طه عبد الرحمن
جدل الديني والفلسفي/ قراءة في نظام التأويل وآليات الحجاج.

أ.د عبد الله شطاح
جامعة البليدة 2

على سبيل التمهيد.

سنسعى في مداخلتنا هذه إلى بيان الأسس الأبستيمولوجية التي أقام عليها الفيلسوف المغربي العظيم طه عبدالرحمن منظومته الفكرية الهامة في التأسيس لخطاب صوفي مرهن زمنيا وحضاريا وقائم على دعائم مستفادة من آخر ما أنتجته نظريات المعرفة الغربية في حقول الفلسفة والإنسانيات، بغية رفع الحصر عن التراث الصوفي الإسلامي الضخم الذي دفعته إليه خطابات الحداثة دفعا منذ البدايات الغضة للمشروع النهضوي العربي.

سنبني هذه المداخلة على محورين رئيسين، أولهما صياغة مجمل النظريات التي بلورها الفيلسوف في كتابيه الهامين:(العمل الديني وتجديد العقل) و(سؤال الأخلاق) لاسيما مفهوميه المعرفيين الهامين: ا(العقل المؤيد) و(العقل المسدد) الذين بنا عليهما أطروحته الهامة في تجديد الخطاب الصوفي وموضعته في سياقه الذي ينبغي أن يحتله في مضمار البناء الحضاري الذي يتوجب على الأمة الإسلامية أن تنخرط فيه بما لها من ممكنات ثقافية ومعرفية يقع التصوف في قلبها النابض.

أما المحور الثاني فنكرسه لتبيان المنهج العقلي الذي استند إليه في الدفاع عن منظومته الفكرية بتفعيل لغة واقعة في المنزلة بين المنزلتين، بين الفلسفي الصرف، والفلسفي المتأدب المستعير لمختلف أدوات البلاغة في اجتذاب

المتلقي وإقناعه ودفعه إلى اعتناق مذهبه (الديني) الذي بنا مشروعه الفسلفي الهام بغية التأسيس والترويج له، ثم صرف الناس إليه صرفا بأساليب الحجاج العقلي والإقناع تارة، وبأساليب البلاغة المشتملة على جماليات خاصة متعلقة بالتجربة وبوجهة النظر الخاصة مرة أخرى.

وقبل المغامرة في مقاربة هذا الموضوع الذي يحيل على اتساع وعمق كبيرين، يتوجب علينا أن نطرح هذا السؤال المؤسس للموضوع: لماذا طه عبد الرحمن؟ الذي يلزمنا من ابتداء ببيان وجوه الحاجة الفكرية والفلسفية والدينية التي دفعتنا إلى تحديد النظر في التراكم المعرفي الهائل الذي أنجزه هذا المفكر العظيم بصمت وإصرار ودأب طوال ربع قرن من الزمان و يزيد. والحق أن علاقتي المعرفية الخاصة بهذا الرجل جعلتني هي التي أملت علي أن أنتبه مبكرا إلى الإمكانات الفكرية والفلسفية المذهلة التي ينطوي عليه فكره بشكل استثنائيي مطرد من مؤلف إلى آخر، منذ بدابته الفلسفية الأولى التي كشفت عنها أطروحته للدكتوراه1 بجامعة السوربون سنة 1972، وما تبعها من أعمال جعلت محور اشتغالها يرتكز على الرغبة العارمة الملحة في كشف أعطاب الفكر العربي والإسلامي التي جعلته ينكفئ على نفسه، عاجزا، أو محبطا نتيجة الطرح الخاطئ لمقولات الأصالة والمعاصرة والتراث والحداثة وغيرها من المفاهيم التي شغلت المثقفين والمتفلسفة والمفكرين دهرا طويلا دون أن تستقر ،في النهاية، عند عتبة صالحة للانطلاق نحو الإبداع الحقيقي.

وقد اختص **طه** عبد الرحمن بطريقة في الكتابة، وأسلوب في البحث، ومنهج في النظر لم نجد له مماثلا إلا عند أقطاب الفكر الإسلامي الأول،

الذين اجترحوا سبلا استثنائية العمق والأصالة والغنى، لا تنفك تزداد عمقا ونفاذا وتأثيرا مع الأيام، تخاطب العقل والقلب معا، الضمير والوجدان، من حيث تؤصل لمفاهيم الوجود والمطلق والإيمان والألوهية وروح الدين. وإنني على اتساع ما قرأت في تراكمات التراث وإتنجاوات المحدثين، لم تخلل (يقينياتي) وراسخ (اعتقاداتي) كما اهتزت وتأثرت وراجعت وأعادت النظر وهي تكتشف الغزالي أبا حامد مبكرا، وطه عبد الرحمن مؤخرا.

أما الغزالي فقد كانت تجربته الروحية الفذة التي كشف تفاصيلها في (المنقذ من الضلال) أنشودة إنسانية نادرة، تملي على قارئها، مهما كان توجهه، أن يجل في الكاتب روحه المتوثبة وصدقه وإخلاصه لمثل العليا التي عاشها بإخلاص نادر، ولن يعدم وهو يتملى عمق التحليل الفكري لتلك التجربة الروحية المتفردة أن يتجاوب مع بعدها الروحي الإنساني وإن تعذر عليه أن يستسيغ منطلقاتها النظرية وفرضياتها ومقولاتها الدينية والعقدية التي تمخضت عنها.

على ذلك النحو أو قريب منه، تنتصب المنظومة الفكرية التي بناها طه عبد الرحمن بصبر ودأب وعمق وبصيرة وفهم عميق لمنطلقات الحضارة الغربية وأجهزتها المفاهيمية، بالإضافة إلى الوعي العميق بالتراث الإسلامي وقضاياه، مع التجرد العلمي والفكري اللازم لقراءة الاثنين قراءة فاحصة متعالية على الهوى الإيديولوجي الذي كثيرا ما عتم الرؤيا في قراءات عديدية لم تعدم العمق والذكاء بقدر ما افتقرت للتجرد والنزاهة العقلية والموضوعية التي بدونها يظل أي خطاب ناقصا مهما واتته المهارة في المراوغة والتخفي.

أما جانب الفرادة الفذ الذي وقفنا عليه مرارا في الفكر الطاهائي (نسبة إلى طه عبد الرحمن) فهو البعد الفكري الذي يستعير صبغة الدين الإسلامي

ومفاهيمه ومقولاته الأساس في الحياة والكون والعقل و غيرها، والتي يتم استدعاؤها على أسس فكرية عقلية وفلسفية صرف، بحيث تبدوا منسجمة مع المقدمات النظرية التي أنتجتها الحداثة الغربية وفلاسفتها ومفكروها، بحيث بدا في هذا الحيز الفكري الذي ارتقى فيه إلى مستويات عليا من الوعي برهانات الحداثة وسياقاتها الحضارية، حتى انتهى إلى خط فاصل في مشروعه الفكري الذي اتخذ منحيين رئيسين: أولهما هو التأسيس لحداثة إسلامية بناء على النقد الأخلاقي للحضارة الغربية من خلال تقديم الجواب الإسلامي على أسئلة العصر، وثانيهما: فقه الفلسفة الذي طلب فيه تحرير القول الفلسفي من التبعية والتقليد من أجل تحقيق الإبداع الفلسفي المنشود بإنتاج فلسفة عربية أصيلة 2.

وفق ذينك المنحيين تترت أعمال الرجل تباعا، تحمل هما وتنافح عن قضية وتؤسس لوجود، قضية الأبداع العربي، والمشروعية الإسلامية، والرسوخ في خريطة العالم الحضارية، ولم تخل قضيته المركزية هذه من قضايا جانبية لم يكن بالإمكان صياغة مشروعه المحوري دون بحثها واستغلالها في بلورة طرحه وتفعيل خطابه، الأمر الذي يلزمنا بأن نتوقف عند الأساسي منها بغية توضيح المقصد الذي أنجزنا حوله هذا العرض.

1. **مكونات الخطاب الطاهائي.**

1. 1. **الأساس اللغوي المنطقي.**

المثير للانتباه حقا هو الاهتمام البالغ الذي أولاه الرجل للغة وقضاياها، فقد استبعد أولا أي إبداع خارج المنظومة اللغوية التي ينتمي إليها المتفلسف، من أجل ذلك حشد عدة منطقية وفلسفية هائلة من أحدث ما أنتجت

اللسانيات وعلوم اللغة كما توصلت إليها المدارس الغربية ومناهجها لكي يقرر في النهاية بأن رسالة المفكر العربي الجوهرية يجب أن تكون لغوية في مبدئها ومنتهاها، قال: **"وعلى الفيلسوف، قبل أن يتجه باجتهاده إلى التوعية بقدرة لغته الفكرية أن يميز لغته عما ليس من لغته، أو يتعارض ولغته عما هو لغو. ولغونا يظهر في التشويه الذي لحق أصول لغتنا وبناها وكبت فلسفتها...وعلى الفيلسوف العربي أن يخلصنا من هذا اللغو الذي حال دون تحررنا العقلي، ودون إبداعنا الفكري، وبهذا تكون رسالة الفيلسوف العربي رسالة لغوية من منطلقها."**[3].

وعلى هذا الأساس ندد في كثير من المواطن بالهيمنة التي تمارسها الترجمة على الفكر العربي/ التفلسف من حيث ارتهانها المفكر العربي ضمن أطرها الفكرية التي يعجز في أغلب الأحيان عن اسكهناه فحواها وربطها بما يشببها او يقاربها في تراثه، مما يوقعه في قطيعة تداولية تصده عن التفاعل مع محيطه القريب والبعيد، بسبب عجزه عن الإبداع الحقيقي الذي قوامه اللغة والتداول في نهاية المطاف. وقد شكلت هذه المقولة المستندة إلى الإبداع واللغة محور كتابه (**الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**) الذي سعى من خلاله إلى فك أسر التفلسف العربي من هيمنة الترجمة والتقليد.

في هذا السياق يجدر التوكيد على البراعة الاستثنائية التي أبداها طه عبد الرحمن في تشقيق الألفاظ العربية وتوليدها واصطناع المفاهيم الفلسفية العميقة والاصطلاحات الفذة من حيز المعجم العربي نفسه، دون الحاجة إلى تعريب المصطلح الغربي او استيراده بمفهومه وتوطينه في ضميمة فكره الخلاق، من قبيل (التكوثر) العقلي، العقل المسدد، العقل المؤيد، المعاقلة، الآية، النظرة

الملكوتية وغيرها كثير، بما يجعله مفكرا استثنائيا يلحق القول بالفعل، والدعوة بالعمل4. ومرد ذلك بحسب الدارسين إلى المنعطف اللغوي اللساني5 الناتج عن حاصل التطورات التي اعترت الفكر والفلسفة الغربيين طوال القرن العشرين، ويتحدد هذا المنعطف في التنقال من التفكير بواسطة اللغة إلى التفكير في اللغة في حد ذاتها، واعتبار حل المعضلات الفكرية والفلسفية موقوفا على التحليل اللغوي، ومن الخصائص الجوهرية لهذا المنعطف التركيز على الدرس اللغوي وفائدته في مشكلات المعرفة، بل واتخاذه نموذجا منهجيا حتى أن المغالاة في هذا المنعطف قادت إلى ادعاء أن اللغة تستعيد الواقع وتنبني العالم6.

لقد خطا **طه** عبد الرحمن خطوات في تطبيق المناهج اللسانية المنطقية حتى أنه جاب بها مضامير الفكر الفلسفي العربي في تجربته اللغوية التي سعى فيها إلى نقل المضامين الفلسفية اليونانية، فوقف على كون البنية اللغوية لم تكن تسامت الإمكانات المطوية في اللسان العربي بقدر ما كانت تطمسها لحساب الوفاء للغة المنقول منها، وهكذا أكد على حقيقة مفادها أن الفكر متى كان مقطوع الصلة بالبنية اللغوية فإنه سيظل عقيما ولا يغني القدرة على التفلسف. لذلك دعا إلى " فلسفة إسلامية عربية تشترك بنية اللغة العربية في بناء مضامينها بالإضافة إلى المضامين الفكرية والعلمية العامة."7.

وهكذا كانت اللغة العربية في قلب المشروع الفكري الطاهائي، لم يتوان عن حشد مختلف الذرائع والأدلة والبراهين العلمية والمنطقية للنهوض بها وعرسها في قلب الحجاج والتداول الفكري والعلمي بناء لحضارة روحها العربية وقوامها الإسلام، حيث اجتهد غاية الاجتهاد في الأخذ بأسباب اللغة

العربية في التعبير والتبليغ، وإجراء حفريات جدية في الفكر العربي واللغة العربية وفق مقتضياتها التداولية اللسانية والمنطقية، تلك المقتضيات التي تصدر عن فعالية خطابية " تفيد القيام بمجموعتين متميزتين من الشروط هما: شروط النص الاستدلالي، وشروط التداول اللغوي."8 .

بالإضافة إلى ما سبق، فقد انتهى طه عبد الرحمن بعد تأمل عميق في اللغة وقضايا إلى تأسيس مبادئ هامة لبناء تداولية الفلسفة العربية التي لا ينبغي أن تخرج عن حيز الاستدلال في الخطاب الطبيعي الذي ينبغي أن يكون حجاجيا لا برهانيا صناعيا، ومن هنا أصبح الحجاج بالنسبة إليه فعالية تداولية من جهاتها المقامية/ الاجتماعية القائمة بين فواعل الخطاب، ولذا فإن عقلانية الفلسفة التداولية " لا تعاير بمدى تبني تقنيات الاستدلال المستعمل في الرياضيات، وإنما باعتمادها آليات معلولة للمجال التداولي وخاضعة لمحك النظر الجماعي."9

ومن جهة أخرى يصبح الحجاج جدليا لأن " هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة، كأن تبنى الانتقالات فيه لا على صور القضايا كما شأن البرهان، بل على هذه الصور مجتمعة إلى مضامينها أيما اجتماع."10.

وبناء على التصور يصبح ممكنا ومتاحا قريبا الأجل طهور فلسفة عربية تأخذ بمنطقها اللغوي ومضامين وممكنات اللغة العربية التي تلقي بالقضايا للناس وفق مفهوم التداول والحجاج، تمهيدا لخلق ديناميكية فكرية خالية من حيادية النخبة وبرودها وعزلتها، إذ أن عزلتها وبحيادتيها في النهاية ستكرس

القطيعة التداولية بين المجتمع والنخب على النحو الذي تشهده الثقافة العربية منذ أحقاب متطاولة.

ومن جهة أخرى بإمكان هذا التصور أن يجري ما يشبه المعاقلة والتقويم للتراث بغية تأسيس فكر عربي معاصر يأخذ بأسباب النهوض من إمكاناته الذاتية، وإذا تحقق له تحصيل صفة الأصالة والمغايرة والإبداع الفكري الإنساني فإنه سيعبر عن " نبوغ يعترف به العرب وغير العرب."11.

ذلك أن فعالية الخطاب الطبيعي الحجاجي تكمن في إيمانه بمبدأ (المغايرة)، أي الاعتراف للغير بإمكانية مساهمته في بناء الحقيقة، وهو مبدأ قامت عليه الثقافة العربية الإسلامية لاعتناقها طرقا عديدة في النظر بقصد الوصول إلى الحقيقة في كافة مجالات الفكر الإنساني، فعوض النظر اعتمدت أسلوب المناظرة، وانطلاقا من هذه القناعة التي تأخذ بحوارية الفكر العربي الإسلامي، وسعيا وراء معاقلة هذه الخصوصية التي يتمتع بها التراث الإسلامي عمل طه عبد الرحمن على التدقيق في تحليلاته ودأب على طلب اجتهادات اللسانيين والمناطقة وفلاسفة اللغة وما يشتغلون به من قضايا تنصب على اللسان والتداول وطرائق الاستدلال في الخطاب الطبيعي/ الحجاج12

من أجل ذلك كان الفكر العربي الإسلامي حريصا في مجالات اشتغاله على تأصيل الفكر داخل اللسان العربي، فلم يكتب أي نجاح لأي قطاع فكري إلا إذا كان وفيا للغة العربية بوسائلها في التوجيه والتبليغ، وتعد المناظرة بحق شهادة تامة على ذلك.

لقد أحصى طه عبد الرحمن مجموعة من الألفاظ التي تدل على غلبة الحوار في الفكر العربي، وذكر منها على سبيل المثال لا الحصر(المناظرة، المحاورة، المخاطبة، المجادلة، المناقشة، المنازعة، المباحثة، المجالسة، المفاوضة، المراجعة، المطارحة، المساجلة، المعارضة، المناقضة، المداولة، المداخلة..).

1. 2. دعاوى التأصيل والنقد الأخلاقي للحداثة ومشروعية الاختلاف.

بينا في العنصر السابق الموقع المحوري الذي شغلته اللغة في المشروع الفكري الضخم لطه عبد الرحمن، إذ كانت بمثابة حجز الزاوية الذي بنا عليه أسس بنائه العقلي الذي انصرف سريعا، بعد استنفاذ القول في الأساس اللغوي للإبداع، في بلورة تصور أصيل لمختلف القضايا التي شغلت الفكر العربي والإسلامي منذ العصر الإحيائي إلى اليوم، فتتابعت أعمال فكرية راسخة القدم في عمق النظر، والأصالة، والوعي العميق برهانات الحاضر، وحدة البصر بدقائق الخلاف التي تنطوي عليها قضايا الأصالة والمعاصرة والتراث والأخلاق والرؤية الدينية الإسلامية، مستحدثا مفاهيم خاصة من عمق الفكر الإسلامي ولغته و ثقافته، من قبيل **التكوثر** العقلي في كتابه (اللسان والميزان او التكوثر العقلي) وكتاب (الحق العربي في الاختلاف الفلسفي) الذي رسم به الوسائل والآليات الكفيلة بتحرير القول الفلسفي العربي من التقليد وهيمنة الفلسفة الغربية بغية الزج به في معمعان الإبداع الذي يستوجب أساسا نصيبا كافيا من الثقة في الأداة اللغوية، على النحو الذي بيناه في العنصر السابق.

أما كتاب (الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري) فيقع في صلب المهمة الحضارية والأخلاقية التي انصرف إليها طه عبد الرحمن بجميع همته في

مرحلة متأخرة من عمره، إذ يشكل كتابه ذاك مع كتاب (سؤال الأخلاق/ في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية) لحمة فكرية خلاقة في منظمة الفكر الإسلامي، من خلال النقد العلمي الفلسفي لأسس الحداثة الغربية بادواتها وفرضياتها ومنطلقاتها، ليتتهي إلى تنصيب الجواب الإسلامي في قلب الحضارة المعاصرة، محررا إياه من التقليد والجود والتخلف والركاكة والتقليد والنكوص عن مواجهة الأزمات المعاصرة وطرح إجاباته الممتلكة أساسا للحق في الوجود الحضاري الإنساني.

وقد استخلص بعد إمعان النظر في واقع الحضارة الغربية "حضارة ناقصة عقلا وظالمة قولا ومتأزمة معرفة ومتسلطة تقنية."13، وفي هذا السياق المحدد توصل **طه** عبد الرحمن في (سؤال الأخلاق) بعد استعراض مختلف النظريات الفلسفية إلى التأكيد على أن (الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير دين) 14، واستدرك على الأصوليين والمتكلمين إلحاقهم الأخلاق بالدين بموجب تسليمهم بأن هذا الأخير جاء لينظم حياة الإنسان في مجموعها، وجعلوا الأخلاق لا تتعدى المصالح الكمالية " حاملين عبارة (مكارم الأخلاق) التي جاء بها الحديث الشريف المعلوم (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق) على معنى (مكامل الأخلاق) أي تكملات للأخلاق، في حين لو أنهم اتبعوا المنطق السليم في فهم حقيقة الدين، لتبينوا أن الأخلاق أولى برتبة المصالح الضرورية من غيرها، فما ينبغي لدين إلهي، ناهيك بالإسلام، أن ينزل إلى الناس مقدما الاهتمام بشؤون الحياة المادية للإنسان على الاهتمام بكيفيات الارتقاء بحياته الروحية."15 ثم يتساءل متعجبا:" وهل في المصالح ما

يختص بكيفيات هذا الارتقاء غير الأخلاق؟ ثم هل في شؤون الإنسان ما هو أدل على إنسانيته من شأنه الخلقي؟."16.

فأنت ترى، عند إمعان النظر، أن الحقيقة الإنسانية والدينية والخلقية كل واحد متماسك لا يقوم أحدها دون الآخر، ولا يتبين ذلك إلا بالتأمل في متعلقات متصلة بالدين والأخلاق اتصالا لا يكاد يتبين الناس في عمومهم ما يعتورها من غموض وسوء فهم، من ذلك ما درج الناس عليه من أن **الأصل في التدين هو حفظ الشعائر الظاهرة**، متناسين أن الغرض من الشعيرة هو ما يتركه أداؤها من آثار مخصوصة في القائم بها، تنقله من حال إلى حال أسمى، ومن طور إلى طور أعلى، في عملية تحويل مستمرة قابلة للفحص والرصد وقياس عواقبها وملاحظة نتائجها، وما تلك العواقب والنتائج، في المحصلة، إلا علامات تظهر في تصرف المتدين زيادة أو نقصانا، بما هي مرادف للسلوك الذي ليس في نهاية المطاف إلا ما وضع لفظ (الأخلاق) للدلالة عليه، وإذا كان الأمر كذلك " وجب أن يكون الغرض الأول من الشعائر هو تحصيل الأخلاق، بحيث تكون قيمة الشعيرة معلقة بقيمة الخلق الذي تحتها، إذا زاد فضل الخلق زادت درجة الشعيرة، وإذا نقص نقصت، كما تكون قيمة أداء الشعيرة معلقة بمدى تحقق هذا الخلق في نفوس مؤديها، إذا حسن السلوك حسن الأداء، وإذا ساء السلوك ساء الأداء."17.

وإذا تبينا هذه العلاقة العضوية الحميمة بين التدين والتلخق، و العلاقة الطردية بين أداء الشعيرة/ السلوك والأخلاق، لم يبق مجال لفصل الدين عن الأخلاق وربطها بعلائق موهومة مع الطبيعة الخيرة المزعومة للطبيعة

البشرية، ولا مجال لتصور أي رقي إنساني حقيقي مهما بلور من فلسفات مقطوعة عن أسباب السماء، وفي سبيل ذلك كذلك ينبغي تصحيح الرأي القائل بأن **الأصل في الأخلاق هو حفظ الأفعال الكمالية**، ومدار ذلك الرأي هو مرادف (الفضائل) الذي يطلق على الأخلاق وما يوحي به (من زيادة على الحاجة) أو (ما يبقى من الشيء بعد الوفاء بالحاجة)، حيث ينصرف الذهن عند إطلاقه إلى ما لا تعلق له بالوجود الحق، ولا بالأصل، ولا أهمية له في الاضطلاع بهوية الفرد ووجوده في نفسه، والصواب، على ما قرر الدين الحنيف أن الفرد إذا ساءت أخلاقه لا يعد في الأنام وإنما في الأنعام، وقد قرر القرآن هذه الحقيقة العجيبة في آية " إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا."18، وفي آيات كثيرة تؤكد هذا المعنى وتقرره بأساليب مختلفة وتشبيهات متعددة تطابق بين غير المتخلقين ومشبهات من مخلوقات الله القاصرة عن درجة الإنسانية الجليلة، من حيث تطابق بين الإنسانية والأخلاق مطابقة لا مجال فيها للتقديم والتأخير.

ولا تخفى لطيفة التشاكل اللفظي في اللغة العربية بين الخَلق والخُلق، وذاك أن الإنسان أصلا (خليقة)، وحد الخليقة أن تكون في آن واحد خَلقا وخُلقا، وكما أن الخلق يمر بأطوار فكذلك الخُلق يتقلب في أحوال، وكما أن الخَلق يبدأ في غيب الأرحام قبل الخروج إلى عالم الوجود فكذلك الخُلق يبدأ في غيب هذه الأرحام قبل الدخول في عالم السلوك19.

أما ثالث الاعتبارات التي تستوجب المساءلة فهي **اعتبار الأخلاق أفعالا معدودة** يمكن حصرها على النحو الذي قام به **أفلاطون** بتصنيفه الأخلاق إلى أربع أساسية هي (العفة) و (الشجاعة) و(العدل) و(الروية)، وعند إمعان

النظر في الفعل الأخلاقي يتبين لنا أن الأخلاق بعدد أفعال الإنسان لا يمكن حصرها البتة، لأنها أفعال غير متناهية تستوجب خلقا مناسبا لها في حال صدورها، بما يجعلها عصية على الحصر بعيدة عن التناهي، صنفها كبار المشتغلين بالتزكية في تراثنا ضمن يمكن أن نطلق عليها (أخلاق السطح) وأخلاق العمق)، حيث تنصرف الأولى إلى الأفعال المتعلقة بالمتناهي وتنصرف الثانية إلى الأفعال التي تطلب اللامتناهي، والفصل بينهما اعتباري صرف يمكن للمتخلق الوصل بينهما إذا " ركب شعيرة من الشعائر الإلهية فتعرج به من وضع له نهاية إلى أفق ليست له نهاية، وهيهات أن يتخطاها الإنسان بشعائر يضعها من عنده لأن المتناهي لا يأتي منه إلا المتناهي."20.

1 . 3. خصائص التخلق المؤيد/ الصوفي.

انتهى طه عبد الرحمن في مشروعه الفلسفي الضخم، وبعد استقراء عميق لمقومات الحضارة الغربية من أصولها اليونانية إلى وقتنا الحاضر، وبعد تحديد آفات الحداثة ومفاسدها واعوجاج أصولها الفلسفية التي قامت عليها وما جرته من وبال على الإنسانية وعلى الأخلاق، إلى الدعوة الصريحة إلى ضرورة بناء نظرية أخلاقية إسلامية قائمة على منظومة الخلق الصوفي نفسه، حيث إن المسلمين في وقتهم الحاضر هذا الذي يعيشون أقسى فيه درجات التخلف العلمي والهوان الخلقي، ليس لديهم شيئا يضيفونه إلى هذه الحضارة، وإلى أي جانب من جوانبها، باستثناء هذه المنظومة الخلقية (الثورية) التي يبدو العالم الآن في حاجة ملحة إليها، **يقول**:"وهدفنا هو أن نبين كيف أنه لا مخرج من مضار حضارة القول(الحضارة الغربية) إلا بتجديد للإنسان يتم على مقتضى تخلق جذري وكلي هو أقرب إلى التجربة الدينية العميقة منه إلى غيرها، فلا إمكان

لولادة إنسان جديد من هذا الإنسان القديم الذي أنتجته هذه الحضارة الغربية إلا بتحول خلقي أشبه بالتحول الخلقي الذي تباشره التجربة الدينية في مرتبة التأييد."21 .

ومرتبة التأييد التي أطلقها الفيلسوف هو اصطلاح فلسفي ضمن جهازه الاصطلاحي الذي اشتغل على أساسه في طرحه الفسلفي، ويقصد به مرحلة التحقق بالحكمة بعد رسوخ قدم المتخلق في الأخلاق الصوفية في مقابل مرحلة التسديد التي يطلقها للدلالة على حالة المسلم المتدين ضمن حدود الشريعة بواجباتها وممنوعاتها دون نوازع روحية استثنائية أو أشواق خاصة نحو الصفاء الذي ينشده الصوفي، على النحو نفسه الذي بينه زكي **مبارك** في بحثه الضخم (التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق) بقوله:" إن الصوفية يمتازون من بين رجال الأخلاق بصفة أساسية هي التفلسف، فأولئك قوم مسلمون يأبون أن يقفوا عند حرفية النصوص فيمضون في الدرس والتأويل، ثم يقبلون على النفس فيجعلونها محور الأخلاق.

فالمسلم يعمل في حدود الأوامر الشرعية، و ينزجر في حدود الزواجر الشرعية، أما الصوفي فيتسامى إلى إدراك المغيبات، ويحرص على فهم الدقائق الخفية في حركات الخواطر والقلوب."22.

وهو يفعل ذلك طلبا لتخلية القلب من الصفات المذمومة وتحليته بالصفات الحميدة، تأهيلا له وإعدادا للصفة المرآوية التي يتجلى بها الله في قلب العبد المؤمن، و لا يتأتى له ذلك إلا بعد استفراغ الجهد في بلوغ مرتبة الكمال التي عبر عنها كبار المتصوفة بمؤلفات تدور حول هذا المعنى لعل أشهرها كتاب (الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل) لعبد الكريم

الجيلي، والصوفي لا يضيق على نفسه في هذا الباب ولا يحصره في ثقافته القومية فحسب، بل ينفتح على كافة التجارب الروحية العظيمة في الثقافات الأخرى التي مكنت أصحابها من الخلاص من شرط البشرية الناقص بأفاته وأخلاقه ومن مضايق الجبلة إلى فضاءات التطهر والصفاء والكمال والتحقق بالقابلية على استقبال الفيوضات الرحمانية التي تدرك المجتهدين في طلبها في نهاية المطاف.

وعلى هذا الأساس ارتبطت معظم التعاريف في الكتب الصوفية وفي غيرها من الكتب التي تعرضت لهذا الباب إلى ربط التصوف بالاخلاق وحصره فيها حصرا حاسما، وقد أورد أبو القاسم **القشيري** في رسالته التي تجري مجرى الأصل في هذا الفن تعريفات عديدة لأقطاب التصوف تتفق كلها بمحض المصادفة على الربط المحكم بين الأخلاق والتصوف، فمحمد بن علي **الكتّاني** يختزل التصوّف في تعريفه له على أنّه خلق، وذلك في قوله: "التصوف خُلُقٌ، فمن زاد عليك في الخُلُقِ فقد زاد عليك في الصفاء"23، ويؤكّد أحمد **الجريري** هذا التوجّه في قوله بأنّ التصوّف: "الدخول في كل خلق سَنِيٍّ، والخروج من كل خلق دَنِيٍّ"24 وكذلك محمّد بن علي **القصّاب**، في قوله: "التصوّف أخلاق كريمة"25، أما أبو الحسن **النوري** فيعرف التصوّف بقوله: "ليس التصوّف رسوماً ولا علوماً ولكنّه أخلاق"26.

والبحث في هذا الباب ميسور لطالبه في كتب التصوف، استقصى تفاصيلها أفذاذ العلماء، وارتقى بهذا العلم أرباب التصوف إلى دساتير مفصلة تضبط حياة المتخلق وتأخذ بيده حتى تسلمه إلى الغاية القصوى من

التجربة التي جعلت معارفهم دليلا عليها، ما أردنا بما أسلفنا إلا بيان الأساس الفلسفي البرهاني على فعالية التخلق الصوفي وقابليته لأن يكون بديلا ثوريا عن عواصف الأخلاق الوافدة المهددة لأصل الروحانية الإسلامية الفذة التي ينبغي لها لا أن تدفع هذه الجوائح فحسب، بل أن تكون بديلا لها ونظرية خلقية تخاطب الآخر بلغة العقل قبل أن تسلمه إلى لغة العاطفة والعمق.

أما أجمل ما نختم به هذه الورقة فهو صيحة أبي **الغزالي** الخالدة التي ما زالت تتردد عبر الأحقاب والعصور، بعدما عاش تجربة روحية شاقة أسلمته في النهاية إلى اليقين الصوفي على النحو الذي عنه في كتابه الفذ (**المنقذ من الضلال**) حيث قال مقولته الخالدة:"... أني علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلا، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به."27.

وهي الصيحة نفسها التي أطلقها زكي **مبارك** بعد ألف من السنين ونيف، وبعد عقد من الزمن في بحث الدكتوراه حول الأدب والأخلاق في التصوف، في جامعة السوربون، وبمنهجها العلمي الصرف، التي جاءت بمثابة صرخة دهشة واصطلام بما في التصوف من عظمة وأصالة وعمق وصدق ورسوخ وعبقرية، حيث قال:" إن كان في العالم قصيدة إنسانية خالدة فهي التصوف، هو وحده الأنشودة الباقية يوم تبيد الأناشيد، ولو فنيت الدنيا دفعة واحدة وبقي إنسان واحد يفتش عما حقّ فيها من الكلمات لما وجد أصدق من كلمة الصوفية."28. والحمد لله أولا وآخرا.

مراجع البحث

[1] .langage et philosophie : essai sur les structures linguistiques de l'ontologie.

2. طه عبد الرحمن/ قراءة في مشروعه الفكري لإبراهيم مشروح، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط/ **1**، سنة/ **2009**، بيروت/ لبنان.

3 . طه عبد الرحمن، الأصول اللغوية للفلسفة، مجلة دراسات فلسفية وأدبية الصادرة عن الجمعية الفلسفية المغربية، العدد الأول، **1976**/ .**1977**

4 . يقابله في الانجليزية linguistic turn وفي الفرنسية le tournant linguistique ويرجع إلى ريتشارد **رورتي** الفضل في تعميم استعماله في كتاب the linquistic turn, Essay in philosophic al Method سنة .**1977**

5 . طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، سنة/ .**2003**

6. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت/ لبنان، سنة/ **2000**.

7. سؤال الأخلاق، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط/ **1**، سنة/ **2000**.

8 . الرسالة القشيرية، دار صادر، ط/ **1**، بيروت/ لبنان.

9. الهجويري، أبو الحسن، **كشف المحجوب**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت/ لبنان،**1980**، ص:.**283**

10. زكي مبارك، التصوف في الأدب والأخلاق.