جامعة محمد خيضر بسكرة

كلية العلومالإنسانية والإجتماعية

قسم العلوم الإجتماعية

مذكرة ماستر

العلوم الاجتماعية

فلسفة

فلسفةعامة

رقم: أدخل رقم تسلسل المذكرة

إعداد الطالب:

علاوة مريم

يوم:26/06/2022

مفهوم الخطاب الفلسفي عند طه عبد الرحمان

لجنة المناقشة:

معطر بوعلام	أ. مح ب	خيضر محمد _ بسكرة	رئيس
كاشكار فتح الله	أ. مح ب	خيضر محمد _ بسكرة	مقرر
بوعائشة وردة	أ. مح ب	خيضر محمد _ بسكرة	مناقش

السنة الجامعية:2021 - 2022

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
الشكر والعرفان	
الاهداء	
مقدمة	أ- ز
الفصل الأول: التأصيل اللغوي والإصطلاحي للموضوع	
تمهيد	09
أولا:التعريف بالفيلسوف طه عبد الرحمان	09
1- حياته ومؤلفاته	09
2- الأسس المنهجية لفكر طه عبد الرحمان	12
ثانيا: مفهوم النص والخطاب	18
1- مفهوم النص	18
2- مفهوم الخطاب	22
ثالثا: مفهوم السياق ودوره في تحديد المعنى	27
1- مفهوم السياق	27
2- علاقة السياق بالمعنى	28
الفصل الثاني: بنية الخطاب الفلسفي	
تمهيد	31
أولا: الكلام	31
1- مفهوم الكلام	31
2- الجانب التعاملي في الخطاب الفلسفي	38
ثانيا:الاستدلال	45
1- مفهوم الحجاج وحقيقته الاستدلالية	45
2- علاقة الخطاب بالحجاج و دلالة المنهج	51
ثالثا: المجاز	55

1- ماهية العلاقة الاستعارية	56
2- الاستعارة ومنطق الحجاج	56
الفصل الثالث: الخطاب الفلسفي كحوار ومناظرة	
تمهيد	60
أولا: الحوار أفقا للاختلاف	60
1- النقد	60
2- الحوار كخطاب فلسفي	63
ثانيا: الخطاب البرهاني و الخطاب الفلسفي	66
1- رفض القول ببرهانية القول الفلسفي	66
2- خصائص الخطاب الفلسفي	69
ثالثا: الخطاب الفلسفي كمناظرة	71
1- المناظرة صورة للحجاج التداولي	71
2- خصائص المناظرة	74
خاتمة	82
قائمة المصادر والمراجع	85

شكر وعرفان

أشكر الله القدير الذي خلق الإنسان وعلمه البيان وأعزه بنور الاسلام وأكرمه بالنبي محمد عليه الصلاة والسلام، نور الأمة وخير الأنام.

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ **كاشكار فتح الله** الذي أشرف على هذا العمل المتواضع وساعدني في انجازه.

دون أن أنسى الشكر الجزيل والعرفان للأستاذ الفاضل **محمد رزوق** من المملكة المغربية الشقيقة الذي كان نبراسا يضيئ لي الطريق في كل خطوة واتجاه.

سائلة المولى عز وجل أن يجزيهم عني خير الجزاء.

شكرا

إهداء

أهدي ثمرة جهدي

إلى شمس حياتي، و سكر أيامي "**أمي**" الكريمة بارك الله في صحتها.

إلى سندي في الحياة وقوتي "**أبي**" أطال الله في عمره.

إلى كل أفراد أسرتي فردا فردا كل باسمه .

إلى أقمار سمائي، ونجوم دربي، وشموع قلبي أولادي

أنس – أمين – أسيل.

إلى روح والدهم الطاهرة.

كما أقدم هذه الهدية المتواضعة لكل من يقدس العلم ولا يمل من البحث والغور في أعماقه.

مقدمة

يعد موضوع الخطاب من الموضوعات اللغوية والفلسفية المهمة وذلك لأهميته في كل مجالات الحياة، فللمجتمع سياقات كثيرة تتطلب خطاباتا متنوعة لترضي أهدافه وغاياته المختلفة من فرد لآخر ولهذا فنحن بحاجة لمعرفة ماهية الخطاب واستراتيجياته بهدف استعمالها وتطوير ذوات الناس التخاطبية بما يواكب متطلبات السياق وما يكفل التكيف مع تقلباته والمجتمع العربي أولى المجتمعات بذلك في حياته الفكرية والثقافية لما للخطاب من دور في تقريب وجهات النظر وتوضيح الحقائق وتوجيه الناس صوب الوجهة التي يرضونها.

لم يكن الاهتمام بالخطاب وليد اللسانيات الحديثة بل كانت له جذور قديمة، كما أنه حظي باهتمام الكثير من الفروع، كالفلسفة واللسانيات والفقه والنقد وقد اختلفت هذه الرؤى بين هذه الفروع من نواحي كثيرة فاختلفت المفاهيم باختلاف النظريات. وهذه المناهج الفلسفية تتقاطع مع حقول معرفية أخرى أبرزها الأدب، حيث يشترك الأدب مع الفلسفة في تحليله للخطاب على هذه المناهج التي هي في الأساس مناهج فلسفية.

وقد تجلى اهتمام الفلسفة بموضوع الخطاب بصورة أوضح في الحقبة الزمنية المعاصرة حيث شهدت هذه الفترة، ظهور العديد من المدارس والمناهج النقدية التي كان الخطاب موضوعها الأساسي ومن بين الفلاسفة المعاصرين الذين أسهموا في الفكر العربي المعاصر وتناولوا الخطاب الفلسفي بالتحليل والدراسة الفيلسوف المغربي **طه عبد الرحمان** الذي يشكل إنتاجه الفكري والفلسفي مشروعا حضاريا قائما بذاته، لما تضمنه من جدية في الطرح وإبداع في المفاهيم والمصادر.

أهداف الدراسة: تصبو هذه الدراسة إلى مجموعة من الأهداف نذكر منها:

- التأكيد على أن الارتقاء بالمجتمعات العربية الإسلامية يقوم أساسا على تجديد المفاهيم التي يعتمد عليها الفكر وهذا الإرتقاء لن يحصل حتى يتخلص الفكر العربي الإسلامي من التبعية والتقليد.
- تثمين مشروع **طه عبد الرحمان** الفلسفي وما أضافه للفكر العربي المعاصر من مفاهيم وتصورات جديدة ساهمت في ابراز فكره النهضوي.
- صناعة خطاب فلسفي متجدد يؤسس للحق العربي في التفلسف وإعادة الإعتبار للمنظومة الفكرية والقيم الإسلامية.

أسباب اختيارنا لهذا البحث: فتعود لأسباب ذاتية وأخرى موضوعية.

- **فأما الذاتية:** فهي شغفنا بالفكر العربي المعاصر عامة والإسلامي خاصة كذلك الرغبة الحثيثة والعميقة في التعرف على فلسفة طه عبد الرحمن بشكل عام لأنه يمثل أهم الأعمدة الفكرية العربية المعاصرة.
- الرغبة في معرفة مفهوم الخطاب الفلسفي عند المفكر العربي المعاصر طه عبد الرحمان.

أما الأسباب الموضوعية فنذكر منها:

- المساهمة في ضبط المفاهيم الفلسفية من خلال الدراسات العربية المعاصرة لأصحابها وتسليط الضوء عليها محاولين أن يكون لنا دور ولو ضئيل في حل الأزمة الفكرية للعقل العربي المعاصر من عقدة الإنبهار بالفكر الغربي وتحريره من أغلال التقليد.

– التأكيد على أن النهوض الفكري والحضاري لا يتأتى إلا بإعمال العقل والتفكير بطريقة منهجية نظرية وأخرى عملية من أجل الوقوف على أسرار القول الفلسفي.

– الحاجة الملحة لتأسيس فلسفة الحوار النقدي مع الآخر لأننا في مجتمعاتنا العربية الإسلامية نفتقر إلى هذه اللغة كما نفتقر لأساليب الإقناع والمحاججة والأخذ والرد في الكلام فكان العنف في غالب الأحيان بديلا للتحاور.

إن هذا الفكر المعاصر والتوجه الجديد جدير بالدراسة لما له من أهمية في تغيير الفكر العربي والنهوض به نحو التجديد والرقي الفكري على المستوى العملي والنظري لهذا استرعى اهتمامنا وكان سببا في اختيارنا لهذا البحث الموسوم ب: **مفهوم الخطاب الفلسفي عند طه عبد الرحمان** محاولين من خلاله الإجابة على مجموعة من **الإشكاليات التالية:**

- **ماهو مفهوم الخطاب الفلسفي عند طه عبد الرحمان وما دوره في عملية التخاطب؟**
- ماهو الفرق بين النص والخطاب؟
- ماهي مستويات الخطاب الدلالية؟
- فيما تنحصر استعمالات الحجاج والإستعارة في كل من الحوار والمناظرة؟

خطة البحث: للإجابة على إشكاليات البحث سابقة الذكر قمنا بوضع خطة تتضمن مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

الفصل الأول: خصصناه كمدخل مفاهيمي للمصطلحات تناولنا فيه **التأصيل اللغوي والإصطلاحي للموضوع** عرضنا فيه نبذة عن حياة الفيلسوف **طه عبد الرحمان** والأسس المنهجية في فكره وأهم مؤلفاته، كما حددنا مفهوم كل من الخطاب والنص **(لغة واصطلاحا)** وذلك توضيحا وتقريبا للمعنى، كما تطرقنا لمفهوم السياق ودوره في تحديد المعنى .

أما الفصل الثاني والمعنون **ببنية الخطاب الفلسفي** فقد حددنا فيه العلاقة بين الكلام والخطاب والحجاج كما تطرقنا فيه لأنواع الحجج ونماذج التواصل.

الفصل الثالث والأخير كان بعنوان **الخطاب الفلسفي كافق للحوار** تناولنا فيه قيمة النقد والاختلاف في القول الفلسفي، كما تطرقنا لمفهوم وخصائص كل من الخطاب البرهاني والخطاب الفلسفي وفي الأخير تعرضنا لمفهوم المناظرة وخصائصها ومميزاتها وأخلاقياتها .

لنخلص في الأخير إلى **خاتمة** تضم أهم ما توصلنا إليه من النتائج والأفكار المترتبة عن البحث محاولين فيها اللإجابة عن الإشكاليات المطروحة في هذا العمل .

منهجية الدراسة: للإجابة على إشكاليات البحث ودراسة هذا الموضوع وتحليل مختلف الأفكار والنصوص الفلسفية من مصادرها إعتمدنا **المنهج التحليلي** وذلك بهدف تحليل نصوص **طه عبد الرحمان** وأقواله وتمحيص أفكاره والوقوف على أهدافه المنشودة من كل هذا التجديد الفكري الذي حاول بثه في العقل العربي من خلال مؤلفاته الفلسفية.

الدراسات السابقة: من خلال محاولتنا البحث في فكر **طه عبد الرحمان** وجدنا **دراسات سابقة** استفدنا منها كثيرا على غرار :

- **كتاب إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري**، بين مسالك التجديد وأركان مشروع طه عبد الرحمن الفكري، انطلاقا من تحليل علاقة الفكر باللغة والمنطق في بناء التفلسف.
- **كتاب يوسف بن عدي: مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمن**، أكد فيه الكاتب أن مشروع **طه عبد الرحمان** إحياء لمقومات الإبداع والاجتهاد في الفكر العربي الإسلامي.
- **كتاب أحمد مونة: مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن، دراسة في الدلالات الأصولية والمقاصد الشرعية**، بين فيه الكاتب اهتمام **طه عبد الرحمن** بالدرس الأصولي كمكون أساسي من مكونات مشروعه الفلسفي.
- **كتاب يونس حباش: الخطاب والحجاج عند طه عبد الرحمن**، يعتبر قراءة لمشروع **طه عبد الرحمن**، وخصوصيات نسقه الفكري، تأكيدا على أهميته في مساءلة العلاقة بين الأنا والآخر، والحاجة الماسة إلى إبداع عقلانية حجاجية أخلاقية مسؤولة داخل الفضاء العام.
- **مقال: مفهوم العقل في فلسفة طه عبد الرحمن، لبدر الحمري:** اعتبر الكاتب مفهوم العقل من المفاهيم المركزية في أعمال **طه عبد الرحمن**، باعتباره من معالم التجديد والإبداع في فلسفته، وتحرير الفلسفة العربية الإسلامية من التقليد.

أهم المصادر والمراجع: لإنجاح هذا العمل والمضي به قدما استعنا بمجموعة من المصادر والمراجع بحيث وظفنا أهم كتب **طه عبد الرحمان** خصوصا تلك التي تتناول بشكل صريح ومباشر موضوعنا مثل كتاب:**اللسان والميزان والتكوثر العقلي وكتاب في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** وهما كتابان اعتمدنا عليهما بشكل كبير وأساسي في بحثنا لانطوائهما على الفكرة المقصودة بالدراسة وكذلك كتاب **القول الفلسفي: المفهوم والتأثيل** وأيضا كتاب **الحق في الإختلاف الفلسفي،** أما المراجع فهي كثيرة وقد ذكرناها في نهاية البحث.

الصعوبات: ككل بحث علمي وأكاديمي فقد جابهتنا بعض **الصعوبات** في تحليل ومناقشة إشكالية هذا البحث أهمها:

- افتقار الدراسات الفلسفية والفكرية والعلمية الأكاديمية الى الدراسات التي تناولت بالتفصيل الخطاب الفلسفي عند **طه عبد الرحمان** كفكرة قائمة بذاتها كونه يمثل فكرا فلسفيا عربيا معاصرا.
- ندرة مؤلفات طه عبد الرحمان وافتقادها من المكتبات الجامعية مما يجبرنا على البحث عنها عبر المواقع الإلكترونية وتحميلها وهذا مما يخالف رغبتنا في التعامل المألوف مع الكتاب وطريقة تناوله بالتصفح والتمتع بقراءته.
- صعوبة مصطلحات **طه عبد الرحمان** التي تتميز بالسهل الممتنع، فهي تحتاج الى تدقيق جيد من حيث توضيف الكلمات وتداول المعاني والألفاظ.

وفي الأخير نتمنى من الله أن يسدد خطانا ويبارك في علمنا وعملنا ويجعلنا من الذين يتبعون نور العلم ويهتدون لسبله.

الفصل الأول:

التأصيل اللغوي والإصطلاحي للموضوع

تمهيد

أولا: التعريف بالفيلسوف طه عبد الرحمان

1-حياته ومؤلفاته

2-الأسس المنهجية لفكر طه عبدالرحمان

ثانيا: مفهوم النص والخطاب

1-مفهوم النص

2 - مفهوم الخطاب

ثالثا: مفهوم السياق و دوره في تحديد المعنى

1-مفهوم السياق

2-علاقة السياق بالمعنى

تمهيد

سنحاول في هذا الفصل تحديد مجموعة من المصطلحات التي تساعدنا في ظبط مفاهيم بحثنا منذ البداية والتي تعتبر كلمات مفتاحية لهذه الدراسة المتواضعة.

هذه المصطلحات هي **النص**– **الخطاب – السياق.** كما سنحاول توضيح العلاقة بين السياق والنص وبين النص والخطاب وكيف يؤدي السياق دوره في تحديد المعنى.

قبل تحديد مفهوم الخطاب الفلسفي في فكر **طه عبد الرحمان،** أردنا التعريج على نبذة تعريفية لحياته وأهم مراحلها، كما سنذكر أهم مؤلفاته، ونسلط الضوء على الجانب المهم من فكره وفلسفته، فمن يكون **طه عبد الرحمان** وفيما يتبلور فكره الفلسفي وماهي أهم كتبه التي أثرت رصيده الفكري والمكتبة العربية والإسلامية ؟

أولا: التعريف بالفيلسوف طه عبد الرحمان.

1 – حياته ومؤلفاته:

ولد **طه عبد الرحمن** في المدينة الجديدة بالمغرب عام 1944، وبها بدأ دراسته الابتدائية، ثم تابع الدراسة الإعدادية بمدينة الدار البيضاء، لينتقل بعدها إلى جامعة محمد الخامس بالرباط حيث نال إجازة في الفلسفة، و استكمل دراسته بجامعة السوربون بفرنسا، فحصل منها على إجازة ثانية في الفلسفة ودكتوراه السلك الثالث عام 1972 برسالة في موضوع اللغة والفلسفة: رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود، ثم دكتوراه الدولة عام 1985 عن

أطروحته رسالة في الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه. ليصبح أستاذ المنطق بجامعة محمد الخامس في الرباط منذ بداية السبعينيات.[1]

حصل على عدة جوائز من بينها، **جائزة المغرب** للكتاب مرتين الأولى لأجل كتابه المعنون في أصول الحوار وتجديد علم الكلام سنة 1987 والثانية على كتابه: تجديد المنهج في تقويم التراث سنة 1995 ثم **جائزة الإيسكو** في الفكر الإسلامي والفلسفة حول كتابه سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربي عام 2006.

وهو أستاذ زائر بعدة جامعات مغربية ورئيس منتدى الحكمة للباحثين والمفكرين الذي تأسس في المغرب بتاريخ 9 مارس 2002.

له عديد من العضويات نذكر منها عضويته في المجلس الأعلى لجمعية الدعوة الإسلامية العالمية إضافة إلى مشاركته كمحكم ومستشار في عديد من المجلات الدولية نذكر منها: النبراس العربي (الأردن) و التجديد (ماليزيا) و المستقبلية (لبنان)[2].

ألف الكثير من الكتب المتميزة التي جميعها تعبر عن فكره المبدع في العالم العربي الإسلامي وهذه أهم كتبه مرتبة حسب تاريخ إصدار كل أول طبعة منها:

1-المنطق والنحو الصوري سنة 1985.

2-في أصول الحوار وتجديد علم الكلام سنة 1987.

---

[1] – طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشركة العربية للأبحاث، ط2، 2014، الدار البيضاء، المغرب ص ص166-167.

[2] – ابراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكرالإسلامي، ط1، 2009 بيروت ص ص31-32.

3-العمل الديني وتجديد العقل سنة 1989.

4-تجديد المنهج في تقويم التراث سنة 1994.

5-فقه الفلسفة ج 1-الفلسفة والترجمة سنة 1996.

6-اللسان والميزان أو التكوثر العقلي سنة 1998.

7-فقه الفلسفة ج 2 – القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل سنة 1999.

8-سؤال الأخلاق – مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية سنة 2000.

9-حوارات من أجل المستقبل سنة 2000.

10- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي سنة 2002.

11- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري سنة 2005.

12- روح الحداثة- المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية سنة 2006.

13- الحداثة و المقاومة سنة 2007 .

14- سؤال العمل- بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم سنة 2012.

15- روح الدين – من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية سنة 2012.

16- الحوار أفقا للفكر سنة 2013.

17- بؤس الدهرانية – في النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين سنة 2014.

18- سؤال المنهج – في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد سنة 2015.

19- النقد الائتماني للخروج من الأخلاق – شرود ما بعد الدهرانية سنة 2016.

3-الأسس المنهجية لفكر طه عبدالرحمان:

يغلب على الكثير من المشاريع الفكرية المعاصرة طابع النقد، إذ تكتفي بالإعتراض والتفكيك والنقد بدل أن تتجاوز ذلك إلى التأسيس النظري الذي يقدم الرؤى والتصورات الإصلاحية البديلة لكن الناظر في المشروع الفكري للدكتور **طه عبد الرحمن** يتلمس الآلية المزدوجة التي ينبني عليها فكره، بحيث يمكن القول إنه يعتمد في بنائه الفكري على ثنائية النقد وتأسيس البديل، بناء على هذا الإعتبار فإن مشروعه إصلاحي يروم تغيير الواقع بأبعاده المركبة، لأنه يغلب عليه كما يقول عالم المنطق حمو النقاري: الهم الإنتقادي من جهة والتنظيري من جهة ثانية[1].

فطه عبد الرحمن يدافع عن مشروع إصلاحي يروم إصلاح وترميم نظام مجتمع وإصلاح ثقافته وفكره، بحيث ينتقد جملة التصورات والإشكاليات السائدة المعيقة للنهوض والتغيير الحضاري من قبيل: آفات التقليد والتبعية والتسييد ويقدم في المقابل منظوره الإصلاحي الأخلاقي البديل. وهكذا فإن هذه الثنائية حاضرة بقوة في مجموع إنتاجه المعرفي بالإضافة إلى ذلك فإن مشروعه الإصلاحي كلي مستوعب لفكرة الإصلاح بأفقها الشمولي وذلك نظرا لطبيعته المتميزة ببعدها المنهجي، وانطلاقا من هذا النسق المنهجي

[1] – محمد البغوري، حوار مع عالم المنطق حمو النقاري حول قضايا التراث والمنهج والتصوف، مجلة أفكار، العدد 10 أكتوبر/ نوفمبر 2016 ، ص122.

يقدم حلول سائدة في المجال التداولي العربي الإسلامي في مجالات الفكر والفلسفة والعلم والتربية والدين والسياسة[1] .

- ***منهجه:***

إن الناظر في النسق المعرفي لمشروع الدكتور **طه عبد الرحمن** وأصوله الإبستمولوجية يتلمس جملة من الأسس المنهجية التي يعتمدها طه لتأسيس مشروعه الفكري إذ تشكل هذه الأسس نسقا منهجيا ناظما متكاملا يقارب من خلاله هذا الفيلسوف القضايا والإشكالات الفكرية الراهنة، فمثلا في كتاب روح الحداثة ينتقد **طه عبد الرحمن** الحداثة الغربية، ويقدم بديلا منها وهو الحداثة الإسلامية المنبثقة من الأخلاق الإسلامية الكونية، أما في كتاب روح الدين فإن **طه عبد الرحمان** ينتقد االأنموذج العلماني المضيق للوجود الإنساني، ويقترح أنموذجا آخر هو الأنموذج الإئتماني ومن أهم الأسس لفكر **طه عبد الرحمان:**

1-**الأخلاقية:** يؤسس طه عبد الرحمان منهجه على المرجعية الأخلاقية إذ يرفع «شعارالأخلاق هي الحل» [2] باعتبار أن الإنسان كائن أخلاقي وبالتالي فالإطار المرجعي المؤسس للتصورات والأفكار الإنسانية هي الأخلاق.

2-**الإئتمانية:** يدافع طه عما يسميه« بوحدة النظرية الأصلية بين الدين والسياسة » التي تأخذ بمسلمة "تعدية الوجود الإنساني" فالإنسان وفق هذا المنظور يحيا في

[1] – زكريا عريف، منهجية الإصلاح عند الدكتور طه عبد الرحمان، مجلة أوراق الإنماء، مركز نماء للبحوث والدراسات 2020، بيروت، ص 4.

[2] – طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، ط 2، 2009، الدار البيضاء، المغرب، ص 88.

عوالم متعددة ويتجاوز البعد الواحد إلى أبعاد أخرى متداخلة، في مقدمتها البعد الغيبي المحدد لماهية الإنسان الأخلاقية انطلاقا من الأمانة التي عرضها الحق عز وجل على عباده في العرض الغيبي العظيم «الذي ابتلى به الحق سبحانه وتعالى مخلوقاته كلها إذ عرض عليها حمل الأمانة فأبت هذه الكائنات حيّها وجامدها حملها إشفاقا منها في حين اختار الإنسان حملها غير مقدر لثقلها ولا متصور لتبعاتها[1] »

3-**التكاملية:** يظهر هذا المنهج جليا في مقاربته للمعرفة التراثية إذ ينتصر للبحث المنهجي من خلال رصد الآليات المنتجة للتراث بتجلياته المختلفة بدل الاستغراق في الجانب المضموني، بمعنى أن شغله الشاغل هو سؤال الكيف لاسؤال الكم، كما أنه لا يفاضل بين هذه المعارف ويختزلها في أفق معرفي واحد بل يأخذ بنظرة تكاملية كما يقول تجمع بين المضامين والآليات بحيث أن «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 في التراث[2] ».

4-**التأصيل:** ينفتح **طه عبد الرحمن** على مختلف المستجدات المنهجية والعلمية الحديثة، لكن شرط تأصيلها أو تقريبها إلى المجال التداولي العربي الإسلامي

[1] – طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية، المركز الثقافي العربي، ط 2، 2012، الدار البيضاء، المغرب، ص448.

[2] – طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط 2، (د،س)، الدار البيضاء، ص15.

إذ يرفض إسقاط المفاهيم والآليات المنقولة على المفاهيم والآليات الإسلامية المأصولة ووضع في هذا الصدد قاعدتين منهجيتين نقديتين في نقد المناهج الغربية وتبيئتها، الأولى هي: «كل أمر منقول معترض عليه حتى تثبت بالدليل صحته » والثانية هي: «كل أمر مأصول مسلم به، حتى يثبت بالدليل فساده[1]».

5-**التداخلية:** يرى **طه عبد الرحمن** أن التراث العربي الإسلامي متداخل منهجيا مع مختلف المعارف والعلوم المأصولة والمنقولة إذ تشترك معارفه باختلاف شعبها ومجالاتها في « الآليات التي أنشئت ونقلت بها مضامينها[2]» أو بناءا على هذا الإشتراك فإن المفكر **طه عبد الرحمن** لا يفاضل بين دوائر التراث برهانا وبيانا وعرفانا إذ يشتغل بكلية التراث الإسلامي العربي بجميع تجلياته من غير استبعاد أو حذف، أو استثناء وهذا ما يتجلى في عنايته بالتصوف وفلسفة اللغة والمنطق والفلسفة وغيرها من المعارف التراثية[3].

6-**التداولية:** تتميز الثقافة والتراث العربي الإسلامي بخاصية منهجية هي التداولية ومقتضى التداول بحسب **طه** هو«أن الشعب الثقافية الثلاث للتراث وهي: «**العقيدة** » و«**اللغة** »و«**المعرفة** » لا تستقيم على أصول التراث الإسلامي العربي حتى يتحقق العمل بها وفق ما ينفع الغير، فضلا عن نفع الذات ووفق ما

---

[1]- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص13.

[2] - المصدر نفسه، نفس الصفحة .

[3]- طه عبد الرحمان، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، جمع وتقديم د.رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2015، ص9.

ينفع الآجل فضلا عن نفع العاجل» [1] ذلك أن الخاصية المميزة للتراث هو أنه تراث عملي لانظري عقيدة ومعرفة ولغة فهذه الدوائر الثلاث يجب أن تفضي إلى الممارسة التطبيقية وتحقيق النفع والصلاح الإنساني في العاجل والآجل وهذا الأمر هو ما سعى لكشفه بشكل مفصل في كتابه: «سؤال العمل بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم» .

7- **الحوارية:** يتميز فكر طه بالطابع الحواري تنظيرا وممارسة إذ إنه لا يكتفي في مجمل منجزه المعرفي بالرد على الإعتراضات فقط، بل يفترضها منتقدا إياها كذلك فهو«لا يكف عن استحضار أو افتراض المخاطب، كما لا يكف عن تقديم الدليل وأهمية وافتراض الإعتراض وسد مكامن دعاوى المعترض[2] » وأهمية هذا المقوم المنهجي بالنسبة إليه تكمن في التعاون للوصول إلى الحقيقة، لأن الحوار يسهم في توسيع العقل وتعميق مداركه بما لا يوسعه ولا يعمقه النظر الذي لا حوار معه، إذ الحوار هو بمنزلة نظر من جانبين اثنين[3]».

8-**التأسيس المنطقي:** يسلك **طه عبد الرحمن** مسلكا مغايرا في الكتابة الفكرية والفلسفية المعاصرة يروم « إخراج الخطاب الإسلامي من مسلك الوعظ والإرشاد

[1]- طه عبد الرحمان، روح الحداثة، مصدر سابق، ص86.

[2]- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص54.

[3]- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 1، 2011، بيروت، ص 90.

أو قل«المسلك الإخباري » إلى مسلك النظر والنقد أو قل المسلك الإستدلالي » [1] بحيث يعتمد في هذا النمط من الكتابة على الأنساق المنطقية الحديثة بالدرجة الأولى، وذلك لقناعته الراسخة بأن «إقامة الفكر الإسلامي الجديد لا يتم دون تأطير وتنظيم خطابنا الإصلاحي بأحدث وأقوى المناهج العقلية وأقدرها على مدنا بأسباب الإنتاج الفكري [2] » وفي مقدمة هذه المناهج المنطق، فقد أحدث **طه عبد الرحمان** انقلابا منهجيا في الفكر العربي الحديث، بناءً على منجزات الثورة المنطقية واللغوية في العالم المعاصر بإبداعه لكتابة منطقية أصيلة تربط المضامين الفكرية بآلياتها، وتجعلنا نفهم اشتغال هذه الآليات في حيويتها داخل الظاهرات الفكرية.

ثانيا: مفهوم النص والخطاب

يتضمن بحثنا العديد من المصطلحات التي تستلزم الشرح والتعريف والتأصيل وهي كثيرة لكننا اخترنا منها ما رأيناه ضروريا لتقريب المفاهيم مثل **النص والخطاب والسياق**

1- مفهوم النص:

اهتم اللغويون بدراسة النص على اختلاف مذاهبهم العلمية وذلك اقتناعا منهم بضرورة تجاوز الدراسة الألسنية للجملة ومن ثم انصب اهتمامهم على دراسة النص المقدس فكان الحظ الكبير من نصيب القرآن الكريم وقد شكل مفهومه محور الدراسات المعاصرة مثل علم

[1]- طه عبد الرحمن، تعقيب على قراءة كتاب الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري، مجلة الفرقان، العدد 57، 2007 الدار البيضاء، ص 8.

[2]- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ط 4، 2009، الدار البيضاء، ص10.

النص، لسانيات النص، وكلها تلتقي في ضرورة مجاوزة الجملة في التحليل الى فضاء أوسع اصطلح عليه **بالفضاء النصي.**

تعريف النص لغة واصطلاحا:

أ-النص لغة: أورد الفيروز آبادي في مادة (نصص) قوله (نصَّ) الحديث: رفعه ونصَّ ناقته استخرج ما عندها من السير والشيء حركه ومنه فلان يَنُصُّ أنفه غضبا وهو نَصَّاصُ الأنْفِ والمتاع جعل بعضه فوق بعض وفلان استقصى مسألته عن الشيئ العروس أقعدها على المنصة بالكسر وهي ما ترفع عليه فانتصَّت ونصَّصَ غريمه وناصَّه استقصى عليه و ناقشه ...ونصنصه حركة وقلقلة .[1]

أما في لسان العرب: "النص رَفْعُكَ الشَّيئ ونصَّ الحديث ينصَّهُ نصًّا، رفعه وكل ما أُظْهِرَ فقد نُصَّ وقال عمرو بن دينار ما رأيت رجلا أنصّ للحديث من الزهري أي أرفع له وأسْند يقال نَصَّ الحديثَ إلى فلان أي رَفعه وكذلك نصّصهُ إليه...ونصّت الظبية جيدها أي رفعته...و نُصَّ المتاع نصًّا: جُعِلَ بعضه على بعضٍ ونَصّ الدابة ينُصُّها نصًّا: رفعها في السير".ونصُّ كل شيئٍ منتهاه ».[2] « وبلغ الشيء نَصَّهُ أي منتهاه [3]. »

ومن كل هذه المعاني التي وردت في المعاجم لكلمة نص تمكن الدارس من حصرها في معان أساسية هي: **الإظهار والرفع والانتهاء وضم الشيء إلى الشيء** والرفع والإظهار

---

[1]- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار إحياء التراث العربي، مادة (نص)، 1997، بيروت، ج 1، ص 858.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، حققه عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دارالمعارف، ج6 1986، القاهرة، مصر، ص ص 41- 44 .

[3]- الزمخشري، أساس البلاغة، مكتبة لبنان، ط1، 1986، ص455.

يعنيان أن المتحدث أو الكاتب لابد من رفعه وإظهاره لنصه كي يدركه المتلقي وكذلك ضم الشيء.

نلاحظ أن النص في كثير من تعريفاته هو ضم الجملة إلى الجملة بالعديد من الروابط وكون النص أقصى الشيء ومنتهاه هو تمثيل لكونه أكبر وحدة لغوية يمكن الوصول إليها.[1]

أما في الاصطلاح الغربي فمن المحتمل أن تكون هذه المعاني موافقة له فقط فكلمة texte لا تطابق كلمة نص. معجميا كلمة (texte) من العائلة نفسها لكلمة (textile) التي هي من اللاتينية (textus) والتي تعني نسيج أي منسوج [2].

ويظهر جليا أن كلمة (نص) العربية وكلمة (نص) بلغة أجنبية كالفرنسية تختلفان في الوضع الأصلي أو المعنى المركزي الذي اتفق عليه أهل اللغة فكلمة نص الفرنسية مثلا ترتبط بعملية النسج، أما في اللغة العربية فهي أوسع دلالة إذ ترتبط بالرفع والظهور والإنتهاء وهي معاني مرتبطة ببعضها البعض وينتج أحدها عن الآخر لأن الشيء إذا ارتفع ظهر والظهور هنا يعني البعد عن الغموض والخفاء ولعل هذا ما جعل علماء أصول الفقه يسمون الكلام الظاهر من القرآن الكريم ومن السنة النبوية القولية الذي لا يحتمل التأويل لظهوره (نصًّا) حرصا منهم على الدقة في تصنيف أنواع الكلام.

---

[1]– صبحي ابراهيم الفقي، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000، القاهرة ص28.

[2]– Bureau des études et recherches ,dictionnaire général linguistique technique et scientifique ,dar alkotob al ilmiah , 2ème édition,2004, bayrut ,liban ,p 776

ب- النص اصطلاحا: لعل أول من وضع التعريف الاصطلاحي للنص هم علماء أصول الفقه **فالشافعي** (مؤسس علم أصول الفقه) يعّرفه بأنه: «المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل » [1] ومن هذا التعريف نستنتج أن النص هو الذي يُفهم منه المعنى المحدد الذي أُنزل به ولا يتعداه إلى معاني أخرى فهو: ما دل بصيغته نفسها على ما يقصد أصلا من سياقه كقوله تعالى "وأحل الله البيع و حرم الربا" [2] وهذا نص ينفي التشابه بين البيع والربا من جهة الحل والحرمة .[3]

ويعرفه **الشريف الجرجاني** بقوله "النص ما ازداد وضوحا على الظاهر لمعنى من المتكلم وهو سَوْقُ الكلامِ لأجل ذلك المعنى. فإذا قيل: "أحسنوا إلى فلان الذي يفرح بفرحي ويغتم بغمي" كان نصا في بيان محبته ومالا يحتمل إلا معنى واحدا، وقيل ما لا يحتمل التأويل[4] وقد تطورت دلالة هذا المصطلح في العصر الحديث ولم يعد متعلقا بدرجة دلالته لأنه أصبح مفتوحا على عدة دلالات، قابلا لقراءات مختلفة وتأويلات غير منتهية وتعددت تعريفاته ويعود ذلك الى المناهج القرائية المتعددة .

فمن تعريفات النص الحديثة أنه " المجموعة الواحدة من الملفوظات أي الجمل المنفذة الخاضعة للتحليل فالنص إذن عينة من السلوك اللساني و هذه العينة يمكن أن تكون مكتوبة

---

[1]- الشافعي، الرسالة، تحرير أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، (د،ط)، (د،س)، بيروت، ص 14.

[2]- القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 275.

[3]- صبحي صالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، ط 14 ، 1982 ، بيروت، ص311.

[4]- الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات ، تحرير ابراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط 4، 1998، بيروت، ص 309 .

أو محكية [1] وهذا النص يشير إلى أن النص بوصفه مجموعة من الملفوظات يتجاوز الكلمة الواحدة المكتفية بذاتها. ومن تعريفات النص ما ينظر إلى عناصره وأجزاءه المشكلة له ومن هذا المنظور يكون "النص عبارة عن وحدات لغوية طبيعية منضدة متسقة ويقصد بالتنضيد ما يضمن العلاقة بين أجزاء النص".[2]

إنه من الطبيعي أن تتعدد مفاهيم النص وفق المشارب والمنطلقات وبتعدد المقصديات القرائية فنظرة المحلل البنيوي غير نظرة المحلل النفسي أو الاجتماعي أو الأسلوبي ومن هنا يكون المقصود بمصطلح النص في إطار المفاهيم النقدية المعاصرة غير المقصود به في التراث العربي الاسلامي الذي يدل على الكلام الذي يُستغنى فيه بما هو ظاهر من المعنى عن التأويل لوضوح دلالته.

2- مفهوم الخطاب :

أ- المعنى اللغوي:

لمعرفة أصل كلمة الخطاب في الثقافة العربية الإسلامية وتحديد مجمل المعاني الخاصة بها والمؤلفة من المادة الأصل وهي: مادة (خ – ط – ب) علينا العودة لأحد أقدم الكتب التي حددت مفهوم المصطلح وهو القرآن الكريم فقد ورد الخَطْبُ في القرآن الكريم خمس مرات موزعة على خمس سور ففي سورة يوسف عليه السلام يقول الله تعالى "قال ما خطبكن

[1]- Dictionnaire linguistique ,Larousse,1972 ,Paris ,p 486 .

[2]- محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، المركز الثقافي، ط 1، 1996، الدار البيضاء، ص 34.

إذ راودتن يوسف عن نفسه " [1] وفي سورة القصص عندما سأل موسى المرأتين اللتين وجدهما يمتنعان عن السقاية لما ورد ماء مدين قال (ما خطبكما)[2] أي ما شأنكما وفي سورة طه عندما خاطب موسى السامري قائلا (ما خطبك يا سامري)[3] أي ما شأنك وما هدفك من إضلال بني إسرائيل وأخيرا سورتي الحجر والذاريات عندما سأل إبراهيم المرسلين قائلا (وما مَاخطْبُكم أيها المرسلون)[4].إن مضمون الآيتين هنا لا يعني الشأن اليومي للأفراد بل يحمل دلالة أعمق من ذلك، إنه بالتعبير الحديث "مشروع حضاري"وبتعبير القرآن رسالة للبشرية فالرسالة ليست مجرد كلام فحسب بل هي كلام حامل لمشروع والرسالة السماوية هي مشروع مخلص للبشرية إذن الرسالة خطاب والخطاب مشروع حضاري[5].

وقد جاء في لسان العرب **لإبن منظور** [يقال خطب فلان إلى فلان فخاطبه أي أجابه والخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام (...) وإسم الكلام الخطبة (...) والخطبة اسم للكلام الذي يتكلم به الخطيب[6]. فالخطبة عند العرب هي الكلام المقفى والمنثور المسجع ونحوه أما لفظ الخطاب فقد ورد مرتين في سورة "ص" ومرة واحدة في سورة النبأ قال الله تعالى في الأولى "وشددنا مُلكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب" [7] وكذلك قال في موضع آخر في نفس

---

[1]–القرآن الكريم،سورة يوسف،الآية 51.

[2]–القرآن الكريم،سورة القصص،الآية 23.

[3]–القرآن الكريم ،سورة طه،الآية 95.

[4]–القرآن الكريم ،سورة الحجرات ،الآية 57 وكذلك سورة الذاريات الآية 31.

[5]–المختار الفجاري،تأصيل الخطاب في الثقافة العربية (د،س)،ص30.

[6]–ابن منظور، لسان العرب، ج 2، مرجع سابق ، ص ص 1194،1195.

[7]– القرآن الكريم، سورة ص، الآية 20.

السورة "إن أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال أكفلنيها وعزني في الخطاب" [1]

وقال في الثانية "رب السماوات و الأرض وما بينهما الرحمان لا يملكون منه خطابا " [2].

اذن فالخطاب لغة هو مراجعة الكلام والكلام هو الرسالة وهو المواجهة بالكلام وهو الجواب أو ما يخاطب به الرجل صاحبه ونقيضه وهو في هذا المجال متمثلا في(الحوار) والأقاويل الخطابية هي التي من شأنها أن يلتمس به اقناع الناس من أي رأي كان [3].

وفصل الخطاب عند **الزمخشري** (538 هـ-1143 م) هو البيّن من الكلام الملخّص الذي يتبينه من يخاطب به والخطاب أيضا هو الكلام المبين الدال على المقصود بلا التباس[4].

نستنتج مما سبق أن الخطاب هو الكلام الحامل لمعنى جوهري ورسالة تعتمد على سلطة لتبليغها كما أن الخطاب في الثقافة العربية الاسلامية هو خطاب بيان وشعر وبلاغة ومختلف أشكال المجاز، إذ أن هناك تلازم دلالي بين الخطاب والكلام وهذا حسب ما ورد في المعاجم العربية .

كما يعرفه **ابن جني** (392هـ-1002 م) بأنه كل" لفظ مستقل بنفسه مفيد لمعناه وأنه الجمل المستقلة بنفسها " [5] ويفهم من هذا أن دلالة الكلام ترتبط بنظم الألفاظ التي ركبت فيما بينها، أما **الشريف الجرجاني** (816 هـ-1413 م) فيعرفه بـ "أنه المعنى المركب الذي

---

[1]-القرآن الكريم، سورة ص، الآية 23.

[2]- القرآن الكريم، سورة النبأ، الآية 37.

[3]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، (د، ط)، 1982، بيروت، لبنان، ج1، ص532.

[4]-عبد الله ابراهيم ، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1999، المغرب، ص99.

[5]- ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الشؤون الثقافية العامة، ، ط 4، ج18، ص 100.

فيه الإسناد التام"[1]. لقد أجمع هؤلاء اللغويين على أن مفهوم الكلام هو دلالة الألفاظ خاصة حين اتسع وأصبح يشمل كلام الله.

ب – المعنى الإصطلاحي:

الخطاب Discours هو نشاط فكري تم تثبيته بواسطة الكتابة (أي النص) كما يقول **بول ريكور** [2] **Paul Ricoeur**، فهو يمثل اجتهادات فكرية معروفة في التاريخ وهو بحث يعمل على ايجاد أقوم الطرق الإستدلالية وأوضح الوسائل التحليلية والإستنباطية لفهم صحيح للنصوص الأولى المؤسسة للأصول وبكلام آخر هو استبدال الخطاب إلى**[الظاهرة اللغوية واللسانية وهو أكثر من القول و الكلام]** [3].

وقد عرف **فيرديناند ديسوسير** الخطاب (Discours) بأنه نشاط فكري تم تثبيته بواسطة الكتابة (أي النص)[4] كما وقد ميز بين اللغة والكلام حيث أضاف إلى ذلك التمييز بين الخطاب والنص إذ يعتبر **ديسوسير** أن اللغة إجتماعية الأصل مستقلة عن الفرد في حين أن الكلام هو منها بمثابة التحقيق العيني الفردي «أي أنه سلوك فردي يقوم به الفرد مع ما يماثله من البشر وهذا يعني أن التعريف الصحيح للغة هو أنها نسق عضوي منظم من العلاقات » signe [5]. فالوحدة الأساسية في الخطاب عند بول **ريكور** هي الجملة لأن تحليل الخطاب عنده يكون على أساس التركيب الخاص للجمل وفيه نصل

---

[1]– الشريف الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص 194.

[2]– بول ريكور، النص والتأويل، ترجمة: منصف عبد الحق، مجلة Mars، العدد 3، سنة 1988، ص 37.

[3]– رجاة العتيري، في الخطاب الفلسفي، وزارة الثقافة، (د،ط)، 2001، تونس، ص02.

[4]– رجاة العتيري، في الخطاب الفلسفي ، المرجع السابق. ص 03.

[5]– زكريا ابراهيم، مشكلة البنية، مكتبة مصر،(د،ط)، 1990، القاهرة، مصر، ص 44.

إلى جدلية الحدث والمعنى داخل الخطاب. فالخطاب هو حدث كما يقول ريكور من حيث أنه يحدث عندما يتكلم أحدنا فنأخذ بعين الإعتبار العبور من لسانيات الكلام أو الرموز إلى لسانيات الخطاب، أو الإرسالية [1]. فالقول أن الخطاب حدث يعني أنه تحقق زمنيا في الحاضر لأن اللغة شيئ مضمر خارج الزمن وداخل بنية المجتمع وبهذا المعنى يحيل الخطاب إلى متكلمه عن طريق مجموعة مركبة من المؤشرات كالضمائر ومنه سنقول في هذا الإتجاه أن للخطاب مرجعية فخاصية الخطاب ترتبط الآن بشخص المتكلم. [2]

ج- خصائص الخطاب في الثقافة العربية الاسلامية:

من خصائص الخطاب في الثقافة العربية الاسلامية، أنه يقوم على ثنائية (خطاب سلطة) فعندما خطب الرسول صلى الله عليه وسلم يوم الجمعة على عصا ويوم الحرب على قوس، فذلك للتدليل على معنى الخطاب وسلطته، ومن هنا نستطيع القول أن الخطاب سلطة يعتمدها المخاطب من أجل الوصول الى أغراضه وأهدافه محاولا فرض ذاته وتجسيد سلطته عن طريق المحسنات البديعية كالسجع والطباق والجناس والمقابلة فيختل التوازن في الخطاب بين منطوقه ومعقوله أي معناه، فيؤخذ اللفظ ويترك المعنى وقد شبه **ابن خلدون** هذه العملية في نظام الدوال ومدلولاتها بعملية اختلاف الأواني والماء في قوله "فكما أن الأواني التي يغرف بها الماء من البحر منها آنية من الذهب والفضة والصدف والزجاج

[1]- بول ريكور، من النص الى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، ط1، 2001، القاهرة، مصر، ص 79.

[2]- المرجع نفسه، ص 80.

والخزف والماء واحد في نفسه، تختلف الجودة في الأواني المملوءة بالماء باختلاف جنسها لا باختلاف الماء كذلك جودة اللغة وبلاغتها في الاستعمال تختلف باختلاف طبقات الكلام في تأليفه"[1]. ومن هنا نستنتج أن الخطاب الفلسفي يختلف عن غيره من أنواع الخطاب، فهو يستعمل النصوص المكتوبة التي يمكن قراءتها بصورة نقدية وتحليلية كما يختار اللغة المجردة التي تعتمد على المفهوم والمعاني الكلية في البحث عن المعرفة العقلية عوضا عن القصة الأسطورية أو غيرها من الأساليب اللغوية، التي لا تبالي بالحجة ولا بالتماسك المنطقي للخطاب.

ثالثا: مفهوم السياق ودوره في تحديد المعنى

السياق واحد من العناصر الأساسية المساهمة في تكوين الخطاب وفهمه إذ تعد نظرية السياق منهجا لدراسة المعنى لما تميزت به من اهتمام بالعناصر اللغوية والاجتماعية وارتبطت فكرة السياق بالعالم الأنثروبولوجي مالنوفسكي الذي اعتبر أن التواصل و التعبير عن الأفكار ليس الوظيفة الوحيدة للغة بل لها وظائف عدة باعتبارها نوعا من السلوك [2].

[1]–ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر، ط1، 1984، تونس، ج2، ص 798.

[2]– محمود السعران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، دار المعارف للنشر، 1962، الاسكندرية، مصر، ص 338 .

1-التعريف الاصطلاحي للسياق:

إن السياق في مفهومه المعجمي هو " المحيط بمعنى الوحدات التي تسبق والتي تلحق وحدة معينة[1] فمعنى وحدة معينة يتضح من خلال ما يسبقها وما يلحقها من وحدات والسياق بهذا يمثل مجموع الأجزاء التي تحيط بالكلمة وتساهم في الكشف عن معناها .

يذهب **براون ويول** الى أن "محلل الخطاب ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار السياق الذي ورد فيه مقطع ما من الخطاب "[2]والمعنى عند **فيرث** "كل مركب من مجموعة من الوضائف اللغوية بالإضافة إلى السياق غير اللغوي وتتمثل الوضائف اللغوية في الوظيفة الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية ويتضح أن السياق اللغوي بهذا المفهوم هو " تجسيد لتلك التتابعات اللغوية في شكل الخطاب من وحدات صوتية صرفية ومعجمية وما بينها من ترتيب وعلاقات تركيبية،[3] وأفضل ما يساهم في تحديد معنى اللفظ موافقته لما يسبقه " فالكلمات التي تسبق لفظة وتليها تحدد طريقة تفسيرها "[4] .

2-علاقة المعنى بالسياق

إن الكلمة خارج سياقها لا معنى ولا قيمة لها، بل هي محتملة لمعاني متعددة حسب ما يرى **أرمنيكيو** أن السياق يمثل الوضعية الملموسة التي توضع وتنطق من خلالها المقاصد تخص

---

[1]- Jean Dubois et autres ,Dictionnaire de linguistique librairie la rousse ,1973 ,Paris ,p30.

[2]- بشير ابرير، في تعليمية الخطاب العلمي، مجلة التواصل، العدد 08، جامعة برج باجي مختار، جوان 2001، عنابة ص 77.

[3]- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقاربة تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، 2004 بيروت، ص40.

[4]- ريتشاردز، فلسفة البلاغة، ترجمة ناصر حلاوي وسعيد الغانس، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 1413 .https://ketabonline.com/ar/books،14.04.2022،22:00 .

المكان والزمان وهوية المتكلمين و كل ما نحتاج إليه من أجل فهم وتقويم ما يقال[1]. أما **فان ديك** فقد حدد مفهوم السياق انطلاقا من تحديده لمهام التداولية إذ تقوم بصياغة شروط نجاح انجاز عبارة وكذا كيفية ترابط شروط نجاح العبارة كفعل انجازي والمهمة الثانية للتداولية تكمن في كونها تقوم بوضع الأفعال في موقف معين تتحدد في أي موقف من المواقف تكون العبارات ناجحة. واستعمل **فان ديك** السياق كمصطلح تقني يقوم بوصف مجرد كلامي لموقف فعل كلامي، فهو يرى" السياق الوسيلة المثلى لتحديد مواقف الأفعال الكلامية وكذا وصفها وصفا دقيقا وأكد في سياق آخر أن السياق يتغير، لذا فالصفة التي تميزت هي الديناميكية أو الحركية لأنه ليس مجرد حالة لفظية وإنما هو على الأقل متوالية من أحوال اللفظ وبما أنه يتغير ولا يبقى ثابتا فان كل سياق عبارة عن اتجاه مجرى الأحداث"[2] ويقصد بالأحداث هنا الأفعال ويبين كيف تقع هذه الأفعال، فالأحداث تتغير بتغير السياقات.

مما سبق يتضح أن المعنى لا يتحدد ولا يستقيم إلا من خلال تنسيق الخطاب وذلك بربط الملفوظات بسياقها النصي واللساني، "فالكلمة ليس لها معنى محدد ولا الجملة كذلك لكن تتعدد المعاني الكامنة بتعدد استخدامنا لها في الحياة اليومية وتعدد معاني الجملة الواحدة حسب السياق الذي تذكر فيه".[3] وإدراك المعنى لا يتأتى إلا بمعرفة العناصر المكونة للسياق من معرفة **المرسِل** الذي أنتج الخطاب و**المرسَل إليه** الذي وُجّه إليه الخطاب وكذلك

---

[1]– فرانسواز ارمنيكيو، المقاربة التداولية ،ترجمة سعيد العلوش، مركز الإنماء القومي، ص9

.: http// dz .revu.ummto.2022/05/20 .22:30

[2]– فان ديك، النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي و التداولي، ترجمة عبد القادر قنيني، افريقيا الشرق بيروت، ص 258.

[3]– محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، ص 106.

الظروف المحيطة بهما أثناء تخاطبهما و دون التعرف على هذه العناصر يكون فهمه للخطاب قاصرا.

الفصل الثاني

بنية الخطاب الفلسفي

تمهيد

أولا: الكلام

1- مفهوم الكلام

2- الجانب التعاملي في الخطاب الفلسفي

ثانيا: الاستدلال

1- مفهوم الحجاج وحقيقته الاستدلالية

2- علاقة الخطاب بالحجاج و دلالة المنهج

ثالثا: المجاز

1- ماهية العلاقة الاستعارية

2- الاستعارة ومنطق الحجاج

تمهيد

الكلام هو أصل التواصل بين المتخاطبين وهو الحلقة الواصلة بينهم، فالأفراد بإختلاف الزمان والمكان، يستعملون الكلام للتعبير عن أنفسهم ومتطلباتهم وأفكارهم باستعمال اللغة التي تعتبر خاصية ينفرد بها الانسان دون غيره من المخلوقات، فنكاد نقول أن كل كلام هو خطاب والعكس صحيح فما هو مفهوم الكلام عند **طه عبد الرحمان** وماهي عناصره وما دوره في بناء الخطاب؟

أولا: الكلام

1- مفهوم الكلام :

يعتبر **طـه عبـد الـرحمن** أن « الأصـل في تكوثر الكـلام هو صـفته الخطابيـة، إذ لا كـلام بغير خطـاب والكلام هو أصل في كل تواصل» [1]، فالكلام لا يكون كلاما إلا إذا تم بإرادتين، **إرادة التوجه إلى الغير** و**إرادة إفهام هذا الغير**، قصدا للمتلقي وإدراكا لرتبتـه **كمقصود** و**كفاهم** .حتى أن مدلول الخطاب يوحي بمراجعة الكلام المستخدم في حركية التواصل فيستعمل **طه عبد الرحمان** لفظ " **القول** " لما يتمتع به هذا المصطلح من " غلبة الدلالة على الجانب اللفظي من الكلام " كما أنه أطلق على جميع أقسام الكلام بلا استثناء "فالقول بغير تركيب قولٌ ، والقول بتركيب التركيب قولٌ علما بأن الأول هو اللفظ ،والثاني هو الجملة والثالث هو ما فوق الجملة، وهو ما صار المعاصرون يسمونه النص[2] .

[1]- طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998، الدار البيضاء ص228.

[2]- طه عبد الرحمان ،القول الفلسفي المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، ط2، 2005، الدار البيضاء ، ص .13

يقول **طه عبد الرحمان:** « أن حقيقة الكلام لا تكمن في مجرد النطق بألفاظ معينة فقد يقع النطق عرضا في حالة النوم وقد يكون الكلام مرتبا صدفة في حال اللعب مثلا وقد تفرغ الدلالة عنوة في فلتات اللسان، لذلك حقيقة الكلام تقوم على قصدين:

أ- **التوجه إلى الغير:** الذي يقتضي إدراك المتكلم لرتبة المتلقي الذي قصده في إلقائه الكلام.

ب- إفهام هذا الغير: الذي يقتضي حصول إرادة إفهام الغير بإدراك المتكلم رتبة الفاهِم الذي قصده المفهِم في إفهامه، سواء وافقه في الفهم أم خالفه » [1]. ومن هنا نلاحظ كيف أن **طه عبد الرحمان** حدد مفهوم الكلام فأكسبه صبغة جديدة فالكلام ليس مجرد ألفاظ محددة المعنى وإنما هو إرادة المتكلم لتوجيه رسالة لغوية إلى الغير من أجل إفهامه « فالكلام أصل في كل تواصل»[2] .

وللوقوف على ماهية **الكلام** لابد لنا من الكلام عن جدلية اللغة والفكر عند **طه عبد الرحمان** إذ يستحيل أن تتوقف بنية الفكر عند مستوى التقنين الرياضي والمنطقي الصوري بل لابد أن تتضمن دلالات عملية تحملها اللغة، كما **أقام طه عبد الرحمان** مجهوده المفاهيمي والاصطلاحي بما يتوافق ونظريته التداخلية في المعرفة: أي أن 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

[1]- طه عبد الرحمان، اللسان والميزان والتكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 228.

[2]- طه عبد الرحمان ،القول الفلسفي المفهوم والتأثيل ،،المصدر نفسه، ص 215.

وموجهة بأهداف التأثير والتغيير[1]. والعلاقة بين اللفظ والمعنى تبنى على الاستعمال وعادات التعبير، لذلك اتساع المضامين المعرفية وضمان تبليغها وتحقيق الإقناع، مرهون باللغة التداولية كمدخل للتجديد الفكري لذا «عد **طه عبد الرحمان** أن المهمة الأساسية الأولى للمفكر العربي مهمة لغوية.[2]» . للوقوف أكثر على تركيبة الخطاب الفلسفي عند **طه عبد الرحمان** لابد أن نتطرق لـ:

أ-عناصر التخاطب (الكلام):

يحدد طه عبد الرحمان أسس الكلام في كونه ينبني على قصدين اثنين الأول يتعلق بالتوجه للآخر والثاني يتعلق بـ "إفهام الغير " فيكون للكلام طرفين أو قطبين رئيسيين الأول هو **المرسل** والثاني هو **المرسل إليه.**

أ-المرسل: يكون فردا أو جماعة أو حيوانا أو آلة وهو مصدر المعرفة في الحقيقة [3] بمعنى أن المرسل هو الشخص الذي يقوم بتهيئة الرسالة وإرسالها ويعتبر ركنا هاما وحيويا في دائرة التواصل وهو الطرف الأول من جهاز التخاطب.

ب-المرسل إليه: يطلق عليه عدة مصطلحات وهي: المتلقي المستقبل، المستمع، الملتقط المنقول عنه " فالمستقبل أو المتلقي هو الذي يستقبل الرسالة و يمكن أن يكون شخص ما

[1] – محمد همام، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجا، المركز الثقافي العربي مؤسسة مؤمنون بلا حدود، بيروت الرباط ، ط 1، 2013، الدار البيضاء، ص 179.

[2]– إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص 12.

[3]– صالح بلعيد، دروس في اللسانيات التطبيقية، دار الطباعة،(د ط)، 2003، الجزائر، ص 45.

منفردا أو جماعة أو ما يشبه الجماعة مثل النقابة أو الحزب ويمكن أن يكون أحيانا خارج الإطار الأساسي فيكون حيوانا أو آلة.[1]

ب_ بنية الكلام:

أ-**القصد:** يتجلى مفهوم القصد هنا في معنيين اثنين لا ثالث لهما:

-**إرادة التوجه للغير:** يرى **طه عبد الرحمان** أن « المنطوق به لا يكون كلاما حقا حتى تحصل من الناطق إرادة توجيهية إلى غيره،وما لم تحصل منه هذه الإرادة فلا يمكن أن يعد متكلما حقا، حتى ولو صادف ما نطق به حضور من يتلقفه» [2] فإرادة المتكلم وحضور وعيه لما يقول شرط أساسي لكي نطلق على ما يقول مصطلح الكلام فالمتكلم الذي يهذي مثلا لا نستطيع أن نقول عنه أنه يخاطبنا أو دخل معنا في حالة تخاطبية لأنه لا يعينا ولا يقصد ما يقول .

- **إفهام الغير:** يقول **طه عبد الرحمان** :« لا يكون المنطوق به كلاما حقا حتى تحصل إرادة إفهام الغير، وما لم تحصل منه هذه الإرادة فلا يمكن أن يعد متكلما حقا حتى ولو صادف ما لفظ به فهم من التقطه لأن الملتقط لا يكون مستمعا حقا حتى يكون قد أُفهم ما فُهِم سواء أوافق الإفهام الفهم أم خالفه ، أو قل حتى يدرك رتبة الفاهم [3] ».

بهذا يتبين أن حقيقة الكلام ليست هي الدخول في علاقة بألفاظ معينة بقدر ما هي الدخول في علاقة مع الغير، بمعنى «أن الذي يحدد ماهية الكلام إنما هو " العلاقة التخاطبية "

---

[1]- طاهر بومزير، التواصل اللساني و الشعرية، منشورات الاختلاف الجزائر العاصمة ، ط1، 2007 ،ص 24.

[2]- طه عبد الرحمان ،اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي ، مصدر سابق، ص 214.

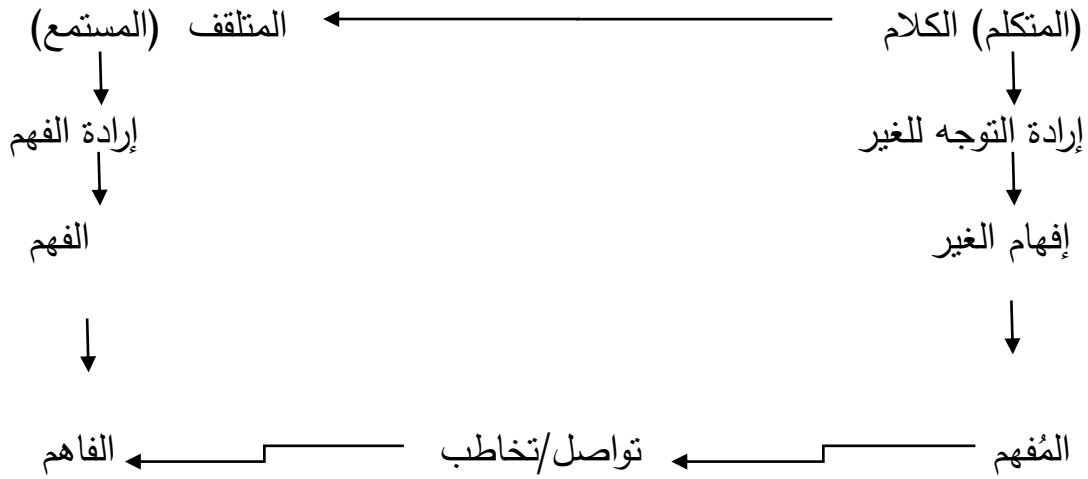
[3]- المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

وليس العلاقة اللفظية وحدها، فلا كلام بغير تخاطب ولا متكلم من غير أن تكون له وظيفة " المخاطِب" ولا مستمع من غير أن تكون له وظيفة " المخاطَب "[1].

والعلاقة اللفظية ينبغي أن تكون خاضعة وتابعة للعلاقة التخاطبية لأن اللفظ (المخاطَب) سيتحدد معناه "بالقصد" من وراءه وليس كما هو مشروح في المعاجم ولهذا جعل العرب للفظ ثلاثة أسماء كلها تفيد لغة واصطلاحا مفهوم القصد وهي بالذات:

(المعنى) و(المراد) و(المقصود) وهذا دليل قاطع على " رسوخ الخاصية الخطابية في هذا اللسان [2].

و يمكن أن نمثل لهذين القصدين بالمخطط التالي:



يبين هذا المخطط المركبات الأساسية المتدخلة في الكلام حيث أن المخاطِب تكون له نية إقناع غيره فيقصده بالكلام والطرف الثاني تكون له نية الاستماع والاقتناع فنسمي الأول المتكلم أو المبلغ ونسمي الثاني المتلق أو المستمع وهذه العملية تسمى بالتخاطب أو التواصل.

[1]– طه عبد الرحمان ،اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، مصدر سابق ، ص 215.

[2]– المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

نستنتج مما سبق أن كل منطوق به يصدق عليه مصطلح " الكلام" وهو الكلام الذي قصد به المتكلم أن يتوجه به إلى الغير، وأن يقصد إفهامه بما نطق معنى من المعاني وهو ما سماه الخطاب. **يقول طه عبد الرحمان:** «فاعرف أن المنطوق به الذي يصلح أن يكون كلاما هو الذي ينهض بتمام المقتضيات التواصلية الواجبة في حق ما يسمى خطابا. إذ حد الخطاب أنه كل منطوق به موجه إلى الغير بغرض إفهامه مقصودا مخصوصا » [1].

إن العلاقة التخاطبية **في نظر طه عبد الرحمان** هي البانية لحقيقة الكلام وهي: «تتحدد من جانب المتكلم بالتوجه إلى المستمع وبإفهامه مراده، ومن جانب المستمع بالتلقي من المتكلم وفهم مراده فاعلم أن هذه العلاقة لا يمكن أن تنحصر في عملية نقل مضمون القول من أحد الطرفين إلى الآخر، نظرا لأن هذا النقل قد تسد فيه الآلة مسد الإنسان متى كان لا يزيد عن تحويل فائدة» [2] ومن هنا، يظهر رفض **طه عبد الرحمان** لفكرة أن تنحصر العلاقة التخاطبية في عملية" **النقل**"، لأن نقل الكلام قد يكون عن طريق الآلة التي تعمل عمل الإنسان فالتكنولوجيا اليوم، لها دور كبير في نقل المعلومات ولا يمكن هنا أن ننسب إليها أوصاف الخطاب، لأن الخطاب يكون من فرد إلى فرد أو أفراد قصد الإفهام والنقل الذي يمارسه المتكلم في نظر طه عبد الرحمان نوعان:

أحدهما النقل الصريح: وهو ما تعلق بالمعاني الظاهرية والحقيقية المستقلة عن مقامات الكلام.

---

[1]– طه عبد الرحمان ،اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي ، مصدر سابق ،ص 215 .

[2]– المصدر نفسه، ص 216.

والثاني النقل الضمني: وهو ما تعلق بالمعاني المضمرة والمجازية غيرمستقلة عن هذه المقامات، يقول **طه عبد الرحمان** : «ولما كان المتكلم لا يمارس النقل إلا على مقتضى الجمع بين ضربيه الصريح والضمني فقد استحق نقله أن يُدعى باسم خاص تمييزا له عن النقل الآلي وهذا الاسم هو(التبليغ) » .[1]

ب- ***التبليغ:*** هو عبارة عن نقل فائدة القول الطبيعي نقلا يزدوج فيه **الإظهار والإضمار** وقد خلص من هذا المفهوم إلى أن المتكلم **ليس ذاتا ناقلة** إنما **هو ذات مبلغة،** وعلى هذا لا يجوز أن يماثل بجهاز للإرسال أو المرسل كما عبر **طه عبد الرحمان .**

يرى **طه عبد الرحمان** بأن **التبليغ** هو أحد جوانب العلاقة التخاطبية، كما أنه يمثل الجانب التواصلي منها فكل تخاطب تواصل، لكن لا يصح أن نقول أن التخاطب ليس إلا تواصلا فقد يوجد التواصل بين طرفين ولا يوجد تخاطب بينهما فيجوز أن يوصل المبلغ فحوى القول إلى غيره ولا ينفعه به من أي وجه من الوجوه ،كما يجوز أن يتوصل المبلغ إليه بهذا الفحوى من غير أن ينتفع به[2]. وبهذه النظرة يبدو أن التواصل أشمل من التخاطب فهو يرى أن التخاطب الذي لا يحقق منفعة لا يصطلح عليه بالتخاطب. واصطنع له مصطلح (الخطْب) اعتمادا على دلالته المعجمية يقول « والتخاطب الذي لا نفع معه لا يكون تخاطبا وإنما يكون "خطْباً" علما بأن مدلول الخَطْب، هو أنه « الأمر الشديد الذي يكثر فيه القو ل» [3].

---

[1]– طه عبد الرحمان ،اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي ، ص 216.

[2]– المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

[3]– المصدر نفسه، ص 217

ويورد **طه عبد الرحمان تعريفا للتبليغ** في قوله «هو عبارة عن نقل فائدة القول الطبيعي نقلا يزدوج فيه الإظهار والإضمار فيتبين أن المتكلم ليس ذاتا ناقلة وإنما هو ذات مبلغة[1]»

ج- الإظهار والإضمار:

الإظهار والإضمار فن بلاغي منذ القدم نجده كثيرا في القران الكريم وله فوائد كثيرة تدرك بالذوق وتدل عليها القرائن و الأصل أن يؤتى بالضمير لينوب مناب الاسم الظاهر ويعبر عنه .[2]

2-الجانب التعاملي في الخطاب:

يرى **طه عبد الرحمان** أن الجانب الذي يمكن أن يختل في التخاطب من غير أن يختل جانبه التواصلي هو بالذات الجانب التعاملي « فالتخاطب ليس تواصلا فقط، بل هو أيضا تعامل » .[3] فالهدف من الكلام هو تحويله لأفعال، لأن الكلام إن كان لا طائل منه في تصرفاتنا وسلوكاتنا يصبح بلا قيمة، فما فائدة القول إن لم نطبقه وخاصة في جانب الأخلاق التي تعتمد على الأفعال بشكل كبير، ومن خلالها نستطيع اثبات انسانيتنا وتمييزها عن باقي المخلوقات.

1- العقلانية والتواصل: يرى **طه عبد الرحمان** أن أعلى مراتب العمل الضرورية لحصول التخاطب هو**(فعل القول)** الذي يتميز به سائر الإنسان عن سائر المخلوقات، فالمتكلم ليس

---

[1]- طه عبد الرحمان ،اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 216.

[2]- عدنان جاسم محمد الجميلي، الإظهار والإضمار وتفاعل نظم الخطاب القراني، مجلة كلية العلوم الإسلامية، العدد 16 ص 481.

[3]- طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 217.

مجرد ذات فاعلة بل فعل المتكلم ينبغي أن يكون ذو إنسانية عالية، وهذه الدرجة من الإنسانية لا تتأتى إلا من خلال وصوله لدرجة عالية من العقلانية وهذا ما نجده عند أرسطو حين طابق بين الإنسانية والعقلانية.[1]

وقد ساد هذا الاعتقاد طويلا عند محللي الخطاب المحدثين وذلك للاعتبارات التالية:

أولا: أنهم علقوا العقلانية بالمستوى التواصلي من الكلام حتى صار بعضهم إلى تسمية قواعد التخاطب بقواعد العقلانية، وعلى رأسهم رائد التحليل الخطابي المعاصر (بول غريس) في حين أن المستوى الثاني من التخاطب وهو المستوى التعاملي قد تعلو رتبته على رتبة العقلانية.

ثانيا: يقوم على شرط التجريد للعقلانية فالعقل هو : « القدرة على انتزاع المعاني الكلية من الموجودات المشخصة » لكن هذا التصور لا يليق بمجال الخطاب لأن مقامات الكلام أحوال مشخصة وهنا يخالف الخطاب خاصية العقل فكلما ازداد المتكلم قربا من الخطابية ازداد بعدا عن العقلانية.[2]

ثالثا: من المسلم به أن الفرق بين الإنسان والحيوان هو العقل لكن المختلف عليه والذي يرفضه **طه عبد الرحمان** هو التصور التكوثري للعقل ومقتضى هذا التصور أن العقل ليس عقلا واحدا وإنما عقول كثيرة، و يذهب إلى مجموعة من الاحتمالات قد تكون سببا في هذه الكثرة العقلية:

[1] - طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق ، ص218.

[2]- طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص219.

أ- قد يكون العقل على مراتب: إذ ليس من الضروري أن يختص الإنسان وحده بالعقل ولا مانع أن تشاركه فيه كائنات معلومة أو غير معلومة، تفوقه رتبة أو أن تكون أقل منه منزلة وإذا ثبت ذلك تقرّر أن العقلانية لا تطابق الإنسانية كما أُعتقد فإذا كانت هناك كائنات أعقل من الإنسان فهي أولى بالعقلانية منه وقد وقع الفلاسفة اليونان في التناقض حين ميزوا الإنسان بالعقل مرة والإقرار بوجود من هو أعقل منه كالآلهة مرة أخرى.[1]

ب- قد يكون العقل على أطوار: قد يكون للعقل أطوار كثيرة لكن لشدة تقاربها أو تباعدها لا نستطيع التمييز بينها، إلا أن طور العقل حسب الاعتقاد لا يتعدى الطور الحالي، حيث الفرد يمكن أن يدرك ما يخفيه العقل الأول والثاني لكن هذا ليس فرق بين ما هو عقلي وبين ما هو ليس كذلك، بل هو فرق بين الطورين للعقل: الأول يقارن فيه العقل المحسوس والثاني يقارن فيه العقل المجرد وهذا أكبر دليل على أنه «لا إدراك حسي من غير حكم عقلي [2] ». وقد اتفق كل من الفلاسفة المسلمين و اليونان على أن هناك مراتب للعقل لكن اليونان أخفقوا ووقعوا في التناقض بينما الفلاسفة المسلمين أخذوا عنهم تعريف الإنسان بكونه حيوانا عاقلا بعدما فسروا العقل بقوة التمييز التي جعلوها مناط التكليف وذلك لإدراكهم لقوة العقل الإنساني.

ج - قد يكون العقل على فترات: بمعنى أن العقل قد لا يلازم صاحبه على الدوام فهناك فترات قد نصفه بصحة العقل واعتدال التمييز، بل بكمال العقل، وأحيانا قد نصفه بفساد

[1] - طه عبد الرحمان ،اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، المصدر السابق ، ص 218.
[2]- المصدر نفسه، ص 219.

العقل واختلال التمييز لكن هذا لا يمنع كونه لا زال إنسانا لامتلاكه خاصية الأخلاق على المستوى التعاملي وخاصية العقلانية على المستوى التواصلي[1].

- **بين العقلانية والأخلاقية:**

إن تبني العلاقة التخاطبية التي يتكوثر بها الكلام باعتباره **فعلا عقليا** دفع محللي الخطاب المحدثين «الى تعليق العقلانية بالمستوى التواصلي من الكلام حتى صار بعضهم إلى تسمية قواعد التخاطب بقواعد **العقلانية**»[2] لكن هذا لا يمنع أن يوضح **طه عبدالرحمان** توازي العلاقة بين العقلانية والأخلاقية وينقد الفلاسفة الذين اعتبروا أن الأخلاق تعيق من تقدم العقل وإذا كان الفلاسفة قسموا العقل إلى قسمين: العقل النظري والعقل العملي ونسبوا الأخلاق الى القسم العملي، فهذا لا يمنع **طه عبد الرحمان** أن يضيف أنواعا أخرى من العقل كالعقل الحسي والعقل الخيالي والعقل الوجداني والعقل الذوقي والعقل الروحي، كما صنف الأخلاق إلى صنفين اثنين: **الأخلاقيات النظرية** و**الأخلاقيات العملية** فيمثل القسم الأول **قول صريح** والقسم الثاني **فعل صريح.**[3]

يقول **طه عبد الرحمان** : «إن العلاقة بين العقلانية والأخلاقية لا نكاد الفصل فيها لتعلقها بالجانب التواصلي، فلتواصل أفعال تضبطها الأحكام **الخلقية** كما أن الأقوال تضبطها الأحكام **العقلية**، كما يمكن أن نستبدل مكان معايير العقل في الحكم على القول معايير

[1]– طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق ، نفس الصفحة.

[2]– إبراهيم مشروح ، طه عبد الرحمان قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق ، ص 79.

[3]– طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر نفسه ، ص 220.

الخلق فيه ».[1] والدليل على ذلك أننا نجد في الألسن الطبيعية ألفاظا وُضعت للدلالة على أحكام تتعلق بالجانبين: التواصلي والتعاملي معا أو استعملت في الدلالة على أحكام التعامل ثم نُقلت إلى الاستعمال بصدد أحكام التواصل ومثال ذلك اللفظ العربي «**الاستقامة** » فيقال [كلام مستقيم] كما يقال [سلوك مستقيم] وكذلك لفظ التهذيب فقد وُضع لإفادة معنى تعاملي وهو:تقويم الاعوجاج والتربية الصالحة، ثم صار مستعملا في معنى تخليص الكلام مما يعيب وظيفته التواصلية أو التبليغية فيقال [هذّب الكلام] كما يقال [هذّب الصبي].[2] والتهذيب يأتي بمنفعتين يسمي **طه عبد الرحمان** الأولى **بالتأدب** والثانية **بالتخلق.**

فأما التأدب: فهو أن يأتي المتكلم بفعل القول على الذي يبرز به دلالته القريبة ويقوي أسباب الانتفاع العاجل به، فتجد المتكلم في هذه المرتبة من التعامل حريصا على أن يحفظ عرى التواصل، فيجتهد في التوسل بما يجلب إقبال المخاطب على سماعه وفهم مراده وتلقيه بالقبول، طمعا في أن يبادله نفس الحرص على التواصل وعلى الوصول إلي المنفعة المشتركة وعلى هذا يكون الداعي إلى التأدب هو قضاء المصالح والفوز بالخدمات مما يجعل التأدب مغرضا قليل الأثر في زيادة إنسانية المتكلم.[3]

أما التخلق: فهو أن يأتي المتكلم بفعل القول على الوجه الذي يبرز به دلالته البعيدة فضلا عن اعتبار دلالته القريبة ويقوي أسباب الانتفاع الآجل به، فضلا عن اعتبار الانتفاع العاجل به، فواضح أن هذا الضرب الثاني من التهذيب يعلو عل الأول رتبة، إذ يجمع بين

---

[1]– طه عبد الرحمان ،اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي ، المصدر السابق ، ص 221.

[2]– المصدر نفسه، ص 222.

[3] – المصدر نفسه، ص 223.

الجانب الآجل والجانب العاجل من الانتفاع مع تقديم الأول على الثاني. وبهذا يغزو التخلق الأهمية في التخاطب لعملية تنزل مرتبة فوق مرتبة التبادل وهي (التفاعل) وذلك بجلب منافع عامة أو دفع مضار عامة[1].

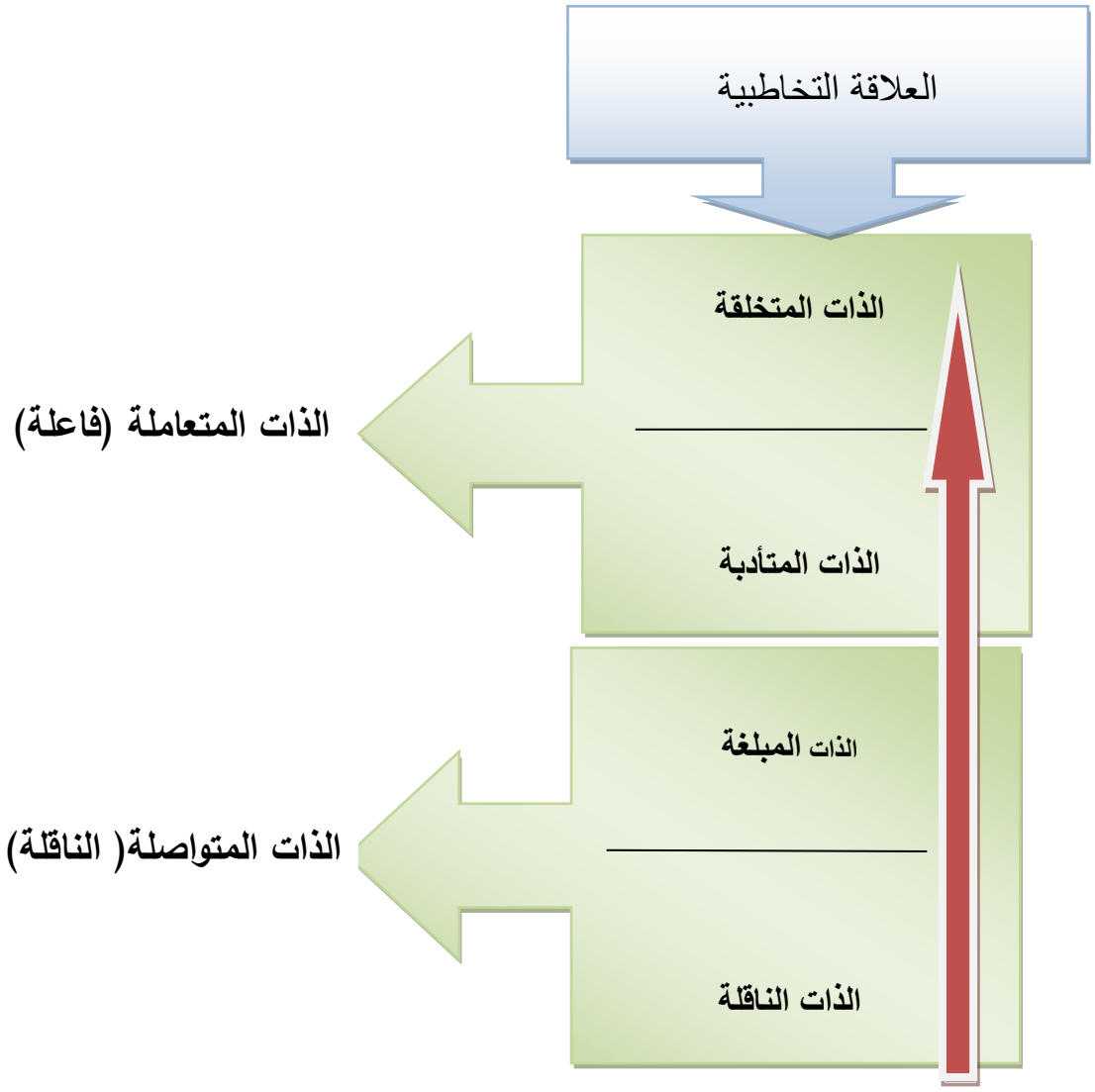
نستنتج مما سبق أن حقيقة الكلام تكمن في العلاقة التخاطبية وأنه لا علاقة تخاطبية إلا بين جانبين أو أكثر، يكون للمتكلم حق الإنتهاض فيها بأدوار مختلفة، مما يجعله لا ذاتا واحدة إنما ذوات متعددة بعضها فوق بعض، فتنزل **الذات الناقلة** أدنى المراتب وهي الذات لا تجاوز بالقول حد ظاهر معناه تصريحا وتحقيقا، وتليها **الذات المبلغة** وهي الذات التي تأخذ بباطن الأقوال فضلا عن ظاهرها وكلتا الذاتين الناقلة والمبلغة فرع من **الذات المتواصلة** للمتكلم وهي على الخصوص **ذات قائلة**، وتأتي في المرتبة فوقهما **الذات المتأدبة** وهي الذات التي لا تجاوز بفعل القول حد عاجل الانتفاع به تعلوها مرتبة **ذاته المتخلقة** وهي الذات التي تأخذ في الفعل القولي بآجل الانتفاع به، وكلتا الذاتين المتأدبة والمتخلقة فرع من **الذات المتعاملة** للمتكلم وهي على الخصوص **ذات فاعلة** وفي النهاية كل هذه الذوات هي السبب في تكوثر الكلام نتيجة لتكاثر ذوات المتكلم فهو تارة قائل ناقل وتارة قائل مبلغ وتارة فاعل متأدب وتارة فاعل متخلق. وهذا ما جعل **طه عبد الرحمان** يقول:

«أن الأصل في تكوثر الكلام هو صفته الخطابية[2] ».

[1]– طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المصدر السابق ص ص223– 224.

[2]– المصدر نفسه، ص 224.

وفيما يلي ندرج مخطط يوضح تكوثر الكلام:



ثانيا: الاستدلال

لقد تميَّز فكر **طه عبد الرحمان** بقوة في محاججة الخطابات الفلسفية الكلاسيكية والمعاصرة ونظرًا لتشعُّب البحث في الخطاب الحجاجي عنده والحديث حوله ارتأينا أن نتوقَّف عند مفهوم الحجاج وما مسمّى الاستدلال الحجاجي؟ وما هو معنى الحجاج في الخطاب الفلسفي عنده ؟

1 – مفهوم الحجاج وحقيقته الاستدلالية:

أ – تعريف الحجاج لغة واصطلاحا :

ما دام الخطاب الفلسفي خطاب طبيعي فمن البديهي أن يميل البحث إلى منهج الاستدلال الطبيعي الحجاجي، من منطلق أن البحث في منطق الحجاج في الخطاب الفلسفي يهتم بالآليات الاستدلالية التي يوظِّفها الفيلسوف من أجل بناء خطابه ومن المعلوم أن الحجاج ينتمي إلى مجال معرفي واسع يشملُ: البرهان، والدّليل، والجدل. وقيل عن الحجاج في لسان العرب **لابن منظور** ما يلي: يقال حاججته أُحاجّه حجاجًا حتى حاججته أي غلبته بالحجج التّي أدليت بها... والحجّة البرهان وقيل: الحجّة ما دافع به الخصم. وقال **الأزهري**: الحجّة هو الوجه الذّي يكون به الظَّفَر عند الخصومة، وهو رجل محجاج أي جَدِل وحجّه يحجّه حجًّا: غلبه على حجّته.[1] ومن الإشارات اللغوية في تراثنا أن **العسكري** انتبه للفروق اللغوية بين الحجاج والبرهان عندما قال: «والحجة هي الاستقامة في النظر والمضي فيه على سَنَن مستقيم من رد الفرع إلى الأصل، وهي مأخوذة من المحجة وهي الطريق المستقيم وهذا هو

[1]– ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص 520.

فعله المستدلّ وليس من الدّلالة في شيء وتأثير الحجة في النفس كتأثير البرهان فيها وإنما تنفصل الحجة عن البرهان لأن الحجة مشتقة من معنى الاستقامة في القصد حج يحجُّ إذا استقام في قصده والبرهان لا يعرف له اشتقاق وينبغي أن يكون لغة مفردة».[1]

أما **مفهوم الحجاج عند الفلاسفة واللغويين:**

فهو كل ما اشتمل عليه الخطاب من آليات أو استراتيجيات بغرض الإقناع والانتصار وأن المُتكلّم يتكلَّم عامة بغرض التأثير والإفحام ومن أشهر من تكلّم في الحجاج ونظّر له، نذكر **أولبرخيت تيتيكا وشاييم بيرلمان** سواء في أعمالهما المشتركة أو الفردية الذين اعتبرا الحجاج بلاغة جديدة تهتم بدراسة تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدِّي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم[2]. أما نظرية الحجاج مع اللغويين الفرنسيين: **ديكرووأنسكومبر** فيما سيعرف عندهما بنظرية الحجاج في اللغة **L'Argumentation dans la langue** [3] وهي حصيلة نتائج كل تلك النظريات، تهتم أساسًا بالوسائل والإمكانات اللغوية (الظواهر الصوتية والصرفية والمعجمية والتركيبية والدلالية) التي تمدُّنا بها اللغة الطبيعية لتحقيق بعض الأهداف والغايات الحجاجية من منطلق أننا نتكلم بهدف التأثير وأن اللغة تحمل بصفة ذاتية وجوهرية وظيفة حجاجية بعبارة أخرى: إن الحجاج هو تقديم الحجج والأدلة المؤدِّية إلى نتيجة معينة، وهو يتمثل في إنجاز

[1]–أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق لجنة التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، الجزء 1، ط4 1970، بيروت، ص 70.

[2]– عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، دراسات وتطبيقات، مسكيلياني للنشر والتوزيع، ط1، 2011، تونس، ص13.

[3]– أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع،ط 1، 2006، الدار البيضاء ص 99.

تسلسلات استنتاجيه داخل الخطاب [بمعنى] إنجاز متواليات من الأقوال، بعضها هو بمثابة الحجج اللغوية، وبعضها الآخر هو بمثابة النتائج التي تستنتج منها.

أمّا **الحجاج** فيعرفه **طه عبد الرحمان** باعتباره: «كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها»[1]. يتَّضح من خلال هذا التعريف أن **طه عبد الرحمن** ينهل من عين اللسان الطبيعي في تعريفه للحجاج بوصفه منطوقًا موجَّهًا إلى الغير وفي مقارنته بين الحجة والدليل، أورد **طه عبد الرّحمان** وجهين تختص بهما الحجة عن الدّليل:

1- إفادة الرّجوع أو القصدُ: ذلك أن الحجة مشتقة من الفعل: «حجّ» ومن معاني هذا الفعل معنى «رجع»، فتكون الحجة أمرًا نرجع إليه أو نقصده ولا نرجع إليه أو نقصده إلَّا لحاجتنا إلى العمل به، فالحجة بهذا المعنى هي الدليل الذي يجب الرّجوع إليه للعمل به.

2- إفادة الغلبة: ذلك أن الفعل «حجَّ» يدل أيضًا على معنى «غلب»، فيكون مدلوله هو إلزام الغير بالحجة، فيصير بذلك مغلوبًا ويتبيَّن من هذا المعنى أن الحجة ترد في سياق الجدل والمناظرة، إلَّا أن ورودها في هذا السياق قد يكون بقصدين: إما بقصد طلب العلم ونصرة الحق، وقد ينتج عن هذه النصرة غلبة الخصم، وإما بقصد طلب الغلبة ونصرة الشبهة، من غير أن ينتج عن حصول الغلبة حصول العلم.[2]

[1]- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، مصدر سابق،ص 226.

[2]- المصدر نفسه. ص 137.

نلاحظ في المعنيين السابقين للحجة اجتماع أربعة من المفاهيم المتقاربة معرفيًّا: الحجة والجدل والدليل والمناظرة، مع العلم أن الخيط الناظم بينها هو العملُ، فلا حاجة إلى الحجة إلا للعمل بها والحجة هي الدليل الذي نعمل به. كما أنها ترد في سياق الجدل والمناظرة من أجل تحصيل الغلبة على الخصم. ومن المثير للانتباه في هذا السياق أنّ **طه عبد الرحمن** لا يفوته أن يرادف بين الحجاج والجدل في قول آخر عن الحجاج كونه: «فعالية تداولية جدلية فهو تداولي لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية ويهدف إلى الاشتراك جماعيًّا في إنشاء موجّهًا بقدر الحاجة وهو أيضًا جدلي لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة»[1]. لذلك فهو يميِّز بين البرهان والحجاج والتحاجّ، كل له مقام مخصوص ومعرفة خاصة أيضًا.

-**حقيقة الاستدلال في الخطاب:** حقيقة الاستدلال في الخطاب أن يكون حجاجيًّا لا برهانيًّا فما دام الحجاج في جوهره فعالية خِطابية فهو يستهدفُ الإقناع والإفهام أما الإقناع فلأن بلوغه قائم على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة وأما الإفهام فلأنه يُفهِم المتكلم المخاطب معاني غير تلك التي نطق بها.[2] وعلى هذا يقول **طه عبد الرحمان:** «لا تكون الصفة البرهانية في القول شرطًا كافيًا لتحصيل الاقتناع العملي الذي يهدف إليه الحجاج، فقد تستوفى برهانية الدليل ولا يحصل معها اقتناع المخاطب، إذ

[1]– طه عبد الرحمن في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 4، 2007، ص65.

[2]– المصدر نفسه، نفس الصفحة.

لا شيء يمنعه من أن يستمر على اعتقاده السابق ولو دلَّ على سبيل برهاني مستقيم فليس كل ما يحصله النظر يتحول إلى عمل، ولا هي –أي الصفة البرهانية– تشكل شرطًا ضروريًّا لبلوغ الاقتناع. فقد يحصل هذا الاقتناع بدليل فيه من الفساد الصوري ما لا خفاء فيه، لأن هذا الفساد تستره إن لم تمحه قوة المضمون الدلالي في الخطاب الطبيعي»[1]. ومن ثمة فإن الاستدلال البرهاني ينبني على قواعد مضبوطة تختلف عن الاستدلال الحجاجي فإذا كان الأول مرتبط بالاستدلالات المنطقية والرياضية الصورية، فإن الثاني مرتبط بالخطاب الطبيعي لأن طابعهُ مقامي تداولي وجدلي، وحواري، وتفاضلي، يرمي إلى الإقناع والإفهام بعيدًا عن البرهانية الضيقة.

يقول **طه عبد الرحمان** «وحدّ الحجاج أنه فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي... يهدف إلى الاشتراك جماعيًّا في إنشاء معرفة عملية إنشاء موجهًا بقدر الحاجة، وهو أيضًا جدلي لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية وأن يُفهم المتكلم المخاطب معاني غير تلك التي نطق بها تعويلًا على قدرة المخاطب على استحضارها إثباتًا أو إنكارًا وكأن يعتمد فيها على صور استدلالية تأخذ بمبدأ التفاضل و«التراتب»، وتجنح أحيانًا إلى التناقض الذي لا تحس فيه خروجًا عن حدود المعقول[2] » ومنه نفهم من هذا التعريف أن الحجاج ذو طابع

[1]– طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، المصدر السابق، ص 65 .

[2]– المصدر نفسه، نفس الصفحة.

اجتماعي، متداول بين الأفراد حسب الحاجة المرجوة من وراءه، وهدفه إقناعي قائم على الإستدلال، الذي يختلف بين التفاضل والتراتب والتناقض، قصد الإثبات أو الإنكار.

- ***منطق الاستدلال الحجاجي عند طه عبد الرحمن:*** تبدو الدراسات اللغوية المنطقية الطهائية التي اشتغلت بالبحث في الحجاجيات من أهم المفاهيم اللغوية الحجاجية الإبداعية في المجال التداولي الإسلامي العربي المعاصر فالمتأمِّل في أعمال **طه عبد الرحمن** الأولى سيلحظ أنها تصبُّ في مجال دراسة البنية الاستدلالية للنّص التراثي الكلامي وذلك بَيِّنٌ مثلًا في مؤلفاته الآتية: «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام» و«اللسان والميزان أو التكوثر العقلي» و«تجديد المنهج في تقويم التراث، » و«سؤال المنهج: في أفق التأسيس لأُنموذج فكري جديد» هذه الدراسات أبدع فيها **طه عبد الرحمان** أحدث النظريات الفلسفية الأخلاقية القائمة على أسس تحليل الخطابات الفلسفية ونقدها أو مقارنتها أو تقويمها مع منظور الحجاج القيمي كما نظَّر له[1]، فمنذ البدايات الفكرية الأولى دافع **طه عبد الرحمن** عن إمكانية بناء نموذج خطابي حجاجي علمي عربي أي نموذج يوظِّف في استفادته من نظريات التحليل الخطابي الحجاجي الحديثة الإمكانات التبليغية، والبيانية للغة العربية، مع نقدِ هذه النظريات الخطابية والحجاجية

[1]- بدر الحمري، بلاغة الحجاج في الخطاب النقدي الأخلاقي عند طه عبد الرحمان، سؤال العنف نموذجا، مجلة كلمة العدد 99 ، 2018. بيروت.

حتى إذا اكتملت كانت مناسبة للاتجاه إلى وضع اللّبنات النظرية التي تؤسس المنهجية الإسلامية الآخذة بجملة من الأسباب من جملتها أسباب البيان العربي.[1]

2-علاقة الخطاب بالحجاج ودلالة المنهج: يؤكدُ **طه عبد الرحمن** أن الحجاج صفة الخطاب حيثُ يؤكد:« أنّ الأصل في تكوثر الخطاب هو صفته الحجاجية بناء على أنه لا خطاب بغير حجاج» [2] بصيغة أخرى فإن ماهية الخطاب هي الدخول في علاقة استدلالية مع الغير، فيها مدع (المخاطِب) ومعترض (المخاطَب) فما هي علاقة الخطاب بالحجاج وماهي اصنافه؟.

علاقة الخطاب بالحجاج وأصنافه: ويصنّفُ الحجاج إلى ثلاثة أنواع هي:

* **الحجاج التجريدي:** هو الإتيان بالدليل على الدعوى على طريقة أهل البرهان، علمًا بأن البرهان هو الاستدلال الذي يعنى بترتيب صور العبارات بعضها على بعض بصرف النظر عن مضامينها واستعمالاتها.[3]

* **الحجاج التوجيهي:** هو إقامة الدليل على الدعوى بالبناء على فعل التوجيه الذي يختص به المستدل، علمًا بأن التوجيه هو هنا فعل إيصال المستدل لحجته إلى غيره[4]، بمعنى أنّ

[1]- طه عبد الرحمن، سؤال اللغة والمنطق حوار مع طه عبد الرحمن، سلسلة رسائل مؤسسة طابة، رقم1، 2010 الإمارات، ص 05.

[2]- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص213.

[3]- المصدر نفسه ، ص 226.

[4]- المصدر نفسه، ص 227.

المخَاطِب (المستدل) ينشغل بقصوده وأفعاله أكثر من انشغاله بتلقي الأقوال من المخاطَب (المستدل له) ناسيًا بذلك أن الحجاج هو علاقة استدلالية، بالتالي إلغاء ردّ فعل المخاطَب.

* **الحجاج التقويمي:** هو إثباتُ الدعوى بالاستناد إلى قدرة المستدل على أن يجرّد من نفسه ذاتًا ثانية ينزلها منزلة المعترض على دعواه[1] فيصبح بذلك المخاطِب هو أوّل متلقٍ ومعترض، يستبق استدلالات واستفسارات المخاطَب، ويستكشف قوة حجاجه.

– صفة أخرى تلحقُ بالحجاج حسب **طه عبد الرحمن** وهي «الالتباس»، والأصل في الالتباس الحجاجي هو اعتبار الواقع واعتبار القيمة، «فإذا كان البرهان ينبني على مبدأ الاستدلال على حقائق الأشياء للعلم بها، فإن الحجاج ينبني على مبدأ الاستدلال على حقائق الأشياء مجتمعة إلى مقاصدها للعلم بالحقائق والعمل بالمقاصد »[2] وهنا يتَّضح لنا بجلاء الصفة العملية الأخلاقية للاستدلال الحجاجي عند **طه عبد الرحمن** فلا يتوقَّف عند حدود العلم بل يتجاوزه إلى مستوى العمل بقيمته ولا حجاج بغير مجاز ولا أدلّ على ذلك أن الحجاج المجازي في اللسان العربي هو «الاعتبار» ومقتضاه هو «الاستدلال بالعبارة على «العبرة» التي تحتها أي الاستدلال بالمقصود على المقصد»[3]. ولا«محتج من غير أن تكون

[1]– طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 228.

[2]– المصدر نفسه، ص 230.

[3]– المصدر نفسه، ص 232.

له وظيفة «العالِم العامل بعلمه» أي الحجة، يجمع بين معنى «الاستدلال النظري» ومعنى «السلوك العملي» معًا، فلا يكون حجة إلَّا من صدق فعلُه قولَه».[1]

بناء على ما سبق يتَّضح لنا الآتي:

* أنّ العلاقة الاستدلالية هي أصل تكوثر الخطاب، لمّا كان المستدل قد يتوسّل بمرتبة من مراتب الحجاج (الحجة المجرّدة، أو الحجة الموجهة، أو الحجة المقوّمة).

* أن الحجاج تفاعل والحجة التي تنهض بما ينطوي عليه الخطاب الطبيعي والمتحقّق واقعيًّا والمثمن نظريًّا هي الحجة المُقَوَّمة، المحصّلة لقصدي: الادِّعاء والاعتراض، لأن هذا الحجاج هو الذي يعرف حضور التفاعل الاتصالي في مقام الاحتجاج، بين باني الحجة وهو «المستدل» ومقوِّم الحجة ومنتقدها وهو «المستدل له» ومعلوم أنّ مسألة كيف يكون تقويم الحجج وانتقادها، وكيف يكون الاعتراض عليها ومعارضتها، وكيف يكون التخلُّص من الاعتراضات والمعارضات، وكيف يكون الالتزام والانقطاع هي المسألة الأساس في نظريات الحجاج وآداب البحث والمناظرة [2].

* أن الحجاج غرضه العلمُ النظري والعملُ القيمي، بمعنى أن الاحتجاج الحي لا يغفل العمل الأخلاقي (الاعتبار) وهو توسيع لمدارك العقلانية حتى تصبح عقلانية معلّلة مُنهِضة للعمل.

---

[1]– طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المصدر السابق ، ص 232 .

[2]– حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف، من خلال أعمال طه عبد الرحمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ط1،2014 بيروت، ص 78.

* أن العلاقة الاستعارية بانية لحقيقة الحجاج [1].

* «إبداع الحجج بأشكال مختلفة وداخل صور لا حصر لها من آليات إنتاج الأطاريح التي يعرض لها»[2].

- **دلالة منهج الاستدلال:** يقصد بمنهج الاستدلال في الخطاب الفلسفي السُّبل النظرية والمسالك الحجاجية التي يسلكها الفيلسوف في ممارسته الفلسفية، فبعد التفكير الفلسفي له منطوق هو «الخطاب»، فكل منطوق يتضمن مسكوتًا عنه، ويقصدُ به جملة المبادئ المنهجية التي تؤطِّر النظر الفلسفي. ولما كان الاستدلال ينطلق من خطاب لغويٍّ هو خطاب الفلسفة، كان «الانتقال من المنطوق به إلى المسكوت عنه استدلالًا طبيعيًّا»[3]. وعليه، فمنهجية الاستدلال هي نظرية لسانية منطقية حجاجية، تدلّلُ كيفية الانتقال من المنطوق إلى المسكوت.[4]

ثالثا: المجاز:

يرى **طه عبد الرحمان** أن الكلام والخطاب والحِجاج، أسماء مختلفة لمسمى واحد هو "الحقيقة النطقية الإنسانية"[5] " فالكلام والخطاب والتكلّم والتخاطب والنّطق واحد في حقيقة

---

[1]– حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، افريقيا الشرق، (د،ط)، 2013 (د،ب)، ص ص104–103.

[2]– عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة: قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط 1،2013 الدار البيضاء، المغرب ، ص 30.

[3]– حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، الشبكة العربية للنشر ،ط 1، 2013، بيروت، لبنان ، ص21.

[4]– طه عبد الرحمان ,اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي ، مصدر سابق ، ص 231.

[5]– المصدر نفسه، 234.

اللّغة، وهو ما به يصير الحيّ متكلّما[1]. لقد لاحظ **طه عبد الرحمن** أن الحِجاج يدلّ على العلاقة المجازية، من حيث أن المجاز هو الأصل في الحجاج، فالذي يحدّد ماهية الحِجاج إنما هو العلاقة المجازية وليس العلاقة الاستدلالية وحدها. وحتىّ وإن تضمّن الحِجاج علاقة استدلالية، فينبغي إرجاعها إلى العلاقة المجازية، **فطه عبد الرحمان** يقرن بين الحِجاج وبين المجاز، فيجعل حدّ المجاز الحدّ نفسه الذي كان اصطنعه للحجاج قبل ذلك: "إذ حدّ المجاز أنه كلّ منطوق به موجّه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحقّ له الاعتراض عليها بحسب القيمة التي تحملها[2]. فالحِجاج: "فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية ويهدف إلى الاشتراك جماعيا في إنشاء موجّها بقدر الحاجة، وهو أيضا جدلي لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة [3].

1- **ماهية العلاقة الإستعارية:** إن العلاقة المجازية هي الأصل في الحجاج، وهي الفيصل في ضعف الحجج أو في منحها القوة التي تدعم موقف المرسل لتحقيق الإقناع. والمجاز هنا ليس بمفهوم الانزياح اللغوي فقط، بل بمفهومه التناسبيّ، فالعلاقة التي يقيمها المرسل بين الحجة والدعوى أو النتيجة ليست أصلية أو حقيقية، بل هي علاقة يقيمها المرسلفي خطابه

[1]- طه عبد الرحمان ,اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي ، مصدر سابق ، ص 235.

[2]- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

[3]- طه عبد الرحمان، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 65.

على النحو الذي يراه الأنسب أو الأنجع لتحقيق مراده [1] . ويؤكد **طه عبد الرحمن** على أن نموذج العلاقة المجازية ينبني في حدّ ذاته على علاقتين *هما*: العلاقة الإستعارية وقياس التّمثيل. غير أنّ العلاقة الاستعارية هي أدلّ ضروب المجاز على ماهية الحِجاج[2].

2 – الاستعارة ومنطق الحجاج:

يرى **طه عبد الرحمن** أن أول من استخدم آليات الحجاج لوصف الاستعارة هو إمام البلاغيين العرب عبد القاهر الجرجاني، حيث أدخل مفهوم "الادعاء" بمقتضياته التداولية الثلاثة: "التقرير" "التحقيق" و"التدليل"، كما أشار في ثنايا أبحاثه إلى مفهوم "التعارض"، دون أن يتعرض إليه بشكل صراح، وهذا من خلال كتابيه: "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز" ويبدو أن نظرية الجرجاني الحجاجية في الاستعارة أوضح في الدلائل منها في الأسرار[3].

أ– مفهوم الادعاء: يرى **طه عبد الرحمان** أن إدراك عبد القاهر الجرجاني للالتباس الاستعارية يقوم في قوله **بـ"الادعاء."**

–مبادئ الإدعاء ومقتضياته:

– **مبدأ ترجيح المطابقة:** مقتضاه أن الاستعارة ليست في المشابهة بقدر ما هي في المطابقة.

– **مبدأ ترجيح المعنى:** مقتضاه أن الاستعارة ليست في اللفظ بقدر ما هي في المعنى.

[1] – عبد الهادي ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، مرجع سابق، ص 460.

[2] – المرجع نفسه، ص 232.

[3] – طه عبد الرحمان، اللسان والميزان، مصدر سابق، ص 331 .

– **مبدأ ترجيح النظم:** مقتضاه أن الاستعارة ليس في الكلمة بقدر ما هي في التركيب.[1]

ب– مفهوم التعارض: يؤكد **طه عبد الرحمن** على أسبقية عبد القاهر إلى اكتشاف الخاصية التعارضية للاستعارة. ومن معالم هذا السبق، إيراده للاستعارة بين "التحقيق" و"التخييل". على أن الجرجاني وضع أصول نظريته منطلقا من جانبين اثنين كالرد على أقاويل المعترض وعلى شبه تأويله وكالتوجه إلى المخاطب وافتراض علمه واقتناعه بما يلقى إليه وبناء الأحكام والقواعد على هذا الافتراض.[2]

ج– الجهاز الحجاجي للمناظرة: وهو جهاز مفهومي متأصل في المجال التداولي العربي الإسلامي؛ فقد عمد الجرجاني إلى اقتباس عناصر مختلفة منه في تكوين تصوره للاستعارة ونذكر منها على سبيل المثال: "الادعاء" و"الدعوى" و"الإثبات" و"التقرير" و"الاعتراض" و"المعارضة" و"الدليل" و"الشاهد" و"الاستدلال" و"القياس" ولقد جعل مفهوم "الادّعاء" أداته الإجرائية الأساسية في وصف آليات الاستعارة ونقله إلى هذا المجال البلاغي بكل أوصافه المشهورة التي تعود إلى ثلاثة أصلية هي: التقرير أو الخبر والتحقيق والتدليل.[3]

نستنتج مما سبق أن الأصل في اللغة المجاز إذ يذكر **طه عبد الرحمن** أنّ دلالة اللفظ تتركب من مدلولين:"مدلول ثابت" و"مدلول متغيّر" أما الثابت فهو المعنى المعجمي والمتغيّر معنى المتكلّم. واصْطُلِحَ عليه بتسمية الثابت بـ"الحقيقي" أو"المعجمي" والمتغيّر بـ"المجازي" أو "المقامي"، وهي تسميات لا يقرّها، معتبراً إلغاءها لأصل القول، وهو "القصد" إذ القول

[1] – طه عبد الرحمان ، اللسان والميزان ، المصدر السابق، ص 304 .

[2] – المصدر نفسه، ص 305.

[3]– المصدر نفسه، ص 308.

بغرضه والأصل في الكلام هو "التخاطب" والذي يعني عناية المُخَاطِب بالمعنى وفهم المستمع للمعنى لتبرز قيمة المقاصد باعتبارها المحددة لقيمة المخاطبات وأصل للمواضعات اللغوية قبل التدوين، يترتب على ذلك أنَّ عكس التراتبيّة يؤدي إلى القول بأنَّ الأصل في معاني الألفاظ التغيّر لا الثبات والثبات يحصل لها من جهة نسق الخطاب [1].

نستنتج مما سبق أنّ مشروع **طه عبد الرحمن** يعمل من أجل تحقيق هدفه الأوحد المتمثّل في تقديم أنموذج تطبيقي لكيفية تحرير القول الفلسفي من التقليد سواء في جانبه الدلالي أو الاستدلالي فالقول الفلسفي العربي اليوم «مستغرق في التقليد»[2] ، لا يصوغ من المفاهيم إلَّا ما صاغه غيره، ولا يستعمل من التعاريف، إلَّا ما استعمله غيره وهذا دليل على ضيق فكره وضعف إبداعه، كما لو أنّ الفكر ليس واسعًا والإبداع ليس حاضرًا، فمن ثمَّة أصيب الفكر الفلسفي العربي بسوء التفلسف، لفقدانه وضع مفاهيمه من تلقاء ذاته.

[1]– طه عبد الرحمان ، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 309.

[2] – المصدر نفسه ، ص 310.

الفصل الثالث:

الخطاب الفلسفي كحوار ومناظرة

تمهيد

أولا: الحوار أفقا للإختلاف

1- النقد

2- الحوار كخطاب فلسفي

ثانيا: الخطاب البرهاني والخطاب الفلسفي

1- رفض القبول ببرهانية الخطاب الفلسفي

2- خصائص الخطاب الفلسفي

ثالثا: المناظرة:

1- المناظرة صورة للحجاج التداولي

2- خصائص المناظرة

تمهيد

يعتبر كل من الحوار والمناظرة صور مختلفة ومتمايزة عن الخطاب الفلسفي، لأنهما يحتويان على أغلب عناصره المكونة له، فيخضعان للحجاج والاستدلال وغيرهما من الأفعال العقلية والمنطقية، التي تدخل في عملية التخاطب، ومنه تكون علاقة تخاطبية مكتملة الأسس. وبما أن الروح الفلسفية هي روح نقدية من الدرجة الأولى، نجد الخطاب الفلسفي ينتقل من صورة إلى أخرى، فأحيانا يتمظهر في صورة الحوار وأحيانا في صورة المناظرة متخذا من النقد والإختلاف منهجا منطقيا له.

وللنقد دور هام في الحوار لأنه أساس الإختلاف لذا يتبادر إلينا السؤال التالي : كيف يقوم الخطاب الفلسفي على أساس النقد ؟ وكيف يكون الحوار تمظهرا من تمظهرات الخطاب الفلسفي فيتشكل بشكله ويأخذ نفس سماته و صفاته؟

أولا:الحوار أفقا للإختلاف:

1- النقد:

يعتبر الحديث عن النقد من صميم البحث الفلسفي، إن لم يكن هوية الفلسفة ذاتها وهذا بالنظر إلى طبيعته الدينامية في تحريك الخطاب الفلسفي ومناقشة الأفكار وتاريخ الفكر في عمومه إضافة إلى إسهامه في انفتاح الفلسفة على مجالات شتى والنقد الفلسفي بدوره ومن خلال دخوله على فضاءات بحثية أخرى يعمل على توسيع نطاقها وإعادة بنائها ليمثل النقد الوجه الآخر للعملية الإبداعية، نظرا لاكتسابه أهمية خاصة، تختلف باختلاف مفهومه

ووظيفته ثقافيا واجتماعيا ولعل مكمن هذه الأهمية عائد إلى علاقاته المتشعبة المتعدية لحدود النشاط الإبداعي إلى منشئ الإبداع والبيئة الاجتماعية له وللمتلقي معا[1] .

فالنقد البناء لا بد له من الاقتران بالإبداع ليؤدي وظيفته في البناء والإنتاج، وهذا بالنظر إلى انفتاحه على كل من المبدع والمتلقي بحثا في العلاقات والتأثيرات. « فلا مناص أن الفيلسوف يتمسك بروح الانتقاد تمسك السمكة بعنصرها المائي...فالفلسفة الأكثر نقدية تتضمن لا محالة اعتقادات قوية. [2]» نظرا لإيمان روح الانتقاد بتعددية وجهات النظر وعملها القائم على التقاطعات والتشابكات ومختلف التمفصلات لا مجرد خطاب للتبادل فحسب [3]» على اعتبار أن الروح الفلسفية هي روح نقدية بامتياز وهي سر الإبداع وسر التطور وسر الإستمرارية.

لما نتحدث عن النقد في فلسفة **طه عبد الرحمن** فإنه بلغ مبلغا عظيما فيه من خلال محاورته الفكر الفلسفي الغربي والإسلامي بالخصوص خوضه في قضية التقليد ومأزق التبعي [4]. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى موقفه النقدي الساعي إلى البناء والتأسيس وضمن جدلية النقد والتأسيس يتجسد الحجاج محركا لعملية التفلسف و فضاء لانتعاش التفكير النقدي الحجاجي، على اعتبار أن التفكير النقدي تفكير حجاجي يدحض ويثبت كي

---

[1]– هويدي صالح، النقد الأدبي الحديث : قضاياه ومناهجه، منشورات جامعة السابع من ابريل, العدد 01 (د س)ص .33

[2]– أوليفيي آبيل، التنوير والحداثة، تر: عبد الله البلغيتي العلوي وحسن العمراني، التنوير والحداثة، مركز الأزمنة الحديثة 2015 ، الرباط، ص ص 83. 84

[3]– المرجع نفسه، ص85.

[4]– بن عدي يوسف، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث، ط 01، 2012، بيروت، ص ص 141–142.

يؤسس في قالب منظّم ومتسلسل. لعل عنصر التنظيم التحليلي في العملية الحجاجية الملائمة لتقويم الخطاب الحجاجي، والتي يتم ضبطها من خلال: كيفية الدفاع عن قضية ما ودرجة تحقيق مقبولية العملية الحجاجية عند الطرفين، وكذا درجة اقتناع أحد الأطراف بدعوى الطرف الآخر تركيزا على دعوى تجانس الأدلة والوقائع المقد مة وجودة الخطاب الحجاجي، تتمثل في اعتماد التنظيم التحليلي الناتج عن الانتقاء التدريجي، وكذا في معرفة ما إذا كان الحوار مباشرا أم غير مباشر[1]. إذ الممارسة النقدية كفضاء حجاجي، تكشف عن الخفي في العلاقات ولا تتوقف عند الجلي ليكون للتحليل دورا بارزا في عملية التسلسل الحجاجي بالانتقال التدريجي من قضية لأخرى خصوصا باقترانه بالنقد مما يجعل من الممارسة الحجاجية ممارسة نقدية بامتياز حيث يعمل التحليل الخطابي على إعادة بناء الخطاب الحجاجي، من خلال مقاربة الحلول للوضعيات والقضايا التي هي محل اختلاف حول وجهات نظر معروضة للنقاش، للخروج من خلال النقاش النقدي من هذه الاختلافات بحل يعرف في أدبيات الخطاب الحجاجي بالحل الوظيفي [2] . في إطار السعي للوصول لأحسن تأويل وفهم انطلاقا من مبدأ التبادل الحر للأفكار والمعتقدات، على اعتبار أن المشاكل التطبيقية في المقاربة التداولية موجهة نحو إعمال وتفعيل التفكير النقدي [3].

[1] – أبا سيدي عليوي، الحجاج والتفكير النقدي، دار نشر المعرفة، 2014 ، الرباط، ص 218.

[2]– المرجع نفسه ، ص ص 124 – 125.

[3]– المرجع نفسه ، ص 125.

2- **الحوار كخطاب فلسفي:**

يرى **طه عبد الرحمن** أن الحوار لا يمكن أن يتواجد إلاّ حيث يوجد الاختلاف في طرائق البحث، إذ بلوغ الحق ليس واحدا، وأين وجد التعدد طرحت الضرورة لقيام الحوار ناهيك أن الحق نفسه في الأصل متجدد ومتغير، وهذا لإسهامه في تقليص مسافات الخلاف، فضلا عن توسيعه العقل وتعميقه لمداركه، لما يمتاز به الحوار من النظر من جانبين فيتقلب العقل بتقليب النظر في الأشياء وبالتالي الحوار يشكل مجالا خصبا للنظر من زوايا مختلفة وجوانب متعددة [1]. وهذا بالنظر إلى أن « الحوار يسهم في توسيع العقل وتعميق مداركه، بما لا يوسعه ويعمقه النظر الذي لا حوار معه: إذ الحوار هو بمنزلة نظر من جانبين وليس النظر من جانب واحد كالنظر من جانبين اثنين [2]» مما خول **لطه عبد الرحمان** معالجة عديد الإشكاليات حتى وإن بدت أكثر راهنية وأكثرا بعدا عن اشتغاله ولعل هذا من فتوحات الممارسة الحجاجية التي تجعل من القيم موضوعا ومعيارا لها.

يرى **طه عبد الرحمان** أن الأصل في الحوار الحجاجي النقدي هو الاختلاف، إذ لا يكون الحوار الحجاجي إلا بين طرفين متقابلين هما **المدعي والمعترض**، سواء كان هذين الطرفين فردين عاقلين أو أكثر، كما هو الشأن بين الأحزاب والحكومات وبين الموالين والمعارضين بين الشرق والغرب...ليتم تفعيل التفكير النقدي ضمن معطيات الحوار الاختلافي[3].

[1] – طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 20.

[2] – بن عدي يوسف، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، مرجع سابق، ص 81.

[3] – أبا سيدي عليوي، الحجاج والتفكير النقدي، مرجع سابق، ص ص ، 76. 77

فالحوار النقدي يصبو لإحترام التفاوت وطلب للصواب بمنطق المشاركة لا المخالفة [1]. ليكون الحوار هو فن التخاطب ومناقشة الأفكار، وقد يتسم هذا الخطاب بالمجادلة، فيما يراه **طه عبد الرحمان**،على اعتبار أن التجادل في محطاته المناسبة ينتج تحاورا متبادلا يصل إلى إنتاج أفكار مختلفة ومتنوعة، ضمن حوار اختلافي بناء.[2]

يعتبر**طه عبد الرحمان** أن الأصل في الكلام هو الحوار، يبلغ من خلاله الجدل نفعه طبعا في ظل سيادة ثقافة الاختلاف ومهارات التواصل، إذ يقتضي التكلم وجود متكلم ومتكلم معه أو وجود زوجين سواء بين فردين أو قومين أو مجتمعين...ويتضمن الكلام لفظا مرادفا له هو لفظ الخطاب، إذ لا خطاب إلا مع شرط التوجه إلى المخاطَب[3]. وقد رأينا سابقا قصد التوجه إلى الغير الذي تتبني عليه الممارسة الخطابية، يورد **طه عبد الرحمان** مثالا على مبدأ الاعتراض من خلال قوله عن معنى ازدواجية الكلام أو الخطاب فيقول:

«وليس لقائل أن يقول بأن المرء قد يتكلم مع نفسه- أو يخاطب ذاته فيكون واحدا لا اثنين لأن الجواب على هذا الاعتراض يكون من وجهين: أولهما، أن الكلام مع النفس- أو مخاطبة الذات ليس حقيقة أصلية وإنما حقيقة متفرعة على حقيقة أولى هي الكلام مع الغير - أو مخاطبة الغير - ذلك لأنها تحصل منها بطريقة المماثلة أو المشابهة، حيث

[1] - أبا سيدي عليوي، الحجاج والتفكير النقدي، مرجع سابق ، ص 80.

[2] - بن عودة أمينة، الفلسفة التأويلية ومشروع إحياء الإنسان، أطروحة لنيل شهادة الدكنوراه في الفلسفة، 2013-2014 جامعة السانيا، وهران، ص24.

[3]- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط2، 2006، الدار البيضاء، المغرب ص27.

إنك تشبه علاقتك بنفسك بعلاقتك بغيرك فتجعل نفسك متكلّما مع نفسك كما تتكلم مع غيرك أو قل بإيجاز إنك تقيس كلامك الداخلي على كلامك الخارجي قياسا موجبا» [1].

ما نستنبطه من هذا النص هو تعامل **طه عبد الرحمان** الحجاجي بمشاركته لتصور وجود **معترض** على ما قاله، بحيث عمد إلى دفع هذا الاعتراض – والذي مفاده أن تكلم المرء مع نفسه هو واحد والكلام يستدعي وجود اثنين فأكثر– بتبيين أن الكلام مع النفس متفرع عن الكلام مع الغير مستندا في هذا على أسلوب المماثلة أو المشابهة الحجاجي ليقيس الكلام الداخلي على الكلام الخارجي.هذاالوجه الأول، فماذا عن الوجه الثاني؟ يقول **طه عبد الرحمان: «والوجه الثاني أن ذات المتكلم و إن كانت في حالة الكلام النفسي واحدة خَلْقًا فإنها اثنان خلُقا ألست حين تكلّم ذاتك تتصرف كما تتصرف الذاتان المتمايزتان فيما بينهما ! وقد نقول باصطلاح النظار بأن لها تعددا اعتباريا لا واقعيا، أو باصطلاح البلاغيين أن لها تعددا مجازيا لا حقيقيا** [2]» ليستدل هنا بأن تصرف الذات في حال كلامها النفسي مجازا كتصرف الذاتان المنفصلتان حقيقة. ليستنتج في النهاية وجود الحوار نظرا لوجود زوجين أو ذاتين أو اثنين، فإذا كان التمايز خَلقي –واقعي أو حقيقي– كان الحوار مُظهرا أو صريحا وأما إذا كان التمايز خُلقيا –اعتباريا أو مجازيا – كان الحوار مضمرا أو ضمنيا[3].

[1]– طه الرحمن، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص 28.

[2]– المصدر نفسه، نفس الصفحة.

[3]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

حتى لو تأملنا في أساليب الحجاج التي تؤسس للنقد وللاختلاف، نجد إلى جوار اعتماده مفاهيم التعارض والتضاد، يوظّف مفاهيم الترادف(مضمر= ضمني، مظهر= صريح).

هذا بخصوص الحقيقة الأولى **(الأصل في الحوار هو الكلام)**.

ما دامت خلفية التفكير الطاهوي خلفية حجاجية تداولية، فإن الاتجاه التداولي الحجاجي وانطلاقا من قناعاته بأهمية البعد الفلسفي للدراسة الحجاجية قد سعى إلى التأسيس لفلسفة واقعية عقلانية حجاجية والعقلانية النقدية تعتبر الانطلاقة للنموذج النظري للحجاج المقبول والمعقول.[1] فأن تنتقد معناه أن تحاجج من خلال الإتيان بالأدلة وتبادل الآراء في ظل الحفاظ على الاختلاف العقلاني.

ثانيا: الخطاب البرهاني والخطاب الفلسفي :

تتقاطع الفلسفة مع علم الكلام في غالب الأحيان وذلك يعود لاعتماد العقل في التدليل سواء التدليل الكلامي، بمنطقه الدفاعي وفي مقاربته لبعض الإشكاليات فلسفيا، أو التدليل الفلسفي في معالجته لعموم القضايا الفكرية. ولما كان حديثنا هنا عن **طه عبد الرحمن** فإننا نلمس دعوته الصريحة لتفعيل علم الكلام واعتبار الممارسة الكلامية فضاء لانتعاش الممارسة الحجاجية والاشتغال الفلسفي، فما حقيقة ذلك؟

1-رفض القول ببرهانية الخطاب الفلسفي:

بعمل حجاجي تراتبي يعرض طه عبد الرحمن دعوى في صورة استدلالية، مفادها"إذا كانت المعاني الفلسفية معان برهانية عقلية وكان العقل النظري طريقه البرهان، فإن المعاني

[1] – أبا سيدي عليوي، الحجاج والتفكير النقدي، مرجع سابق،ص 123.

الفلسفية معان برهانية وهذه النظرة البرهانية للفلسفة تجسد أبرز معالمها في الفكر الإسلامي ولعل ابن رشد الذي بلغت معه العقلانية مبلغا كبيرا، مثالا لذلك. وبمنطق **طه عبد الرحمان** التحليلي يعمد إلى تبيان مبررات اتخاذ فلاسفة المسلمين لهذا الموقف، نوجزها فيما يلي:

أ- اعتقادهم في علمية المقال الفلسفي بانسياقهم إلى تبني تصنيف اليونان للرياضيات والطبيعيات، في إطار أقسام الفلسفة، إلى باقي الأقسام.

ب- تسليط المنطق الأرسطي وأدواته على القسم الميتافيزيقي انطلاقا من مبدأ الصلاحية الكاملة للمنطق الأرسطي. والذهاب إلى أكثر من ذلك بتقويم أي فكر بالبرهان واعتباره بمثابة الحصن المانع لاكتساب مشروعية المقال الفلسفي وهذه الاعتبارات ضمن اقبال الفلسفة الإسلامية على المنطق الأرسطي، وتبنيها له كمعيار للفكر وآلة له.

يعتبر **طه عبد الرحمان** أن النص باقترانه بالحساب نص مغلق عناصره تتآلف داخليا وتعتمد على بنى صورية محضة، في حين النص الفلسفي تجري عليه مقتضيات اللغة الطبيعية من حيث أن لا يكشف عن معانيه دائما بشكل مباشر ولا يظهر خفيها، هذا بالنظر لتفاعل المضامين داخل اللغة الطبيعية وتجددها، فتأويل المخاطب ب1 لسماعه الجملة ب وتأويله ج1 بظهور جملة جديدة ج بالاعتماد على الجملة ب1، الذي يدخل عليه هو بدوره تغيير بمقتضى ج1، فيصبح ب2، وهكذا[1] .وهكذا فإن **طه عبد الرحمان** بدل أن يضع خطابه في قوالب البرهان الممتنعة ،عليه أن يعود بهذه القوالب إلى أصولها التفاعلية في المجال التداولي باستناده إلى أصلين أحدهما اجتماعي والآخر تجريبي، فالقسم الأول يتولى

[1] – طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص63.

حلول المشاكل والألغاز النظرية بالاستناد إلى التعاقد بين أفراد المجتمع، حتى يقع التصديق بالحلول المقترحة، دون أن ننسى أن **طه عبد الرحمن** في محاولته خلق حداثة من إنتاج اجتماعي يركز على الحجاج بوصفه أداة فاعلية تداولية، إذ طابعه الفكري مقامي واجتماعي يضع المعارف المشتركة والمطالب الإخبارية والتوجيهات الظرفية من أجل إيجاد معرفة عملية من اشتراك الجماعة بقدر الحاجة إليها[1].

وهذه الخصائص المميزة للخطاب الفلسفي تجعل منه خطابا حجاجيا بحكم مقاميته واجتماعيته، التي تفرض عليه معالجة المواضيع والإشكاليات في سياقاتها العامة وما يترتب عنها، ليدرك المتفلسف هذا البعد التعاملي حيث يكتسب القيمة العملية وينفي عنه ما يتعارض مع المصالح المشتركة من خلال التواصل اللغوي مستمدا من التراث "مبدأ التصديق" الذي يقتضي مطابقة القول للفعل[2]، وهذا ما يعتبره **طه عبد الرحمن** إبداعا إسلاميا، وما دامت الحداثة إنتاج اجتماعي فإن سؤال التداول يعني الإقرار بواقع اجتماعي يقر بالمبادرة الفردية والنزعة الجماعية ويشرك الجميع في البحث عن حلول لأوضاع تقبل التنقيح والتغيير، أو كما يعتبر المفكر الفرنسي **إدغار موران** التداوليات بأنها أشكال الفعل والحياة [3]، فالمُحاور يعرض موضوعه المعرفي لغيره الذي يطالبه بمشاركته في معارفه ففي هذا الاطلاع المعرفي للمحاور يكمن البعد الاجتماعي للحوارية إذ تتجاوزالخلافات، فيخرج

[1]– طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق ،ص ص 64–65.

[2] – عشير عبد السلام، عندما نتواصل نغير :مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، افريقيا الشرق، ط1، 2006 الدار البيضاء، المغرب، ص103.

[3]– المرجع نفسه ،ص ص 15–16.

المتحاورون بحلول متعددة، تكون صالحة لكل الأزمنة مستعدة للتجدد[1].وهذه القابلية للتحاور والتجدد هي في العمق ممارسة حجاجية أخلاقية تثري اللغة وتثري الفكر وتسهم في انفتاح المعارف وتجددها. وهنا يكون للممارسة الفلسفية دورها البارز في إثراء الأفكار وتوسيعها من خلال تحليل الحجج الداعمة لموقف ما أوالرافضة لتعلّم طرائق التفكير ولاكتساب مهارات قد يتم تعميمها والاستفادة منها في مجالات حياتية أخرى.

ومادامت خلفية التفكير الطاهوي خلفية حجاجية تداولية، فإن الاتجاه الحجاجي التداولي وانطلاقا من قناعاته بأهمية البعد الفلسفي للدراسة الحجاجية قد سعى إلى التأسيس لفلسفة واقعية عقلانية و حجاجية والعقلانية النقدية تعتبر الانطلاقة للنموذج النظري للحجاج المقبول والمعقول، تلك الفلسفة التي تتعاطى مع مختلف ألوان التفكير دون أن تمارس العنف والإقصاء[2] .

2 –خصائص الخطاب الفلسفي: إن نتيجة الدحض السابق لبرهانية المقال الفلسفي الصناعية هي انتصار **طه عبد الرحمن** للفعالية الحجاجية بوصفها صفة لكل خطاب طبيعي، إذ حقيقة الاستدلال في الخطاب الطبيعي أن يكون حجاجيا لا برهانيا صناعيا، مما يجعل الصفة البرهانية في القول شرطا غير كافيا لتحصيل الاقتناع العملي الذي يتوخاه الحجاج، فقد يتحقق الدليل برهانيا ولا يتحقق معه اقتناع المخاطب[3]. وهذا ما يعكس خصوصية الخطاب الفلسفي وتميزها عن التقليد. ليستنتج **طه عبد الرحمن** الأهمية البالغة

[1]– طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 37.

[2]– أبا سيدي عليوي،الحجاج و التفكير النقدي، مرجع سابق، ص 123.

[3]– طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المصدر نفسه ، ص65.

للحجاج في الفلسفة إذ يقول في هذا الصدد: «**فلما كانت الفلسفة خطابا طبيعيا، فلا يفيدها تقليد أهل البرهان في صنع استدلالات صورية، لا هي ارتقت بها إلى درجة اليقين الرياضي، ولا هي هدتها سبل التوجيه العملي. والحق أن الفلسفة الواعية بأصولها الطبيعية والتداولية التي ندعو إليها لا تبغي بمسالك الحجاج بديلا، لأنها وحدها الكفيلة في إطار مجال التداول ومقتضياته التفاعلية بأن تحصل الاقناع وتدفع إلى العمل**[1]» .

وهذا ما يجعل حضور الخطاب التطبيقي أو العملي واردا في الفلسفة، لا مجرد الاكتفاء بالنظر البعيد عن الواقع وعن شؤون الانسان الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية... أو النظر الذي يصور الواقع تصويرا متعاليا لا يولي أهمية لدقائق الأمور ومختلف العلاقات الانسانية.

[1]– طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق ، ص 66.

ثالثا:الخطاب الفلسفي كمناظرة

من المنطلقات التي تكرس لمبدأ العمل وفق مبدأ القيمة المستمد من الأخلاق الاسلامية أسّس **طه عبد الرحمان** عقلانية حجاجية تجعل من فعل التفلسف فعلا قيميا أخلاقيا، وهذا بالنظر إلى تبعية العقلانية للأخلاقية .

1-المناظرة صورة للحجاج التداولي:

من المعروف عن المناظرة أنها المباحثة والمباراة في النظر، بوصفها مواجهة بين طرفين يشتركان في المسألة الواحدة بآراء متباينة حتى يقنع كلاهما الآخر [1].وهذا بالنظر إلى ما تتمتع به المناظرة من أساليب وفنيات للإقناع، ناهيك أن فعل التحاور بين المتناظرين يقوم هو الآخر على ممارسة حجاجية . حتى في اللغة أن تناظر أخاك في أمرما، إذا نظرتما فيه معا، أو هي تفاعل للوصول إلى أمر ما[2] . الأمر الذي يجعل الحجاج الفلسفي التداولي بناء تقابليا مزدوجا، يتقابل فيه **عارض ومعترض** بحيث يتوجه كل منهما بآليات إقناعية خاصة وشروط محددة. وما يميز هذا الحجاج هو أنه عملية مفاعلة، إذ من شأنه تغيير قناعات واعتقادات المتناظرين، ذلك أن تغيير شيء ما بهدف مقصود هو ما يطلق عليه مصطلح الفعل. وكل خطاب استدلالي يقوم على المقابلة والمفاعلة الموجهة يسمى مناظرة [3].

[1]- آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي:دراسة تداولية، الدار المتوسطية للنشر، ط1، 2016،(د،ب) ص10.

[2] - المرجع نفسه، ص 29.

[3]- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص66 .

وهنا نلمس دائما تركيز **طه عبد الرحمان** على الفعل كجذر لغوي يتم تحويله وتوجيهه حسب الغاية المرجوة، ومنه مصطلح المفاعلة الذي تخيره على نفس وزن مصطلح مناظرة، لتكون المناظرة منهجا للفلسفات التداولية ومعيار البقاء ضمن حقل التفلسف يستدعي مناظرة الفيلسوف لغيره أومناظرة الغير له، وإلا اختل قصده وضعف غرضه كونها مجالا لإمتحان المفكر لفكره، ومدى قوة حججه ومواقفه ،على اعتبار أن الفلسفة ذاتها تفكير برهان وحجاج يجعل من أسلوب المناظرة فضاء لتبادل البراهين وعرض الأدلة.[1]

ففيما يراه **طه عبد الرحمان** أن حظ الخطاب من التفلسف يكون على قدر انتهاجه أسلوب المناظرة والحجج والمحاورة، حيث تتأسس فيها استراتيجية التفكير على المجادلة، المناقشة والمساجلة وهذا ما يكرس لثقافة الحوار والتواصل والاعتراف ويسمح بتطوير وتعديل الآراء والمواقف أو حتى العدول عن بعضها نتيجة الإصغاء للآخر لأفكاره في ذات الموضوع لانتقاداته ولتوجيهاته، فقوة الفكرة في صمودها أمام الغير في قدرتها على التفاعل مع فكرة الغير.[2]

تتصل المناظرة في منهجيتها بالعقلانية الفلسفية وبالنظام الاجتماعي فالأولى في الخطاب التداولي تتحدد انطلاقا من المعايير التي يتفق حولها المتناظرون بخصائصها المنطقية، التجريبية والوظيفية، لتتحقق الوحدة بين المعنى والمبنى، لارتباط المباني

[1] – طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 67.

[2]– الانتصار عبد المجيد، الأسلوب البرهاني الحجاجي في تدريس الفلسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1997،01 الدار البيضاء، ص ص 23–24.

بالمعاني والمعاني بالأصول التداولية، وفق معايير المعنى، المجال والمقصد نظرا لاحتكام هذه العقلانية إلى آليات المجال التداولي و خضوعها لمحك النظر الجماعي[1]. وتركيز **طه عبد الرحمان** هنا على المجال التداولي إحالة منه إلى ضرورة التأسيس للعقلانية الإسلامية من الداخل لا استيرادها من الخارج لتلزم عن هذه الصلة بالعقلانية الفلسفية صلة بالنظام الاجتماعي.

إذا كان المنطق البرهاني قائم على التوحيد المنهجي المستمد من يقين الرياضيات والمتجرد من مختلف العلائق والصلات التداولية فإن المناظرة لارتباطها بالنظام الاجتماعي تقوم على تعدد منهجي، وهو ما يعكس تباين وتعدد مذاهب المتناظرين مما يعكس اختلاف الاستدلال بين الحجاج والبرهان، إذ يتميز الاستدلال الحجاجي بتعدد الحجج دون أن يؤدي إلى الخروج عن الفاعلية الحجاجية ولا تلزم النتيجة بالضرورة كما هو الحال في البرهان، لكنها تزيد من الدرجة الاحتمالية للنتيجة وتقوي مقبوليتها لدى المتلقي، فلا معنى للحجاج إذا لم يتم في سياق تداولي تفاعلي، فحتى فعل التبرير يصبح فعلا حجاجيا.[2] يقول **طه عبد الرحمن** عن إيجابيات الصلة بالنظام الاجتماعي مايلي: «فعلى عكس التوحيد البرهاني الذي يتوافق مع تصور لنظام اجتماعي تستبد فيه بنية واحدة بالتوجيه ويسوى فيه غيرها من البنيات على ما فيه من الاختلافات طوعا أو كرها فإن المناظرة تعين على تصور واقع اجتماعي بينها يقر بالمبادرة الفردية وبالنزعة

[1] – طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 67.

[2]– آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي، مرجع سابق، ص ص 26–27.

الجماعية ويطلب إشراك الجميع في البحث عن حلول للأوضاع تقبل التنقيح والتغيير... إذا كان المقابل الاجتماعي للتوحيد البرهاني هو النظام الاستبدادي فإن المقابل الاجتماعي للتعديد المناظري هو بالأحرى النظام الإستشاري [1]» وهذا التمازج هو في حقيقته نابع من طبيعة الحجاج التداولية، والتي تسمح له باكتساح فضاءات جديدة للتفكير والبحث .

تعد المناظرة بمفهومها الحديث فعل لغوي تواصلي ذو صبغة تداولية تقتضي اشتمالها على الادعاء: أي وجود دعوى، التدليل: وهو عرض الدليل على الدعوى والمنع وهو الاعتراض عليها، وهذا ما أدى بـ**طه عبد الرحمان** إلى التركيز على صفة التفاعل، وعلى الصبغة الحجاجية للمناظرة القائمة على المفاعلة والاستدلال، فالعلاقة ضرورية بين الحجاج والمناظرة، إلى درجة يمكن معها القول أن كل مناظرة هي حجاج بالضرورة، وهي بهذا أقرب إلى الحجاج الجدلي منه إلى الحجاج الخطابي[2].وذلك لأهمية التحاور والتناظر بشرط تحققه وفق أساليب مشروعة ومسموح بها في فنيات التناظر العقلاني والنقدي الهادئ والهادف وهذا هو الحجاج القائم على التفاعل في أشكاله الإيجابية[3] .

2-خصائص المناضرة :

لما كانت المناظرة خطابا لغويا يقتضي التأثير والاقناع، فإنها خطاب حجاجي يقتضي الكشف عن طاقاته الحجاجية وتشغيل الإمكانيات الفلسفية واللغوية والمنهجية فإنها

[1] – طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص68.

[2]– آمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي مرجع سابق، ص ص29-30.

[3] – الباهي حسان، الحوار و منهجية التفكير النقدي، مرجع سابق، ،ص59.

بحجاجيتها هذه تشكل تميزا للخطاب الفلسفي، كما تمنحه انفتاحا متواصلا ومتجددا على سائر الخطابات، إن داخل الفلسفة أو خارجها[1]. وما يثبت تعامل **طه عبد الرحمان** الحجاجي ليس حديثه عن المناظرة فحسب وإنما تفكيره فيها بطريقة حجاجية هي الأخرى من خلال أسلوبه في الكتابة، نستدل على ذلك من خلال قوله التالي: «**إذا صح أن ما يميز الفلسفة عن غيرها من أصناف المعرفة الانسانية ويمنحها منهجية مخصوصة هو أسلوب المناظرة، صح معه بالضرورة أن كل قطاع معرفي يكون حظه من العمل الفلسفي على قدر انتهاجه لهذا الأسلوب المناظري**» [2]. فالمتأمل في قول **طه عبد الرحمن** هذا يجده قولا حجاجيا، يخضع لأسلوب الشرط الذي (إذا صح...صح معه) المفعل للعملية الحجاجية وهذا تدليلا منه على أهمية المناظرة، بوصفها أسلوبا حجاجيا وميزة أساس للخطاب الفلسفي، وكذا لتبيان حاجة سائر القطاعات المعرفية لهذا الأسلوب، بحكم قيامه على الحجاج الذي يقتضي التفاعل، وحمله للقيم ولمضامينها وكذا قيامه على مبادئ تروم تحقيق النفع في العاجل والآجل، فيزداد الفكر خصوبة وثراء.

لقد اهتم المسلمون بالمناظرة اهتماما كبيرا، ولئن تفاوتوا في التعامل معها، وعلم الكلام العلم الذي قام على تواجه العقائد سواء داخل الملة الواحدة أو بين أصحاب الملل المختلفة هو المنهج الذي أخذ بحظ وافر منها، حتى أن **طه عبد الرحمان** يفضل تسميته بـ علم المناظرة

[1]– اسماعيل علوي حافظ وآخرون، الحجاج مفهومه ومجالاته، ،ابن النديم ودار الروافد الثقافية، ط1، 2013، بيروت، ج 2، ص 1072.

[2]– طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 68.

العقدي، مشترطا تحلي رجل الكلام أن يكون **معتقدا** أي مسلّما بما جاء في كتاب الله وسنة رسوله الكريم، ليكون علم الكلام هو علم التوحيد **ناظرا** : «**طالبا** تعقل أصول العقيدة وتعقيلها، سالكا في ذلك سبل الاستدلال والاقناع، ليكون علم الكلام هو علم النظر والاستدلال، **محاورا** إذ للمحاور مقامان مقام المخاطِب ومقام المخاطَب، ووظيفتان هما وظيفة **العارض** ووظيفة **المعترض**، وبحكم الصفة الحوارية للمتكلم حمل الكلام على معنى **المكالمة والمناظرة**، ليسمى بذلك علم الكلام **بعلم المقالات الاسلامية**[1].

ويتعلق علم الكلام بتقرير الاعتقادات المنقولة عن الرسالة وبنائها بالأدلة المعقولة واعتماد أساليب المناظرة المحمودة مع المخالفين، وهناك علم علم الكلام، إذ هو فقه ومعرفة الاعتقادات المقررة وبالآليات والأساليب المستخدمة فيتحصيل تلك الاعتقادات على مختلف المستويات فهما بناء وتبليغا وتناظرا.

3-آداب و شروط المناظرة :

إذا كانت المناظرة تستدعي طرفين ودعوى فإن **طه عبد الرحمان** يضيف شروطا وآدابا يتخلق بها المناظرنذكر منها:

- تقارب المتناظرين معرفة ومكانة، لتفادي استعظام أو استحقار أحدهما للآخر.

- ترك المناظر خصمه حرا بإدلائه لكلام فلا يقطع أفكاره ليفهم، ليتحقق فهم المراد من كلامه وتفادي تقويله ما لم يقل.

[1]- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المصدر السابق ، ص ص 70- 71.

– تجنب المناظر الاساءة إلى خصمه قولا أو فعلا بغية إضعافه والسخرية منه كقلة الاصغاء، وتخجيله بذكر عيوبه.

– تجنب المناظر محاورة من يتعمد المضادة إذ الحجة لا تنفع معه، وكذلك قصد المناظر إظهار الحق والاعتراف به بالاشتراك مع الخصم لتجنب التباهي والمعاندة[1].

على أن ما يميز علم الكلام حسب **طه عبد الرحمن** هو اتصافه بصفتين هما:

العاقلية والمعاقلة، فالأولى هي عاملية إذ كل متكلم عامل على اعتبار تحدد سلوكه التخاطبي بقصد معين لأن السلوك القاصد هو عمل وفق مبدأ توجيه السلوك كهدف معين [2]. ما يستنتج من هذه العاملية التي تتصف بها العاقلية الكلامية، أنها كانت بمثابة المنهج والمقصد في فلسفة **طه عبد الرحمن**، إذ العمل هو الخاصية الملازمة للتفكير والفعل ذاته هو الخاصية الملازمة للعقل . ومن جملة الشروط للعمل حسب طه ما يلي:

– ابتعاد العمل عن العبث وعن الإكراه وعن الإحراج.

– طلب العمل الحسن ونفي القبيح.

ومن شروط التعقل مقدرة المتكلم على تحقيق الهدف المطلوب بأنسب وأنفع الوسائل.

أما خصائص المعاقلة الكلامية :هي المعاملة بمعنيين، الإتيان بالعمل مع الإقرار للغير

[1] – حمّو النقاري، منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، دار الأمان، الرباط، ،ص 47.

[2]– طه عبد الرحمان ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام،مصدر سابق، ص ص 154–155.

بالإتيان مثله وكذا تتبع نفس المعايير الأخلاقية المتبعة من طرف الغير [1]. وهذا ناجم من تصور **طه عبد الرحمان** لأحقية الغير النابعة من تصوره الإسلامي وكذا من التزامية الحجاج الأخلاقية . ومسألة الاعتراف بحقوق الغير تتبني على معايير التسليم والتي نوجزها فيما يلي:

– التسليم بأن سلوك الغير موجه بقصد معين، للغير أسباب باعثة على ذلك.

– التسليم بأن الغير غير مكره ولا محرج في فعله.

– التسليم بأن الغير لا يقصد فعل ما يضر به، وبذلك يتعقل المعاقل في فعله مع تسليمه بأن غيره متعقل هو الآخر، وفعل المعاقلة هذاعلاقة تبادلية [2].

ما نستنتجه من خلال هذه الميزات وهذه الشروط هو الحضور الفعلي للجانب الأخلاقي بصرف النظر عن الطابع الاستدلالي الحجاجي الذي تحمله، في هذا الصدد نستعين بتقسيم **طه عبد الرحمن** هذه القوانين إلى قسمين: قسم أخلاقي وقسم منطقي على أن يكون المعيار العام للقسم الأول هو أن لا يعاقل المتكلم حتى يعامل غيره بما يحب أن يعامله هذا الغير، والمبدأ العام للقسم الثاني أن لا يعاقل إلا بالتزامه طرق الاستدلال التي يطالب غيره الالتزام بها [3]. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على التداخل بين الأخلاق والمنطق والحجاج وهذا ليس ببعيد عن أستاذ المنطق وفلسفة اللغة الراغب في تأسيس الحداثة الاسلامية .

[1] – طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 155 .

[2] –المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

[3]– المصدر نفسه ،ص 156.

يمكِن التقويم الذي يقوم به فعل التدليل، من تحسين طبائع الناس وأخلاقهم، لأن الدليل لا يمكن أن يكون بمعزل عن القيم، إذ لا بد من أن يكون في خدمة المجتمع لينجم عن هذه النظرة الجديدة للدليل ربطه بما يلي: بالتواصل، بإمكانية الاعتراض عليه، ربطه بالعمل وربطه بالتداول بالحجج. ليصير التدليل بحكم هذه الروابط تفاعلا حجاجيا[1].

خلاصة القول بعد تحليل صفتي العاقلية والمعاقلة المميزة لمنهج علم الكلام أنه منهج عملي تتصل فيه العقلانية والقيم السلوكية والخلقية، وأنه منهج يتأسس على المفاعلة إذ العقل ليس ذاتا في المتكلم وإنما صفات تكتسب تعاونا وتشاركا مع الغير لإظهار الصواب وتحقيق الاتفاق[2].ليقترح **طه عبد الرحمان** ضرورة قيام علم كلام جديد يقوم على مبدإ الفعل والمفاعلة، كسبيل جاد ونافع لتقويم النزعات الفكرية والمنهجية المستحدثة، وكذا النظر في التغيرات العميقة التي أحدثها التقدم العلمي والتقني في المجتمع المسلم[3].

وفي الأخير **نستنتج** أن الدين الاسلامي أساس الاشتغال الفكري عند **طه عبد الرحمن** خصوصا لتركيزه على فعل التخلق في أي موضوع ومن المؤكد أن **طه عبد الرحمن** يرى في الدين المحرك الرئيس للإنسان فلا دين دون الإنسان ولا إنسان دون دين، ولعل المراجعات النقدية لهذا المنطقي المغربي أدلة راسخة على بنائه النقد كشرط للقول الفلسفي في مدار روح الدين. ومن تجلياته إعادة التجديد والنظر في علم الكلام، محاولا إخراجه من دائرة الصراع

[1] – حمّو النقاري، منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، مرجع سابق، ص 464 .

[2] – طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق ، ص ص 156-157.

[3]– المصدر نفسه، 157.

الأيديولوجي والنظري حول الصفات والذات... إلى النظر في منهجها العقلاني الاستدلالي[1].

فمبتغى **طه عبد الرحمن** هو التأسيس لعقلانية كلامية حجاجية جديدة تسمح له بالبحث في عديد الإشكاليات التي قد تبدو خارج علم الكلام كالبحث في المستجدات العلمية .

[1] – بن عدي يوسف، أطروحات في الفكر العربي المعاصر في مناهج تحليل التراث، منشورات دار التوحيدي،(د،ط) 2020،(د،ب)، ص ص 251–252.

خاتمة

الخاتمة:(النتائج)

ليس **طه عبد الرحمن** مجرد اسم عابر في الفلسفة العربية الإسلامية عامة والمغربية المعاصرة خاصة، هذه الفلسفة التي تمد جذروها بكل اقتدار في تراث الفلسفة العربية قبل أن تتمحور بشكل كبير حول التراث والأداء الفلسفي الغربي وخصوصا الفرنسي الذي يمثل موردا لغويا وفكريا مهما لكثير من رجال النخبة المغربية عموما، بل هو مؤسس لتراث ومفاهيم ومنطلقات فكرية لا تتمحور بالأساس حول الغرب، ولعل هذا هو سر تميزه عن كثير من المفكرين والفلاسفة المغاربة والعرب بشكل عام من خلال نسقه القيمي الناظم ومن خلال أخلاقه التي رأى فيها إطارا فلسفيا عميقا حريا بكثير من التناول والدرس والتحليل في مستوياته المتعددة، سواء تعلق الأمر بالمفاهيم والقضايا، أو بالناتج الاجتماعي لفلسفة الأخلاق في التراث الإسلامي بين المسلمين ومن خلال ما قدمناه سابقا نخلص إلى مجموعة من النتائج:

إن الأصل في الحوار هو الكلام إذ يقتضي وجود متكلم ومتكلم معه ومنه فإن الكلام مرادف للفظ الخطاب.

بما أن النص عينة من السلوك الإنساني التي يمكن أن تكون مكتوبة أو محكية وهو جزء من الخطاب لأنه يحمل معنى جوهري فلا يمكن أن يؤدي معناه الخطابي إلا إذا خضع لسلطة التبليغ.

يعتبر **طه عبد الرحمان** أن النص الفلسفي خاضع لمقتضيات اللغة الطبيعية، التي لا تكشف عن معانيها بشكل مباشر كما أنه يحاول خلق حداثة من انتاج اجتماعي بتركيزه على الحجاج التداولي لأن طابعه فكري إجتماعي.

السياق عنصر من العناصر الأساسية المكونة للخطاب والمساهمة في فهمه فهو يعد منهجا لدراسة المعنى.

يختلف الخطاب الفلسفي عن غيره من الخطابات لأنه يستعمل النصوص المكتوبة التي يمكن قراءتها بصورة نقدية وتحليلية، فيختار اللغة المجردة التي تعتمد على المفهوم والمعاني الكلية في البحث عن المعرفة العقلية.

الخطاب الفلسفي في فكر **طه عبد الرحمان** هو مشروع حضاري، لأنه حامل لمشروع الرسالة السماوية التي تختص بالإنسانية لذلك يؤسس منهجه على المرجعية الأخلاقية باعتبار أن الإنسان كائن أخلاقي فجعل الخطاب يخضع لمجموعة من الضوابط والمبادئ الأخلاقية.

الخصائص المميزة للخطاب الفلسفي تفرض عليه معالجة المواضيع والإشكالات في سياقاتها العامة ليدرك المتفلسف البعد التعاملي فيكتسب القيمة العملية.

حقيقة الإستدلال في الخطاب أن يكون حجاجيا لا برهانيا لأن البرهان لا يُنتج لنا الإقتناع العملي الذي يتوخاه الحجاج.

يعتمد **طه عبد الرحمان** في بناء فكره على ثنائية النقد وتأسيس البديل، حيث يهدف إلى تغيير الواقع ورفض التقليد حيث يغلب على فكره النمط المنطقي وذلك إيمانا منه أن الفكر لا يستقيم إلا إذا اعتمد على أقوى المناهج العقلية.

خلفية **طه عبد الرحمان** الفكرية خلفية حجاجية تداولية انطلاقا من قناعاته بأهمية البعد الفلسفي للدراسة الحجاجية فسعى إلى تأسيس فلسفة واقعية عقلانية حجاجية.

الأساليب الحجاجية التي تؤسس للنقد وللإختلاف في فلسفة **طه عبد الرحمان** تنبني على مفاهيم التعارض والتضاد كما تنبني على مفاهيم الترادف، لأن الكلام ينطوي على الإختلاف كما يتضمن الإقناع والإتفاق.

يهدف **طه عبد الرحمان** إلى إعادة صياغة الخطاب الإسلامي الذي يتسم بالوعظ والإرشاد فلا يزيد كونه خطابا إخباريا إلى خطاب يتسم بالمنطقية الحديثة التي تعتمد أقوى المناهج

العقلية، و أقوى هذه المناهج هو المنطق، وبذلك يكون **طه عبد الرحمان** قد أحدث انقلابا منهجيا في الفكر العربي الحديث.

يهدف **طه عبد الرحمان** من خلال فكره أن يكون للممارسة الفلسفية دورها في إثراء الأفكار وتوسيعها من خلال تحليل الحجج الداعمة لموقف ما أو الرافضة له ومنه تعلم طرق حديثة للتفكير واكتساب المهارات من أجل انتاج فلسفة واقعية عقلانية حجاجية.

وفي النهاية أستطيع القول أن الخطاب الفلسفي في فكر طه عبد الرحمان هو كل كلام منطوق أو مكتوب موجه للغير قصد الإفهام والإقناع، يتخذ من المناظرة والحجج والمحاورة منهجا له، يتأسس على الجدل والمناقشة، هدفه الحوار والتواصل وتطوير وتعديل الآراء والموقف، من أجل بناء الأفكار وتكوثرها تكوثرا سليما بعيدا عن الغموض والتناقض والتبعية والتقليد ، بهدف التجديد الفكري والإجتماعي والعملي للفرد.

قائمة

المصادر والمراجع

قائمة المصادروالمراجع:

- **القرآن الكريم**

أولا- قائمة المصادر:

2- طه عبد الرحمان ،**اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى،1989 ، الدار البيضاء.

3- طه عبد الرحمان، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي الطبعة الرابعة، 2007، الدار البيضاء.

4- طه عبد الرحمان، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة 2009، الدار البيضاء.

5- طه عبد الرحمان، **الحق العربي في الإختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية، 2006. الدار البيضاء، المغرب.

6- طه عبد الرحمان، **الحوار أفق للفكر**،الشركة العربية للأبحاث، الطبعة الثانية،2014 الدار البيضاء، المغرب.

7- طه عبد الرحمان، **روح الحداثة:المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2009، الدار البيضاء،المغرب.

8- طه عبد الرحمان، **روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2012، الدار البيضاء.

9- طه عبد الرحمان، **تجديد المنهج في تقويم التراث**،المركز العربي، الطبعة الثانية الدار البيضاء.

20- طه عبد الرحمان، **سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد**،المؤسسة العربية للفكر والإبداع ،2015.

21- طه عبد الرحمان، **حوارات من أجل المستقبل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر،الطبعة الأولى، بيروت، 2011.

22- طه عبد الرحمان، **تعقيب على قراءة كتاب الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري**، مجلة الفرقان، العدد 57، 2007، الدار البيضاء.

23- طه عبد الرحمان، **سؤال اللغة والمنطق، حوار مع طه عبد الرحمان**، سلسلة رسائل مؤسسة طابة، رقم 10،2010، الإمارات.

ثانيا: قائمة المراجع

24- ابراهيم مشروح، طه عبد الرحمان: قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى،2009، بيروت.

25- اسماعيل علوي حافظ وآخرون،الحجاج مفهومه ومجالاته ، ابن النديم ودار الروافد الثقافية، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، 2013 ، بيروت.

26- أمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي، دراسة تداولية،الدار المتوسطية للنشر، الطبعة الأولى، 2016.

27- أوليفي آبيل، التنوير والحداثة، ترجمة عبد الله البلغيتي العلوي وحسن العمراني التنوير والحداثة، مركز الأزمنة الحديثة، 2015

28- أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، العمدة في الطبع ،الطبعة الأولى ،2006، الدار البيضاء.

29- بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة و حسان بورقية عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الإجتماعية، الطبعة الأولى، 2001 القاهرة، مصر.

30- الطاهر بومزير، التواصل اللساني و الشعرية، الطبعة الأولى، منشورات الإختلاف،2007، الجزائر العاصمة.

31- ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الشؤون الثقافية العامة الطبعة الرابعة، الجزء 18.

32- حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي ، افريقيا الشرق،2004، المغرب.

33- حمو النقاري، منطق تدبيرالإختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2014، بيروت.

34- حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية، الشبكة العربية للأبحاث و النشر الطبعة الأولى ،2013، بيروت لبنان

35- حمو النقاري، منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي دار الأمان، الرباط، المغرب.

36- ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر،الجزء الثاني ، الطبعة الأولى، 1984 تونس.

37- رجاة العتيري ، في الخطاب الفلسفي،وزارة الثقافة،2001، تونس.

38- ريتاردز، فلسفة البلاغة ترجمة ناصر حلاوي و سعيد الغانس، مجلة العرب والفكر العالمي ، العدد 1413.

39- الزمخشري، أساس البلاغة،مكتبة لبنان،الطبعة الأولى، 1986.

40- ابا سيدي عليوي،الحجاج والتفكير النقدي، دارنشرالمعرفة 2014، الرباط.

41- الشافعي ، الرسالة ،تحريرأحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت.

42- صالح بلعيد، دروس في اللسانيات التطبيقية ،دار الطباعة ، 2003، الجزائر.

43- صبحي ابراهيم الفقي، علم اللغة النص بين النظرية والتطبيق، دار قباء للطباعة و النشر والتوزيع، القاهرة.

44- صبحي صالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، الطبعة 14، 1982 بيروت.

45- عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى، 2012، الدار البيضاء، المغرب.

46- عبد الله ابراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى، 1999، المغرب.

47- عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، دراسات و تطبيقات تونس، مسيكيلياني للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى،2011.

48- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب – مقاربة تداولية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى، 2004، بيروت.

49- عشير عبد السلام، عندما نتواصل نغير، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2006، المغرب.

50- بن عدي يوسف،مشروع الإبداعالفلسفي العربي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمان الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، الطبعة الأولى، 2012.

51- الانتصار عبد المجيد، الأسلوب البرهاني الحجاجي في تدريس الفلسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى،1997 ،الدار البيضاء.

52- بن عدي يوسف،أطروحات في الفكر العربي المعاصرفي مناهج تحليل التراث منشورات دار التوحيدي،2020.

53- فان ديك، النص والسياق:استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة عبد القادر قنيني، افريقيا الشرق، بيروت.

54- محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، المركز الثقافي، الطبعة الأولى،1996 الدار البيضاء.

55- محمد همام، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري و طه عبد الرحمان: البحث اللغوي نموذجا، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى،2013 ، بيروت

56- محمود السعران، علم اللغة: مقدمة للقارئ العربي، دار المعارف الإسكندرية 1962.

57- محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت.

58- أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية،الجزء الأول، القاهرة.

ثالثا:المجلات والدوريات:

59- بدر الحمري، بلاغة الحجاج في الخطاب النقدي الأخلاقي عند طه عبد الرحمان،سؤال العنف نموذجا، مجلة كلمة، العدد99، 2018.

60- بشير ابرير، في تعليمية الخطاب العلمي، مجلة التواصل ، جامعة برج باجي مختار العدد08، جوان 2001، عنابة.

61- بول ريكور، النص والتأويل، ترجمة منصف عبد الحق مجلة Mars، العدد03 1988.

62- عدنان جاسم محمد الجميلي، الإظهار و الإظمار وتفاعل نظم الخطاب القرآني ،مجلة كلية العلوم الاسلامية، العدد 16.

63- زكريا عريف، منهجية الإصلاح عند الدكتور طه عبد الرحمان، مجلة أوراق الإنماء، مركز نماء للبحوث والدراسات،2020.

64- المختار الفجاري، تأصيل الخطاب في الثقافة العربية.مجلة الفكر العربي المعاصر العدد 100، مركز الإنماء القومي،1993.

65- محمد البغوري، حوار مع عالم المنطق حمو النقاري حول قضايا التراث والمنهج والتصوف ،مجلة أفكار ، العدد 10، 2016 .

66- هويدي صالح، النقد الأدبي الحديث، قضاياه ومناهجه، منشورات جامعة السابع من ابريل، العدد01.

رابعا: الأطروحات والرسائل الجامعية:

67- بن عودة أمينة، الفلسفة التأويلية و مشروع إحياء الإنسان، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، 2013، جامعة السانيا ،وهران.

68- خامسا: القواميس والمعاجم باللغة العربية:

69- الفيروزأبادي، القاموس المحيط، دار إحياء التراث العربي،الجزء الأول،1997.

70- الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، تحرير ابراهيم الأبياري،دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، 1978، بيروت.

71- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، الجزء الأول، 1982، بيروت لبنان.

72- ابن منظور، لسان العرب، الجزء السادس، حققه عبد الله علي الكبير،محمد أحمد حسب الله هاشم محمد الشاذلي، دارالمعارف، الجزء السادس، القاهرة ، مصر.

سادسا: القواميس باللغة الأجنبية:

1-Bureau des études et et recherches ,dictionnaires général −1 linguistique technique,dar alkotobal ilmiah , 2ième édition ,2004 , bayrout ,liban.

2-Dictionnaire linguistique, larousse, 1972, paris−2

3-Jean Dubois et autres, Dictionnaire de linguistique librairie la rousse ,1973 ,Paris ,p30

سابعا: المجلات والدوريات الإلكترونية:

1− ريتشاردز، فلسفة البلاغة، ترجمة ناصر حلاوي وسعيد الغانس، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 1413 14.04.2022.https://ketabonline.com/ar/books 23:15

2− فرانسوا ز ارمينيكيو، المقاربة التداولية ترجمة سعيد العلوش ، مركز الإنماء .2022/05/20.revu.ummto. dz http// :. 22:30

الملخص

الملخص:

طه عبد الرحمان من الفلاسفة المبدعين في الفكر العربي المعاصر، اللذين اهتموا بصياغة مفاهيم جديدة بهدف ارتقاء العقل العربي ومن بينها **الخطاب والكلام والحجاج** التي يعتبرها أسماء مختلفة لمسمى واحد وهو الحقيقة النطقية الإنسانية التي لا يستطيع أحد إنكارها فالكلام والخطاب والتكلّم والتخاطب والنّطق واحد في حقيقة اللّغة، وهو ما يميز الإنسان عن غيره من المخلوقات . والمتكلم ليس مجرد ذات فاعلة، بل فعل المتكلم ينبغي أن يكون ذو إنسانية عالية، وهذه الدرجة من الإنسانية لا تتأتى إلا من خلال وصوله لدرجة عالية من العقلانية ، كما يرى طه عبد الرحمان أن حظ الخطاب من التفلسف يكون على قدر انتهاجه أسلوب المناظرة والحجج والمحاورة، حيث تتأسس فيها استراتيجية التفكير على المجادلة، المناقشة والمساجلة ، وهذا ما يكرس لثقافة الحوار والتواصل

الكلمات المفتاحية :الخطاب،الكلام، النص ،الحجاج التواصل، الحوار.

Mots clés :Le discours, parler ,le texte , l'argument, le dialogue la communication

Résumé :

Taha Abdul Rahman est l'un des philosophes créatifs de la pensée arabe contemporaine, qui s'intéressait à la formulation de nouveaux concepts dans le but d'élever l'esprit arabe, y compris la parole, la parole et les arguments qu'il considère comme des noms différents pour un nom, qui est la vérité de la prononciation humaine que personne ne peut nier. L'orateur n'est pas seulement un acteur, mais l'acte de l'orateur doit être très humain, et ce degré d'humanité ne peut être atteint que par son arrivée avec un haut degré de rationalité, car Taha Abdurrahman croit que la chance du discours de philosophie est autant qu'elle suit la méthode du débat, des arguments et du débat, où la stratégie de pensée est basée sur l'argumentation, la discussion et le débat, et cela est consacré à la culture du dialogue et de la communication .