

نقد «النظرة التكاملية» للتراث

عند طه عبد الرحمن

د. سهيل سعيود

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

نريد في هذه المداخلة تسليط الضوء على واحد من المفاهيم الأساسية المهمة في أعمال المفكر المغربي طه عبد الرحمن، مفهوم يتصل اتصالاً وثيقاً ومباشراً بموضوعنا لهذا الملتقى: نعني به مفهوم «النظرة التكاملية». وهو مفهوم استعمله طه عبد الرحمن بشكل أساسي للتعبير عن رؤيته للتراث الإسلامي. فليس هذا المفهوم إذن مفهوماً فلسفياً، مطلقاً ومجرداً، وإنما هو مفهوم ينتمي إلى حقل معرفي محدد هو حقل الدراسات التراثية الإسلامية. نريد في هذه الدراسة مساءلة هذا المفهوم، ناظرين في مضمونه الفكري وفي الأدلة التي يستند إليها لتبين إن كان وصفاً لحقيقة تاريخية خاصة بالتراث الإسلامي أم أنه لا يعدو أن يكون رؤية إيديولوجية غير مصرح بها.

1- المنهج سابق على الرؤية ومحدد لها:

كان طه عبد الرحمن قد صاغ مفهوم «النظرة التكاملية» في كتابه المهم تجديد المنهج في تقويم التراث، الصادر في أوائل التسعينيات من القرن الماضي، أين عرض فيه لأول مرة نظريته حول التراث الإسلامي. ويُعد هذا الكتاب بحق واحداً من أهم الكتب التي صدرت في النصف الثاني من القرن

الماضي في حقل الدراسات التراثية العربية والإستشرافية على حد سواء. وعندما نؤكد على أهمية هذا الكتاب، فليس لأنه حمل رؤية جديدة للتراث الإسلامي فحسب، ولكن لأنه، فوق ذلك، حمل موقفا فلسفيا واعيا من الطريقة المتبعة حتى ذلك الحين في دراسة التراث. وهو أمر لم يسبقه إليه، فيما نعلم، سوى محمد عابد الجابري، وهو ما يفسر إلى حد ما السجال العنيف الذي خاضه طه عبد الرحمن في هذا الكتاب ضد الجابري. ولكن سيكون من الخطأ اختزال هذا السجال إلى هذا البعد وحده، ونعني بذلك الأسبقية إلى طرح السؤال حول الطريقة التي ننظر بها إلى التراث، بعدما كان النقاش يدور في الغالب حول الموقف الذي ينبغي أن نأخذه منه، بل إن الخلاف بينهما يتجاوز ذلك كثيرا ليطال المنهج والرؤية في دراسة التراث الإسلامي. إن الجديد الذي حمّله هذا الكتاب في نظرنا هو أنه استطاع أن يربط لأول مرة ربطا عضويا واعيا بين الرؤية والمنهج، أي بين الموقف الذي نتخذه تجاه التراث والأدوات المستعملة في دراسته¹. وإذا كان الأمر كذلك، فأيهما يحدد الآخر ويوجهه؟ وجواب طه عبد الرحمن هو أن المنهج هو الذي يحدد رؤيتنا للتراث ويوجهه. إن موقفنا من

¹ يؤكد طه عبد الرحمن منذ مقدمة كتابه على المنحى الجديد الذي يمثله كتابه في حقل الدراسات التراثية: «ولقد نحونا في تقويم التراث منحى غير مسبوق ولا مألوف؛ فهو غير مسبوق، لأننا نقول بالنظرة التكاملية حيث يقول غيرنا بالنظرة التفاضلية؛ وهو غير مألوف، لأننا توصلنا فيه بأدوات «مأصولة» حيث توصل غيرنا بأدوات منقولة. ولما كنا قد خالفنا المتداول من أعمال تقويم التراث فيما سرنا فيه من منحى متفرد، فإننا نهيب بالقارئ إلى الصبر على التجرد من شائع الأحكام وسابق الآراء في التراث وإلى الاضطبار لقراءة هذا الكتاب، حتى يأتي على تمامه. فإن كان غرضه تحقيق مذهبنا في التقويم، فإننا على يقين من أنه سيظفر فيه بما لم يظفر به في غيره من أعمال التقويم، إن توسيعا لمناهج النظر أو استثمارا لمسالك العمل، فضلا عن سبر لأعماق غير مطروقة في التراث، وفتح لآفاق غير مرتادة في التقويم.» طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. 3، 2007، ص. 12-13.

التراث يكون محكوما دوما بالطريقة التي نسلکہا في دراسته. وبناء على هذه الفكرة المركزية التي تمثل في نظرنا حجر الزاوية في الكتاب كله، يؤكد طه أن المنهج الذي سلكه أغلب النقاد العرب في تقويم التراث الإسلامي هو الذي أفضى بهم إلى القول بضرورة الانفصال عنه وتركه. ونحن نتحدث هنا عن «المنهج» بصيغة المفرد لا بصيغة الجمع، وذلك لأن أغلب نقاد التراث، كما يؤكد طه، سلكوا طريقا واحدة في تقويم التراث، وهو أنهم نقلوا المناهج التي استعملوها في نقد التراث من الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة. ولما كانت هذه المناهج المنقولة غريبة عن التراث الإسلامي ومفصولة عنه، فقد أدى ذلك بناقليها إلى أن يجدوا أنفسهم في حالة تعارض وصدام شديدين معه¹؛ ثم إن هؤلاء الدارسين، كما يؤكد طه، لم يتوفروا على القدرة الفلسفية والمنهجية التي تمكنهم من نقد هذه المناهج المنقولة قبل إنزالها على نصوص التراث²؛ كما

¹ «كما أنه غلب على نقاد التراث التوسل بأدوات البحث التي اصطنعها المحدثون من مفاهيم ومناهج ونظريات، معتقدين أنهم، بهذا التقليد، قد استوفوا شرائط النظر العلمي الصحيح؛ أولم يدروا أنه ليس كل ما نقل عن المحدثين بأولى بالثقة مما نقل عن المتقدمين، ولا كل ما نسب إلى العلم الحديث بأقرب إلى الصواب مما نسب إلى العلم المتقدم، ولا الطريق الذي اتخذ العلم الحديث يلغي غيره من الطرق التي بقيت في ضمير الكون أو درست آثارها لغلبة هذا العلم؟» طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص. 10.

² «وحتى لو قدرنا أن المناهج الحديثة لا يضاهيها غيرها، ولا يطلها يسير الزمن عليها، فهل ملك هؤلاء المقلدون ناصية تقنياتها وتفنونوا في استعمالها، حتى جاز لهم أن ينقلوها إلى غير أصولها، فيخرجون التراث على مقتضاها، ويفتون بإلغائه أو بحصره؟ الواقع أن التمكن من هذه المناهج لم يكن من نصيبهم ولا التفنن في استخدامها كان طوع أيديهم، ولا ينكر ذلك إلا من هو دونهم تمكنا في العلم ودونهم تفننا في العمل؛ ولا أدل على ذلك من أنهم عاجزون عن الاستقلال عن تلك المناهج والإتيان بما يقابلها ولو على نمطها، مع أنه لا استيعاب بغير تحصيل هذه القدرة على اصطناع المقابل، مثلا أو ضدا؛ فهل أمكنهم تصور ضروب من المنهجيات يحصلونها بتعديل المنهجيات المنقولة، إن بحذف بعض قيودها أو بإضافة قيود جديدة إليها، مع معرفة تامة بما يتطلبه هذا الحذف أو هذه الإضافة من مقتضيات

نقد «النظرة التكاملية» للتراث عند طه عبد الرحمن.....د. سهيل سعيود

أنهم لم يظهروا أي قدرة على استنباط المناهج التي اختص بها التراث الإسلامي، «وهي على ما هي عليه من مخالفة لما نقلوه»¹، بل لم يتفطنوا لذلك. وما لم يحصلوا «هذه القدرة في الاستنباط المنهجي، فلا عبرة بما يقررون بشأن التراث وما ينشئون فيه من أقوال تنكره أو أقوال تضعفه»².

إن الأوصاف الواردة في كتاب طه عبد الرحمن التي تؤكد على القصور المنهجي عند دارسي التراث لا تعبر فقط عن الطابع السجالي الحاد الذي تتميز به كتاباته بشكل عام، بل هي تعبر فوق ذلك عن العناية الكبيرة التي يوليها لمسألة المنهج، وذلك لأن المنهج في نظره هو المحدد للموقف، إن سلبا أو إيجابا. ثم إن اتهام طه لخصومه الإيديولوجيين بـ«القصور في فقه الآليات»³ لا يغير في الواقع من الأمر شيئا، وذلك لأن العبرة، بحسب الرؤية التي يتبناها طه عبد الرحمن نفسه، ليست بمدى تحكم الباحث بالمناهج المستعملة في نقد التراث، وإنما هي بمدى مطابقتها لـ«مبادئ التراث الإسلامي العربي»؛ ولا تكون هذه المناهج مطابقة لـ«مبادئ التراث» حتى تكون مستنبطة منه؛ فحتى لو كان الناقد يتمتع بكفاءة عالية في «فقه الآليات» الغربية، فإن ذلك لا يمنع البتة من اتخاذ موقف سلبي من التراث، ما دامت هذه المناهج غير مستنبطة من النصوص التراثية نفسها.

2- نقد الآليات قبل نقد المضامين:

ومن هنا كان الأولى بنقاد التراث، بحسب هذه الرؤية، أن يصرفوا عنايتهم إلى استنباط المناهج التي استعملها مفكرو الإسلام في إنشاء نصوصهم وبنائها،

صناعية تحفظ إجراءات هذه المنهجيات المحصلة؟» طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص. 10-11.

¹ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص. 11.

² المصدر نفسه، ص. 11.

³ المصدر نفسه، ص. 41.

من أجل نقدها وتجديدها، لا أن يقصروا همهم على نقد الأفكار والمضامين التراثية؛ «غير أن مسالك التقويم التي غلب الأخذ بها عند النقاد والمؤرخين وعند النظار والمنظرين من الباحثين المعاصرين، عرباً أو مستشرقين، يبدو أنها آثرت الإقتصار على نقد مضامين التراث من دون الوسائل التي عملت في توليد هذه المضامين وتشكيل صورها»¹.

ولما كانت هذه الدراسات التراثية واقفة عند المضامين الفكرية، معرضة، عن عجز في الغالب، عن النظر في «الآليات الإنتاجية»² للنصوص، فقد أفضى بها ذلك، بحسب طه عبد الرحمن، إلى أن تعتنق «نظرة تجزئية» أو «تفاضلية» للتراث؛ وقد صاغ طه هذا الموقف في الدعوى الآتية: «إن التقويم الذي يغلب عليه الاشتغال بمضامين النص التراثي ولا ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلغت بها هذه المضامين يقع في نظرة تجزئية إلى التراث»³.

وتعد هذه الفكرة التي تقول «أن النزعة المضمونية هي التي حملت المشتغلين بالتراث على اعتناق النزعة التجزئية»⁴ أهم أفكار طه عبد الرحمن المتعلقة بنقد التراث. ولا يكتفي طه بإرسال هذه الدعوى من دون التدليل عليها، ودليله هو من جنس ما ذكرناه سابقاً، وهو أنه لما كانت الآليات المتوسل بها من طرف المشتغلين بالتراث الإسلامي في نقد مضامين النصوص التراثية ليست من جنس الآليات الأصلية البانية لها، وإنما هي «آليات استهلاكية»⁵، أي منقولة من الفلسفة الغربية، فقد أفضى بهم ذلك، بوعي أو من دون وعي، إلى

¹ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص. 23.

² المصدر نفسه، ص. 23.

³ المصدر نفسه، ص. 23.

⁴ المصدر نفسه، ص. 24.

⁵ المصدر نفسه، ص. 24.

اتخاذ موقف يتطابق مع مقتضيات هذه الآليات المنقولة، لا مع مقتضيات الآليات التراثية الأصلية؛ وهو ما جعلهم يُقسّمون التراث إلى «قطاعات متميزة فيما بينها، فيكون من هذه القطاعات ما يعد، بحسب هذه النزعة، مقبولا يستحق الدرس، [...] ومنها ما يعد، على العكس من ذلك، مردودا لا يستحق الدرس»¹.

3- مبادئ المنهج التجزيئي:

ولا يكتفي طه عبد الرحمن بوصف إجمالي وسطحي لما يسميه «الآليات الاستهلاكية» أو «الفوقية» التي حملت نقاد التراث على اعتناق نظرة تجزيئية وتفضيلية للنصوص التراثية، وإنما يحددها بشكل دقيق، ويحصرها في صنفين أساسيين، هما: «الآليات العقلانية»، و«الآليات الإيديولوجية»².

أما «الآليات العقلانية»، فيقصد بها طه هنا العقلانية المجردة التي تتجه أساسا إلى الإغراق في التجريد النظري، مع الإعراض التام عن التوجيه العملي، وهو الاتجاه الذي سيطر على الفلسفة الغربية بشكل عام من أفلاطون إلى هوسرل. ولما كانت النصوص التراثية حاملة لمعرفة إسلامية ذات بعد عملي وخلق راسخ، مخالفة بذلك للاتجاه النظري الخالص الذي تدعو إليه العقلانية الغربية التجريدية، فقد أدى إنزال هذا النوع من العقلانية عليها وإخضاعها لها إلى «استبعاد أجزاء من التراث بحجة ضالة درجتها من العقلانية أو انعدامها منها، [أو] إلى حمل أجزاء منه على وجوه من التأويل تفصلها عن بقية الأجزاء الأخرى»³.

وأما الآليات الإيديولوجية أو «الفكرانية»، كما يسميها، فهي تقوم أساسا على «مبدأ التسييس»⁴ الذي يقضي بقراءة النصوص التراثية من وجهة نظر

¹ المصدر نفسه، ص. 24.

² المصدر نفسه، ص. 24 وما بعدها.

³ المصدر نفسه، ص. 26.

⁴ المصدر نفسه، ص. 26.

سياسية، بحثا عن قيم الثورة والتحرر والتقدم والوحدة العربية والمادية والاشتراكية والليبرالية والتنوير والعلمانية والديمقراطية، وغيرها من القيم السياسية. ومن هنا، «فما كان من النصوص التراثية مستجيبا لهذه القيم التسييسية، لزم عند الفكرانيين أن يحتل مكانه في سياق التعبئة العامة، وما كان مجانباً أو مخاصماً لهذه القيم النضالية، أولى به أن يقبر وتنسب إليه أسباب التدهور الذي أصاب الوجود الإسلامي العربي»¹.

وقد كان من الممكن، كما يؤكد طه، تجنب هذا التقسيم وهذا التجزئ للتراث لو أن أصحاب هذا الاتجاه قدّموا النظر في الآليات التراثية على النظر في المضامين، ولو أنهم فعلوا ذلك لتبين لهم أن النص التراثي «أقرب إلى التأنيس منه إلى التسييس»²، أي أنه يولي «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»³، وذلك لأن «النص التراثي هو، على الحقيقة، "وحدة تأنيسية"، وليس وحدة تسييسية كما يعتقد "الفكرانيون"»⁴.

4- مبادئ التكامل التراثي:

ولما كانت النظرة التجزئية التفاضلية التي وقع فيها أغلب المشتغلين بالتراث متولدة، في نظر طه عبد الرحمن، عن اقتصار هؤلاء على نقد المضامين التراثية بوسائل غربية منقولة، فإن السبيل للخروج من هذا التقليد النقدي المعاصر وقلبه رأساً على عقب، من أجل تكوين «نظرة تكاملية» للتراث، سيكون إذن بالعمل على استخراج الآليات التراثية الأصلية التي عملت في بناء وتشكيل

¹ المصدر نفسه، ص. 26-27.

² المصدر نفسه، ص. 27.

³ المصدر نفسه، ص. 27.

⁴ المصدر نفسه، ص. 23.

النصوص التراثية من اجل استعمالها، بعد ذلك، في نقد هذه النصوص نفسها. فلا يمكننا إذن تحصيل «نظرة تكاملية» للتراث من دون العناية أولاً بالأدوات التراثية، وهو ما يؤكد طه عبد الرحمن فيما يسميه «دعوى التقويم التكاملي»: «إن التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث، كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين، يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية»¹.

لكن، إذا كنا قد عرفنا حتى الآن الطريق المؤدية إلى تحصيل «نظرة تكاملية» للتراث، فإننا لم نعرف بعد بشكل واضح مضمونها، فما الذي تعنيه على وجه التحديد؟ خلافا لما فعله مع المفاهيم الأخرى، لا يقدم طه عبد الرحمن تعريفاً مباشراً لمفهوم «النظرة التكاملية»، لكننا نجد مع ذلك وصفاً لملامح هذه النظرة عند حديثه عن «التوجه الشمولي» الذي سيطبع «الأعمال التقويمية التكاملية»، خلافاً لـ «الأعمال التقويمية التفاضلية»، عندما يعرف هذا التوجه قائلاً: إنه «يقول بضرورة تقبل التراث بوصفه كلا متكاملاً ووحدة متناسقة من غير انتقاص لأي جزء من اجزائه أو التقليل من وظيفته»². إذا كانت «النظرة التجزيئية»، كما رأينا، تقوم في تقسيم التراث إلى أجزاء معرفية متباينة ومتفاضلة فيما بينها، فإن «النظرة التكاملية» ستقوم، على العكس منها، في اعتبار التراث «كلاً متكاملاً ووحدة متناسقة». وهكذا، فحيث يرى أصحاب «النظرة التجزيئية» في التراث أجزاء وقطاعات ودوائر منفصلة ومتصارعة فيما بينها، لا يرى صاحب «النظرة التكاملية» سوى الوحدة والتكامل والتناسق؛ ولما كان التراث «كلاً متكاملاً»، بطل عندئذ تفضيل جزء على جزء، أو قبول جزء ورفض أجزاء أخرى؛ وكيف نقبل جزءاً ونرفض غيره، أو كيف نفضل جزءاً على جزء، والقيم والمعاني التي توجد فيه توجد في غيره! يقول طه عبد الرحمن مؤكداً

¹ المصدر نفسه، ص. 81.

² المصدر نفسه، ص. 82.

على وحدة التراث الإسلامي: «لقد جعلنا من مبادئنا أن نأخذ بهذا التراث كلا متكاملا لا جزءا مبتسرا، ووحدة متماسكة لا كثرة متداعية»¹. وهنا يجب أن نشير إلى فكرة أساسية، وهي أن التكامل هو، بالنسبة لصاحب النظرة التكاملية، وصف راسخ للتراث بجميع مكوناته العلمية والمعرفية أيا كانت مصادرها، عربية أو فارسية أو يونانية أو هندية؛ نقصد بذلك أن اختلاف مصادر المعارف التراثية لم يمنعها، بحسب طه عبد الرحمن، من أن تشكل «كلا متكاملا ووحدة متماسكة».

وكما حدد طه عبد الرحمن بدقة عناصر المنهج التجزيئي التي وجهت وتحكمت في أغلب الدراسات التراثية المعاصرة، فقد حدد وضبط بالدقة نفسها الوسائل والآليات التي حققت للتراث الإسلامي وحدته وتناسقه وتكامله؛ وقد صنفها إلى صنفين من الآليات، هما: «آليات التداخل المعرفي» و«آليات التقريب التداولي»². أما «آليات التداخل» فهي تلك التي تتعلق بتفاعل العلوم التراثية وتراثها، بحيث يدخل بعضها تحت بعض ويخدم بعضها بعضا، وهو ما حقق للعلوم التراثية طابع الموسوعية والشمولية؛ وقد ميز طه بين ضربين من التداخل المعرفي: «التداخل الداخلي» و«التداخل الخارجي»³. أما الضرب الأول، فيتعلق بتداخل العلوم الإسلامية الأصلية فيما بينها، كتداخل علم الأخلاق مع علم أصول الفقه؛ وأما الضرب الثاني، فهو خاص بتداخل العلوم الأصلية مع العلوم المنقولة، كتداخل علم الكلام مع الفلسفة الإلهية. وأما «آليات التقريب»، فهي تلك التي تتعلق بـ«وصل المعرفة المنقولة بباقي المعارف الأصلية»⁴؛ وهي بدورها على ضربين: تقريب نظري، يتعلق بتقريب العلوم

¹ المصدر نفسه، ص. 315.

² المصدر نفسه، ص. 75.

³ المصدر نفسه، ص. 75-76.

⁴ المصدر نفسه، ص. 237.

النظرية المنقولة من المجال التداولي الإسلامي، كتقريب علم المنطق؛ وتقريب عملي، يتعلق بتقريب العلوم العملية المنقولة حتى تتكيف مع محددات المجال التداولي الإسلامي، كتقريب علم الأخلاق اليوناني.

5- ملاحظات نقدية:

وبهذا نكون قد أتينا على عرض الخطوط العامة لنظرية طه عبد الرحمن حول التراث الإسلامي العربي، من دون الدخول في التحليلات المنطقية والإبستمولوجية التي رافقتها. لم يكن هدفنا من التحليلات السابقة التعليق على هذه النظرية، وإنما إضاءة منطلقاتها في سبيل الكشف عن منطقها الداخلي وطريقة توالد حلقاتها من الداخل. ونستطيع الآن بعدما شرحنا في الفقرات السابقة المبادئ العامة لهذه النظرية أن نقدم بعض الملاحظات النقدية، وهي ملاحظات لا ترمي إلى الانتقاص منها، وإنما ترمي أساساً إلى المساهمة في إثراء النقاش ليس حول هذه النظرية فحسب، بل حول سؤال التراث في الفكر العربي المعاصر بشكل عام.

تقوم نظرية طه عبد الرحمن أساساً على رفض النظرية التجزيئية والتفاضلية للتراث، كما يسميها، والدعوة، بدلاً من ذلك، إلى نظرة تكاملية وشمولية لتراثنا الإسلامي العربي. ومعنى ذلك أنها تتكون من لحظتين أساسيتين: لحظة سلبية نقدية واعتراضية، تولى فيها شرح الأسباب التي أوقعت الباحثين في اعتناق نظرة تجزيئية للتراث؛ ولحظة إيجابية تأسيسية، تولى فيها الكشف عن جوانب التكامل في التراث الإسلامي العربي، وكيف أن هذه الجوانب تستند إلى آليات إنتاجية معينة. نفضل أن نبدأ من حيث انتهى طه عبد الرحمن، أي من اللحظة التأسيسية، ثم نتقدم شيئاً فشيئاً نحو اللحظة الأولى التي تمثل في نظرنا الركن الأساسي في البناء كله.

ينطلق طه عبد الرحمن في التأسيس لنظريته في التراث من فكرة لا تقبل الشك عنده، وهي أن التراث الإسلامي العربي يشكل «كلاً متكاملًا ووحدة

متناسقة»، وأن هذا التكامل يقوم أساسا على آليات تداخلية وأخرى تقريبية. أما عن آليات التداخل، فقد ميز فيها بين ضربين، كما رأينا، هما: التداخل الداخلي والتداخل الخارجي. أما التداخل الداخلي فهو أمر مسلم به، ولا أحد ينكر تداخل العلوم الإسلامية الأصلية فيما بينها؛ وهنا، يمكن الحديث حقا عن تكامل للعلوم الإسلامية، ونعني بها علوم اللغة والأدب وعلوم القرآن وعلوم الحديث والفقه؛ أما علم أصول الفقه، فالأمر يحتاج فيه إلى تفصيل، وذلك لأنه كان حقا علما إسلاميا أصيلا عند الأئمة المتقدمين، مثل الشافعي، قبل أن يدخل فيه المنطق بتأثير أبي حامد الغزالي، والغزالي لا يمكن عده من علماء المسلمين الذين رسخت قدمهم في العلوم الأصلية، كما تدل على ذلك سيرته الفكرية كما رواها في **المنقذ من الضلال**؛ فلما دخل المنطق في علم أصول الفقه لم يعد هذا الأخير علما أصليا، ولا هو علم منقول، وإنما صار هجيناً و«مولداً» إذا صح التعبير؛ وهو ما يفسر الموقف السلبي منه لدى بعض علماء المسلمين الكبار، ويمكن أن نذكر هنا موقف الإمام الشوكاني الذي كان يعده علما قليل الفائدة. أما بخصوص التداخل الخارجي، فقد اختار طه عبد الرحمن كنموذج لذلك أن يدلل على التداخل الحاصل بين علم الكلام والفلسفة الإلهية، وفي رأينا أنه لم يوفق في اختياره، وذلك لأننا لا نسلم له بأصلية علم الكلام، ودليلنا على ذلك هو موقف كبار علماء المسلمين منه منذ بداياته الأولى، وموقف الإمام الشافعي منه معروف ومشهور. فالتداخل الحاصل بينه وبين الفلسفة الإلهية هو من نوع تداخل الفرع مع أصله، لا من نوع تداخل أصليين متباينين، أي أنه تداخل داخلي وليس تداخلا خارجيا.

أما بخصوص تقريب العلوم المنقولة من أجل وصلها بالعلوم الأصلية، فقد ميز، هنا أيضا، بين ضربين، هما: تقريب العلوم النظرية وتريب العلوم العملية. أما تقريب العلوم النظرية، فقد اختار طه عبد الرحمن كنموذج لذلك علم المنطق، حيث عرض مواقف ثلاثة من مفكري المسلمين الكبار منه، هم: ابن

حزم، الغزالي وابن تيمية. وفي رأينا أنه إذا صح وصف «الأعمال المنطقية» لابن حزم والغزالي بأنها شكلت محاولة لتقريب المنطق اليوناني من المجال التداولي الإسلامي، فإن هذا الوصف لا ينطبق أبداً على موقف ابن تيمية منه؛ وذلك لأن ابن تيمية ينطلق في نقده للمنطق من فكرة أساسية وهي أنه علم عديم الجدوى، وأننا نستطيع أن نستغني عنه، ويكفينا في ذلك المنطق الطبيعي الذي يشترك فيه جميع الناس، زيادة على أنه متأثر بالميثافيزيقا اليونانية، أي بالإلهيات اليونانية. فلم يكن غرض ابن تيمية إذن تقريب المنطق، ولو على سبيل التهوين، وإنما كان غرضه تحصين المسلمين من ضرره وتزهيدهم فيه، كل ذلك من أجل صرفهم عنه لا من أجل تقريبه إليهم.

أما بخصوص تقريب العلوم العملية من المجال التداولي الإسلامي، فقد اختار طه عبد الرحمن علم الأخلاق اليوناني كنموذج لذلك. وفي رأينا أنه لم يوفق هنا أيضاً، وذلك لأن الأخلاق اليونانية، على العكس من المنطق، لم يكن لها حضور مهم في النقاش الفكري الحاد الذي ميز ذلك العصر، وذلك لاستغناء المسلمين عنها بنصوصهم الأخلاقية التي تفوق الحصر، كما ذكر ذلك طه عبد الرحمن نفسه. أما الأخلاق التي كان لها أكبر الأثر في الثقافة الإسلامية فهي الأخلاق الفارسية والهندية التي جرى تقريبها عن طريق ابن المقفع ومسكويه والغزالي، وكان الغزالي أكثرهم تأثراً بلا شك، وذلك عن طريق كتابه إحياء علوم الدين. وبشكل عام، فقد جرى تقريب الأخلاق الفارسية والهندية عن طريق الأدب الصوفي، وهو ما صمت عنه صاحبنا صمتاً مطبقاً.

وبهذا نكون قد بينا على الأقل حدود نظرية طه عبد الرحمن بخصوص تكامل العلوم التراثية.

فإذا جئنا إلى مناقشة فكرته الأساسية التي تقوم عليها النظرية برمتها، وأعني بها اعتراضه المبدئي على ما يسميه «النظرة التجزيئية» للتراث، فإن طه عبد الرحمن، كما شرح ذلك في مقدمة كتابه، يبدو كما لو أنه ينطلق في رفضه

لهذه الرؤية من كونها رؤية علمانية وتغريبية بالأساس، وذلك لأن من عبر عن هذه الرؤية هم في الأغلب مفكرون ذوو توجه علماني وتغريبي، جاعلا نظرية الجابري حول التراث مثالا على هذا التوجه. أي أن رفضه للتوجه العلماني والتغريبي هو الذي جعله يرفض النظرة التجزيئية للتراث؛ وعلى كل حال، فإن طه يبدو كأنه يقرن بين النظرتين، جاعلا من النظرة التجزيئية للتراث عنوانا وشعارا للتوجه العلماني والتغريبي. لكننا نسأل هنا: هل صحيح أن النظرة التجزيئية لتراثنا الإسلامي العربي هي نتيجة للتوجه العلماني، ولا يمكن أن تكون إلا كذلك؟ إذا كنا نفهم كيف يؤثر التوجه العلماني لدارس التراث على موقفه من التراث، الذي هو تراث ديني بالأساس، فيجعله يرفضه ولا يقبل منه إلا ما وافق توجهه العلماني، فإننا لا نفهم، في المقابل، أن يقرن بينهما طه ضمينا حتى لكأنهما شيء واحد؛ وذلك أنه يمكن لنا أن ننظر إلى التراث نظرة تجزيئية انطلاقا من رؤية إسلامية صحيحة، كأن نرفض الموقف الاعتزالي في العقائد أو الموقف الالحادي الذي عبر عنه بعض الفلاسفة، أو الموقف الصوفي في العبادات، كما فعل عبد الرحمن بن الجوزي وابن تيمية، قديما، ومحمد عبده وابن باديس ومحمد الغزالي حديثا؛ وهؤلاء لم يكونوا علمانيين ولا تغريبين، ولا مناهضين للقيم الخلقية والمعاني الروحية التي يزعم صاحبنا أن التصوف هو الحامل لها والمدافع عنها، وأن الجابري إنما يرفض التصوف، كما يزعم طه، لأنه يرفض الأخلاق. فليس من يرفض التصوف يرفضه لأنه حامل ورافد للأخلاق، كما أن من يقبله ويدافع عنه لا يفعل ذلك لأجل الأخلاق بالضرورة، كما هو حال الشاعر أدونيس، مثلا.

وهو ما يجعلنا نعتقد أن موقف طه عبد الرحمن من النظرة التجزيئية للتراث ليس موقفا مبدئيا بقدر ما هو موقف استراتيجي، ونعني بذلك أنه ليس موقفا فكريا نابعا من قناعات فكرية وفلسفية عميقة، ولا هو نابع من إيمان ديني إسلامي، وإنما هو طريقة من أجل التغلب على خصمه الإيديولوجي، ونعني به

نقد «النظرة التكاملية» للتراث عند طه عبد الرحمن.....د. سهيل سعيود

الجابري، انتصارا للتصوف والعرفان. وبذلك تكون النظرة التكاملية التي يدعونا طه عبد الرحمن إلى اعتناقها رؤية إيديولوجية غير مصرح بها، لا حقيقة علمية.

قائمة المصادر والمراجع:

آثرنا أن تكون هذه الدراسة تحليلا داخليا محضا لنظرية طه عبد الرحمن حول التراث، ولذلك أعرضنا عن قراءة أي شيء آخر سوى ما كتبه هو نفسه، كما هو معمول به في الوقت الحاضر في أهم الدراسات الفلسفية العالمية. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. 3، 2007.