصر المصطلح المنقول في المجال التداولي الأصلي بعد تكميلها بما يجعلها متوافقة مع عناصره؛ فإذا كان «**الظلم**» في التداول اليوناني هو «الخروج عن توازن وتكامل الفضائل الثلاث: العفة والشجاعة والحكمة»، فإن نقله من خلال آلية الإضافة يجعل سمات تعريفية تنضاف إلى حده، وهي «ظلم النفس» وفق الدلالة القرآنية، كالشرك بالله مثلاً، وسمة «الانظلام»، وهي قبول الظلم وتحمله من الغير[2]. وهذا ما يفتح آفاقاً جديدة في

---

(1) **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 396. كما ارتبطت صناعة المصطلح عند طه بالاستمداد من القرآن الكريم، صيغاً ودلالات، مما يحتاج إلى بحث مستقل، فمصطلح «التصرف» مثلاً الذي يدل به طه على أعلى مستويات السيادة التي يحصلها النظام التقني، لما يفيده هذا اللفظ في الاستعمال العادي من معنى التحكم في الأشياء التي تبدو فوق الطاقة استمده طه من قوله تعالى: ﴿وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ﴾ [البقرة: 164]، (ينظر: **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**: 117).

(2) تجديد المنهج في تقويم التراث: 396. فمصطلح الظلم برغم ما بلغه من التوسع الدلالي عند العرب ما قبل الإسلام، إلا أنه سيأخذ أبعاداً أخرى بعد =

المصطلح المنقول لم يكن يسمح بها التداول اليوناني المرتبط بمكوناته الأصلية.

6- آلية القلب:

يتم التصرف في ترتيب أوضاع عناصر المصطلح من خلال هذه الآلية تقديماً أو تأخيراً، وهذا ما يتجلى في تقويم النص الفلسفي العربي ليلائم مقتضيات التداول الأصلي. وعليه يتحول ما كان في المصطلح أصلاً ليصبح فرعاً والعكس صحيح؛ فمصطلح «**الظلم**» مثلاً، إذا كان في التداول اليوناني يعتبر ظلم الغير هو الأصل، فإن التداول الإسلامي يجعل ظلم النفس هو الأصل، وظلم الغير هو الفرع[1].

7- آلية التصفيف:

وسماها بعض الباحثين بآلية التصنيف، وهي التي تساعد على وضع مجموعات مصطلحية تربطها علاقات دلالية ومنطقية وصياغات

= نزول القرآن الكريم، وسيشغل حيزاً كبيراً فيه؛ فقد ذكر هذا المصطلح بصيغه المختلفة 299 مرة، مفرقة في 260 آية في 57 سورة مكية ومدنية. وورد في السور والآيات المكية أكثر منه في السور والآيات المدنية! لأن المصطلح في بدايته سيرتبط بمعالجة التصور والاعتقاد، قبل معالجة العمل لسلوك. ومن خلال نفي الظلم عن الله تعالى سيبين القرآن ظلم الإنسان لنفسه، ويحذر منه، ثم ظلم الغير وينهى عنه. وبهذه الدلالات الجديدة لمصطلح الظلم، سيتم التعامل مع دلالاته في الثقافة الأجنبية، بما يجعل الدلالة الجديدة ذات الارتباط بالمجال التداولي مهيمنة، بالمفهوم القرآني، على بقية الدلالات، من خلال آلية القلب (ينظر: «مفهوم الظلم في القرآن الكريم»، مصطفى فوضيل، ضمن: **الدراسات المصطلحية والعلوم الإسلامية**: 1/ 381).

(1) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 396-397.

صوتية وصرفية، ويميزها تناغم هندسي وموسيقي اتساقاً وبناء[1]. ويتجلى هذا الاتساق من حيث التماثل في الاشتقاق والصياغة وتشابه الحروف، على شكل **ثنائيات** مثل:

- **«الفكرانية» و«العقلانية»**.
- **«الاستعمال» و«الاستكمال»**.
- **«الاستقرار» و«الاستثمار»**.

أو على شكل **ثلاثيات** مثل:

- **«التسليم» و«التمييز» و«التفضيل»**.
- **«الاختيار» و«الائتمار» و«الاعتبار»**.
- **«التطويل» و«التهويل» و«التعطيل»**.
- **«السهو» و«اللغو»، و«اللهو»**.
- **«الجمود» و«الخمود» و«الجحود»**.

وقد يتجلى هذا الاتساق من حيث تماثل الاشتقاق مع اختلاف الصياغة والحروف، مثل:

- **«التنوع» و«التفاعل» و«الاستمرار»**.
- **«التحجر» و«الإهمال» و«التدجيل»**.
- **«التثاقل» و«التقصير» و«التكاسل»**.
- **«الاجترار» و«الاستهلاك» و«التمويه»**.

---

(1) ينظر: «الإبداع الاصطلاحي عند الدكتور طه عبد الرحمن»، محمد المصطفى عزام.

ويبدو للباحث أن إيراد طه عبد الرحمن لهذه المصطلحات بهذا الاتساق والتماثل، في موضع واحد، إنما يقصد به تنبيه المطلع على ضرورة المقابلة بينها، تقابلاً وفاقياً أو تقابلاً طباقياً، كما أن في ذلك إشارة إلى انتمائها إلى حقل مفهومي مشترك بما يساعد على تبين مدلولاتها بشكل أعمق، ويحقق لها سمة الاحتقالية.

8- آلية التبليغ:

ويسميها بعض الباحثين بآلية التوظيف، وهي التي تساعد على المزج بين الفكر والفن في التعبير والتفكير لتحقيق مستوى ناجع من التبليغ، وتشييد بناء فلسفي متفرد تتحفز مفرداته ومركباته لإبداع مصطلحات جديدة ومفاجئة[1]. وقد تفنَّن طه من خلال استثمار هذه الآلية البلاغية والمنطقية في الآن نفسه في استثمار الإمكانات البديعية والبيانية للغة العربية.

وتفرعت عن هذه الآلية أدوات بلاغية إجرائية تعددت في مشروع طه، ويمكن التمثيل بنموذجين هما: **الطباق والمقابلة**؛ فمن أمثلة **الطباق**، بما هو جمع بين الضدين في الكلام مما يتكرر في مشروع طه:

- **«المنقول والمأصول»**.
- **«خصوصية المنقول وشمولية النتائج»**.
- **«جلال المعنى وجمال المبنى»**.
- **«مصدر التقريب.. ومقصد التقريب»**.

---

(1) ينظر: «الإبداع الاصطلاحي عند الدكتور طه عبد الرحمن».

أما **المقابلة**، بما هي ترتيب الكلام على ما يجب، بدءاً وانتهاء، فمن أمثلة ذلك:

- **«البراهين اليقينية المضيقة والأدلة الظنية الموسعة».**
- **«التجريد النظري والتسديد العملي».**
- **«تشويش وإفساد يكون مذموماً مردوداً. . وتضمين يكون ممدوحاً مقبولاً».**
- **«لا يكون شكه تحكماً ولا تشهياً، بل يكون تبيناً وتحققاً».**

ولم يقف طه عند حدود المعايير والآليات التداولية في صياغة المصطلح، بل مزجها بآليات بلاغية أخرى ذات طابع دلالي وتداولي في الوقت نفسه، مثل آلية **المجاز**؛ فالمجاز بما هو إخراج اللفظ من معناه الأصلي إلى آخر، لمناسبة ما، هو الشق التداولي الأساس في إنشاء الإشارة[1]، أي الجزء الثاني من المفهوم. إلا أن الدلالة المجازية المتضمنة في الإشارة لا تحتفظ بحمولتها المقابلة للدلالة الحقيقية في الدرس الدلالي البلاغي. فالمجاز آلية تداولية عند وضع المصطلح وأداة من أدوات التوليد اللغوي، كما أنه دلالة مضمرة في المفهوم عند تلقيه يتوجب كشفها ومراعاتها. وهو أيضاً من خواص الخطاب الطبيعي ومكوناته الاستعارية؛ إذ إن كل خطاب طبيعي إلا وتلازم فيه معنيان أحدهما حقيقي والآخر مجازي، أو تعاندا[2]!

ومن المصطلحات التي تجسد اشتغال آلية المجاز في الصناعة الاصطلاحية، بناء على المشابهة القياسية بين اللفظ في أصل الوضع

---

(1) ينظر: **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 73.

(2) ينظر: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**: 49.

والمدلول الجديد للمصطلح، يمكن التمثيل بمصطلحات: «**التأثيل**»[1]، و«**الملابسة**»[2]، و«**التقليب**»[3]، و«**التحجر**»[4].

واستفاد طه أيضاً في صناعة المصطلح مما سماه بـ«**التأثيل الاشتقاقي**»، والاستناد في بيان مدلول المفهوم الاصطلاحي إلى المضمرات اللازمة عن صيغته الصرفية. وقد استثمر طه آلية **التشقيق** في نقد المصطلح الفلسفي في نصوص الفارابي وابن سينا وابن رشد لخروجه عن مقتضيات هذه الآلية؛ كمصطلح «**الموجود**»[5]، و«**الملك**»[6].

وقد أحيا طه صيغاً جديدة على مقتضى آلية التشقيق، مما يتيحه الصرف العربي، كوزن «**الفِعْلانية**» الذي صاغ على منواله مصطلح «**الفكرانية**»[7]، ووزن «**الفَعلانية**» الذي صاغ على منواله مصطلح

---

(1) ينظر: **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 131.

(2) مشتقة من اللباس وتدل على «النظر العملي الحي» لما تصبح التجربة الروحية والأخلاقية لباساً للمجرب (ينظر: **العمل الديني وتجديد العقل**: 125-126).

(3) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 151.

(4) اشتقه طه من الحجر، ويدل عنده على الخلو من الأحوال الباطنية التي تبعث في الإنسان روح تجديد النظر في النصوص، فيصاب بالجمود والانغلاق على الظواهر والأشكال (ينظر: **العمل الديني وتجديد العقل**: 214).

(5) ينظر: **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 147، 273-274.

(6) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 334-335.

(7) ينظر: نفسه: 24-25، هامش رقم 1، وقد تطورت الصيغة الصرفية للمصطلح عند طه لتصبح «فكرانية» بعدما كانت «فكرية» وحسب، أي إيديولوجيا (ينظر: **العمل الديني وتجديد العقل**: 120). وصيغة «الفِعلانية» من المصادر الصناعية التي يتيح الصرف العربي صوغها للدلالة على المعاني =

«النَّظرانية»[1]، ووزن «المفاعلة» الذي صاغ على منواله مصطلحات عديدة، كـ «المقابلة» و«الملابسة» و«الملامسة» و«المباطنة»[2]، وصيغة «مفعول» الذي صاغ على منواله على سبيل المثال مصطلحات «مأصول» و«منقول»[3]، ووزن «الافتعال» الذي صاغ على منواله مصطلحات كثيرة، كـ«الاختيار» و«الائتمار» و«الاعتبار» و«الاتساع»

= المجردة مثل روحانية وإنسانية. وتعتبر هذه الطريقة أعلى طرق الاصطلاح عند الفلاسفة القدماء (ينظر: «الإبداع الاصطلاحي عند الدكتور طه عبد الرحمن»، محمد المصطفى عزام).

(1) ومصطلح «النظرانية» مشتق من مادة [ن، ظ، ر]، على وزن «الفَعلانية»، وهي مصدر صناعي. والنظرانية هي الفصل بين الحوار والصواب (ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 39). واستعمل طه الاشتقاق من هذه الصيغة منذ كتبه الأولى، كما نجد في مصطلح «الصمدانية» أو العالم «الصمداني» (ينظر: **العمل الديني وتجديد العقل**: 5)، ونجد كذلك «القولانية» (ينظر: **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**: 59).

(2) وتقتضي هذه الصيغة وجود طرفين؛ فـ«الملامسة» مثلاً تقتضي الاحتكاك بالملموس بين النظر والعمل، و«المباطنة» ارتباط الجوارح بالأعمال.. (ينظر: **العمل الديني وتجديد العقل**: 125-126). وقد رصد طه هذه الصيغة التفاعلية والمناسبة للتعبير عن تبادل العلاقات بين أهل الاجتماع في نص ابن خلدون، للتأكيد على تداوليتها وانتشارها في النص الثقافي العربي (ينظر: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**: 399).

(3) وهذان المصطلحان من المصطلحات الأكثر دوراناً في مشروع طه؛ إذ يقوم مصطلح «مأصول» بوظيفة مزدوجة؛ فهو ممارسة عملية لوصل المنقول من المفاهيم الأجنبية بالأصول اللغوية العربية، من خلال عمليات تحويلية مخصوصة سبق الحديث عنها، حتى يستفيد المصطلح من الحمولات الدلالية اللغوية وقيمتها التداولية. وعلى هذا الأساس، بحسب طه، فالتقريب إنما هو جعل المنقول مأصولاً.

و«**الانتفاع**» و«**الاتباع**» و«**الانتظام**» و«**الانتساق**»[1]، ووزن «الاستفعال» الذي صاغ على منواله مصطلحات «**الاستعمال**» و«**الاستكمال**» و«**الاستيقان**» و«**الاستضمار**»[2].

لقد استفاد طه إذاً مما تتيحه آلية التشقيق في الصناعة الاصطلاحية من إبداع مصطلحات جديدة عبر إحياء صيغ أصيلة، ومن ثمة ربط المفاهيم بصيغها وأوزانها، مما يؤكد أن بروز هذا النوع من التجديد الاصطلاحي في مشروع طه، ليس شذوذاً في الكتابة ولا خروجاً عن مقتضيات التعبير بقدر ما هو إحياء لتراث أصيل في التفكير والتعبير، وتجاوز للقلق الاشتقاقي الذي مسَّ المصطلح العربي.

واستثمر طه أيضاً **التفريق** كآلية دلالية وبلاغية للتمييز بين

---

(1) وهذه المصطلحات اشتقت جميعها من صيغة «الافتعال» التي تجيء عادة للمطاوعة (ينظر: **اللباب في علل البناء والإعراب**، أبو البقاء محب الدين عبد الله بن الحسين العكبري، تحقيق غازي مختار طليمات، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1995 م: 2/ 260، 4/ 263). وتأتي أهمية فعل المطاوعة عند طه من كونه فعلاً انعكاسياً، أي يتعلق بما يحدث داخل الذات (ينظر: **سؤال الأخلاق**: 117، وينظر أيضاً تفسير مخصوص لفعل الانعكاس عند طه في: **فقه الفلسفة: 1ـ الفلسفة والترجمة**: **235**، وينظر: «البنية القيمية للنظر في اللغة والفكر عند الأستاذ عبد الكريم غلاب»، طه عبد الرحمن، **العلم الثقافي**، ملحق ثقافي يصدر عن **جريدة العلم المغربية**، عدد السبت 4 مارس 1994 م).

(2) وصيغة «الاستفعال» تفيد الطلب (ينظر: **اللباب في علل البناء والإعراب**: 2/ 277). وقد يأتي المصطلح دالاً على معنى مخصوص، كما في «الاستضمار» الذي يفيد الدخول في باطن العمل وتحقيق الأوصاف القلبية للأخلاق، والترقي في مراتبها المتفاوتة (ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 414).

المصطلحات المشتركة في مادة لغوية واحدة، وإفراد كل لفظ بمدلول اصطلاحي خاص، مثل التمييز بين:

- «التحقيق» و«التحقق».
- «التجريب» و«التجرب».
- «التقريب» و«المقاربة» و«التقرب».
- «التخليق» و«التخلق».
- «التوحيد» و«التوحد».
- «الفهم» و«الانفهام» و«الاستفهام» و«الإفهام» و«المفهوم».
- «القيام» و«الإقامة» و«القومة».
- «النظم» و«النظام» و«الانتظام» و«التنظيم».
- «الحوار» و«المحاورة» و«التحاور».
- «الحجة» و«الحجاج» و«التحاج».
- «الفكر» و«الافتكار» و«التفكر».
- «البصر» و«التبصر» و«الاستبصار».

وقد لاحظ طه استعمال هذه الآلية بشكل مكثف عند ابن رشد، حيث صرف الألفاظ عن مدلولاتها التي وضعها لها المتكلمون إلى مدلولات مخصوصة من وضع المتفلسفة[1]. وأقر طه شرعية هذه الآلية الاصطلاحية للتعبير عن ضروب مختلفة من الانشغالات والاستشكالات[2].

---

(1) ينظر: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 192.

(2) ينظر: **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**: 17.

وسيكون من الضروري الإشارة إلى أن **المقابلة**، بوصفها آلية دلالية وتداولية ومنطقية، هي الأكثر تحركاً في مشروع طه، ولكن إشارتنا لها هنا سيكون من جهة الصناعة الاصطلاحية. فالمقابلة عند طه تفيد المواجهة أو الملاقاة بالوجه بين المصطلحين، موافقة أو مخالفة[1]. فصناعة المصطلح من جهة المقابلة بمعنى الموافقة، تتمثل في إيراد المصطلح داخل حقله المفاهيمي، أي ذكره مع ألفاظ توافقه أو تخالفه دلالياً، وهي **الصورة المعجمية** للمقابلة؛ كمقابلة «**الحكمة**» بألفاظ «**العقل**» و«**الحجا**» و«**اللب**» و«**النهى**» و«**القلب**»، ومن خلال المقابلة بين التقابلات المعجمية الموافقة والمخالفة يمكن تحديد المعنى اللغوي الدقيق للمصطلح المراد.

كما تتخذ المقابلة **صورة تركيبية** من خلال الجمع بين المصطلح المنقول ولفظ أو ألفاظ تكون أقرب منه إلى التداول الإسلامي، سواء كانت أمثالاً أو أضداداً، مثل «**الشهوة والهوى**»، أو «**الشجاعة والحلم**». وبفضل هذا التركيب التقابلي تتوثق العلاقات بين المعاني اللغوية والاصطلاحية، وتتفتق عن إمكانات في الدلالة وكذا في الاستدلال[2]، وهذا ما يطور مضامين المعرفة سواء من جهة التباين أو من جهة التداخل[3].

وقد برزت الصورة المعجمية للمصطلحات من خلال المقابلة

---

(1) ينظر: **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 247. وينظر: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**: 118.

(2) **تجديد المنهج في تقويم التراث**: 394–395.

(3) ينظر: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**: 169.

بمعنى المخالفة في أماكن كثيرة من مشروع طه، فنجد «**التحصيل**» و«**التأصيل**»، و«**التقريب**» و«**التبعيد**»، **والتهوين** و«**التهويل**»... كما برزت إلى جانبها صور تركيبية لمصطلحات ذات جذر اشتقاقي متماثل، مع اختلاف في الصوائت، مثل المقابلة بين «**الخُلق**» (بضم الخاء) و«**الخَلق**» (بفتح الخاء)...

لقد وجد طه إذن في المقابلة آلية فعالة للصناعة الاصطلاحية، كما أنها تمتلك كفايات تأثيرية وتوجيهية لما تثيره في ذهن المتلقي من خلال التقابلات التي تزيد من ثرائها البنية التقابلية للغة العربية مما تجسده أبواب الترادف والمشترك اللفظي والتضاد[1]. فالمقابلة تحيط باللفظ من جميع جوانبه كما تؤثر في المعرفة بجميع أشكالها. والمصطلح بنظر طه يكون إبداعياً وإنتاجياً ما كان واضعه آخذاً بالبناء

(1) لقد اعتبر باب المشترك اللفظي أو الاصطلاحي من مكونات الطابع التقابلي في اللغة العربية، من جهة الموافقة، مع أن كثيرا من الدراسات المصطلحية التقليدية ما زالت تعتبر هذا المكون عنصر إعاقة ولبس في التواصل العلمي والاجتماعي، لما يسببه مما يسمى بـ «الاصطراع الاصطلاحي»، أي تسابق الألفاظ وتنافس المصطلحات على الدلالات (ينظر: «المعجم العربي لعلم النفس المرضي: دراسة نقدية»، أحمد المطيلي، ضمن: **قضايا المصطلح في الآداب والعلوم الإنسانية**: 2/ 172. وينظر: **المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل**: 124، 138، 196. وينظر: «التضخم والتضارب في المصطلح البلاغي»، أحمد أبو زيد، مجلة **المناظرة**، السنة الرابعة، العدد السادس: 43-48. وتنظر دراسة مفصلة حول الترادف والاشتراك والتضاد في: «المتباين والمترادف والمشترك والمتضاد من خلال شرحي المرزوقي والأعلم على حماسة أبي تمام»، العياشي السنوني، ضمن: **الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية**: 1/ 189-250. وينظر: **المصطلح اللساني عند عبد القاهر الجرجاني**: 91).

التقابلي لكل من اللغة والفكر، وكان استثماره آخذاً بكل من التعريف التقابلي والتعليل الاشتقاقي واللغوي[1]. وبذلك يقوم المصطلح بوظيفته التداولية، التغييرية والتوجيهية، وإنهاض همة المتلقي إلى التوسل بهذا المصطلح في تفكيره وسلوكه.

ومن التقنيات الاصطلاحية التي ميزت طه أيضاً، ولا ترقى بنظرنا إلى مستوى الآلية الاصطلاحية ما يمكن تسميته «**الجمع على المؤنث**»؛ كـ «**التداوليات**»، و«**التراثيات**»، و«**الفلسفيات**»، و«**المنطقيات**»، و«**الترجميات**»، و«**الرشديات**»، و«**الصوفيات**»، و«**الأصوليات**»، و«**التأثيليات**»، و«**العولميات**»، و«**الغربيات**»، و«**التأويليات**»، و«**الطبيعيات**»، و«**الأخلاقيات**»، و«**السياسيات**»... ويدل أغلب هذه المصطلحات على أنواع المعارف والعلوم، والتي ترد في اللغات الأجنبية عادة على صيغة المفرد. ويرجع هذا الاختيار التقني عند طه إلى ما تعرفه هذه المعارف من تعدد في المذاهب والمفاهيم والنظريات والمناهج، كما لا يمكن فصل هذه التقنية عن تصور طه القائم على التكوثر والتعدد، كما جسدته نظريته في التكوثر العقلي.

وفي الأخير يظهر كيف صحح طه مسار الاصطلاح العربي وجدد مداره، ليس في الممارسة الفلسفية وحسب، ولكن في مجالات الإبداع العربي ككل، موصولة بمقتضيات التداول الأصلي. وقد كان اعتماده كثيراً على الآليات اللغوية والبلاغية المأصولة، ومما تتيحه

---

(1) ينظر: **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**: 274. وينظر أيضاً: **فقه الفلسفة: 1ـ الفلسفة والترجمة**: 395، 397، 398، 424.

الإمكانات اللسانية العربية، أو بما تسمح به مقتضيات التقريب الاصطلاحي أيضاً.

ويبقى تنزيل المدلول الاصطلاحي على المدلول اللغوي الأصلي هو حجر الزاوية في نظرية طه الاصطلاحية؛ ذلك أن القيمة الدلالية الجديدة التي يكتسيها أي مصطلح تتداخل في تشكيلها القيمة الدلالية للوحدة المعجمية، كما تتوجه بأصل الوضع اللغوي معجمياً وعرفياً واصطلاحياً. وهذا ما يرفع القلق عن المصطلح اختراعاً واستثماراً، ويساعد في إبداع معان فلسفية جديدة وتطوير أخرى أصيلة، توسيعاً وتعميقاً. وقد أغفلت الدراسات المصطلحية هذا إلا من إشارات باهتة في سياق دراسات متخصصة لكنها عقيمة ومكرورة، تفتقد، بنظرنا، العمق الفلسفي والتأملي، والتأسيس النظري والعلمي العميقين[1].

لقد أخلصت نظرية طه الاصطلاحية في التعبير عن البنية التصورية للمجموعة اللغوية العربية داخل مجالها التداولي الذي تفاعلت فيه كل المعارف، وتداخلت في بناء نسقه وتشييد معماره.

وليس تأثيل المفاهيم وصناعة المصطلحات في مشروع طه، عمليات نظرية مجردة، أو تقنية وحسب، بل تجسد موقفاً وجودياً وحالة تعبد قصوى، مما يعكس حالة توتر روحية وتدفق إيماني يشعان من مفاهيم طه ومصطلحاته بأبعادها الفلسفية واللغوية والاجتماعية،

---

(1) من هذه الدراسات التي تضمنت الإشارة إلى المناسبة بين المدلول الاصطلاحي والمدلول اللغوي في المصطلح، من دون تعمق، ينظر: «العربية ومشكل الوضع والاصطلاح»، المنجي الكعبي، ضمن: **الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية**: 2/ 616.

بما يعبر عن الارتقاء في مراتب الأحوال المتنوعة والمذاقات الوجدانية التي تتوالد في باطن طه الفيلسوف والأخلاقي، في تداخل مثمر بين عتاد علمي صارم ومتعدد الحقول، وفلسفة أخلاقية متأصلة، بما يفجر طاقات العربية وإمكاناتها لتليق بوظيفة الإنهاض ومهمة الإبداع والاجتهاد.

خاتمة

لقد حاولنا في هذا الكتاب عرض الأفكار اللغوية للجابري في مشروعه النقدي؛ حاولنا تقريب أرضيتها الأولى وضوابطها المرجعية وفعاليتها المنهجية. هذه الأفكار اللغوية كانت الأساس في مشروع الجابري للاستيعاب النقدي والعقلي للتراث العربي بمختلف مواقفه واتجاهاته في سياق اجتماعي وتاريخي وحضاري، بأبنيته الإبستمولوجية أو مضامينه ودلالاته الأيديولوجية. وكان هذا الطموح النقدي للجابري مبرراً لتعرض طه عبد الرحمن له بالنقد، ولعرض طموح آخر حاولنا تقديمه في إطار جدلي ونقدي مثمر بما يغني الحوار الفلسفي العربي، طموح تداخلت فيه اللغة بالفكر وارتبط فيه التعبير بالتفكير عبر تطويع اللغة العربية للاصطلاح العلمي وتحرير التقنية الاصطلاحية العربية من التبعية للغات الأجنبية.

وكان الخيط الرابط والمتين بين المشروعين هو اعتبار اللغة العربية مدخلاً رئيساً لتحقيق أسباب الفعل المبدع في التفلسف، لغة متناغمة مع مجالها التداولي؛ لغة تبلغ معرفة نافعة وتستند إلى عقيدة راسخة.

لائحة المصادر والمراجع

المصادر:

الكتب:

(1) **تجديد المنهج في تقويم التراث**، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، دون تاريخ.

(2) **التراث والحداثة، دراسة ومناقشات**، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، أيلول، 1991 م.

(3) **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002 م.

(4) **حوارات من أجل المستقبل**، طه عبد الرحمن، منشورات جريدة الزمن، سلسلة كتاب الجيب، الكتاب 13، أبريل 2000 م.

(5) **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1999 م.

(6) **العمل الديني وتجديد العقل**، طه عبد الرحمن، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، شتنبر 1989 م.

(7) **فقه الفلسفة: 1ـ الفلسفة والترجمة**، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1995 م.

(8) **فقه الفلسفة: 2ـ القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل**، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1999 م.

(9) **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، طه عبد الرحمن، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1987 م.

(10) **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1998 م.

(11) **نقد العقل العربي1، تكوين العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 1991 م.

(12) **نقد العقل العربي2، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، يناير، 1968 م.

(13) **نقد العقل العربي3، العقل السياسي، محدداته وتجلياته**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، آب، 1992 م.

(14) **نحن والتراث**، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

(15) Taha (Ab.): *Langage et Philosophie, Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie*, Imp. de Fédala, Mohammedia, Maroc, 1979.

الدراسات:

(16) «الاستعارة بين حساب المنطق ونظرية الحجاج»، طه عبد الرحمن، **مجلة المناظرة**، السنة الثانية، العدد الرابع، شوال 1410 هـ/ ماي 1991 م.

(17) «البنية القيمية للنظر في اللغة والفكر عند الأستاذ عبد الكريم

غلاب»، طه عبد الرحمن، **العلم الثقافي**، ملحق يصدر عن **جريدة العلم المغربية**، عدد السبت 4 مارس 1995 م.

(18) «التراث ومشكل المنهج»، محمد عابد الجابري، في: **المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية**، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 1968 م.

(19) «تكامل المعارف، اللسانيات والمنطق والفلسفة»، حوار مع طه عبد الرحمن، أجراه محمد ألوزاد وحمو النقاري ومحمد الباهي ومحمد العمري، مجلة **دراسات سيميائية أدبية لسانية**، العدد الثاني، شتاء 87/ ربيع 1988 م. أعيد نشره في مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر، العدد التاسع عشر، 1423 هـ/ 2002 م.

(20) «رؤية علمية لتجديد مقاصد الشريعة»، طه عبد الرحمن، مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر، العدد الثامن عشر، 1422 هـ/ 20.

(21) «في فقه المصطلح الفلسفي»، طه عبد الرحمن، مجلة **المناظرة**، السنة الرابعة، العدد السادس، 1414 هـ/ 1993 م.

(22) «ماتت الفلسفة لكي تحيا الفلسفة، أو الدوار الفلسفي والفوارة الفلسفية»، طه عبد الرحمن، مجلة **آفاق**، المغرب، عدد مزدوج 63-64، 2000 م.

المراجع:

العربية والمترجمة:

(23) «الإبداع الاصطلاحي عند الدكتور طه عبد الرحمن»، محمد المصطفى عزام، جريدة **الإشارة**، العدد الرابع، مارس 2000 م.

(24) «إبستمولوجيا العلم ومنهجيته في التراث الإسلامي»، أحمد فؤاد باشا، ضمن: **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**.

(25) **الإحكام في أصول الأحكام**، أبو الحسن سيف الدين الآمدي، مطبعة أولاد صبيح، القاهرة، دون تاريخ.

(26) **الإحكام في أصول الأحكام**، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ.

(27) **الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، مصائر المشروع الثقافي العربي**، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2001 م.

(28) «الاختلاف في طوية الوحدة، من أجل معاقلة الخطاب العربي الإسلامي»، إبراهيم مشروح، مجلة **الاجتهاد**، السنة الرابعة عشرة، العدد الرابع والخمسون، 1423 هـ/ 2002 م.

(29) «الاستعارة والحجاج»، ميشيل لوجيرن، تعريب الطاهر واعزيز، مجلة **المناظرة**، السنة الثانية، العدد الرابع، شوال 1410 هـ/ ماي 1991 م.

(30) **إصلاح العقل في الفلسفة العربية، من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون**، أبو يعرب المرزوقي، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه، رقم 25، الطبعة الثانية، بيروت، أغسطس 1996 م.

(31) **إعجاز القران والبلاغة النبوية**، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثامنة، بيروت.

(32) **الاقتراح في علم أصول النحو**، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الطبعة الأولى، 1310 هـ.

(33) **الإمتاع والمؤانسة**، أبو حيان التوحيدي، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت، دون تاريخ.

(34) **البرهان في أصول الفقه**، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، حققه وقدمه ووضع فهارسه عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، 1412 هـ/ 1992 م.

(35) **البرهان في علوم القرآن**، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، 1972 م.

(36) «بعض الوسائل المستعملة في توليد المصطلحات»، عز الدين الكتاني الإدريسي، ضمن: **الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية**.

(37) **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1979 م.

(38) **تاريخ بغداد**، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تحقيق عبد الحليم محمد عبد الحليم وعبد الرحيم حسن محمود، دار الكتب الحديثة، الطبعة الأولى، بلا تاريخ.

(39) **تاج اللغة وصحاح العربية**، اسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق احمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، بيروت، 1399هـ/ 1979 م.

(40) **تاج العروس من جواهر القاموس**، محمد مرتضى الزبيدي، الطبعة الخيرية المنشاة بجمالية مصر المحمية، 1306هـ.

(41) «التأليف الاجتهادي، قراءة معرفية في اللسان والميزان»، أحمد

كروم، **الفكر الإسلامي**، ملحق أسبوعي كان يصدر عن **جريدة العلم المغربية**، عدد الجمعة 21 ماي 1999 م.

(42) **التحقيب، التقليد، القطيعة، السيرورة**، تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 61، الطبعة الأولى، 1997 م.

(43) **التصوير الفني في القرآن**، سيد قطب، دار الشروق، بيروت.

(44) «التضخم والتضارب في المصطلح البلاغي»، أحمد أبو زيد، مجلة **المناظرة**، السنة الرابعة، العدد السادس، رجب 1414 هـ/ دجنبر 1993 م.

(45) **التعريفات**، الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، دون تاريخ.

(46) **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مصطفى عبد الرازق، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، دون تاريخ.

(47) **جمهرة اللغة**، أبو بكر محمد بن الحسن ابن دريد، مكتبة المثنى، بغداد.

(48) **حوار فلسفي، قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة**، محمد وقيدي، دار توبقال للنشر.

(49) **الحيوان**، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1988 م.

(50) **الخصائص**، أبو الفتح عثمان ابن جني، حققه محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، بيروت.

(51) **الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية**، ندوة انعقدت أعمالها أيام 8-9-10 جمادى الثانية 1414 هـ/ 23-24-25 نونبر 1993 م، منشورات جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، دون تاريخ.

(52) **دلائل الإعجاز**، عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بمصر ودار المدني بجدة، الطبعة الثالثة، 1413 هـ/ 1992 م.

(53) «الدلالة الاشتقاقية من خلال المفهوم والتأثيل لدى طه عبد الرحمن»، د. أحمد كروم، **العلم الثقافي**، ملحق أسبوعي يصدر عن **جريدة العلم المغربية**، السنة 31، عدد السبت 11 نونبر 2000 م.

(54) «الدلالة الطبيعية والمواضعاتية من خلال محاورة قيراطيل»، حسان الباهي، مجلة **دراسات سيميائية أدبية لسانية**، العدد السابع، 1992 م.

(55) **الرسالة**، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ.

(56) **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، محمد الغزالي، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1409 هـ/ 1989 م.

(57) **الصاحبي في فقه اللغة وسنن العربية في كلامها**، أبو الحسن أحمد ابن فارس، حققه وقدم له مصطفى الشويمي، مؤسسة بدران للطباعة والنشر، 1382 هـ/ 1963 م.

(58) **صحيح البخاري**، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل الجعفي البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير-اليمامة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407 هـ/ 1987 م.

(59) **ضحى الإسلام**، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة العاشرة، دون تاريخ.

(60) **طبقات فحول الشعراء**، قرأه وشرحه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة.

(61) **طبقات اللغويين والنحويين**، محمد مرتضى الزبيدي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، 1973 م.

(62) «العربية ومشكل الوضع والاصطلاح»، المنجي الكعبي، ضمن: **الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية**.

(63) «العقل المؤيد في مواجهة العقل المجرد، مساءلات نقدية»، إبراهيم مشروح، مجلة **الوعي المعاصر**، السنة الثانية، العدد 8-9، 1423 هـ/ 2002 م.

(64) «علم المصطلح بين المعجمية وعلم الدلالة، الإشكالات النظرية والمنهجية»، عثمان بن طالب، ضمن: **تأسيس القضية الاصطلاحية**.

(65) «علم المصطلح بين علم المنطق وعلم اللغة: العناصر المنطقية والوجودية في علم المصطلح»، علي القاسمي، مجلة **اللسان العربي**، عدد 30، 1988 م.

(66) «علي حرب يعلن الحرب على طه عبد الرحمن، من النقد المأزوم إلى النقد المهزوم»، محمد همام، جريدة **أصداء** المغربية، العدد 147، الأربعاء 24 شتنبر 1997 م.

(67) عن المصطلح والمفهوم وأشكال التعالق بينهما، عز الدين البوشيخي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، رقم 24، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 8.

(68) **الفكر المنهجي عند المحدثين**، عبد الرحيم سعيد همام، كتاب الأمة، رقم 16، الطبعة الأولى، المحرم، 1408 هـ.

(69) «في جوهر الفكر الفلسفي»، الطاهر واعزيز، مجلة **المناظرة**، السنة الأولى، العدد الأول، شوال 1409 هـ/ يونيو 1989 م.

(70) **في الشعر الجاهلي**، طه حسين، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1324 هـ/ 1926 م.

(71) **القاموس المحيط**، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ضبط وتحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415 هـ/ 1995 م.

(72) **القزويني وشروح التلخيص**، أحمد مطلوب، مكتبة النهضة، بغداد، الطبعة الأولى، 1387 هـ/ 1967 م.

(73) **قضايا المصطلح في الآداب والعلوم الإنسانية**، جزءان، إعداد عز الدين البوشيخي ومحمد الوادي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، المغرب، سلسلة الندوات، رقم 12، 2000 م.

(74) **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، تحرير نصر محمد عارف، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية، رقم 12، الطبعة الأولى، 1417 هـ/ 1996 م.

(75) «القول الفلسفي من الاتباع إلى الإبداع»، محمد همام، مجلة **الكلمة**، العدد 27، السنة السابعة، ربيع 2000 م/ 1421 هـ.

(76) **الكتاب**، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، طبعة بولاق وطبعة عالم الكتب، الطبعة الثالثة، 1403 هـ/ 1983 م.

(77) **كتاب الأمالي**، أبو علي اسماعيل بن القاسم القالي البغدادي، مطبعة دار الكتب المصرية الطبعة الثانية، القاهرة، 1344 هـ/ 1926 م.

(78) **كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر**، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، 1406 هـ/ 1986 م.

(79) **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

(80) **اللباب في علل البناء والإعراب**، أبو البقاء محب الدين عبد الله بن الحسين العكبري، تحقيق غازي مختار طليمات، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1995 م.

(81) **لسان العرب**، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، دار الكتب العلمية، ودار صادر، بيروت، 1415 هـ/ 1991 م.

(82) «اللسان والفاعليات المعرفية، من خلال التجربة الصوفية الإسلامية»، محمد الأمراني، جريدة **الإشارة**، العدد السابع، ربيع الأول 1421 هـ/ يونيو 2000 م.

(83) **اللسانيات الحديثة، البنيوية، السيميائية، التفكيك**، عبد الله ابراهيم وسعيد الغانمي وعلي عواد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، حزيران، 1990 م.

(84) **اللسانيات واللغة العربية، نماذج تركيبية ودلالية**، الكتاب الأول، دار توبقال، الطبعة الأولى، 1985 م.

(85) **اللغة والمجاز، بين التوحيد ووحدة الوجود**، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1427 هـ/ 2006 م.

(86) **اللغة ومشكلات المعرفة**، نعام شومسكي، ترجمة حمزة بن قبلان المرني، دار توبقال للنشر، سلسلة المعرفة اللسانية، الطبعة الأولى، 1990 م.

(87) «لماذا أهمل المصطلح التراثي؟»، علي القاسمي، مجلة **المناظرة**، السنة الرابعة، العدد السادس، رجب 1414 هـ/ دجنبر 1993 م.

(88) **الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي**، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998 م.

(89) «مبحث الحد عند الأصوليين، مظاهر النقلة المفهومية وآثار النقلة المصطلحية»، إدريس الفاسي الفهري، مجلة **دراسات مصطلحية**، فاس، العدد الأول، 1422 هـ/ 2001 م.

(90) «متى يعود زمن الإبداع الفلسفي؟»، محمد سبيلا، مجلة **مدارات فلسفية**، العدد الأول، 1998 م.

(91) «المتباين والمترادف والمشترك والمتضاد من خلال شرحي المرزوقي والأعلم على حماسة أبي تمام»، العياشي السنوني، ضمن: **الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية**.

(92) **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، ضياء الدين ابن الأثير، قدمه وعلق عليه أحمد الحوفي وبدوي طبانه، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الطبعة الثانية، دون تاريخ.

(93) **مجالس العلماء**، أبو اسحاق عبد الرحمن الزجاجي، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، بيروت.

(94) **محاضرات في علم اللسان العام**، فردناند دو سوسير، ترجمة عبد القادر قنيني، مراجعة أحمد حبيبي، دار أفريقيا الشرق، 1987 م.

(95) **مداخلات، مباحث نقدية حول أعمال محمد عابد الجابري، حسين مروة، هشام جعيط، عبد السلام بن عبد العالي، سعيد بن سعيد**، دار الحداثة، الطبعة الأولى، 1985 م.

(96) **مدخل إلى علم الاصطلاح**، إدريس نقوري، الطبعة الأولى، 1417 هـ/ 1997 م.

(97) **مدخل للسانيات سوسير**، حنون مبارك، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 1987 م.

(98) **المراحل الارتقائية بمنهجية الفكر العربي الإسلامي، المنهج في الفقه الإسلامي**، حسن عبد الحميد عبد الرحمن، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية الثامنة، الرسالة الرابعة والأربعون، 1986-1987 م.

(99) **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، جلال الدين السيوطي، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضا إبراهيم، دار الفرات، بيروت.

(100) **مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية**، الشاهد البوشيخي، الطبعة الأولى، محرم 1423 هـ/ أبريل 2002 م.

(101) **المصطلح**، محمد بن عبد الله الزرقاني المالكي، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، 1408 هـ/ 1987 م.

(102) **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الدراسات الإسلامية، تخصص أصول الفقه، إعداد الطالب فريد الأنصاري، إشراف الاستاذ الشاهد البوشيخي، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المحمدية، الموسم الجامعي 1419-1420 هـ/ 1998-1999 م.

(103) **المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل**، محمد المصطفى عزام، تقديم طه عبد الرحمن، الطبعة الأولى، يناير 2000.

(104) **المصطلح اللساني عند عبد القاهر الجرجاني**، زكريا أرسلان، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، تخصص لسانيات، إشراف أحمد الإدريسي، نوقشت بجامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، الموسم الجامعي 1314-1315 هـ/ 1993-1994 م.

(105) «مصطلحات علوم الشعر، الوزن مكونا إيقاعيا»، إدريس نقوري، ضمن: **قضايا المصطلح في الآداب والعلوم الإنسانية**.

(106) **مصطلح الحديث وأثره على الدرس اللغوي عند العرب**، شرف الدين علي الراجي، دار النهضةالعربية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1983 م.

(107) «المصطلحية العربية المعاصرة، سبل تطويرها وتوحيدها»، محمد رشاد الحمزاوي، مجلة **اللسان العربي**، العدد 39، يونيو 1995 م.

(108) **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**، أحمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1406 هـ/ 1986 م.

(109) **المفاهيم: تكونها وسيرورتها**، تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 87، الطبعة الأولى، 1421 هـ/ 2000 م.

(110) «المفاهيم الرحالة من علم لآخر»، محمد حدوش، ضمن: **قضايا المصطلح في الآداب والعلوم الإنسانية**.

(111) «المفاهيم: طبيعتها ووظيفتها»، الطاهر واعزيز، مجلة **المناظرة**، العدد الأول، شوال 1409 هـ/ يونيو 1989 م.

(112) **المفاهيم وأشكال التواصل**، تنسيق محمد مفتاح وأحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 92، الطبعة الأولى، 1422 هـ/ 2001 م.

(113) «المفهوم»، الطاهر واعزيز، مجلة **المناظرة**، السنة الأولى، العدد الأول، شوال 1409 هـ/ يونيو 1989 م.

(114) «مفهوم الظلم في القرآن الكريم»، مصطفى فوضيل، ضمن: **الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية**.

(115) **المقدمة**، ابن خلدون، دار القلم، بيروت، لبنان، دون تاريخ.

(116) **مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القران**، أحمد أبوزيد، دار الأمان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1409 هـ/ 1989 م.

(117) «من النقد المأزوم إلى النقد المهزوم»، محمد همام، مجلة **المنهل**، المجلد 60، العدد 549، السنة 64، المحرم 1419 هـ/ ماي 1998 م.

(118) **مناهج البحث في اللغة**، تمام حسان، دار الثقافة للنشر والتوزيع.

(119) **مناهج التأليف عند العلماء العرب**، قسم الأدب، مصطفى الشكعة، دار العلم للملايين، بيروت، فبراير 1973 م.

(120) **مناهج في النحو والبلاغة والتفسير والآداب**، دار المعرفة، الطبعة الأولى، 1961 م.

(121) «المناهج الفلسفية»، الطاهر واعزيز، مجلة **المناظرة**، السنة الأولى، العدد الثاني، جمادى الأولى، 1410 هـ/ 1989 م.

(122) **المنهج الإسلامي**، عبد الحميد حسن عبد الرحمن، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية الثامنة، الرسالة الرابعة والأربعون.

(123) **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، دراسة منهجية في علوم الحديث**، فاروق حمادة، دار نشر المعرفة، الطبعة الثانية، 1409 هـ/ 1989 م.

(124) «من بنود الاصطلاح في التراث الإسلامي»، محمد إقبال عروي، مجلة **آفاق الثقافة والتراث**، السنة السادسة، العددان 22-23، جمادى الآخرة 1419 هـ/ أكتوبر 1998 م.

(125) «من قضايا توليد المصطلح»، أمينة فنان، ضمن: **قضايا المصطلح في الآداب والعلوم الإنسانية**.

(126) **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، حازم القرطاجني، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، دون تاريخ.

(127) **المنهاج في ترتيب الحجاج**، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1987 م.

(128) **المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي، مساهمة في النقد**، محمد همام، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1424 هـ/ 2003 م.

(129) «منهج وضع المصطلح العربي وتجلياتها في المعجم المتخصص»، جواد حسني سماعنة، ضمن: **الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية**.

(130) **المنهل، قاموس فرنسي-عربي**، سهيل إدريس، دار الآداب، بيروت، الطبعة 15، 1995 م.

(131) «النحو العربي وصلته بالفكر اليوناني، الجانب التاريخي»، المقرئ الإدريسي أبو زيد، **مجلة المنعطف المغربية**، عدد 5، 1413 هـ/ 1999 م.

(132) «نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي»، أحمد فؤاد باشا، ضمن: **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**.

(133) **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، علي سامي النشار، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة، 1971 م.

(134) «نظرية المفاهيم (في علم المصطلحات)»، ج. ساجر، ترجمة جواد حسني سماعنة، مجلة **اللسان العربي**، العدد السابع والأربعون.

د. محمد همام/المملكة المغربية

من مواليد 1968م. دكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية، من جامعة القاضي عياض، بمراكش 2003م تخصص بلاغة وفلسفة، حاصل على الماجستير من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش 1998م، وبكالوريوس من جامعة ابن زهر بأكادير 1993م، والإجازة العليا في الشريعة الإسلامية من جامعة القرويين 2001م، وعلى الماجستير من المدرسة الوطنية للتجارة والتسيير بجامعة ابن زهر بأكادير، تخصص: «تدبير الموارد البشرية». عضو منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين بالمغرب. عمل أستاذاً زائراً بجامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء، ويعمل حالياً أستاذا بكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية بجامعة ابن زهر بأكادير. له مؤلفات وأبحاث علمية ومقالات منشورة في مجموعة من المجلات المحكمة. شارك بأوراق علمية في مؤتمرات وندوات متعددة داخل المغرب وخارجه. البريد الإلكتروني: houmam1968@yahoo.com

يمثل النقاش والجدل بين الفيلسوفين المغربيين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن تجسيداً للاصطدام بين نموذجين فلسفيين عرفهما تاريخ الفلسفة العربية؛ نموذج مستند إلى النظر ومقدم له، ونموذج قائم على العمل ومنطلق منه. كما يجسد الجدل تنوع الفلسفة العربية وتداخل مستوياتها الدينية والفلسفية أو الطبيعية والشرعية في إطار ما يسميه الفيلسوف المغاربي أبو يعرب المرزوقي بـ «الكلي»، بوجهيه التاريخي واللاهوتي بشكل متداخل، وتأسيساً للفعالية النظرية والعملية في إطار متمازج حيناً ومتصادم حيناً آخر.

كما يعبر الجدل بين الفيلسوفين المغربيين عن النقاش الفلسفي المثمر الذي أنتجه العقل العربي من خلال تفاعله مع الفكر اليوناني لفهم مدونة الإسلام، بما هو مرجع نظر وعمل للفيلسوف العربي، وبما أبدعه من خلال إمكاناته التفكيرية الذاتية المستندة إلى أطره المرجعية والحضارية.

وقد ركزنا في هذا الكتاب على الجدل الفلسفي بين الجابري وطه عبد الرحمن من خلال البحث اللغوي؛ إيماناً منا بأن البحث اللغوي، بمفهومه المعرفي، يختزل الترابط بين اللغوي والديني والفلسفي والنفسي، إضافةً إلى أن اللغة تختزل الرؤية الإدراكية للفيلسوف للكون، وهي التي يعبر من خلالها الفيلسوف عن بنائه الفلسفي وقدرته التفسيرية ونموذجه المعرفي.

محمد هُمام

أستاذ جامعي مغربي متخصص في البلاغة والفلسفة

ISBN 978-9953-68-664-6

9 789953 686646