

سؤال اللغة والمنطق

حوار مع طه عبد الرحمن



طه عبد الرحمن

سلسلة رسائل طابة
رقم ١، ٢٠١٠



ISBN 978-9948-15-557-7



9 789948 155577

سؤال اللغة والمنطق

حوار مع طه عبد الرحمن



طه عبد الرحمن

سلسلة رسائل طابة / رقم ١ / ٢٠١٠
ISSN: ٢٠٧٧-٨٥٨٩

سؤال اللغة والمنطق: حوار مع طه عبد الرحمن
ISBN: ٩٧٨-٩٩٤٨-١٥-٥٥٧-٧

© ٢٠١٠، مؤسسة طابة

ص.ب. ١٠٧٤٤٢

أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة

www.tabahfoundation.org

جميع الحقوق محفوظة. يمنع إعادة إنتاج أو توزيع أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة دون موافقة خطية صريحة من مؤسسة طابة، إلا في حالات الاقتباس المختصر مع الاستشهاد الدقيق والكامل في المقالات النقدية أو المراجعات.

صورة الغلاف © Vontica/Alamy



مؤسسة طابة

Tabah Foundation

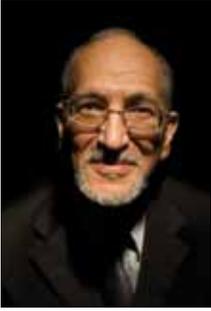
www.tabahfoundation.org

ملخص

ترمي هذه الرسالة إلى تسليط الضوء على وجهات نظر وتحديات وأفكار جديدة ذات ارتباط بعلم اللسانيات واللغة؛ وتعدّ هذه المواضيع عناصرَ مهمّةً من مكوّنات المساعي الفكرية للدكتور طه عبد الرحمن، أحد أبرز المفكرين المسلمين المعاصرين. وقد اخترنا في هذه الرسالة أسئلة طرحها بعض أوائل طلاب المؤلّف وزملائه لتفسح المجال أمامه للاسترسال في سبر قضايا تتعلّق بعلم المنطق والفلسفة، معرّجاً بإيجاز على مسائل ذات صلة بالسياسة والدين وعلم الكلام.

نبذة عن الكاتب

يعدّ الدكتور طه عبد الرحمن أحدَ أبرز الفلاسفة والمفكرين في العالم العربي والإسلامي



المعاصر. بدأت رحلته العلمية من المغرب، إلى أن حصل من جامعة «السوربون» سنة ١٩٧٢ على دكتوراة السلك الثالث ببحث في «فقه اللغة» عنوانه: رسالة في البُنى اللغوية لمبحث الوجود، وسنة ١٩٨٥ على دكتوراة الدولة في الآداب والعلوم الإنسانية بأطروحة عنوانها: رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه. شغل منصب أستاذ مناهج المنطق وفلسفة اللغة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة

محمد الخامس بالرباط من ١٩٧٠ إلى ٢٠٠٥. وهو ممثّل «الجمعية العالمية للدراسات الحجاجية» التي مقرها أمستردام «هولندا»، وممثّل «جمعية الفلسفة وتواصل الثقافات» التي مقرها كولونيا «ألمانيا». حصل على جائزة المغرب في العلوم الإنسانية سنة ١٩٨٨ عن كتابه: «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، وسنة ١٩٩٥ عن كتابه: «تجديد المنهج في تقويم التراث». له مؤلفات كثيرة منها: العمل الديني وتجديد العقل، وحوارات من أجل المستقبل، والحق العربي في الاختلاف الفلسفي، وروح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، والأصول الأخلاقية للمقاصد الشرعية (في طور الإنجاز).

لقد كان تمّرسنا بلغات متعددة عاملاً حاسماً في
تبيان الآثار الواضحة التي تخلفها بنيات اللغة
التي يتكلمها الفيلسوف في مذهبه الفكري
والعقدي.

- طه عبد الرحمن



سؤال اللغة والمنطق حوار مع طه عبد الرحمن

❖ دكتور طه عبد الرحمن حدثنا عن مشروعك العلمي، والمراحل التي اجتزتها في سبيل إنجازه، وآفاق البحث المستقبلي في موضوع الدراسات المنطقية واللسانية.

إن هذا المشروع يتجدد بواقع البحث في التراث الإسلامي العربي، وبالخصوص في المناهج العلمية التي تُميز هذا التراث؛ فقد سيطر على هذا البحث أتباع منهجيات لا نسلّم بصلاحيّتها للأسباب التالية:

أ. إنها منهجيات منقولة لا موصولة؛ وأقصد بذلك أنها لا تستوفي الشروط المنطقية للموضوع الذي تُنزّل عليه؛ ووجه عدم استيفائها لهذه الشروط:

١. إنها مستعارة من مجالات معرفية مغايرة لهذا المجال الذي تُسلط عليه تسليطاً من غير مراجعة صفاتها الإجرائية ومراعاة الخصوصيات المنطقية لهذا المجال.

سؤال اللغة والمنطق

٢. إنها مقطوعة عن أسباب تطوير التراث، بل تثويره من حيث عجزها عن سلوك طرق كفيلة بمد هذا التراث والاستمداد منه.
ب. إنها منهجيات مَدْخُولَةٌ لا مكمولة: وأقصد بذلك أن فيها فساداً منطقياً، ويظهر هذا الفساد في الجوانب التالية:

١. إنها أَخَلَّتْ بصفة عامة بشروط النص المكتوب؛ فلما كانت تستند أساساً في أحكامها على «النصوص المكتوبة» بصفة عامة، كان يلزمها أن تُوفِّيَ الشروط اللغوية والمنطقية «للنص المكتوب» حَقَّهَا، بينما نجدها قد تعاملت مع هذه النصوص كما لو كانت موضوعات مادية وخارجية، مثلها مثل الظواهر التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية.

٢. إنها أَخَلَّتْ بصفة خاصة بالشروط المنطقية للنص الإسلامي، فقد غفلت عن تَشَبُّعِ الفكر الإسلامي في كل ميادينه بأدوات الاستدلال المنطقي وأساليب المناظرة، وعن ممارسته لهما بدقة فائقة ومهارة نادرة، بحيث لا نظن إمكان فهم هذا الفكر حق الفهم وتفهمه حق التفهم من غير استخراج آليات البناء الاستدلالي لهذا الفكر.

٣. إنها أدت إلى الاعتقاد بإمكان الاستغناء عن كل تكوين نظري منطقي، مما جعل الأبحاث تقع في عيوب شنيعة، منها: عدم التخصيص: أي إطلاق العنان للتعميمات المتسارعة، وعدم التنسيق: وهو الخوض في شتات من القضايا المفككة، وعدم التركيز: وهو الاندفاع في سيل من الكلام النافل.

ويستهدف مشروعنا أن تَسَلَّمَ منا هجنا من هذه النقائص التي تدرج تحت عَيَّيْنِ اثنتين سميناهما: النَّقْلُ والدَّخْلُ؛ فأردنا أن تكون هذه المناهج - من ناحية - موصولة بالنصوص الإسلامية، بمعنى أننا نأخذ بما أخذ به أهلها من طرق لغوية منطقية في أطروحاتهم وتحليلاتهم وفي دعاوهم واعتراضاتهم، وذلك كله مع اعتبار الفارق التاريخي بيننا وبينهم؛ فإن كانوا قد أخذوا بأساليب المنطق الذي عاصروه وهو المنطق الأرسطي، وبأساليب الحجج الكلامي الذي اصطنعوه، فإننا من جانبنا نأخذ بطرق المنطق الرياضي الحديث، وطرق نظريات الحجج المعاصرة.

كما أردنا من ناحية ثانية أن تكون هذه المناهج مكمولة تناسب في خصائصها خصائص الموضوع الذي تنصب عليه؛ فالموضوع التراثي - كما ذكرنا - مَبْنِيٌّ بناءً لغوياً منطقياً، ولا يمكن وصفه وصفاً كافياً ولا تعليله تعليلاً شافياً إلا إذا كانت الوسيلة الواصفة ذات طبيعة لغوية منطقية، وهذا بالذات حال الوسيلة التي اتخذناها.

كما قصدنا بهذه المناهج تمام التحقيق للنص التراثي، بمعنى الوقوف عند جزئيات مسائله، وتحليلها بأقصى ما يمكن من التأني والتدقيق من غير حذف مسبق، ولا توجيه مبيّت لأية جزئية من جزئياته؛ وأخذنا على أنفسنا ألا نستغل بالحكم على هذا التراث إلا بعد أن يتوافر لنا هذا التحليل الذي لا بد من إنجازه قبل إصدار أي حكم، سالكين في ذلك مسلكاً مخالفاً لما سار عليه جل الباحثين في التراث، الذين وقعوا بسبب انعدام هذا التحليل، وضغط الحاجة «الإيديولوجية» لوضعيتهم، إما في مدح التراث أو القدح فيه، أو الاستغناء به أو الاستغناء عنه.

سؤال اللغة والمنطق

ولقد كانت الخطوة الأولى التي خطوناها في هذا الباب هي أن كشفنا عن الأصول اللغوية للمعاني الفلسفية (انظر كتابنا: اللغة والفلسفة، باللغة الفرنسية، ١٩٧٧)؛ فقد كان تمرُّسنا بلغات متعددة عاملاً حاسماً في تبيان الآثار الواضحة التي تخلفها بنيات اللغة التي يتكلمها الفيلسوف في مذهبه الفكري والعقدي؛ فصرنا إلى القول بنسبية المعاني الفلسفية، أي إن الفلسفات التي نُقِلت وتُنقَل إلينا محدودة في أبعادها العالمية، وينبغي تبيين الجوانب الخاصة فيها والمعلولة بلغة الفيلسوف قبل الإسراع إلى اعتناقها وتبني الدعوة إليها والدفاع عنها.

كما دعونا إلى ضرورة إنشاء فلسفة إسلامية عربية، تشترك بنية اللغة العربية في بناء مضامينها، بالإضافة إلى المضامين الفكرية والعلمية العامة، بل قلنا بضرورة توجيه هذه البنية اللغوية التبليغية لتلك المضامين.

وليس في هذا القول ما يحمل على الاعتراض علينا بأننا نريد - من ناحية أولى - حصر الفكر الفلسفي في البنية اللغوية، ومن ناحية أخرى، استبعاد الأخذ بالفلسفات المختلفة: ذلك أنه لا مدلول للبنية اللغوية عندنا إلا من حيث إمكاناتها في إغناء المعنى الفلسفي بوجوه خاصة مناسبة لأساليب التعبير في هذه اللغة، ومن حيث إمكاناتها في الوفاء بغرض التأثير والإقناع، ومن حيث قدرتها على استنهاض الهمم للعمل بما تم الاقتناع به، إذ لا نفوذ لمضامين مقطوعة الصلة بهذه البنية؛ كما إن هذا الموقف لا يتعارض مع إمكان الاقتباس والاستفادة من فلسفات الغير متى عَلِمْنَا وجوه التغيير أو التحويل في المضمون الذي يُخَصَّعُ له المنقول الفلسفي بسبب إنزال البنية اللغوية عليه.

أما الخطوة الثانية التي خطوناها في بناء مشروعنا فهي الابتداء في دراسة البنية الاستدلالية للنص التراثي، وبالخصوص النص الكلامي (انظر كتابنا: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط١، ١٩٨٧)، مستندين في ذلك إلى أحدث ما ظهر في مجال «نظرية تحليل الخطاب» و«نظرية الحجاج الجدلي»؛ ومما حاولنا إبرازه في هذه الخطوة هو إمكان بناء نموذج خطابي علمي عربي، أي نموذج يُوظف في استفادته من نظريات التحليل الخطابي والحجاجي الحديثة الإمكانات التبليغية والبيانية للغة العربية مع تعديل في هذه النظريات الخطابية والحجاجية يناسب هذه الإمكانات البيانية المميزة للسان العربي. وواصلنا جهودنا في تطبيق منهجنا اللساني المنطقي على قطاعات مختلفة من التراث؛ وإذا اكتملت لنا هذه التحليلات والتطبيقات، أمكننا الاتجاه إلى وضع اللبّات النظرية التي تؤسس المنهجية الإسلامية الآخذة بأسباب البيان العربي.

الأسئلة اللسانية

❖ ما هي الفروق الرئيسة بين المستويات الثلاثة: التركيب والدلالة والتداول في المقاربة اللغوية؟ وأي مستوى من هذه المستويات يمكن أن يعد أصلاً؟

الحق أن هذا التقسيم الثلاثي انتقل من المنطق إلى اللسانيات، فقد ميز شارل

سؤال اللغة والمنطق

موريس (Charles Morris) في كتابه: أسس نظرية الرموز سنة ١٩٣٨ بين عناصر ثلاثة تدخل في تحديد «الرمزية»:

- الرمز من حيث هو علامة.
 - الرمز من حيث هو دلالة.
 - الرمز من حيث هو محلٌّ للتأويل من لدن المستمع.
- وهذا التمييز للعناصر الثلاثة يمكن من التمييز بين:
- المستوى الذي نقوم فيه بدراسة العلاقات الصورية بين الرموز بعضها ببعض.
 - المستوى الذي نعالج فيه علاقة الرموز بالموضوعات التي تدل عليها.
 - المستوى الذي ندرس فيه علاقات الرموز بالمؤولين لها؛ وقد أطلق «موريس» على المستوى الأول اسم المستوى التركيبي أو «التركيبيات» (Syntax)، وعلى المستوى الثاني اسم المستوى الدلالي أو «الداليات» (Semantics)، وعلى المستوى الثالث اسم المستوى التداولي أو «التداوليات» (Pragmatics).

ثم انتقل هذا التقسيم الثلاثي للرمزية إلى ميدان اللغة على يد المنطقي «كارناب» (Carnap) في كتابه مدخل إلى الداليات، فتناوله اللسانيون بالدرس، وقد شملت التداوليات أبواباً ثلاثة هي: باب «التداوليات الإشارية»: ويبحث في أسماء الإشارة وغيرها من الضمائر التي تتغير دلالتها بتغير ظروف استعمالها أو مقامها أو زمان النطق بها أو مكانه؛ وباب «تداوليات المعنى المفهوم»: ويُعَوَّل في إدراك هذا المفهوم على جملة المعارف المشتركة بين المتكلم والمستمع وعلى قدرة المستمع على استخلاص هذا المعنى من المقام؛

وأخيراً باب «تداوليات الأفعال اللغوية»: وهو يختص بدراسة أغراض الكلام من إثبات واستفهام وأمر ونهي ووعد ووعيد واعتذار وتحذير وغيرها. وعلى هذا، تكون التداوليات نظرية استعمالية: حيث إنها تدرس اللغة في استعمال الناطقين لها، ونظرية تخاطبية: حيث إنها تعالج شروط التبليغ والتواصل الذي يقصد إليه الناطقون من وراء هذا الاستعمال للغة. أما السؤال عما هو المستوى الأصلي من هذه المستويات اللغوية؛ فإن كان المقصود بالأصل: المبدأ المنطقي، فالأصل هو المستوى التركيبي؛ وإن كان المقصود بالأصل: الحقيقة الواقعة، فالأصل هو المستوى التداولي؛ وعلى كل حال، فهذا التقسيم الثلاثي هو تقسيم منطقي متدرج في التوسع؛ فـ«الدلالة» أوسع من «التركيب» إذ تزيد عليه بعنصر المدلول، و«التداول» أوسع من «الدلالة»، إذ يزيد عليها بعنصر «الناطق»، فتقوم بين هذه المستويات علاقة «استغراق» أو «تصّمن أقوى» بالتعبير الرياضي المجموعي.

❖ إذا كان المستوى التداولي أصلاً، فهل يمكن عد التداوليات منهجاً صالحاً وملائماً للبحث في كل الميادين المعرفية التي تساهم اللغة الطبيعية في إنشاء معارفها و«حقائقها» مثل ميادين الفلسفة والمنطق والأدب... إلخ؟ ثم أين تكمن جدّة النتائج التي يفضي إليها هذا التناول التداولي؟

أعتقد أن المنهج التداولي منهج مناسب للبحث في ميادين المعرفة التي تنقلها

سؤال اللغة والمنطق

اللغة الطبيعية؛ ومن هذه الميادين: الميدان الأدبي، فنظرية تحليل الخطاب هي جزء من التداوليات؛ والميدان الحجاجي الذي استفاد كثيراً من التحليل التداولي، وخاصة نظرية الأفعال اللغوية؛ والميدان الفلسفي الذي تبادل مع التداوليات الأخذ والعطاء؛ ذلك أن المؤسسين الأوائل للتداوليات اللسانية هم أصلاً فلاسفة، فـ«أوستين» (Austin) صاحب «نظرية أفعال اللغة المباشرة» (أي دلالة المنطوق) فيلسوف من فلاسفة اللغة العادية الإنجليز؛ و«غرايس» (Grice) صاحب «نظرية أفعال اللغة غير المباشرة» (دلالة المفهوم) فيلسوف هو أيضاً؛ وأخيراً «سورل» (Searle) منسق هذه النظرية في نظام متكامل فيلسوف هو الآخر.

وقد تلقّف اللسانيون هذا الفكر الفلسفي التداولي بشغف ورتبوا قوانينه وفصّلوا مسائله ووسعوا مجال تطبيقه؛ وقد أخذ اللسانيون المغاربة يعتنون به، وعلى رأسهم زميلي العالم أحمد المتوكل الذي اختص من بينهم في التركيبات التداولية مشغولاً بإقامة أقوى شروط النحو العربي؛ وقد استفدنا بدورنا من الجانب التداولي في الدرس الفلسفي والكلامي، وساهمنا في وضع قواعد تداولية لهذا الخطاب الفكري، وخرجنا فيه بنتائج بلغت من التخصيص والتدقيق درجة لا يمكن أن يؤدي إليها المنهج التاريخي الذي غلب على الدرس التراثي الإسلامي العربي؛ وما أثبتناه من مبادئ المنطق الكلامي (في أصول الحوار ص ١٤٠) ومن قوانين المعاقلة (ص ١٦٤ - ١٦٨) شاهد كاف على هذا الضبط والتحقيق في تناول هذا التراث؛ وسوف نتعرض في المستقبل «لواقع الفلسفة» عندنا مقومين الإنتاج المغربي فيها،

و«لواجب الفلسفة» كما نتصوره، واضعين أصول «فلسفة بديلة» وشروط «تفلسف» ينزع نزعة تداولية.

وتظهر جدة النتائج التي تتوصل إليها المقاربة التداولية من جهتين: جهة الشكل وجهة المضمون.

أ. من جهة الشكل: تولدت هذه النتائج بطريق مضبوط ومنسق، إذ أنشئت نماذج خطابية مبنية بناء نظرياً متكاملًا وموفية بشرط الكفائيتين: الأخص (وهي الكفاية الوصفية) والأقوى (وهي الكفاية التفسيرية)، بمعنى أن الأحكام والدعاوي البلاغية والأصولية في سياق التداوليات تخرج عن وصف الانعزال والتفكك والتعسف الذي كانت عليه قبل هذا السياق إلى وصف الترتيب والتعليل والتنسيق.

ب. من جهة المضمون: تتصف هذه النتائج بصفات ثلاث هي:

١. التحصيل: ساهمت النماذج التداولية في الكشف عن حقائق لم يُسبق إليها في ميدان البلاغة والحجاج.

٢. التقويم: مكّنت هذه النماذج من تجديد النظر في الأبحاث البلاغية والأصولية السابقة، وذلك بالوقوف عند مسائلها التي تستحق الدمج والصوغ، وبمراجعة بعض مسائلها الأخرى التي تحتاج إلى مزيد من إحكام الوصف أو إحكام البناء.

٣. التوسيع: تعدت فائدة هذه النتائج الإطار التقليدي للبلاغة والحجاج إلى قطاع أوسع من الخطاب الطبيعي، بحيث إن الآليات البلاغية والحجاجية المثبتة في النماذج التداولية ليست صالحة

سؤال اللغة والمنطق

لوصف أساليب اصطناع التحسين الكلامي وتعمُّلِ بديع التأثير على مستوى معين من مستويات الخطاب فحسب، بل أيضاً صالحة لوصف مختلف أساليب الإبلاغ والتبليغ ومختلف طرق الإقناع والاقتناع في كل مستوى من هذه المستويات.

❖ هناك موقضان من علاقة النحو العربي باللسانيات؛ موقف يدعي تجاوز اللسانيات للنحو العربي، وبالتالي إمكان الاستغناء عن هذا الأخير؛ وموقف مناقض يرى كفاية النحو، وبالتالي عدم الحاجة إلى اللسانيات، ما رأيكم في هذين الموقضين؟

من المسلم به أن يؤدي ظهور اللسانيات الحديثة وتطور مناهجها النحوية إلى اتخاذ مواقف من النحو العربي في سياق هذه المستجدات اللغوية، وأن يقتضي تقويماً للنتائج النظرية والعملية لكل موقف يتخذ من هذا النحو. حقاً إن للجددة من جهة والتنوع من جهة أخرى اللذين اتصفت بهما اللسانيات الحديثة أثراً كبيراً في لفت انتباه الباحثين العرب إليها، وعلى رأسهم بعض اللغويين المغاربة؛ فكان من الطبيعي أن يحاول بعضهم عرض جوانب من النحو العربي على محك هذه المناهج المستحدثة وأن يسعى إلى تقويم آلياته الإجرائية بحسبها.

لكن مشروع مُعايرة النحو العربي باللسانيات الحديثة يقتضي شروطاً لا بد من استيفائها وإلا خلا هذا المشروع من كل فائدة علمية،

ومن هذه الشروط:

- أ. أن يحيط الباحث اللغوي إحاطة كافية بالنماذج النظرية اللسانية تركيباً وتصنيفاً.
- ب. أن يحيط بالأصول النظرية، المنطقية منها والرياضية، التي قامت عليها هذه المناهج والتي تتطلب تكويناً نظرياً في غاية المتانة والتعمق.
- ج. أن لا يكتفي بالمحاكاة الآلية للنماذج اللسانية الموجودة، بل يجب أن يكون قادراً على اصطناع نماذج من عنده مستوفية للشروط النظرية ومُصَاهِية للنماذج المنقولة عن الغرب.
- د. أن يكون عالماً بالنحو العربي متمرساً بأدق آلياته الوصفية والتحليلية، ومتحققاً من أسبابه التاريخية وشرائطه النظرية.

وما لم يستجب الباحث اللغوي لهذه المعايير الأربعة: الإحاطة بالمناهج اللسانية الحديثة، والإحاطة بالمناهج النحوية العربية، والتكوين النظري الكافي، والقدرة على بناء هذه النماذج، فلا ثقة بأقواله ولا بأحكامه، لا بصدد ما ينقله على لسان الغرب، ولا بصدد ما يثبته عند لغويي العرب. وإذا التزمنا هذه المعايير في تقويم المواقف التي اتُّخذت من التراث النحوي، فسوف نجد أن أصحاب هذه المواقف ما زال لم يكتمل عندهم تحصيل هذه الشروط، إما كلاً أو جزءاً.

وعلى هذا فالادعاء بأن النحو العربي قد نفذت طاقته التجديدية، وأنه يجب الاستغناء عنه باللسانيات الحديثة قول لا مسوغ له، فضلاً عن أن صاحب هذه الدعوى يُغفل حقيقة أساسية: وهي أن المقدرة النظرية والمنهجية التي كانت للنحاة العرب القدامى تفوق بكثير مقدرة اللغويين

سؤال اللغة والمنطق

العرب المحدثين، على الرغم من طول الأمد بيننا وبينهم، وعلى الرغم من استحداث آليات وتقنيات متعددة في الدرس اللغوي خلال هذا الأمد الطويل.

أما الادعاء المقابل - وهو أنه يجب الاستغناء بالنحو العربي وحده والصدُّ عن المناهج اللسانية الحديثة - فإن كان المفهوم من هذا الادعاء هو ضرورة اجتناب تسليط أساليب اللسانيات الغربية على النحو العربي، والتطبيق الأعمى للمناهج المستحدثة عليه، والخروج منها بأحكام عامة وجازمة على التراث النحوي اللغوي، فهو مسلم به، ولا ينازع فيه إلا معانده؛ وإن أريد بهذا الادعاء أن نقف عند حدود ما وضعه النحويون القدامى، مع استبعاد كل تكوين في اللسانيات الحديثة، وكلّ تطلُّع إلى معرفة مناهجها، فهو أمر من الصعب التسليم به، لما يترتب عليه من نتائج تضر النحو العربي، منها:

أ. إن النحو العربي لا يُنصّر بإنكار اللسانيات الحديثة؛ فقد لا يحصل من هذا الإنكار إلا ازدياد سوء التقدير للنحو العربي متى زعم المنكر أن النحو العربي موقوف وجوده وقيّمته على مثل هذا الإنكار.

ب. إن الإبعاد الكلي للمناهج اللغوية الحديثة قد يُفوّت على الباحث العربي فرصة اكتساب تكوين منهجي ونظري يؤهله لتجديد الاعتبار للنحو العربي، وذلك ببيان وجوه كفاية هذا النحو الوصفية والتعليلية والتعليمية أكثر مما لو بقي يُقلَّب وجوهاً من هذا النحو من غير هذا التكوين النظري.

ج. إن عدم إحاطة الباحث المناصر للتراث النحوي بإمكانات اللسانيات وحدودها يجعله غير قادر على رد التحامل على النحو العربي من لدن الخصم، وعاجزاً عن تحصيل التصديق والثقة في كلامه لدى جمهور الباحثين والمهتمين، ولا سيما أن للخصم امتيازاً الجديده عليه، حيث إن الجديد: لسانيات أو غيرها، أقوى إغراءً وأفتن للنفس من القديم، ولو كان النحو العربي.

❖ ما هي القيمة العلمية المعاصرة للتراث العربي الإسلامي بلاغة وأصولاً (أصول الدين وأصول الفقه) من منظور تداولي؟ وما هي الوجوه المستقيمة في التعامل معه وفي استثماره؟

يتبين لكل من بحث في التراث البلاغي والأصولي (أصول الدين وأصول الفقه) الإسلامي العربي أنه ينهج نهجاً تداولياً؛ ولا حاجة لي أن أذكر هنا بتفاصيل طرق السكاكي والجرجاني وغيرهما، ممن أخذ بأسباب المقام ومقتضيات الأحوال أو السياق في المقاربة البلاغية؛ كما إنه لا داعي لبسط القول في موقع العلاقات بين المتكلم والمخاطب في أصول الدين وأصول الفقه، هذه العلاقات التي اتخذت فيها شكل آليات «الادعاء» و «الاعتراض»؛ وقد عملنا في كتابنا: (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام) على استخراج بعض القوانين التداولية لهذه الآليات؛ أما عن الوجوه السليمة في التعامل مع التراث البلاغي والأصولي، ففي رأينا

سؤال اللغة والمنطق

أنه لا بد للباحث من سلوك المراحل التالية إن شاء أن يستقيم له هذا التعامل، وهي:

أ. التخلص من الأحكام المسبقة والجهازية والفضفاضة التي تعود الباحثون المتساهلون إصدارها ونشرها بين جمهور المهتمين والتعلل بها كلما مالت أنفسهم على اتخاذ موقف ذاتي من هذا التراث، أخذاً به أو نبذاً له.

ب. التخلي عن تقسيم التراث البلاغي والأصولي إلى «مناطق» أو «قطاعات» متميزة؛ قطاع مقبول يستحق الدرس، وآخر مردود لا يستحق الدرس؛ قطاع حي يربط أسباب الحياة فيه بحاضرنا، وآخر ميت تقطع صلته بحاضرنا، وهلم جراً؛ نظن أن هذه النظرية التجزيئية للتراث خالية من القيمة العلمية، على الرغم من ذبوعها وانتشارها بين القراء، ومن تسليم مناصري التراث ومعارضيه معاً بها؛ وعندنا أن بواعثها الحقيقية هي استعجال حاجات العمل، والرغبة في اتخاذ مواقف إيديولوجية من التراث؛ حتى لو سلمنا بوجود عثرات وثغرات في هذا القطاع أو ذاك، ما كان ذلك ليصد الباحث عن تحقيقه والاشتغال عليه بأقصى ما يمكن من الأدوات حتى تظهر جوانبه كاملة.

ج. تحصيل معرفة شاملة لمناهج القدماء وتكوين كاف في مناهج المحدثين في التداوليات، وإلا سقط الباحث في أحكام قاذحة أو مادحة من غير سند معقول.

د. استخدام أنفع الوسائل المستحدثة وأنسبها في كل قسم من أقسام هذا التراث، سواء تواتر أو لم يتواتر تعظيم قدره؛ ولما كان التراث البلاغي

والأصولي متعلقةً إشكالاته بالخطاب، فأنسب المناهج هو ما كان خطيباً تداولياً، أما إقحام مناهج وُضعت أصلاً لموضوعات غير خطابية فيه، فهو خروج عن كمال إفادته وتمام الاستفادة منه.

أما توظيف هذا التراث البلاغي الأصولي، فممكّن على وجهين متفاوتين بشرطين متميزين:

الوجه الأول: أن نستمد من هذا التراث بعض التصورات والقواعد، فنُغني بها جهازنا التداولي المستحدث، بحيث يتم تطويره أفقياً؛ وشرط هذا الوجه أن نحدّد أدق تحديد وجوه إجرائية هذه الأدوات المقتبسة من التراث في صورة قواعد مضبوطة نراقب بها اشتغال هذه الأدوات داخل الجهاز الجديد.

الوجه الثاني: أن نشئ بواسطة مقولات وقواعد مأخوذة من التراث نموذجاً تداولياً يستوعب أحدث الأدوات التداولية مع توجيهها توجيهاً نظرياً يتناسب مع شروط التراث اللغوية والنظرية، بحيث يشكل هذا النموذج تطويراً عمودياً لهذه الأدوات؛ وشرط هذا الوجه أن تتوافر في هذا النموذج المصطنع كل الشروط النظرية المعلومة في مبحث التنظير العلمي من كفاية وتنسيق واتساق وبساطة ومناسبة... إلخ. وهذه خطوة أعلى وأبعد في التوظيف؛ وقد جاء الفصل الأول: من كتاب في «أصول الحوار وتجديد علم الكلام» وهو بعنوان «مراتب الحوارية»: بمساهمة في هذا الباب.

سؤال اللغة والمنطق

❖ هل يمكن أن تتأسس على الاعتقاد بنجاعة المنهج التداولي مواقف

ذات طبيعة سياسية اجتماعية؟

تقتضي الإجابة عن هذا السؤال التذكير بطبيعة «التداوليات»؛ فإذا كان هذا المبحث جزءاً من اللسانيات - يصدق عليه ما يصدق عليها من الأحكام - فله من العلاقات مع المواقف الاجتماعية والسياسية ما لللسانيات معها؛ ومتى سلمنا بأن اللسانيات علم وأن علميتها بمنزلة علمية العلم التجريبي - كما يرى ذلك بعض اللسانيين - فإنه يكون لها من الروابط مع هذه المواقف ما للفيزياء معها؛ ولا أحد ينكر أن هذه المواقف لا تتدخل في مثل هذا العلم إلا من جهة الأهداف المرسومة له، لا من جهة القوانين والمعادلات التي تضبط موضوعه.

حقاً، إن التداوليات جزء من اللسانيات يشتمل على عناصر ذات طبيعة اجتماعية في أبوابه التي تتناول «المعرفة المشتركة» و«المقام» و«حقوق وواجبات المتكلم والمخاطب»، لكن طرق تناوُلها لمثل هذه القضايا تظل مستقلة عن المواقف العملية؛ وإن جاز بناء المواقف الاجتماعية والسياسية عليها، فإن هذا البناء يكون أمراً خارجاً عن طبيعة التناول التداولي نفسه.

نعم، إن النتائج العلمية - في أي ميدان كان - قد تَمَّتْ لبلوغ أهداف عملية من غير أن تكون هذه النتائج هي نفسها مؤلدة لهذا الخروج إلى مجال الالتزام أو مسؤولية عنه.

الأسئلة المنطقية

❖ يقال اللغة الصورية كما يقال اللغة الطبيعية، فما هي خصائص

اللغة الصورية وعلاقتها باللغة الطبيعية؟

اللغة الصورية هي كل لغة علمية تتركب من عناصر ثلاثة: الأبجدية، وقواعد التركيب، وقواعد الاستنتاج؛ فأما «الأبجدية»: فتكون من جملة من الرموز المكتوبة التي تنقسم إلى ثوابت ومتغيرات؛ وأما «قواعد التركيب» فهي: تتقي من بين التراكيب الممكنة بواسطة رموز هذه الأبجدية، جملةً التراكيب المقبولة أو السليمة نحويًا؛ وأما «قواعد الاستنتاج»: فأشهرها «قاعدة الاستبدال» و«قاعدة استثناء عين المقدم» (أو «قاعدة الوضع»)، وهي تنطلق من مجموعة متناهية من التراكيب السليمة، جاعلة منها مُسَلِّمات - أي قضايا مسلّم بصحتها - فتشتق منها باقي التراكيب الصحيحة؛ وخير مثال على اللغة الصورية: لغة منطوق المحمولات التي تستعمل في صوغ الرياضيات وكثير من النظريات العلمية.

وعلى هذا، فاللغة الصورية ينطوي بناؤها على مرحلتين متميزتين: مرحلة تركيبية تحدد العبارات النحوية ومرحلة تنسيقية تحدد العبارات المنطقية؛ وهذه المرحلة الأخيرة هي التي فات فهمها بعض الباحثين، فأخذوا يستعملون المصطلح الذي وضع لها في اللغة الأجنبية وهو: «الأكسيوماتيكس» في غير موضعه؛ والحق أن هذا المصطلح دقيق المعنى

سؤال اللغة والمنطق

بسيط النقل، فالمعنى بيّناه، وهو الاستنتاج من مسلمات معينة، أما النقل إلى العربية، فقد يكون بالتعبير: «التنسيق الاستنتاجي» أو «التنسيق المسلمي». ولا تقف اللغة الصورية عند حد التركيب والاستنتاج، بل قد تُوضع لها نماذج نظرية تُسند لعباراتها وأويلات معينة (مثل نظرية الأعداد)؛ وقد ينشأ بين اللغة والنموذج تقابل؛ فيكون كل تركيب مستنتج قضية «صحيحة» في النموذج (وهو ما يسمى بمسألة الصحة)، وتكون كل قضية صحيحة في النموذج تركيباً مستنتجاً في اللغة (وهو ما يسمى بمسألة التمام).

وبذلك، تظهر الفروق بين اللغة الصورية واللغة الطبيعية؛ ويمكن أن نجمل هذه الفروق بقولنا: إن اللغة الصورية لغة واصفة تتمايز فيها المستويات، بينما اللغة الطبيعية لغة موصوفة تتداخل فيها هذه المستويات؛ ولا سبيل إلى ممارستها إلا بفضل هذا التداخل.

ولما كانت اللغة الصورية لغة واصفة، أمكن استخدامها في وصف اللسان الطبيعي نفسه؛ فالنحو التوليدي مثلاً لغة صورية اصطُنعت لوصف مستوى التركيب في اللسان الطبيعي؛ والدلائل التوليدية لغة صورية وُضعت لوصف مستوى التأويل في هذا اللسان؛ والتداوليات المفهومية لغة صورية أُنشئت لوصف مستوى التداول في اللسان الطبيعي؛ وقد بسطنا الكلام في هذا الموضوع في كتابنا: (المنطق والنحو الصوري، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٣).

❖ من المسلم به أن المنطق يفيد في صياغة الرياضيات والعلوم

الدقيقة، بل وفي صياغة بعض قضايا العلوم التجريبية، فكيف

تتصورون استخدام أدوات المنطق في مجال التراث ووجوه الاستفادة

منها فيه؟

لقد سبق أن أشرنا في بداية هذا الحوار، إلى أن التراث الفكري الإسلامي من فلسفة وكلام وفقه ولغة تشبّع بالمعرفة المنطقية والحجاجية التي كانت سائدة في وقته، وأنه لا يمكن في نظرنا، استيعاب هذا التراث من غير ضبط لأدوات المنطق والمناظرة؛ وإذا صح هذا، صح معه أن استخدام وسائل المنطق المعاصر في وصف التراث وتحليله سوف يكون مناسباً وملائماً لطبيعة التراث، حيث إننا نسلم بأنه مثقل بالآليات الاستدلالية، بعضها يصطنع البرهان وأكثرها يغرق في الحجاج.

ومن فوائد هذا الاستخدام أن يُعوّد الباحث العربي الكف عن إرسال الأحكام فيما يبحث فيه، وأن يعلمه سلوك طريق التحقيق والتدقيق في مسائل التراث، هذا بالإضافة إلى التكوين النظري العام الذي يُحصّله بفضل التمرس على استعمال أدوات المنطق.

وقد جئنا بمثال لهذا الاستخدام المنطقي في الفصل المتعلق بالقياس والمماثلة في كتابنا: (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام)؛ فبعد أن ساد عند مؤرخي الفلسفة الإسلامية معنى واحد للمماثلة، بيّنا - بفضل أدوات المنطق - وجود معانٍ أربعة لها، يُشكل كل منها نسقاً متكاملًا مستقلاً يختص بمجموعة من القوانين، أي قوانين لا يشاركه فيها غيره.

سؤال اللغة والمنطق

❖ مع نشأة المنطق الرياضي، تجدد الاهتمام بمنطق القضايا الموجهة،
وزاد هذا الاهتمام بظهور «نظرية العوالم الممكنة»، فما هي هذه
النظرية؟ وما وجوه ارتباطها بمنطق الموجهات؟

من المعلوم أن منطق الموجهات هو المنطق الذي يختص بدراسة خصائص القضايا التي يدخُل في تركيبها «الوجوب» (أو «الضرورة») و«الإمكان» (أو «الجواز») كأن نقول: «يجب أن يكون المثلث شكلاً هندسياً مكوناً من أضلاع ثلاثة متقاطعة» أو نقول: «يجوز أن يكون الغزالي طبيباً»؛ ونذكر من قوانين هذا المنطق ما يلي: «الوجوب يلزم منه الوجود» و«الوجود يلزم منه الإمكان»، و«الوجوب يلزم منه وجوب الوجود»، و«الإمكان يلزم منه وجوب الإمكان»، وهلم جراً.

لكن المناطق لم يقفوا عند هذا المستوى التركيبي الاستنتاجي من منطق الموجهات، بل تعدّوه إلى المستوى الدلالي، إذ حاولوا بناء نماذج لتأويل هذه القوانين المستنتجة، فكان أن أدخل بعضهم وعلى رأسهم «صول كريبكه» (Saul Kripke) في الستينات مفهوم «العالم الممكن»، مدعياً اقتباسه من «لايبنتز» (Leibniz)، وقد تأوّل، بواسطة هذا المفهوم، «الوجوب» و«الإمكان» كما يلي:

- تكون القضية واجبة متى صدقت في كل العوالم الممكنة.
- وتكون القضية ممكنة متى صدقت في أحد العوالم الممكنة؛ ولما كانت العوالم الممكنة مرتبطة فيما بينها بحيث يوصل بعضها إلى بعض، فقد أُسند إلى

«الوجوب» و«الإمكان» التأويل الأعم التالي:

— تكون القضية واجبة في عالم الواقع متى صدقت في كل عالم ممكن
يوصل إليه عالم الواقع.

— وتكون القضية ممكنة في عالم الواقع متى صدقت في أحد العوالم
الممكنة التي يوصل إليه عالم الواقع.

وما إن استقام للمنطقيين بناء مثل هذه النماذج الدلالية الإمكانية حتى
انفتحت أمامهم أبواب لإثراء التأمل الفلسفي، وتجديد النظر في قضايا
الفلسفة التقليدية.

ومن الإشكاليات الفلسفية المستجدة ما يتعلق بالوضع الوجودي
للعوالم الممكنة وبوجود الذوات في عوالم ممكنة متعددة؛ ومن الإشكالات
القديمة التي أعيد النظر فيها قضية الصفات الذاتية والصفات العرضية
ومفهوم المماثلة والمشابهة.

وما زال المتفلسف العربي غافلاً عن هذا التجديد الذي وقع في ميدان
الفلسفة بفضل نظرية العوالم الممكنة، لعدم تطلّعه إلى الإحاطة بأدوات
المنطق الحديث، ولعدم اطلاعه على أحدث ما يكتب باللغات الأجنبية،
وليس له عذر في هذا ولا ذاك.

الأسئلة الفلسفية

❖ يبدو جلياً من سائر نصوصك الالتزام الواضح بالفلسفة الظاهرية (الفينومولوجيا) ورفض صريح للعقلانية الديكارتية والنزعات المادية؛ بماذا يمكن أن تعلق إحقاق هذه الفلسفة في الفترة المعاصرة في الغرب؟ وهل يمكن لهذه الفلسفة أن تقدم نظرية في تاريخية المعرفة؟ ولماذا لم تستطع هذه الفلسفة الذبوع والانتشار في المحيط العربي رغم محاولات الأستاذ حسن حنفي؟

ما أعلمه عن الفلسفة الظاهرية أنها منهج وصفي صرف يستند أساساً إلى استنطاق الظواهر في علاقاتها بالشعور، طلباً للماهيات التي تقوم فيها، ويرتكز على مبدئين جوهرين: «القصديّة» و«التعليق»؛ بينما أبحاثي هي محاولات تنظيرية تستند أساساً إلى النتائج التي توصل إليها الباحثون في مجال «المنطق» و«اللسانيات» و«فلسفة المنطق» و«فلسفة اللغة»؛ ولا وجه يمكن أن تشترك فيه مع الفلسفة الظاهرية، التي هي أقرب إلى البحث التأملي والمثالي منه إلى المنطق والعلم؛ لذا أعتبر هذا السؤال غير «متوجه على عملي»، («توجه على» في لغة المناظرة: اعترض وأصاب في اعتراضه) لأنه - بالتعبير الأصولي - «فاسد الاعتبار»، إذ يعتبر المعترض اتجاهاً «اللغوي المنطقي» بما لا ينبغي اعتباره به وهو «الظاهرية».

والحق أن الكتابات الفلسفية العربية المعاصرة لم تألف بعد، بل لم تعرف مثل هذه الأبحاث المنطقية اللغوية، ونعزو ذلك إلى الأسباب الآتية:
أ. اقتصارها على المناهج التاريخية والاجتماعية والسياسية، من غير تَفْطُنٍ إلى أن هذه المناهج اختيار واحد من بين اختيارات منهجية متعددة، وأنها لا تَفْضَلُ غيرها من حيث الشروط المنطقية.

ب. اكتفاؤها - وخاصة في بلاد المغرب العربي - بالتزود من الموضوعات المُحرَّرة باللغة الفرنسية؛ ومعلوم أن الإنتاج الفلسفي الفرنسي، إنتاج غلبت عليه الروح التاريخية وانحسب في التأمّلات الأدبية؛ وقد كان لهذا الاقتصار على الإنتاج الفرنسي وعدم التفتح على غيره المكتوب بلغات أخرى مثل الإنجليزية والألمانية وغيرهما، أثر كبير في توجيه البحث العربي عامة والمغرب خاصة وجهةً أدبية، تنفر من التدقيق وتُغرق في التعميمات.

ج. إن الإحاطة بالمباحث المنطقية واللسانية ليست بعد في متناول دارس الفلسفة العربي، ذلك لأنه لم يحصل إلى حد الآن الاقتناع عند مفلسفة العرب المعاصرين، كما حصل عند أسلافهم، بضرورة تحصيل تكوين كاف في المنطقيات.

أما عن رفض العقلانية «الديكارتية»، فيمكن التذكير بأن التعصب لهذه العقلانية في البلاد العربية ابتداءً منذ وقوع طه حسين في شرك إغراء الثقافة الفرنسية؛ ولقد استمر على هذا التعصب بعض الباحثين العرب المعاصرين، على الرغم مما وقع من مواجهة لهذه العقلانية ورسم لحدودها

سؤال اللغة والمنطق

في موطنها الأصلي نفسه؛ وبدلاً من أن يأخذ هؤلاء بعين الاعتبار هذه المراجعة في تقويم التراث الإسلامي، فضلوا البقاء على التثبيت والتوسل بما تجاوزه غيرهم، ولو كان هذا الغير هو نفسه صانع هذه العقلانية.

وعلى هذا، فإننا نقرر الحقيقتين التاليتين:

أولاهما: إن الأسباب الموضوعية للعقلانية «الديكارتية» ذهبت، وذهب معها الحق في الاستمرار بالقول بصواب هذه العقلانية الأبدية، وصلاحياتها لتقويم التراث الإسلامي.

الحقيقة الثانية: إن العقلانية «الديكارتية» عُرِضت عند «ديكارت» نفسه في خطاب لا تنطبق عليه إلا معايير الاستدلال الحجاجي والبيان اللغوي، فكان الأولى أن يُقَدَّم الحجاج والبيان على البرهان الذي تدعي هذه العقلانية التزامه.

وأما عن النزعات المادية، فيظهر مما قلت أن منهجي - الذي يبني على اللسانيات التداولية والمنطق ونظرية الحجاج - لا يمكن إلا أن يكون اختياراً مخالفاً لهذه النزعات، وقد سبق ذكر مبررات هذا الاختيار، ولا ضرورة للعودة إليها، وإنما أكتفي بالإشارة إلى أمرين منهجين أساسيين:

أولهما: إن بعض القضايا التي تدّعي النزعات المادية الاختصاص بمعالجتها يمكن تناولها في باب التداوليات والحجاجيات بوسائل أدق وأبلغ، مثل مفهوم «الفعل» ومفهوم «الأمر» وغيرهما.

ثانيهما: إن المنهج الحجاجي التداولي يسعى بقدر الإمكان إلى ضبط العلاقات القائمة بين النص والواقع الذي يَصِفُه أو يصوغه أو يبتدعه،

بينما المناهج المادية التاريخية أو الاجتماعية تغفل هذا الجانب، فتتحرر من القيود المنهجية التي يوجبها الانتقال من النص إلى الواقع المنصوص عليه؛ والحق أن هذا الانتقال ما لم تُجمَع شروطه وتُرْتَبَّ، لا فائدة نظرية من النتائج التي تتوصل إليها هذه المناهج، لكن لا يمنعها ذلك من فوائد عملية إذا عُلقت بها الضمائر، وتعلقت بها الإرادة، أقصد إذا خضعت للتوجيه الفكري (= الإيديولوجي) والاستخدام الالتزامي.

❖ كيف يمكن تفنيد مزاعم بعض المتشككين في طبيعة نقدكم

للأستاذين الجابري ومحمد أركون، ممن يدعي أن هذا النقد يحمل

خلفية ذاتية، أو بتعبير آخر لماذا الجابري وأركون بالذات؟

إن نقدنا للأستاذين محمد أركون ومحمد عابد الجابري نقد منطقي محض ومبرراته منهجية صرفة.

فلنبداً بهذه المبررات، فمعلوم أن موضوع كتاب «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام» هو «منهجية المناظرة» في التراث الإسلامي؛ ومعلوم أيضاً أن هذه المنهجية ترتبط بإشكاليين اثنين أساسيين هما: الإشكال المنطقي والإشكال اللغوي.

الإشكال المنطقي: خاض هذان الباحثان في هذا الإشكال عند حديثهما عن «العقلانية» الإسلامية؛ وقد وصف أحدهما عقلانية المناظرة (هو منهج علم الكلام وعلم الأصول) بنقيض ما وصفها به الآخر، فالجابري يَعدُّ

سؤال اللغة والمنطق

هذه المنهجية ناقصة في عقلانيتها (عقلانية بيانية يجب تجاوزها) وأركون يعتبرها مغالية في عقلانيتها (عقلانية برهانية أرسطية يجب نبذها).

الإشكال اللغوي: تعرض كل من هذين المؤلفين إلى هذا الإشكال، فأركون ادعى استخدام نتائج اللسانيات الحديثة في التنظير «للمنهجية الإسلامية»، والجابري ادعى تعميم نتائج اللغويات العربية على مجموع الإنتاج الإسلامي باستثناء الفكر الفلسفي الرشدي.

ولما اختص بحثنا باستخدام منهج منطقي لساني، وبتطبيق هذا المنهج على موضوع هو نفسه منطقي لساني وهو «المناظرة»، لزم أن نتعرض للموقفين السالفين المتناقضين وأن نراجع الأحكام التي خرجا بها، بل إن التعرض لأحدهما يلزم منه منطقياً التعرض للثاني، ما دام أحدهما نقيض الآخر، كما لزم ألا نتعرض لهما إلا في جزء من فكرهما إلى حين أن تقتضي الضرورة المنهجية في بحث من الأبحاث المقبلة التطرق لهذا الجانب أو ذاك من الجوانب الباقية من هذا الفكر مثل التقسيم الثلاثي: «البرهان والبيان والعرفان» عند الجابري، أو مفهوم «القراءة القرآنية» عند أركون، أو التطرق لأفكار غيرهما من الباحثين، مغاربة ومشاركة.

أما عن نقدنا للجابري وأركون، فتظهر صبغته المنطقية الصرفة بكونه لا ينصب على المسلمات التي انطلقا منها وحدها، والتي يمكن التساهل فيها واعتبارها من القرارات المنهجية الممكنة، وإنما بالخصوص على الطريقة المتبعة في استنتاج بعض الأحكام من هذه المسلمات؛ فقد أظهرنا بالبرهان القاطع الفساد المنطقي لهذه الطريقة عند الباحثين؛ فما أجرياه على «المنهجية

الإسلامية» أولى بأن يجري على هذه الطريقة، فالجبري يزاول البيان حيث ينبغي أن يقوم بالبرهان، وأركون يمارس التعقيل حيث يدعو لطريق مغاير للتعقيل، فكان فساد طريقتها من باب يسمّى بـ«المفارقة» إن لم يقصدا إليه، ومن باب «المغالطة» إن قصدا إليه؛ ولا سبيل مقبولاً لرفع هذا الفساد، وكل من أنكر ذلك ونسبه إلى غير المنطق فهو مكابر معاند لا يستحق المحاوره.

❖ لقد قمتم بنقد أهل البرهان من فلاسفة الإسلام وبتفضيل النظر الكلامي والأصولي - أي المنطق الكلامي الجدلي - فهل لهذا النقد صلة ما بمدرسة مصطفى عبد الرزاق التي انتهت أتباعها إلى القول ببطلان أصالة الفلسفة المشائية في الإسلام؟

حقاً، لقد نهضنا بأقوى الأدلة على الفلسفة المشائية الأرسطية في سياقها العربي، لا في سياقها اليوناني؛ فقد اعتبرنا أن اعتناق العربي لهذا الفكر لم يستوف الشروط اللغوية والمنطقية التي ينبغي توافرها في كل منقول عن الغير: أ. من صور الإخلال بالشروط اللغوية أن تعبيرات فلاسفة الإسلام جاءت مخالفة للمقتضيات التداولية للبيان العربي، فاستغلقت كتاباتهم بركاكتها على الأفهام، وانحسر بالتالي تأثيرهم في عموم الفكر الإسلامي انحساراً طبعياً من غير اضطهاد ولا مضايقة، على عكس ما يزعم بعض مؤرخي الفلسفة المتأخرين، فلم يكونوا أكثر من غيرهم

سؤال اللغة والمنطق

من متكلمين وفقهاء وصوفية عرضة للخنق والتضييق، فلا نعلم أن فيهم مضروراً بالسوط أو محروقاً أو مصلوباً مثلما نعلم من أمر أولئك، وإنما كانت أسباب ضعف نفوذهم داخلية ذاتية قائمة في صلب طرق بنائهم اللغوي لفكرهم، هذه الطرق التي قطعهم عن التواصل مع جمهور الناطقين باللغة العربية.

ب. من صور الإخلال بالشروط المنطقية أن دعاويهم الفلسفية جاءت مخالفة لمقتضيات البرهان المنطقي، على خلاف ما يزعمون هم أنفسهم، وما يزعم اليوم بعض مؤرخي الفلسفة من أنصارهم؛ فأدلتهم ليست أقل حجاجية ولا أكثر برهانية من أدلة غيرهم من المتكلمين والأصوليين؛ فقد سلكوا - كما سلك هؤلاء - طرقاً استدلالية حجاجية، من قياس تمثيلي وتشبهات ومقارنات، وربما كانوا أقل توفيقاً من غيرهم في ممارستها، لخروجهم عن عادات العربي في الكلام، وإصرارهم على الأخذ بعادات اليونان اللغوية باعتبارها برهانية.

أما الاعتراض علينا بأن الفلاسفة هم أصحاب منطق، وأنهم بذلك أقرب إلى التزام طرقه في الاستدلال على قضاياهم، فلا يتوجه علينا للدليلين التاليين:

أ. إن درايتهم بالمنطق لم تكن أقوى من دراية غيرهم، بل إن بعض الفقهاء والمتكلمين فاقوهم في إدراك طبيعة المنطق وأبعاده وآفاقه؛ والدليل على ذلك أنهم قالوا باستقلاله، ولم يقل الفلاسفة بذلك بوضوح، وأنهم أدخلوه في مجالات غير فلسفية، ولم يسبقهم الفلاسفة إلى هذا.

ب. إن الفرق بين الدعوى الفلسفية والقضية المنطقية لم يكن واضحاً لدى الفلاسفة، فأسقطوا شروط هذه على تلك، بينما عمد غيرهم (فقهاء ومتكلمون) إلى الفصل المرتب والمنهج بينهما، وعملوا على إخراج المنطق من سياقه الميتافيزيقي اليوناني.

إذا كانت الشروط اللغوية والمنطقية هي معاييرنا في تقويم الفكر «الأرسطي» لفلاسفة الإسلام، فهي أيضاً معاييرنا في تقويم الفكر الكلامي والأصولي؛ وإن إنزال هذه المعايير على هذا التراث يلزم منه إثبات الحقيقتين التاليتين:

أ. إن التراث الكلامي والأصولي لم يكتف بتوظيف كل الوسائل التبليغية للغة العربية، بل إنه أخضع لهذه الوسائل ما أخذه عن الغير، فاشتغل على هذه المضامين المنقولة اشتغاله على مضامينه الأصلية، فحوّرها ووجّها بحسب القيم المختارة ولم يكن هذا التحوير ولا هذا التوجيه جهلاً ولا خيانة للمنقول، وإنما كان وعياً أقوى من وعي الفلاسفة بضرورة تأصيل المنقول، مبنئاً ومعنى، حتى يصير مُنتجاً في المجال التداولي الإسلامي، ولا يبقى هذا المنقول أسيراً معزولاً مقطوعاً كما بقي عند الفلاسفة، وهم غائبون كلياً عن أسباب ذلك.

ب. إن التراث الكلامي والأصولي قام خير قيام بالشروط المنطقية المناسبة لموضوعاته ودعاويه، فلم يدع المتكلمون والأصوليون ممارسة البرهان كما يمارسه المنطقي أو الرياضي أو المهندس؛ وما ذلك إلا لأنهم كانوا أبصر من الفلاسفة بطبيعة الاستدلال في الخطاب الطبيعي، وإنما قصرُوا همهم

سؤال اللغة والمنطق

على بناء نظرية حجائية متسقة، وهذه النظرية هي «مبحث المناظرة»
وجاؤوا فيها بما لم يأت به الفلاسفة في باب الاستدلال البرهاني.

يتبين مما قلنا أن الأسباب التي دعوتنا إلى تجاوز الفلسفة المشائية الإسلامية،
وتجديد النظر في علم الكلام وعلم الأصول، هي بالدرجة الأولى أسباب لغوية
تداولية وأسباب منطقية استدلالية؛ بينما الأسباب التي دعت مدرسة مصطفى
عبد الرازق إلى هذا التجاوز تتعلق بمضامين هذه القطاعات المعرفية الثلاثة؛
فإن ظهر اتفاقنا مع هذه المدرسة في بعض الجوانب من الفكر الإسلامي، فلم
يكن بطريقها ولا تحت تأثيرها؛ كما إن دعوتنا إلى نبذ الفلسفة المشائية لا تتعلق
إلا بالطرق التي نُفِلت بها إلى مجال التداول الإسلامي العربي؛ أما هذه الفلسفة
في سياقها اليوناني، فلا يعنيننا أمرها، فقد تكون باطلة وقد تكون صحيحة في
هذا السياق؛ ولكنها تظل على الأقل مناسبة لغوياً لهذا السياق؛ أما أتباع مدرسة
مصطفى عبد الرازق، فقد حاولوا إبطال هذه الفلسفة من حيث هي محتوى، لا
من حيث هي صيغة عربية كما فعلنا نحن، وهذا وجه الاختلاف بيننا.

❖ ما موقفكم من التراث النقدي للدين والكتب المقدسة في الفكر العربي

والغربي؟ وما موقفكم من نقد التصوف خاصة في التراث العربي والفكر

السلفي المعاصر؟

نجيب عن جانب التراث الناقد من سؤالكم من الوجوه الثلاثة الآتية:

أ. الوجه المبدئي المنطقي: إن التراث الناقد للعقيدة الدينية عامة ليس أقوى أدلة عقلية، ولا أقوم شواهد حسية، ولا أفضل قواعد عملية من العقيدة الدينية نفسها؛ فالمنتقد للدين كالمعتقد له من حيث إمكان توجه الاعتراضات عليه «منعاً» أو «نقضاً» أو «معارضة»، ومن حيث إمكان دفع هذه الاعتراضات بالإثبات أو الإبطال.

ب. الوجه الزمني التاريخي: لا أحد ينازع في أن التراث الناقد للعقيدة الدينية لم يصنع التاريخ الثقافي والحضاري مثلما صنعه الالتزام بالعقيدة الدينية على الأقل إلى حد الآن؛ ولا يتوجه علينا الاعتراض بأن التدين كان سبباً فيما يسمى اليوم باسم «التطرف الديني» أو من قبل باسم «التعصب الديني»، وذلك للدليلين الآتين:

— أولهما: ليس كل معتقد في الدين واقعاً بالضرورة في التعصب؛ فمبدأ ﴿لكم دينكم ولي دين﴾ مبدأ مقبول، وقد سلم به وعمل به كثير ممن تعلقت همتهم بالدين، ادعاءً أو دفاعاً.

— ثانيهما: ليس كل منتقد للدين خالياً بالضرورة من التعصب؛ فالمنتقد كالمعتقد معرّض لمثل هذا التطرف؛ فقد يبني هذا المنتقد - على أفكاره واعتقاداته - مواقف عملية تضرّ بالغير وتمنعه حقوقه في المخالفة.

ج. الوجه العملي الواقعي: لا يمكن إنكار الحقيقة التالية، وهي: إن الخوض في نقد الدين أصبح اليوم أمراً متجاوزاً؛ والدليل على هذه المجاوزة أن الوعي بالفعالية الدينية صار في واقعنا أقوى وأعمق من ذي قبل، حتى

سؤال اللغة والمنطق

إننا اليوم أقرب إلى ظهور فلسفات دينية منه إلى استمرار الفلسفات التي تنتقد الدين كما في القرن الماضي والذي قبله أو في مطلع هذا القرن؛ وإني لأتوقع أن ينشط النظر الديني ويتجدد في مطلع القرن المقبل، وأن تخرج بهذا الانبعاث إلى الوجود، فلسفات في العقيدة والإيمان.

أما عن جانب التصوف من سؤالكم وعلاقاته بمنتقديه من «سلفيين» و«لا سلفيين» (ماديين أو تاريخيين أو وضعيين)، فليس من اليسير بسط الكلام فيها في هذا الحوار الذي يوشك على نهايته، وسوف نكتب في هذا الموضوع عما قريب، وإنما نكتفي بالقول أن ما يجري على التصوف من انتقادات يجري كذلك على «التسلف»، وعلى «اللاتسلف»؛ فالمواقف الثلاثة كل منها مُعَرَّض لأن تصدق في حقه الصفات التالية:

أ. التبديع: وذلك بموجب ما نسميه «مبدأ التحول»، ويقضي هذا المبدأ بأنه ما من تيار عقدي إلا وهو معرض - مع دخول عوامل التطور الزمني والاختلاف البيئي والتكوين الشخصي عليه - لأن تحدث فيه تغيرات وتطراً عليه تلونات تتعد به قليلاً أو كثيراً عن أصوله ومنابعه.

ب. التجميد: وذلك بموجب ما نسميه «مبدأ الدور»، ويقضي هذا المبدأ الثاني بأنه ما من تيار عقدي إلا وله عُمُرٌ يَمُرُّ فيه بمرحلتين متقاربتين أو متباعدتين، تَحْتَصُّ إحداهما بالاجتهاد والتجديد وتختص الأخرى بالجمود والتقليد.

ج. موالاة العدو: وذلك بموجب ما نسميه «مبدأ التغلب»، ويقضي هذا المبدأ الثالث بأنه ما من تيار عقدي إلا ويحقق لنفسه أكبر إمكان للتغلب

على خصمه بأن ينسب إلى هذا الخصم أشنع نقص يمكن أن يُتَّهم به في ظروف المواجهة وهو بالذات التعامل مع العدو.