

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية: أصول الدين

قسم: العقيدة ومقارنة الأديان

تخصص: عقيدة



جامعة الأمير عبد القادر

للعلوم الإسلامية قسنطينة

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

تجريد علم الكلام عنه طه عبر الرحمن

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه ل م د

تخصص عقيدة

إشراف الأستاذ الدكتور:

د. سهيل سعيود

إعداد الطالب:

ويداح مصطفى

الصفة	الجامعة الأصلية	الرتبة	أعضاء المناقشة
رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة -	أستاذ	أ.د عبد المالك بن عباس
مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة -	أستاذ	أ.د. سهيل سعيود
عضوا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة -	أستاذ	أ.د. احسن برامة
عضوا	جامعة محمد لمين دغايين - سطيف 2 -	أستاذ	أ.د. زهير قوتال
عضوا	جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان -	أستاذ	أ.د. خليفه الشيخ

السنة الجامعية: 1443-1444 هـ / 2022-2023 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمة الشكر

﴿رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ﴾

أتوجه بالشكر الجزيل إلى أساتذة قسم العقيدة ومقارنة الأديان الذين أناروا طريقنا إلى كل من قدم لي يد العون ناصحا ومرشدا وداعيا، وأخص بالذكر:

الأستاذ الفاضل الدكتور "سهيل سعيود" الذي أشرف على هذا العمل

وأمانة علي أن أشكر كل من ساعدني من قريب أو من بعيد
فلهم الشكر الجزيل وفائق الاحترام والتقدير.

مقدمة

يعد مفهوم التراث ومفهوم التجديد أمرين ما ارتبطتا بموضوع بحث إلا وصيرتاه بحثاً إشكالياً يفتح أبواباً من النقاشات، وورشات من المباحثات والسجلات المعرفية التي تستنفذ الطاقات وتتعب فيها القرائح، ولعل ذلك يعود لحساسية هذا الموضوع في المجال التداولي الإسلامي، وإلى تعدد اتجاهات الطرح نظراً لتعدد الرؤى نفسها، ووضعيات الانطلاق، والتشعب المفاهيمي والفكراني.

إذا اعتبرنا أن سؤال التراث ليس سؤالاً ترفيلاً وكمالياً يمكن العسف عليه وتجاوزه بسهولة، بل هو سؤال ثاوٍ في الفكر الإنساني، فحسب الأستاذ "بلقزيز"، ليس حكراً على الأمة الإسلامية دون غيرها؛ بل هو سؤال يهزجس على أي ثقافة ما في الوجود، إذن هو سؤال صلة تربط حاضر ثقافة ومجتمع ما بماضيها، وهذا وغيره من شأنه أن يجعل سؤالنا عن التراث الكلامي يتجه في هذا السياق، لكون علم الكلام الإسلامي له ماضٍ ضاربة جذوره في أعماق التاريخ وحاضر يحاول أن يجد لنفسه موضعاً في الخريطة الفكرية الإسلامية المعاصرة.

ونحن في هذا المقام لن نركز على التراث عموماً، بل سنوجه اهتمامنا إلى مكون مهم من مكوناته والذي يدخل في التشكيل الماهوي للتراث الإسلامي وهو **علم الكلام**؛ فالفكر الكلامي ما فتى منذ القدم يلعب دوراً أساسياً وريادياً داخل المنظومة التراثية الإسلامية حتى أصبح معياراً تقيم به مختلف التفاعلات المعرفية والفكرية، لكونه يدرس العقيدة الإسلامية التي تنصب كأصل لهذا الدين وأساساً من أساساته، فلا ينظر في شدة اقتراب الإنسان من الإسلام وابتعاده عنه إلا بناء على موقفه الكلامي، ومباحثه المهمة، كالإلهيات والسمعيات ومختلف أركان العقيدة الإسلامية.

فسؤال التراث بما فيه التراث الكلامي الإسلامي سيبقى سؤالاً مركزياً ذا أهمية بالغة لا تغذيه فقط كثافة الشعور بالتاريخ، بل الوعي العميق بتحديات الأمة والإحساس بروح المسؤولية للوقوف ضد الاستفزازات الجوانية والبرانية التي يتعرض لها الكيان الفكري للأمة.

وفي هذا السياق تأتي الدراسة وقوفاً عند أحد النماذج الفكرية ذات الإسهام المتميز في الفكر العربي المعاصر، والتي مارست هذا التجديد ليس على المستوى الكلامي فقط بل، توسعت إلى نطاقات أخرى من النطاقات التراثية، ويتعلق الأمر بتجديد طه عبد الرحمن للفكر الكلامي الإسلامي؛ إذن فنحن هنا قد فتحنا على أنفسنا وابلاً من هذه النقاشات بدخولنا من ساحل مدونة أحد أقطاب المعرفة المعاصرين ألا وهو طه عبد الرحمن؛ إن دراسة مدونة طه وتحليلها، خصوصاً ما تعلق منها بعلم الكلام وتجديده، تبقى ورشة مفتوحة للباحثين للنظر فيها واكتشاف مكوناتها المعرفية وعدتها المنهجية، ونحن في هذا المقام نطمح أن نكون أكثر تكعيماً من المشاريع

الأخرى على غرار مشروع الجابري، وأركون، والعروي، وغيرهم؛ فإذا كان هوسرل-Husserl- قد توقف كثيرا عند المكعب، والذي ينفي إمكانية إدراكه في كل جوانبه وتظاهراته وبجماع خصائصه من زاوية واحدة بل، أقصى ما يمكن لحظه جانب من جوانبه الذي تشغله تلك الزاوية كمقرب من مراقب النظر، وهذا ما يمكن أن ينطبق على مشروع طه عبد الرحمن الذي يغطي عديد المواضيع، فهو تواشج قيمي إيماني أصولي ومنطقي وفلسفي ولغوي ودلالي فائق التمييز، حاول فيه تفعيل الوعي النقدي الدقيق والفاحص للنهوض بالفكر العربي والإسلامي، وتخليصه من حائل الوصاية الفكرية التي تطبع على عقله وتنضوي تحت أدق تلايف وجدانه إلى مقام الاستقلال والإبداع الفكري الخلاق.

لهذه المبررات لا يمكن عدّ مجال التجديد الكلامي أو ما يعرف بعلم الكلام الجديد سوى إشكالا محوريا في دراسة التراث وجب فيه التفريق بين من درس الموضوع كمجال اشتغال، ومن يستحضره فقط كمكون لا بد من استحضاره، ومن هنا يفتح أمامنا مفترق طرق نجعل "طه عبد الرحمن" فيه في زمرة من درس المبحث كمجال اشتغال، كيف لا وهو يدعي في غير مناسبة أن مشروعه كلامي بامتياز، وهذا ما ستفرضه علينا حيثيات الدراسة فله كما هو معلوم مؤلف خاص في الباب موسوم "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، يركز فيه على تجديد المنهج بصفته الأداة المسؤولة عن إنتاج المضمون، فكما هو مقرر فإن تجديد الآلة المنتجة من شأنها أن ينتج عنها حتما تحدد المنتج، وهذا ما سنلقفه في ضفاف المدونة الخاص بطه التي نجدها مليئة بالمضامين والمفاهيم المبدعة.

ثم إن من الملفت للانتباه أن طه عبد الرحمن لا يمارس عملية قرصنة للمضامين والمناهج من الغرب، ولا يستوردها كما هي لينصبها معالم كبرى يرتسم معها طريقه، بل ينطلق من روح التراث مركزا على الآلة المنتجة للمضامين لإذكائها بما استجد في الساحة العلمية المعاصرة، دون اغفال خصوصيتها التداولية الإسلامية مجانباً في ذلك مسار الحداثيين العرب، والذين انتهت بحوثهم إلى إسقاط علم الكلام والتواطئ على تجريحه سواء من ناحية المضمون أم المنهج أم الاستدلال، فعلم الكلام عندهم صار فكرا ماضويا لا يمثل سوى فكرانية تمخّضت عن سجلات الأمة وسنة تدافعها مع الآخر، في زمن ما غابر سرعان ما يحوله أصحابه إلى كائن وثوقي تخلو أنساقه المعرفية من البراهين المنطقية اليقينية، صانعة له ولل فكر الإسلامي "رجل قش" ضعيف يمكن مغالته مع أول فرصة متاحة للتصارع؛ غير أن طه عبد الرحمن ينبهنا للمغالطة التي لم يكتف فيها بمحاولة حرق ذلك الرجل القشّي؛ بل تخطاها إلى محاولة أجريه وذلك بتقديم تنظير فكري يبرز فيه قشّة الفكر الفلسفي في تجلياته الرشدية القديمة المستعلية بأنها برهانية إلى الأيقونات المعاصرة على غرار الجابري، وأركون، والعروي وغيرهم كثير.

ثم إن هذا الحراك المعرفي الذي يسطره طه عبد الرحمن هو محاولة مهمة وجادة يتقصد من خلالها إعادة عرى الرابطة الوثيقة داخل العقل بين مقولة العلم المجرد ومقولة الإرادة والعمل، ليعيد مكون العمل والإرادة إلى حاضنته التي ينتمي إليها في الأصل، فيخرج العقل من الإطار التجريدي الذي فرض عليه بعد أن تسللت هذه الفكرة من مجالات تداولية غريبة عن المجال التداولي الإسلامي، حتى أضحت مسلمة لا يمكن تخطيها إلى مختلف مكونات التراث الإسلامي من بينها الفكر الكلامي، والجدير بالذكر هنا أن مشروعه هذا يتميز عن استدراقات بعض المفكرين بالتركيز على البعد الوظيفي للعقيدة الإسلامية والكلام بل، يعيده من الناحية المعرفية ليصبح العمل الديني مساهما في انتاج المعرفة وأساسا من أساساتها بمختلف شعابها لا بالاكْتفاء عند حد البعد الوظيفي، وهذا ما يخلق برزخا وقدرًا مائزًا ليعطي الخصوصية لمشروع طه عبد الرحمن التجديدي.

❖ أسباب اختيار الموضوع:

تأتي هذه الدراسة استجابة للعديد من الأسباب الموضوعية البالغة الأهمية وذلك لمحورية علم الكلام داخل التراث الإسلامي، وأخرى ذاتية تغذيها الرغبة الملحة في المغامرة والتبحر في الفكر الإسلامي والقبض على مختلف أنساقه الكبرى.

- الأسباب الموضوعية:

- التعرف بعمق على القراءة التي قدمها طه عبد الرحمن لعلم الكلام الإسلامي، وذلك بإبراز موقفه منه والوقوف على الأدوات النقدية والبنائية التي توسل بها مفكرنا في هذه القراءة الجادة.

- الاطلاع على الأساليب البرهانية، والقواعد الاستدلالية والحجاجية التي استعان بها طه عبد الرحمن في نقد الذات والآخر بعيدا عن التوصيف العاطفي والتناول المذهبي.

- التعرف على المسار التقويمي الجاد والتجديد المنهجي الذي قدمه طه عبد الرحمن لعلم الكلام في سبيل تكريس الوعي بقيمته المعرفية أولا، واسترداداً لمكانته الحضارية التي كان يشغلها في الرقعة الفكرية الإسلامية منذ البزوغ الإسلامي إلى يومنا هذا.

- التأصيل المعرفي المؤسس للعقلانية العلمية الموصولة بالإرادة في مطارحة إشكالية تجديد علم الكلام والعقل الكلامي وإعادة إرفاد الدراسات الكلامية بمسائل علمية استشكالات معرفية تبقى دائما ماثرا لإعادة المراجعة والتساؤل.

-الدوافع الذاتية:

- الميل النفسي الذي يعتبر دافعاً له الصدارة عند كل باحث، لأن امتلاك الاستعداد الداخلي في دراسة جانب من جوانب تخصص معين، هو الذي يحمل صاحبه تكليف نفسه عناء البحث.
- الاستفادة الشخصية من عمق الأدوات المفهومية واللغوية التي يبدعها طه عبد الرحمن، والتي قلما نجد لها مثيلاً وشبيهاً عند نظرائه من المنتمين إلى حركة التجديد للتراث الإسلامي.

❖ أهمية الموضوع في السياق الفكري الإسلامي:

أضحى الوعي بقضية تجديد علم الكلام وتطوير أدواته الفاحصة والناقرة داخل البنى الفكرانية والانتهاض ضد الاستفزاز الداخلي والخارجي للمجال التداولي الإسلامي ضرورة فكرية، وذلك رفعا للتحديات على الصعيد العربي والعالمي، وهذا الوعي هو ذاته الذي أحسنه طه عبد الرحمن وسعى دوماً لتحسيسنا به، غير أن هذا المسعى الذي يسلكه نابع من الذات الإسلامية، دون الغفلة عن جديد ما أسفرت عنه الحواضر العلمية الإنسانية ما يحتم علينا مراجعة ما كتبه مفكرنا في الباب بالإضافة إلى جملة من الأمور أبرزها:

-دعوى الأبحاث الفلسفية، والفكرية التأصيلية، والنقدية التي طرحها طه عبد الرحمن بروح حجاجية معاصرة هي تجربة خصبة وجب علينا مراجعتها واستكشاف مختلف فروعها.

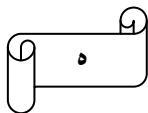
-تركيز طه عبد الرحمن على المنهج بصفته آلة إنتاج المضمون أخرجت تجديده من سطحية التجديد المضموني الذي أقصى ما يملكه هو إعادة تأييد للركن الكلامي دون الاقتدار على إدكاء وتجديد آتته المنتجة للمضامين (المنهج).

-الدراية العميقة بجديد ما أنتج في الحقل المعرفي المعاصر سواء اللساني أم المنطقي أم الحجاجي أم ومن ثم إقحامه في حراك التجديد الطهائي بطريقة ذكية وواعية بعد تقريبه تداولياً من الدوائر الإسلامية أفرز عن نتائج مهمة وجب الاطلاع عليها.

❖ إشكالية الموضوع:

يمكن أن نصيغ الإشكالية التي نحاول مدارستها تحت عنوان هذه الأطروحة على النحو التالي:

-هل استطاع طه عبد الرحمن حقاً النفاذ إلى العقم الكلامي وتحليل بناء التحتية أو أن تجديده كان تجديداً سطحياً مكتفياً بظاهر دون الغوص في الباطن؛ وإذا صح القول إن أطروحة طه في العلم الكلام تساهم في إدكائه



وتجديده فما هي إذن القراءة التي قدمها لهذا العلم، وكيف ينظر إلى قضية تجديده؟

وعليه فستتفرع عن هذه الإشكالية الجوهرية المطروحة معضلات صغرى تدخل في طياتها نسردها كالتالي:

- ماهي الأدوات النقدية والبنائية التي توسل بها على القراءة التي سلطها ابن رشد ومن بعده الرشديون على علم الكلام الإسلامي، وما هي مجمل عيوبها؟

- إذا كان المنهج الكلامي الذي يضبط مختلف أدوات انتاج المضمون الكلامي هو المنهج المناظري، فكيف يقيم طه عبد الرحمن أدائه، وماهي أهم العدد والوسائل المعاصرة التي استخدمها في إذكائها؟

- كيف يمكن لهذه الرؤية أن تشكل مدخلا لتأسيس علم كلام جديد يستطيع مجابهة التحديات الكبرى للأمم، وينتهض ضد الاستفزازات الداخلية والخارجية؟

منهج الدراسة:

إذا كانت القاعدة المنهجية المعروفة في بابها والتي تقتضي أن طبيعة الموضوع هي التي تحدد طبيعة المنهج وتحتمه، فإن إجرائية وسيلة ما ينبغي أن تكون متناسبة مع خصوصية الموضوع ؛ وبناء على هذه المسلمة فالمنهج الذي سنخطو عليه في دراستنا هذه هو **المنهج التحليلي** لكونه الأنسب، وذلك ما يتيح لنا النقر داخل المدونة طه عبد الرحمن غاية في سر أغوارها ولفهم ولملمة أطروحته التجديدية في علم الكلام، وهذا حتما لا يتم إلا باتباع مراحل ومحطات هذه الرؤية الناقدة والنافذة في دراستها لموضوعها، وكأن هذا البحث وفق هذا المنهج التحليلي يتجه تدريجيا نحو تأييد ومباركة هذا النقد الذي سلطه طه عبد الرحمن، فأبان فيه على اقتدار وتميز، واستطاع من خلاله تجاوز سلبية النقد الهدام ليمتد في عوالم البناء بطرح بدائل وحلول مبدعة ناجعة تظهر لنا تجلياتها في مختلف شعاب مدونته.

❖ خطة البحث:

خلصنا في نهاية المطاف إلى معالجة هذا الموضوع من خلال خطة حبكت تفاصيلها كالتالي:

1-المقدمة: وتمثل الإطار العام الذي ترتسم فيه ملامح الموضوع، وذلك من خلال تبيان معالمه الكبرى، وضبط وتدقيق الإشكالية المحورية التي لا يمكن استيعابها إلا في إطار تجاذبات المشروع الطهائي، والتي تم تقديمها وفق الصياغة السالفة الذكر. (في منهجية البحث العلمي لا نعرف المقدمة والله أعلم، كما لا نذكر هذه المصطلحات : المقدمة العرض، الخاتمة، بل نقول على سبيل المثال: لقد قسمنا موضوع بحثنا إلى أربعة أبواب، يحوي كل باب

فصلين ينضوي تحتها مجموعة من المباحث التي سطرت الخطوط الكبرى، وأفضت إلى صياغة البحث في شكله النهائي، مع تصديره بمقدمة رسمنا فيها ملامح الموضوع ومعالجه الكبرى، وتذييله بخاتمة رصدنا من خلالها أهم النتائج المتوصل إليها من البحث والدراسة والتحليل، كالآتي:

الباب الأول:

الفصل الأول.....، وهكذا)

2- العرض: من أجل التوسع في مضامين الموضوع وتغطية مختلف شعبه قسمناه إلى أربعة أبواب، يحوي كل باب فصلين، وكل فصل يحوي مبحثين تنضوي تحتها عناصره الأولية.

- الباب الأول: الذي وسمناه "معطيات البحث، بيان وتحليل"، وقد تحدثنا فيه عن معطيات البحث بالبيان والتحليل من خلال تقسيميه إلى فصلين؛ جعلنا **الفصل الأول** مدخلا عاما، عرفنا فيه بطله عبد الرحمن مع تقديم إطلالة سريعة على مشروعه الفكري، ثم عرجنا إلى الحديث عن علم الكلام التقليدي من الناحية المفهومية مع ذكر لثلاثة نماذج من مدارسه الكبرى؛ وفي **الفصل الثاني** الذي جاء تحت عنوان "تجديد علم الكلام وموقف طه عبد الرحمن من ذلك"، تحدثنا عن قضية تجديد علم الكلام والرؤية الطهائية لذلك، مع إبراز موقفه من المناهضين لهذا العلم الجليل.

- الباب الثاني: الذي جعلناه تحت عنوان: "تجديد العقل عند طه عبد الرحمن"، مقسمين إياه إلى فصلين: تطرقنا في **الفصل الأول** إلى تطور مفهوم العقل عند الفلاسفة والمفكرين عموما، وطه عبد الرحمن خصوصا، ثم أردفناه **بفصل ثانٍ** تحت عنوان: "العقل بين المحدودية وإعادة الاعتبار"، تكلمنا فيه عن الحدود الكبرى للعقل كما يراه طه، سواء منها الفلسفية والمنطقية والواقعية والكلامية، مع الحديث عن عملية إعادة الاعتبار للعقلانية الكلامية التي قام بها ضد دعاوى بعض المناهضين لها.

- الباب الثالث: عنوانه بـ: "التجديد المنهجي لعلم الكلام"، والذي قسمناه هو أيضا بدوره إلى فصلين: خصصنا **الفصل الأول** للحديث عن المناظرة الكلامية وإعادة الاعتبار لها، وذلك بوصفها آلية لإنتاج المضمون الكلامي دون إهمال مفهوميها في السياقين الغربي والإسلامي، ومع بيان لقيمتها المعرفية والعلمية؛ ثم ركزنا في **الفصل الثاني** النظر على الورشة التجديدية التي فتحتها طه للمناظرة الكلامية والاستدلال "قياس التمثيل"، بإدكائهما بما استجد في الساحة المعرفية في أبواب اللسانيات والمنطقيات ونظريات الحجاج والبلاغة المعاصرة.

-الباب الرابع: والموسوم: "الشق المضموني والتطبيقي لتجديده طه عبد الرحمن"، جعلنا فصله الأول مدخلا لتحديد السياقات الكبرى لهذه الممارسة الكلامية في إطار مشروعه الائتماني والنقدي، أما الفصل الثاني والمعنون بـ "الانتهاض الكلامي ضد الاستفزاز الداخلي والخارجي"، تحدثنا فيه عن نقد طه لواقع الحداثة الغربي والنزعة العلمانية التي تغذيه، والتي أفضت نتائجها إلى دهرنة الفضاء العام الغربي بمختلف روافده؛ بل حتى شروده وضياعه؛ وهذا كله دون إهمال الاستفزاز الداخلي الذي سلط عليه طه جام نقده، والذي استحضرننا فيه نماذج مركزين النظر على ما تعلق بالنص القرآني ويتعلق الأمر بمشاريع قد سلطها الحداثيون العرب أو "المقلدة كما يحلو لطله نعيمهم به" على النصوص المؤسسة للتراث، مع تقديم البديل الحضاري القريب من مجال التداول .

3-الخاتمة (من المستحسن حذف كلمة خاتمة): خلاصنا في النهاية كما هو معلوم في كل بحث منهجي أكاديمي إلى خاتمة لخصنا فيها أهم النتائج والأفكار التي قادنا البحث إليها.

❖ الدراسات السابقة:

من خلال اطلاعي المتواضع على عديد ما كتب عن طه عبد الرحمن لم أتمكن حسب علمي من الظفر ببحث أكاديمي مخصوص يعنى بتجديد علم الكلام عند طه عبد الرحمن، غير أننا قد نلقف بعض الدراسات والمؤلفات هنا وهناك، والتي تناولت بعض جوانب مشروعه التجديدي سواء للتراث عموما أم لعلم الكلام خصوصا، ومن أهم هذه الدراسات التي قام بها الباحثون يمكن أن نذكر بعضها كالتالي:

- رسالة دكتوراه تحت عنوان: "علم الكلام الجديد: سؤال المنهج في نص العلمين محمد باقر الصدر وطه عبد الرحمن (دراسة نقدية)" للباحث: علي زين العابدين حرب، سعى فيها لعقد مقارنة بين علمين من أعلام الأمة المعاصرين في قضية تجديد علم الكلام، مع التركيز على الشق المنهجي، ولذلك جاءت الدراسة في شقين: شق يتناول فيه الباحث المشروع التجديدي لباقر الصدر، وشق يتناول فيه مشروع طه عبد الرحمن، وقد جاءت في مئتين واثنين وتسعين صفحة "292 ص"، وهي تقريبا متوازنة بين العلمين؛ إذ حاول الباحث أن ينصف بينهما فنجد أنه يعقد فصلا يتحدث عن نظرية الاحتمالات والاستقراء كما طرحها باقر الصدر، ومنهج المناظرة كما طرحه طه عبد الرحمن وبعض معالم تجديده دون بيان النظريات الكبرى التي تتزس بها طه في هذا التجديد مستلهما إياها من الدرس الحجاجي، والمنطقي، واللساني المعاصر.

يبدو لنا والله أعلم أنه ثمة بعض السطحية في استيعاب مشروع طه عبد الرحمن التجديدي لعلم الكلام، وتبدي لي تحليلات ذلك في بعض اطلاقاته هنا وهناك؛ خصوصا حينما ادعى أنه لم يستحضر لفظ علم الكلام

الجديد إلا في عنوان الكتاب، وأنه لم يضيف مسائل ومضامين جديدة غافلاً أو متغافلاً عن السجلات التي فتحها طه عبد الرحمن في نقده للدهرانية، والحادثة الغربية، والعلمانية، واشكالية اسقاط الأخلاق من الدين كله، والتي يمكن إدخالها كمضامين جديدة، وذلك كون علم الكلام التقليدي كان قديماً علماً يعرض العقيدة ويدافع عنها من المخالفين، وقد أضحي علم الكلام الجديد اليوم علماً يدافع عن الدين جملة وتفصيلاً، ومن هذا الوعي المعاصر ينطلق طه عبد الرحمن إلى قلب معادلة الأخلاق بجعل الدين كله أخلاقاً؛ ومن ثم فكل الاشكالات المطروحة في ضفاف السؤال الأخلاقي هي سجلات دينية بامتياز ما يتيح لنا المجال إلى استحضارها بوصفها مضامين كلامية، وهذا ما فات صاحبنا؛ ناهيك عن إهماله لإشكالية العقل التي طرحها طه عبد الرحمن بطريقة مغايرة، فالوعي بمحدودية العقلانية يلزم عنه بالضرورة محدودية البرهان المنطقي، وبالأخص في البحوث الفكرية والفلسفية التي لا تنتمي أصلاً إلى اللسان الصوري الذي تتوسل به البنى الرياضية، بل هي بضع من اللسان الطبيعي.

-رسالة دكتوراه بعنوان: "معالم القراءة التجديدية للتراث عند طه عبد الرحمن" للباحث: محمد بومعيزة تناول فيها قضية علم الكلام وتجديده عند طه عبد الرحمن بنوع من الإسهاب، فأفرد لهذا الطرح باباً خاصاً وسمه بـ "تجديد علم الكلام" في حدود مئة وعشرين صفحة (120 ص) فرعه إلى فصلين؛ تحدث في الفصل الأول عن أهمية علم الكلام في التراث الإسلامي، أما الفصل الثاني فتناول فيه الامتياز الكلامي في الممارسة العقلانية الإسلامية، والذي لاشك يتقاطع مع دراستنا هنا، ونحن أيضاً أفردنا باباً لوحده في قضية التجديد المنهجي الذي مارسه طه في علم الكلام، وباباً أيضاً لإعادة تجديد مفهوم العقل بما فيها العقل الكلامي، محاولين تركيز وتدقيق النظر فيهما وبتفصيل أكثر، مع تخريج بعض الخلفيات التي ينطلق منها طه عبد الرحمن.

-مؤلف مهم للمفكر المغربي "إبراهيم مشروح" تحت عنوان: "طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري"، والذي نجده قد عنون فصلاً بـ "الحقيقة والمنهج في تقويم التراث"، تناول فيه دعوى تجديد علم الكلام التي أطلقها طه عبد الرحمن في كتابه: "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، وذلك من خلال "30 صفحة" تحدث فيها عن قضية علم الكلام والتجديد الكلامي المنهجي الذي حمل لوائه طه من خلال تجديد وإعادة الاعتبار لمنهج المناظرة، والاستدلال الكلامي "قياس تمثيل"، وهذا بإجمال واختصار كبيرين ما يفتح شهية الباحث ولا يشفي غليله فقد استفدنا من بعض تلخيصاته ونتائجه رغم عدم توسعها.

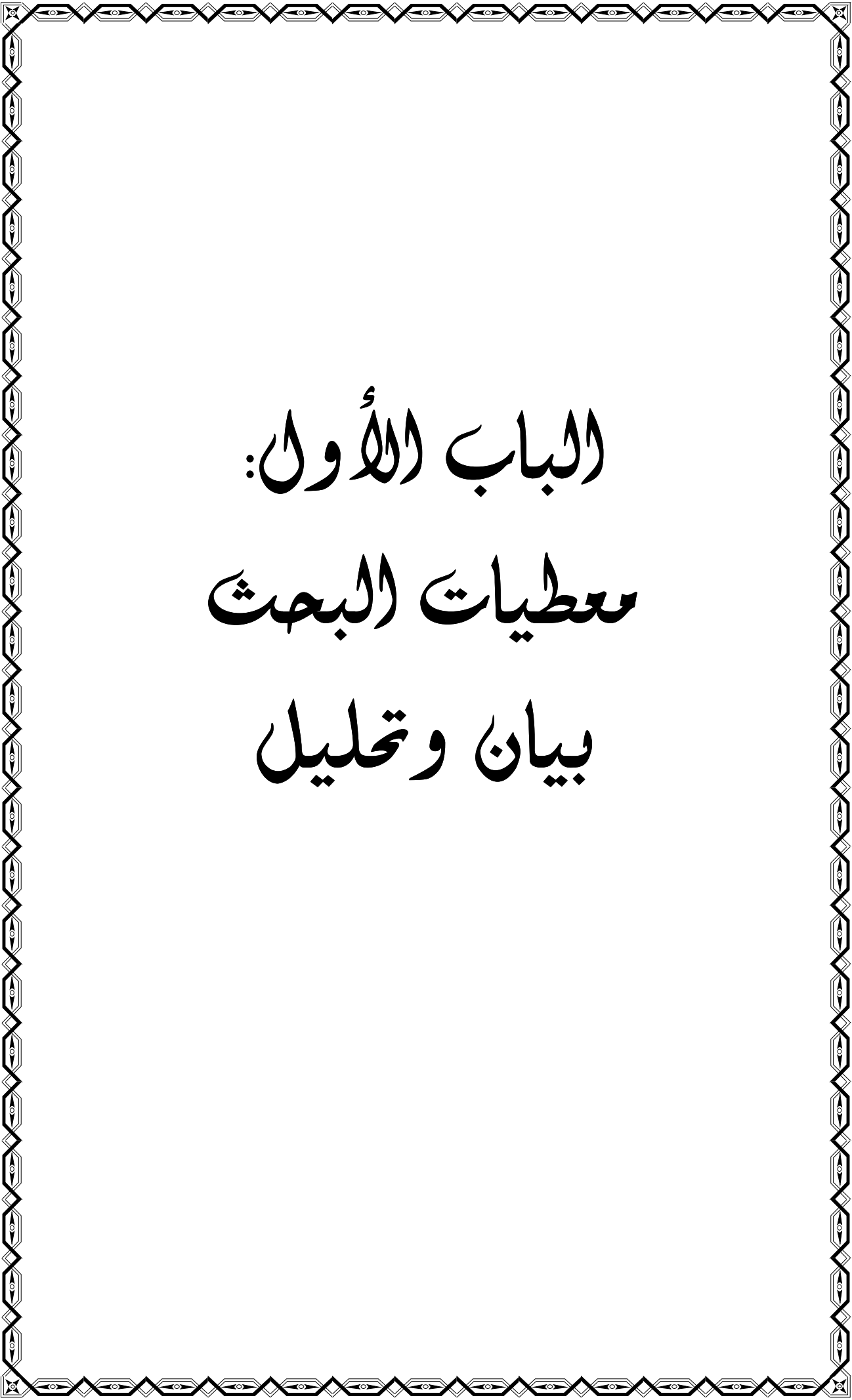
- بحث للأستاذ "حمو النقاري": "منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي" بصفته أحد التلاميذ الذي حظوا بشرف الدراسة عند طه عبد الرحمن تحدث فيه عن علم الكلام

الإسلامي، وعن مجمل خصائصه، مع البيان بالتفصيل للمنهج المناظراتي، وأهم قوانينه، وقواعده دون إغفال القيمة الحجاجية التي يلعبها قياس تمثيل في المحاججات الكلامية، وترسيخ الحقيقة الكلامية مع ربطها أيضا بالمحاججات المعاصرة، وقد استفدنا كثيرا من هذا السفر الذي يعتبر امتدادا لتجديد طه عبد الرحمن لعلم الكلام، غير أننا ركزنا على تحليل المشروع الطهائي مراعيًا خصوصية البحث ونطاق حدوده .

❖ صعوبات البحث:

كأي باحث يخوض غمار البحث في النص الكلامي والفلسفي، منساقا وراء مفاهيمه، ومضامينه، ومناهجه، واستدلالاته الكبرى؛ فإن الصعوبات الإبيستيمولوجية والمنطقية تكاد تكون سنة دأب عليها البحث العلمي الأكاديمي؛ وخصوصا بالنظر إلى شخصيتنا المحورية التي عليها نطاق البحث "طه عبد الرحمن"، والمعروفة بعمقها، وسعة اطلاعها، وخروجها عن المؤلف لتحقيقها شرط الإبداع بقوة واتقان؛ ناهيك عن قلة المراجع والبحوث التي اعتنت بتجديد طه عبد الرحمن لعلم الكلام.

وفي الأخير هذا جهد المقل، فالحمد لله أولا أخيرا لإعانتني على إتمام هذا البحث الذي مهما اجتهدت فيه فلن يبلغ درجة الكمال، ثم أثنى جزيل الشكر على مشرفي الأستاذ الدكتور سهيل سعيود، الذي لم يخل علي بتوجيهاته وملاحظاته، بأسلوب علمي رصين وحكيم، فجزاه الله عني خير جزاء، كما أثنى على لجنة القراءة والمناقشة لتفضلهم بقراءة البحث وتصويب ما فيه من زلات، فلهم مني فائق التقدير والامتنان، كما لا يفوتني تقديم جزيل الشكر لجامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، ممثلة في رئيسها وعمدائها وأساتذتها، وأخص بالذكر قسم العقيدة ومقارنة الأديان، وجميع من قدم لي يد العون من قريب أو من بعيد.



الباب الأول:

معطيات البحث

بيان وتحليل

الفصل الأول:

المدخل العام للبحث

المبحث الأول: طه عبد الرحمن ومشروعه الفكري

توطئة:

يعد طه عبد الرحمن فيلسوفا بكل ما تحمله الكلمة من معانٍ وهذا ليس إطرأ في حقه بقدر ما هو اعتراف بمقامه - ولعل أقوى ما يشهد على ذلك تنوع الإنتاج المعرفي وغزارته، فلم يترك طه بابا من أبواب الفلسفة الكبرى إلا وطرقه، محللا، ومناقشا، ومحاججا، ومأصلا، ومقوما؛ وربما هذا وغيره ما جعل طه عبد الرحمن في الأدبيات المعرفية المعاصرة أن يصير فكرة أكثر مما هو شخص، فهو إن طرحنا سؤال الإبداع الطوفان العرمم من البحوث، والدراسات العلمية والأكاديمية، سواء أكان تفكيراً من لدنه، أم معه، أم ضده؛ فهذا الأمر لا يهم بقدر ما يهم إنتاجه الفكري وروح الباحث الفذ الذي أثار رجة فكرية كبيرة تحركت وحركت معها العمل الفكري الإسلامي والعربي، دون إهمال قدر المشاريع الأخرى ولا التزهيد فيها ولا إسقاط لقيمتها .

كذلك يعود الاهتمام الكبير بطه عبد الرحمن إلى أمر ذاتي هو حاجة الإنسان المسلم والعربي التواقة إلى التركيب الفكري المبدع الذي لا يحاول الهجرة بنا في التاريخ فنصاب بمتلازمة التمسك المرضي بالتراث والماضي، ولا الهجرة بنا في الجغرافيا فنصاب بمتلازمة الإتياع المرضي للحدث الغريبة؛ بل يسعى إلى خلق تركيب مبدع وراشد ومرشد يعمق الانتماء الحضاري، ويواكب تطور الخبرة البشرية بطريقة تركيبية دون السقوط في وحل التلفيق، مع اتخاذ ثلاثية الإبداع والنقد والرشد شعاراً، وكذلك يعود إلى أمر موضوعي هو الحاجة إلى التغير بعد حالة السبات التي مر ويمر بها العالم الإسلامي، سبات يغذيه السكون التاريخي لهذه الحضارة التي جذورها ضاربة في التاريخ والجغرافيا حتى تسربت فكرة إلى عقلها الجمعي أن "الإنجاز إعجاز، فاتخذت لباساً مسلماني تصبر به ذاتها المريضة .

أيا يكن سبب الاهتمام بطه عبد الرحمن، فهو لا يهم بقدر ما يهمنا فهمه وفهم مشروعه الفكري مركزين ومدققين النظر بالضبط على أطروحاته الكلامية، تاركين الباقي للباحثين المهتمين بتراث طه عبد الرحمن.

إن الولوج إلى دراسة علم من الأعلام أو مفكر من المفكرين يقتضي - كما هو عرف البحث العلمي - أن نخرج على نشأته وسيرته التعليمية والعلمية من أجل التعرف على السياقات التي نشأ وأنتج فكره فيها، ونحن في هذا المبحث سنحاول الوقوف للتعريف بسيرة الدكتور طه عبد الرحمن، ومساره العلمي والإشعاعي ليكون عتبة أولى في التعرف على فكر الرجل وإبداعاته، مع التركيز على القدر الذي يخدم الاشكال الأساسي في هذا البحث، المتمثل في سؤال التجديد الكلامي داخل المشروع الطائي؟

أولاً: من هو طه عبد الرحمن.

ولد مفكرنا طه عبد الرحمن في مدينة الجديدة بالمغرب الأقصى في سنة -1944-، وفيها درس طوره الابتدائي، ثم انتقل إلى مدينة الدار البيضاء لمزاولة دراسته الإعدادية، ثم انتقل إلى جامعة محمد الخامس ليحصل فيها إجازة في الفلسفة، ثم إلى فرنسا مكملًا فيها مساره العلمي والمعرفي، غير أنه قبيل هذه الرحلة حصل لطله عبد الرحمن حدث شكّل منعرجاً كبيراً في حياته، خصوصاً المعرفية منها، فهو كما يحكي عن نفسه دوماً كان متذوقاً للجمال منذ نشأته، ماهراً في الشعر ودروبه، ما دفعه للمشاركة في مباراة للشعر أعلنها "اتحاد كتاب المغرب" نال على إثرها عضوية في الاتحاد عن استحقاق ليكون أصغر كاتب وشاعر منتسب له؛ بل حتى أنه نافس الأديب محمد زفزاف وانتزع منه المرتبة الأولى، لكن هذا المسار الشعري الأدبي سيتعثر كما يحكي هو عند تلقي صدمة هزيمة العرب ونكستهم سنة -1967- ليتخذ قراراً آخر في مسيرة عطائه يقرب هذه المسيرة رأس على عقب⁽¹⁾؛ فيذكر طه عبد الرحمن هذا الحدث قائلاً: "أصابني حقيقة هذه الهزيمة بزلزال شديد وأنا ما زلت طالباً في الجامعة؛ فكنت أرى أن مسلكي في الفكر والكتابة غير المسلك الذي كان ينبغي أن أتخذه، واستولى عليّ آنذاك سؤال مصيري وهو: "أي عقل هذا الذي هزمنا ونحن أمة كثيرة بعددها، راسخة في تاريخها؟"، فاتخذت قراراً بأن أتوقف عن الشعر ولسان حالي يقول "اليوم شعر وغداً فكر"، إذ كنت أنسب هذه الهزيمة إلى خلل أصاب عقولنا، وأعتبر أن هذا العقل الذي هزم العرب والمسلمين عقل لا بد أنه يمتاز بما جعله أهلاً بهذا الانتصار"⁽²⁾؛ إذن فهذا المنعرج الذي مر به طه دفعه إلى التفاعل مع قضايا الأمة، حيث شكل عتبة فاصلة حرفت بشعوره من "الشعور بالذات" إلى "الشعور بالانتماء إلى هذه الأمة" على حد تعبيره مؤثراً على تخصصه العلمي والمعرفي؛ إذ سيتجه إلى الدراسات المنطقية بما تتجه من آليات تسهم في إحكام بناء المعرفة الاستدلالية، وسيبني أطروحته حول جدلية اللغة والتفلسف وأن الإنسان لا يمكن أن يتفلسف إلا من داخله لغته ومجاله التداولي⁽³⁾.

أنهى طه عبد الرحمن دراسته بفرنسا بجامعة السوربون Sorbonne -، محصلاً منها في سنة -1972- على إجازة ثانية في الفلسفة موسومة بعنوان: - Langage et Philosophie: essai sur les structures linguistiques de l'ontologie - (اللغة والفلسفة رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود)، ثم دكتوراه الدولة عام -1985- عن أطروحته "رسالة في الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجها"، محملاً بهذه

(1) أنظر إلى: برنامج "طه عبد الرحمن: الفيلسوف المجدد"، برنامج من إنتاج: الجزيرة الوثائقية، عرض يوم "2015/11/ 27".

(2) طه عبد الرحمن، الحوار أفقياً للفكر، ص 17.

(3) ربيع حمو، مدخل إلى فكر طه عبد الرحمن، ص 12 - 13.

الحمولة المعرفية، اشتغل طه بتدريس المنطق بجامعة محمد الخامس بالرباط منذ بداية السبعينيات، حصل على جائزة المغرب للكتاب مرتين، ثم على جائزة الإيسيسكو- ICESCO - في الفكر الإسلامي والفلسفة سنة: 2006؛ وقد شغل مناصب عدة فهو أستاذ زائر بعدة جامعات مغربية، ورئيساً لـ "منتدى الحكمة للباحثين والمفكرين"، فطه مع شديد ترحاله وتغربه عن وطنه الأم إلا أنه عاد ثانية إلى بلده المغرب خلال السبعينات من القرن المنصرم ليقوم بتدريس الطلبة المنطق في جامعة محمد الخامس بالرباط.

صحيح اختار طه عبد الرحمن الإبحار ضد التيار والسنة التي دأبت عليها الجامعات المغربية من تأسيس للفلسفة يسارياً حاصرة أغلب مفاهيمها على ما تنتجها آلة الحداثة الغربية، فنجدته يؤسس متون مدونته الفلسفية على الجمع بين التحليل المنطقي والتشقيق اللغوي واللساني، خاصة أنه أول من كان له السبق في تدريس المنطق وفلسفة اللغة بجامعة محمد الخامس، غير أن تأثره بالتجربة الصوفية ومفردات تأيدياتها جعل من مخرجات مفاهيمه الأساسية مشدودة بقوة إلى التراث الإسلامي دون إغلاق مجال الاستعارة من الفكر الغربي بعد عملية التقريب التداولي، وبالأخص ما تعلق منها بنظريات الخطاب، والمنطق الحجاجي، والمنطق الرمزي والمنحرف، وفلسفة الأخلاق.

وفي هذا السياق يقول عنه الإعلامي عزيز المجذوب: "ما زلت أذكر السنة والنصف التي درسني فيها بشعبة الفلسفة بالرباط، أذكر كيف كان يتحرك طه عبد الرحمن في قاعة الدرس، ويلقننا بكل جوارحه دروس المنطق والسيميولوجيا، بل وفي كثير من الأحيان كان ينتابه دوار بفعل الأدوية التي كان يتناولها جراء تدهور حالته الصحية، فيتكئ على طاولة فنشقق على حاله لكنه يصر على مواصلة الدرس بكل إخلاص وتفان، ناقلاً إياه بكل اللغات الحية التي يجيدها الفرنسية والإنجليزية والألمانية وحتى اليونانية بشكل يربطنا فعلاً بمنابع الفلسفة في بلاد الإغريق"⁽¹⁾؛ فهذه نبذة مختصرة عن حراكه المعرفي والعلمي.

- الإنتاج المعرفي والعلمي لطفه عبد الرحمن:

إن الناظر والمتبصر في الإنتاج المعرفي والعلمي لفيلسوفنا يندهش من الكثرة الوافرة والمنقطعة النظير من المؤلفات العلمية والبحوث الأكاديمية التي تعنى بشتى المجالات الفكرية والدينية، وهذا ما يجعل العقل حائراً في هذه الشخصية الجبارة التي كأنها تحي حياتين في حياة واحدة، حياة للعلم والبحث والاجتهاد والجهاد والمكابدة، وحياة طبيعية لرب أسرة ناجح، ونموذج من نماذج التزكية الخلقية، والتربية الروحية، وهذا وذاك ما فتح له الأبواب والصروح

(1) رجاء بوضاوي، أسبوعية "مغرب اليوم" - الدار البيضاء، العدد 219 (السلسلة الجديدة)، من 20 إلى 26 سبتمبر 2013.

العلمية على مصراعيه ليتقلد منها أشرف المناصب العلمية والأكاديمية، من تدريس وإشراف وإدارة وتأطير وتمثيل، وقبل العروج إلى الإنتاج المعرفي والمؤلفات لا بأس أن نذكر ببعض هذه المناصب العلمية التي شغلها الدكتور ومن أبرزها:

• أستاذ مناهج المنطق وفلسفة اللغة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس بالرباط منذ 1970 إلى غاية 2005.

• أستاذ زائر ومحاضر بعدة جامعات عربية على غرار: تونس، الجزائر، الأردن، مصر، ليبيا، السودان، العراق.

• أحد مؤسسي " اتحاد كتاب المغرب " الذي يوجد مقره بالرباط.

• ممثّل " الجمعية العالمية للدراسات الحجاجية "، التي يوجد مقرها بأمستردام في هولندا: -

-International Society For The Study of Argumentation

• ممثل "جمعية الفلسفة وتواصل الثقافات"، التي يوجد مقرها بكونولونيا في ألمانيا. - **Gesellschaft Fr**

-Interkulturelle Philosophie

• عضو سابق في المجلس الأعلى لـ "جمعية الدعوة الإسلامية العالمية بطرابلس".

• عضو في مجلس الأمناء لـ "الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين".

• مدير مجلة "الأمة الوُسَط" التي يصدرها "الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين" ابتداء من سنة 2007.

• عضو في مجلس الأمناء لـ "المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية" التي يوجد مقرها بالكويت.

• نائب سابق لرئيس "الجمعية الفلسفية العربية" التي تتخذ عَمَّان مقرا لها.

• رئيس "منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين" الذي يتخذ الرباط مقرا له.

• خبير "أكاديمية المملكة المغربية".

• مشارك في الدروس الدينية الحسنية التي تُلقَى في رمضان بحضور ملك المغرب.

• أستاذ محكم ومستشار في عدد من المجلات العلمية.

وهو أيضا:

1-حاصل على جائزة المغرب في العلوم الإنسانية لسنة 1988 عن كتابه: "في أصول الحوار وتجديد علم

الكلام"، وللسنة 1995 عن كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث".

2-حاصل على جائزة الدراسات الإسلامية للإيسيكو لسنة 2006 عن كتابه: "سؤال الأخلاق".

حوصلة للإنتاج المعرفي: لطفه عبد الرحمن عدة مساهمات في المؤتمرات العلمية: الوطنية والعربية والعالمية، وعدة دراسات ومؤلفات في المنطق، والفلسفة، واللسانيات، والإسلاميات "أصول الفقه" و"علم الأخلاق" و"علم الكلام" بالعربية والفرنسية والإنجليزية، منها كتبه التالية:

1. اللغة والفلسفة، رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود (بالفرنسية)، -1979-
2. رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه (بالفرنسية)، -1985-
3. المنطق والنحو الصوري، -1983-
4. في أصول الحوار وتحديد علم الكلام.
5. العمل الديني وتحديد العقل، -1989-:
6. تحديد المنهج في تقويم التراث، -1994-
7. فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة، -1995-
8. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، -1998-
9. فقه الفلسفة 2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، -1999-
10. سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، -2000-
11. حوارات من أجل المستقبل، -2000-
12. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، -2002-
13. الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، -2005-
14. روح الحدثة-المدخل إلى تأسيس الحدثة الإسلامية- -2006-
15. الحدثة والمقاومة، -2007-
16. روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، -2012-
17. سؤال العمل، -2012-
18. الحوار أفقا للفكر، -2013-
19. بؤس الدهرانية، نقد الفصل بين الأخلاق والدين، -2014-
20. شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق -2016-.

21. من الإنسان الأبر إلى الإنسان الكوثر، -2016-.
22. دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، -2017-.
23. سؤال العنف، بين الائتمانية والحوارية، -2017-.
24. ثغور المراقبة، مقارنة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، -2019-.

ثانيا: مشروع طه عبد الرحمن الفكري والفلسفي.

يعترف طه في عديد مدوناته بأن سؤال الإبداع قد بلغ عنده حد الهوس، وربما من له أدنى إطلاع على مشروعه الفكري والفلسفي سيخرج بهذا الانطباع، فسؤال الإبداع في فكر طه ليس مفهوما تتقّمصه عبارة ما في تعالق سيميائي رمزي؛ بل هو ترجمة إجرائية نلمسها في كل باب من أبواب الفكر والفلسفة يطرقها؛ ومن باب الإنصاف فإن هذا يتطلب منا الاعتراف والتسليم بحقيقة مفادها أن التأمل في الحقل المعرفي للفكر الإسلامي ينذر عليه أن يجد مشروعا متكاملا يتناول مختلف الجوانب التي تخص هذا الفكر، كما يجده في الطرح الذي حاول فيه طه عبد الرحمن أن يلم بموضوعه ويغطي كامل الأنساق المعرفية التي تنضوي تحته مشكلا بنية معرفية تحكمها التواصلية والتكاملية، رابكا فيه لسنة التدافع الكونية بعيدا عن لغة الإقصاء المذمومة ولا الإيغال في المذهبية العمياء والذاتيات المعيبة.

إذن لا لوم على الدكتور عباس أرحيلة حينما رأى في طه عبد الرحمن مخلصا للأزمة التي يعيشها الفكر الإسلامي، ولما لا حتى الإنساني بعد أن عنونا لكلامه بعبارة "وأخيرا جاء طه عبد الرحمن" متبعاً عبارته تلك بقوله: "جاء ابن الفقيه حميد طه، ذو الأصول الرومانية، جاء طه عبد الرحمن ... ليقدم أول شهادة إثبات لوجود فلسفة إسلامية عربية في معترك العصر الحديث؛ فلسفة تتحقق بها الكينونة الإسلامية، ويتحرر بها الإنسان من أوهام الحداثة"⁽¹⁾، وهنا تكمن أهمية طه ومشروعه في كونه أتى في لحظة تاريخية اشتد فيها التقليد الأعمى والاتباع السلبي لخطى الحداثة الغربية، وهذا مع استصحاب أن غايته من تكبده هذا العناء وف تقرير معارفه وفق هذه الخطة هو تذليل صعوبات مسالك الإبداع وسبله بالكشف عن أيسر السبل والمسالك لتحقيقه للقاصدين والطالبين، رادا أسباب هذا الاعتياص إلى السالكين أنفسهم كونهم: "سلكوا إليه طريقا لا يؤدي إليه، فلا ينفعهم ما يبذلون في سبيله من عظم الطاقات، ولا ما يصرفون لأجله طويل الأوقات، فأردنا أن ندلهم على

(1) عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط1، سنة: 2013، المغرب (الدار البيضاء)، ص16.

معالم الطريق الذي ظهر لنا أنه يوصلهم إلى مطلوبهم من غير تبذير للجهد ولا تبديد لزمان⁽¹⁾؛ وعليه فإن من أمعن النظر في مشروع طه وسبر أطواره يمكنه القول: إن المشروع الفكري والفلسفي لطه ينقسم منطقياً وليس مرحلياً إلى ثلاثة عناصر تنحى منحى اللبائية في مشروعه ألا وهي:

أولاً: التأكيد على القدر المائز والكبير بين الفكر العربي الإسلامي والفلسفة الغربية، وبذلك يصبح ممكناً أن تأسس كل ثقافة فلسفة مخصوصة، وفكر حدائثي مخصوص وإن توافقا في الروح والجوهر.

ثانياً: إعادة الروابط بإسقاط الفاصلة المنقوطة التي وضعتها الفلسفة النظرية (كمنتوج حضاري للعقل المجرد) بين الأخلاق باعتبارها عملاً والفلسفة باعتبارها نظراً عموماً ما يفتح الخارطة الفكرية والأرضية المعرفية للتكامل والتشارك والتعاون والتصاوب.

ثالثاً: إعادة تأسيس الأخلاق "التخليق" على مبادئ وقيم الشريعة الإسلامية ونصوصها المؤسسية، مع الحرص على التحقيق قراءة إبداعية للقرآن الكريم ما يكفل إنسانية الإنسان⁽²⁾.

هذا من الناحية المنطقية أما من ناحية الأسس الكبرى والمعالم الرئيسية التي تناولها مشروعه فهي لا شك تتمحور على ثلاثة أسس: **تقويم التراث - فقه الفلسفة - نقد الحداثة.**

أ/ تقويم التراث: لعل من أوائل الكتب التي تشكلت منها نقطة الانطلاق الأولى للفكر الطاهوي كتابه الموسوم "تجديد المنهج في تقويم التراث"، والذي لقي صدى كبيراً في الوسط الفكري الإسلامي، خصوصاً النخبوي منه لما يحوي من جدية في الطرح وخصوصية في التناول والتقويم، وهذا لتركيزه النظر على أمرين بالغين الأهمية، وجب استصحابهما في منظوره:

أولهما: نقده بشدة للتجزئية المفرطة والنظر التفاضلي في قراءة التراث الإسلامي: فنجده يسعى جاهداً لكشف مظاهر هذه النظرة، من خلال الوقوف ملياً عند أسبابه العامة وعلله الفاعلة، منطلقاً من دعوى مفادها أن أي تقويم للتراث يستفرض وسعه في الاشتغال بمضمون النصوص، ويغفل أو يتغافل عن النظر في: "الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلغت بها هذه المضامين، يقع في نظرة تجزئية إلى التراث"⁽³⁾؛ إذن فالتعويل فقط على النظر في المضمون وحده أفرز نظرة تجزئية قاصرة على تقويم التراث، وهذا ما سيفسر لاحقاً

(1) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة - 1 - الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، ط4 سنة 2013، المغرب (الدار البيضاء)، ص 507.

(2) غيضان السيد، مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ص1.

(3) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان (الدار البيضاء - المغرب)، ط5، 2016م، ص 23.

اعتراضه على المقومين لعلم الكلام الإسلامي في كونهم سقطوا في أخطاء منهجية فادحة، من جملتها التركيز المفرط على المضامين الكلامية الكلاسيكية مع الغفلة عن النظر في الآلة المنهجية التي أنتجت هذا المضمون⁽¹⁾.

ومن ثم فهو يستند في هذه الجزئية إلى مقدمة يسميها "مقدمة التركيب المزدوج للنص"، وهذه المقدمة يسطرها بعبارته التالية: "سلم بأن كل نص حامل لمضمون مخصوص، وأن كل مضمون مبني بوسائل معينة، ومصوغ على كيفيات محددة، بحيث لا يتأتى استيعاب المستويات المضمونية القريبة والبعيدة للنص إلا إذا أحيط علماً بالوسائل والكيفيات العامة والخاصة التي تدخل في بناء هذه المستويات المضمونية"⁽²⁾؛ لذا ما يمكن أن نستشفه من خلال هذا الطرح أن كل قراءة تراثية تأخذ بالمضامين من دون الوسائل التي أنتجتها واقعة في الإخلال بحقيقة التلازم بين طرفي النص: المضمون والآليات، وعليه فتشظير المضامين إلى أقسام ووحدات متفاضلة، ما يتيح الفرصة لانتقاء ما حسن منها، يسقط أصحابها في النزعة المضمونية التي من شأنها تكريس النظر التجزيئي، بالإضافة إلى التوسل بآليات دخيلة ووليدة مجال تداولي خارج عن المنظومة العربية والإسلامية، يجعلها طه تحت مسمى الآليات الاستهلاكية، مقسماً إياها إلى صنفين رئيسيين: "الآليات العقلانية" و"الآليات الأيديولوجية"⁽³⁾.

ثانيهما: التراث من حيث الوقائع واحد لا يتعدد: إضافة إلى ما سبق ذكره فإن من الركائز الكبرى التي ينبغي عليها مشروع طه وخصوصاً ما تعلق منه بقضية "تجديد عطاء التراث واستئناف بنائه"، فهو يرى أن التراث واحد من حيث الذات، متكوّن بالنظر إلى قارئه والمتعاطي المعرفي معه، فتتلون الرؤى وتختلف حسب البواعث الذاتية و المفاهيم الخاصة من قارئ إلى قارئ فيتعدد توظيفاً ونقداً فيؤول في النهاية في منظوره إلى كونه: جملة وقائع معلومة يبقى واحداً لا تعدد فيه ولا تكرار، ولو أنّ الطرق الموصلة إلى هذه الوقائع هي بعدد المفكرين الذين اشتغلوا به وصفاً أو نقداً وتقويماً⁽⁴⁾.

إذن فمن خلال هذه الحوصلة السريعة لبعض المبادئ والمسلمات التي ينطلق من خلالها طه في تقويم التراث تبدى لنا الخصوصية التي طبعت مشروعه في تقويمه، فعلى الرغم من أن الروح التي تسري بين جنبه روح حداثة يسددها الرشد والنقد والإبداع، إلا أنه لم يتنصل يوماً لتراث أمته كما نجده عند الكثير من المقومين من بني

(1) ستحدث عن ذلك لاحقاً في الفصل الثالث.

(2) المرجع نفسه، ص 23.

(3) بوزيرة عبدالسلام، طه عبدالرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2011م، ص 224.

(4) طه عبدالرحمن، حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2003م، ص 16.

جلدتنا كيف يكون هذا، وهو القائل: "نحن في التراث كما نحن في العالم لا اختيار لنا معه ولا انفصال عنه"⁽¹⁾.

ب/ **فقه الفلسفة:** إن من أبرز الأركان التي يقوم عليها مشروع طه الركن الفلسفي، غير أن اللافت للانتباه هنا أنه أثر أن يكون فيه منشأ ومبدعاً وليس مستورداً ومقلداً، صحيح أنه على الرغم مما في هذا التوجه من مجازفة إلا أنه من الناحية النفسية يحمل في طياته شجاعة منقطعة النظير تحسب لمفكرنا الذي كان يبقى أربعة عشر ساعة يومياً وهو على كرسي المدارس والمباحث، فبعيدا عن لغة التهوين والتقزيم وبنظرة الثمين وعدم انكار الجميل فإن هذه المغامرة التي خاضها طه تمخض عنها لناس رأيان: رأي دافع ومهمش ومقاطع، ورأي متأس ومتعلق ومتابع، وبينهما طه الذي قد لحظت عيناه بريق شيء لم يلحظه السابقون؛ فحينما كان السابق شغوفاً ومحموماً بالتقليد باتخاذ المضامين قوالب لتسج على منوالها ركز هو نظره الثاقب على المناهج وعلى الآليات التي اتخذها الآخر في إبداع فلسفة تليق بمجاله التداولي، فنجدته قد استثمر تلك الآليات التي استخدمت في الإنتاج؛ لإنتاج فلسفة تليق بمقام الأنا تدور رحاها في مجال تداولي يليق بالأمة الإسلامية والعربية، فنتج عن ذلك ميلاد مشروع سماه طه بـ "فقه الفلسفة"، بعد أن أثبت روحها التداولية التي لا ينكرها إلا مكابر؛ ربما يمكننا أن نلمس شبه إجماع صريح للمفكرين الذين اعتنوا بترائيه أن قضية: **فقه الفلسفة** أو **فقه التفلسف** هي زاوية من زوايا مثلث الفكر لطله، وذلك في إطار مشروع كبير وعميق ألا وهو مشروع "**علم الفلسفة**" فقد أضاف طه عبد الرحمن للفلسفة كلمة علم في مبادرة منه للرقى بها من الطور المعرفاتي إلى الطور العلمي محددًا موضوعاً لها وهو الظواهر الفلسفية، أقوالاً وأفعالا، ومنهجاً خاصاً بها هو التعامل الموضوعي مع هذه الأقوال والأفعال على طريقة تعامل العلوم الأخرى مع موضوعاتها⁽²⁾،

قبل أن ننظر في مسمى فقه الفلسفة وعلم الفلسفة ثمة إشكال مقاصدي يطرح نفسه علينا وهو: لماذا نحى طه عبد الرحمن هذا المنحى في الطرح؟ أو بالأحرى لماذا يتفرد منتوجه الفكري والفلسفي عن نظيره العربي والمغربي شكلاً ومضموناً حتى وضع نفسه في مقام يبدو كمن يخلق بعيداً خارج السرب الحداثي العربي، بينما في المقابل لا نجد هذا التفرد والإبداع عند غيره؟

يجيبنا مفكرنا عن هذا بأن المتفلسفة العرب ربما هذا وذاك مرده في النظر الطاهوي إلى السقوط في "آفة التقليد والتبعية"، بل بلغ به الحال من التوصيف شدة سير المتفلسفة المسلمين في نفق التقليد حداً جعلهم يستطيعون لذة التقليد، وينزلونه غير مباليين في مقام التجديد؛ فرمما ما يشرعن له هذا التوصيف أنه وجد أهل

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 11.

(2) طه عبد الرحمن، محاضرة "الاشتغال بفقه الفلسفة ضرورة علمية، لا خيار فكري" الجمعة 7 مارس 2014

التقليد - من المتفلسفة - يتنكرون لهويتهم وهم يتحدثون عن كونية لا علاقة لهم بها، فيقول بلسان المقال ما نصه: "أما ترى المتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجمل إلا ما استعمله، ولا يضع من النصوص إلا ما وضعه، لا يكاد يزيد على هذا أو ذاك شيئاً من إنشائه (...). انظر كيف أن المتفلسفة العرب المعاصرين "يؤولون" إذا أول غيرهم، و"يخفرون" إذا حفر غيرهم، و"يفككون" إذا فكك غيرهم (...). وقد كانوا، منذ زمن غير بعيد، توماويين أو وجوديين أو شخصانيين أو ماديين جدليين..."⁽¹⁾، ثم يتبع كلامه بقوله: **كما لو أن أرض الفكر لم تكن واسعة فيتفسحوا فيها فيجدوا لأنفسهم فلسفة تبقى للمفلسف الإسلامي ماء الوجه من الإبداع والخصوصية.**

لعل ما حمل الحداثيين العرب على السقوط في مستنقع التقليد انخداعهم بمقولتين: **الاستجابة للشمولية الفلسفية، والانخراط في الحداثة العالمية**، ولكنهم في الأخير ما استجابوا وما انخرطوا؛ بل تمصصهم التقليد الأعمى لغيرهم حتى صاروا قطعة دخيلة داخل الذات؛ والمفارقة الحادة التي تناولها طه في مجمل كتبه هي: أن النمط المعرفي الحديث غير مناسب إن لم يكن غير صالح للتوصل به في بناء معرفة إسلامية حقيقية وجادة⁽²⁾؛ بل الأدهى والأمر كون المتفلسفة العرب المعاصرين لم ينتبهوا إلى أمر خطير جداً هو أن الفلسفة الغربية الحديثة أيديها ملطّخة بجرائم التهويد، فهم يتفلسفون بما يخدم عدوّهم، وأبحاثهم تدور في الوقت الراهن على إشكالات تلك الفلسفة المتهوّدة الحديثة؛ ومن ثم فإن دعاء تحديث الفكر الإسلامي لم تخرج محاولاتهم عن نطاق التشبه بأفكار الآخرين، وبالتالي فمن المعلوم بداهة في العقول أن: "الأخذ الذي ليس معه عطاء لا يكون إلا تقليداً، وأن التشبه الذي ليس معه استقلال لا يكون إلا اعتقالات؛ وحينئذ، لا يكون تحديث الفكر الإسلامي تحديثاً حقيقياً وإنما تحديثاً وهمياً وحسب"⁽³⁾؛ إذن فمشروع مفكرنا هنا يمشی في إطار مسلمة ضمنية مفادها **"عدم القول الفلسفي هو مدعاة لتقليد"**، والتقليد من غير إنتاج هو موت للهوية أو تبيع لها، ومن ثم فإن إنتاج مفاهيم فلسفية تخرج عن هويتنا الإسلامية لن تسلم من الفكرة **"الغربية والتهويدية"**، وبالتالي سقوط حر في مجال تداولي آخر يقحم في بنيتنا الفلسفية مكوناً دخليلاً؛ تفرز عنه حالة مرضية يصطلح عليها الفارابي **"بقلق العبارة"**، ويدخل في ثوابتنا العقديّة مسلمات لا يمكن إقرارها أو التشييد فوقها؛ بل هي مسمات أكثر منها مسلمات، ويدرج في معارفنا معارفنا تضرنا أكثر مما تنفعنا، ومن هنا يأتي **"فقه الفلسفة"** كحل لينتقل طه به من ردة الفعل إلى الفعل لدفع

(1) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، ص 11، 12.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 111

(3) طه عبد الرحمن، روح الحداثة-المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية-، ص 158

الموت الفلسفي الذي بات يتهدد الفكر العربي والإسلامي جملة وتفصيلاً، ولا سبيل للخروج من هذا الواقع إلى واقع يحكمه التفقه الفلسفي حتى يتسنى لمفكرينا الاستقلال عما ينقلون، والقدرة على الإبداع فيما ينتجون مع العلم أنه لا لإبداع إلا مع وجود الاستقلال، ولا استقلال إلا مع وجود الإبداع⁽¹⁾.

(جدول: لمشروع طه عبد الرحمن الفلسفي)

علم الفلسفة أقسامه:	هو: تحصيل الاستقلال الذي لا يتأتى إلا بعلم القول الفلسفي.
1- فهم الفلسفة:	هو: علم يتوسل بعلوم المقاصد ليدرس ظواهر القول الفلسفي.
2- فقه الفلسفة:	هو: علم ينظر في الآليات التي يتوصل بها إلى صور القول الفلسفي، ويندرج فيه كل الأبحاث التي تتوسل بعلوم الأدلة. ⁽²⁾

يرى الأستاذ عباس أرحيلة: أن طه عبد الرحمن وضع فلسفة إسلامية تضاهي الفلسفة الغربية الحديثة بل وحتى تفوقها وهي تتغاير معها في عديد المستويات: فالمنطلقات والتصورات والمفاهيم والمصطلحات لا تماثل بينها فقد استطاع باقتدار وضع أصول الإبداع المعرفي الإسلامي العربي؛ من منطلق قيم رافدة ودالة على الخصوصية والتميز الإسلامي والعربي، أي من منطلق مسلمة ضمنية مفادها أن لكل فلسفة في الوجود لها روابط خاصة تشدها إلى سياقها التاريخي والفكراني واللغوي والأدبي⁽³⁾؛ إذن فمشروعه الفلسفي يتمثل في وضع ما أسماه "فقه الفلسفة" وبالتعريف الذي ذكرناه في الجدول السابق هو علم ينظر في الأعراض الذاتية للفلسفة، ويستخرج قوانينها ويرتب مسائلها⁽⁴⁾.

ويتمثل الشق الإجرائي من هذا العلم في الكيفية التي بها يتحرر المتفلسف الإسلامي والعربي من التبعية للفلسفة الغربية، ومن ثم تحقيق المكنة المعرفية التي تحولنا إبداع مقتضى فكرنا وواقعنا مع الحفاظ على خصوصيتنا، فنستشكل بها ما يهمنا في حاضرننا ومستقبلنا، ناهيك عن التفاعل مع الآخر ودخول جدلية الأنا والآخر بهذه الحمولة التي تجعل الأمر كيانين متدافعين لا كياناً واحداً مستعلي ونظر باستعلاء في مرآته، فنحاور ما يصح الحوار معه باستطالات مناظيرنا لا بمناظير غيرنا؛ إذن فالغاية الأسمى من هذا المشروع هو خلق فضاء عام نتفلسف فيه

(1) طه عبد الرحمن، محاضرة "الاشتغال بفقه الفلسفة ضرورة علمية، لا خيار فكري"، الجمعة 7 مارس 2014، دقيقة: 04.

(2) تعريف آخر "فقه الفلسفة" وهو: "علم ينظر في الأعراض الذاتية للفلسفة، ويستخرج قوانينها ويرتب مسائلها". (فقه الفلسفة)، الفلسفة والترجمة، ص 264.

(3) عباس أرحيلة، نظرة في المشروع الفكري للدكتور طه عبد الرحمن، أقيمت يوم 11 مارس 2006 بمقر منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين، ص 9.

(4) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (الفلسفة والترجمة)، ج 1، ص 264.

انطلاقاً من ذاتنا ومن هويتنا الخاصة، لدى فأمام هذه الانتكاسة والتقليد الأعمى للغرب، هياً طه عُدة منهجية ومعرفية لمواجهة هذا الواقع المتأزم للفكر العربي، وقرر أن يفتح صفحة جديدة للممارسة الفلسفية الجادة والرصينة في العالم الإسلامي والعربي؛ بل نجده مفعماً بالثقة والعزم حينما رأى أن الباب المؤدي للفلسفة والتفلسف ظل مغلقاً في وجه طالبه، وهو يرى أنه أمتلك بعض المفاتيح التي ستسهم في فتحه⁽¹⁾؛ وقد جعل طه عبد الرحمن لكل أقسام مشروعه الفلسفي مصنفاً من المصنفات: (الترجمة والفلسفة أو قل الترجمة الفلسفية، العبارة الفلسفية أو قل فقه التعبير الفلسفي، المضمون الفلسفي أو قل فقه التفكير الفلسفي، السيرة الفلسفية أو قل فقه السيرة الفلسفية).

لإيجابه النظر في النص الفلسفي على مقتضى سلوك واضعه ولوازمها، مع التركيز على الجانب العلمي وذلك بتحديد موضوعه، وهو الظواهر الخطابية والسلوكية للفلسفة، وتحديد منهجه، وهو جمع متكامل من آليات إجرائية مستمدة من آفاق علمية مختلفة، كما نخضنا بيان فائدته، وهي الحصول على ملكة التفلسف والوصول إلى الإبداع الفلسفي، وبيان فلسفته، وهي التأمل النقدي في مختلف مكوناته العلمية مع التوسل بقيم مخصوصة تحدد رؤيته وتدوم على تصويبها⁽²⁾؛ هذا ملخص يسير وتقريب زهيد لمشروع "فقه الفلسفة" أرجو أن أكون قد استطعت رسم ولو خارطة صغيرة عن هذا المشروع الذي وجب على كل مهتم بالحقل الفكري والفلسفي الإسلامي أن يطلع عليه ليفيد ويستفيد .

ت/ نقد الحداثة: ثالث أمهات القضايا والاستقصاءات الكبرى التي ينبني عليها مشروع طه عبد الرحمن قضية الحداثة الغربية والحداثيون العرب؛ ولعل من أهم الأفكار التي طرحها في هذا السياق التفريق بين واقع الحداثة وروحها؛ فقد عاب بشدة على الحداثيين العرب استيرادهم لما يصطلح عليه بواقع الحداثي الغربي دون النظر والنفوذ إلى روح الحداثة التي تسطر مختلف تفاعلاتها ومضامينها الأساسية، ومن ثم نجده يطرح فكرة تعددية الحداثة والحق العربي في واقع حداثي خاص به، حيث نجده يعيب في إحدى محاوراته على قناة الجزيرة أن ما نشاهده في واقعنا العربي المعاش هو نقل حرفي ليس فيه أي ابتكار ولا جمال ولا إبداع... ما يحتم علينا إعادة النظر في التعامل مع هذا الواقع الذي تسممه آفة التقليد، فكيف نتخلص من حبال النقل إلى رحاب الإبداع؟ وعليه وجب التفريق بين واقع الأشياء وبين روحها العميقة، التي هي في النهاية مجموعة القيم العميقة ومجموعة المبادئ الكبرى التي تكون هذا الواقع نظراً وتطبيقاً؛ أي وجب البحث عن الحداثة كقيم لا كواقع (النموذج الغربي) وجب

(1) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 113.

(2) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، (الفلسفة والترجمة)، ج 1.

التأسي به، وذلك لنفوق هذه الطريق في إدخالنا على الدائرة الحداثية⁽¹⁾، كون هذا الواقع نفسه قد أضرَّ بالإنسان من حيث ما هو كائن أخلاقي، فهوية الإنسان في جوهرها هوية أخلاقية، وليست عقلانية على حد زعم الأرسطيين حينما ادعوا أنَّ الحد المنعكس المطرد الذي يمثل ماهية الإنسان الحقيقية هو منطوق قولهم: "الإنسان حيوان ناطق"، فالعقل يمكن استخدامه في مقاصد غير خيرة للإنسان، وقد يعود بالضرر على الإنسان في حين أن الهوية الإنسانية من حيث هي هي: هوية أخلاقية بامتياز فالإنسان "أخلاقي بطبعه"، وهذا هو القدر المميز الذي يشكل الفصل المنطقي المفرق بين الإنسان وباقي الأنواع المنطوية تحت الجنس الحيواني، وربما يعود ذلك إلى أن الفصل الخلقي الذي يميز بين نوع الحيوان هو يحمل في طياته العقل النظري المجرد وما يتعداه إلى كمالات خلقية مسدد للعقل ومؤيدة له حتى تصير هي الضابط والضمانة التي يمكن أن نبني عليها مشاريعنا، وفي هذا الصدد تمحور النقد عبد الرحمن للحدثة الغربية في أربع جزئيات يمكن الإشارة إليها كالتالي⁽²⁾: (ناقصة عقلا - ظالمة قولا - متأزمة معرفة - متسلطة تقنية).

وفي الأخير يمكن القول إن توصيف مدونة طه عبد الرحمن بمختلف شعابها بالمشروع المتكامل والمتناسق توصيفا يحمل الكثير من المشروعية في طياته على قاعدة الفسحة الميدانية، أي اتساع الحقل الذي اشتغل عليه الأستاذ طه عبد الرحمن، فالإحاطة بالمقاصد اللغوية، والأصولية التي أشار إليها المفكر، من التماسك مع كثير من اللحاظ الفلسفية والوجودية، وعلى الأخص البنية الأخلاقية والهوية الاجتماعية، وهي بدرجة من التعقيد والتعقيد ما دفع بعضهم إلى إعلان ضرورة إنشاء مدرسة تعني بهذا المشروع وتكفل بقراءة وتفكيك معطياته التي تقوم حسب الأستاذ إبراهيم مشروح على عناصر ثلاثة وهي: العقلانية، والحوارية، والأخلاقية⁽³⁾.

(1) طه عبد الرحمن، حوار قناة الجزيرة، ج6.

(2) لن نتوقف عندها كثيرا لأننا سنشير لها في صلب الرسالة.

(3) شريف الدين بن دوية، مقال: طه عبد الرحمن مشروعه الفكري .. والهوية الموهودة، مجلة الكلمة، العدد 83، السنة الحادية والعشرون، 2014 م 1435 هـ / ص96.

ثالثاً: أهم المعالم المنهجية لطفه عبد الرحمن.

من خلال الاطلاع على عديد المؤلفات التي كتبها عبد الرحمن في الحقل الفكر والفلسفي فنجد أنه يعتمد بشكل أساسي على المنطقيات في معالجة الموضوعات، وهذا بطبيعة الحال نتيجة كونه أحد كبار المناطق في الفكر العربي المعاصر؛ وأيضاً يستغل ملكته المنطقية وفق خطة ثلاثية تقوم أولاً: على معالجة المشكلة الاصطلاحية والمفهومية ولكون هذه الأخير تلعب دوراً أساسياً في إنتاج أي معرفة كما تلعب الشخصيات الكبرى في المسرحيات والأفلام أدوارها، ثم على التقسيم المنطقي والذكي للموضوع، ثم أخيراً: على الاستدلال والحجاج العقلي لإثبات القضايا محل البحث والمنازعة؛ وهذا كله انطلاقاً من درايته الواسعة بجديد ما توصل إليه العلم المعاصر في المباحث المنطقية واللسانية والرياضية والوقوف على فكرة محدودية العقل المجرد رياضياً ومنطقياً وفلسفياً، مع الوعي العميق بالتجاوز الحاصل لفكرة الفصل التام بين الذات والموضوع؛ إذن فالمعالم الكبرى التي ينطلق منها عبد الرحمن حسب العديد من الدارسين لمشروعه هي:

أ- ضرورة التّحت الاصطلاحي النابع من روح المجال التداولي العربي والاسلامي: يطرح مفكّرنا مشكلة المصطلحات المتداولة في الرقعة الثقافية العربية والإسلامية المعاصرة، في كونها كثيراً ما تعتمد على النقل الحرفي والتعريب المباشر والمقلد للمفاهيم خارجة عن نطاق المجال التداولي الإسلامي، بينما نجد أنه يرسم لنفسه سبيلاً أكثر خصوصية يركز فيه على: "استخدام المفاهيم المتداولة في الممارسة الإسلامية العربية"⁽¹⁾ حيث يستخدم غيرنا مفاهيم تحذو حذو المنقول الفلسفي الغربي حذو النعل بالنعل...⁽²⁾؛ إذن فهو في خطته الإبداعية هاته يسقط فكرة التقليد المفاهيمي ويمقت هذا المسار الذي سار عليه الحدائين العرب، فنجد أنه يستفرغ الوسع جاهداً في إيجاد المصطلح الذي يوفي مدلوله في المجال التداولي العربي دون السقوط في وحل النقل والتعريب المباشر للمصطلحات، وبتره من سياقه الغربي و من ثم إعادة إدماجه وتدويره في السياق الفكري العربي دون احترام لخصوصية مجاله التداولي؛ لكون ذلك يكرس في منظوره في اصطناع ازدواجية معيارية في الفكر العربي والاسلامي لم نستفد منها شيئاً لحد الآن سوى الوقوع في حبال الجمود والتقليد الأعمى لغيرنا حتى شكلت حائلاً ومائناً نسجنه بأيدينا يجرمننا من حقنا المشروع في الاختلاف والابداع الفلسفي والفكري⁽³⁾.

هذا ما ميّز فكر طه ومشروعه؛ حيث اعتبر أن المهمة اللغوية واللسانية من أبرز مهام التكليفية للمفكر العربي

(1) على سبيل التمثيل لا الحصر: استعماله مصطلح الفكرانية في مقابل مصطلح إيديولوجيا (**idéologie** بالفرنسية).

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 30.

(3) المرجع نفسه، ونفس ص.

وخصوصا في واقعنا المعاصر، فتحيين اللغة وتجديدها وعصرنتها بصفتها قوالب تُسقل فيها المعاني ومادة التفكير الأولية، فتتصيد المعجم الاصطلاحي من شأنه أن يضمن للباحث الحاذق الأهلية والاعتبار والكينونة الوجودية، وعليه فالآليات الكفيلة من تمكين أي فيلسوف أو مفكر أن يرتقي من درجة التقليد إلى درجة الإبداع المفهومي والإنتاج الفلسفي هي أن يكون متمكنا من الدرس اللساني الحديث، وبمختلف "النظريات اللسانية العامة"، ولما بالنماذج المنطقية، ومقتدرا على فك شيفرتها المعرفية؛ ومن ثم كان لزاما أن يصبح الاعتماد ضروريا على مصطلحات نابعة من المجال التداولي الإسلامي وإنشاء ما يلزم من مصطلحات أصيلة نابعة من روح العقلية الإسلامية، ولهذا فعبء الرحمن قد تفتن لأهمية القصوى التي يلعبها المفهوم -Concept-، وذلك باعتباره المدخل الأساس للمعرفة، وضبط من ضوابط السلوك المعرفي للإنسان، ما يفرض علينا الحاجة إلى إعادة النظر في كل المفاهيم التي نتلقاها؛ لأننا نستخدمها بوجوهها الأصلية في حين أن واقعنا لا يطابق هذه الوجوه، فلذلك ينبغي إعادة النظر⁽¹⁾، ولهذا يمكننا القول إن أساس معالجته تنطلق من مشكلة المصطلحات، إضافة إلى التقسيم المنطقي للموضوع أيضا، ثم على الاستدلال المنطقي والمعالجة الفكرية لإثبات قضايا ومسائل محل البحث والمنازعة، فالتماسك الداخلي والاستدلال الحجاجي والتقريب التداولي للمنتقول، بشقه اللغوي والعقدي والمعرفي مواصفات يختص بها مشروع طه عبد الرحمن في استشكالاته المتعددة⁽²⁾، والجدير بالذكر هنا أن طه عبد الرحمن حاول تطبيق ذلك فهو لم يكتف ببرد الفعل؛ بل انتقل إلى الفعل؛ لذلك نجده دائما يقوم بنحت العديد من المصطلحات الخاصة به باعتباره ذلك أمرا ضروريا لتحقيق مشروع يحقق شرط الإبداع، فعلى سبيل التمثيل نجده يطرح مصطلحات: "العقل المجرد"، و"العقل المسدد"، و"العقل المؤيد" للتعبير عن ثلاث مراتب أساسية للعقلانية، وأيضا مصطلح: "الدهرانية" للإشارة إلى فصل الدين عن الأخلاق، وحتى مشروعه الأخير الموسوم بـ "المشروع الائتماني"، والكم الهائل من المصطلحات التي نحتها، ونحن من خلال هذا البحث يمكن أن نبه إلى أن طه بحاجة إلى قاموس خاص يدرس مصطلحاته وإبداعات المنحوتة، إذن ليس من الافتراءات في شيء القول: إن المصطلح اللغوي الطاهوي هو حصيلة للإبداع الفكري؛ بل هو اعتراف وعدم نكران الجميل .

ب-الوصل بين الذات والموضوع: يربط طه بين الأخلاق المسددة والمؤيدة، وبين الفكر المجرد عن العمل والعمل، فنجده يسعى دائما لتحقيق النقلة المنهجية من مقولة العلم المجرد إلى مقولة الإرادة والعمل على أساس عدم إمكان تحقق الفصل التام بين الذات والموضوع، وبالتالي يصبح منهجه متضمنا لقيام علاقة تواصلية بين الذاتي والموضوعي.

(1) أنظر: الحور منشور في موقع خاص بالدكتور، حوار-دار-الحكمة <http://www.tahaphilo.com>

(2) عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، السنة: 2009، ص39.

ففي حقيقة الحال، أنَّ المنهج العلمي كما هو لم يستطع يوما النجاح في تحقيق هذا الشرط الذي مقتضاه هو النظر باستقلالية تامة عن آثار الذات الإنسانية وروافدها ولو كثرت ذاتياته في ذلك وتكررت؛ بل نجده دائما يصطلح على هذا الفصل المعلن " بمبدأ الموضوعية الجامد"، مقترحا للخروج من هذا الجمود والركود مبدأ آخر أكثر حركية، ويحقق الموضوعية غير الجامدة، فيقتضي في ذلك أن تشترك القيم الذاتية والجوانية مع مدركات النظر البرزانية في المعرفة تأسيسا موجها ومقوما لا تأسيسا مجردا يقيد ويحدد حركيته⁽¹⁾.

ج- تجاوز المنهج العقلي والعلمي السائد: لا شك أن التجاوز هو نتيجة حتمية ومباشرة ولازما منطقيا من لوازم الاعتماد على مبدأ عدم الفصل التام بين الذات والموضوع، فيحمل هذا الوصل في إطاره فكرة تجاوز المنهج العقلي العلمي السائد الذي يعتمد على هذا الفصل، ففي منظور طه فإن هذا الوصل كفيل بضمان موقع أساسي للحمولة الأخلاقية والقيمية ضمن مختلف التفاعلات العقلية والعملية؛ وبالتالي تحقيق النقلة المطلوبة من العلم المجرد إلى العلم الذي تحته عمل، فنجدته يعرض موقفه هذا كما يلي: فالنمط المعرفي الغربي التقليدي نجده منذ نشأته الأولى في بداية القرن السابع عشر قائما على أصلين دائما ما يبي أنساقه المعرفية عليها؛ ويمكن صياغتهما كما يلي: الأول: "لا أخلاق في العلم"، وأما الأصل الثاني: كما صاغه طه عبد الرحمن: "لا غيب في العقل"⁽²⁾، فيتمخض عن هذا أنه بالإمكان سلوك منهج علمي آخر يولد ضربا من ضروب العقل لا يكون بأوصاف العقل المجرد، أو قل أن ابتكار منهج مغاير للمنهج العقلي العلمي المتداول في العلوم النظرية السائدة حاليا، منهج لا يقل عقلانية وعلمية عن منهج هذه العلوم، هو حقيقة يجب التسليم بها واحتسابها ضمن مآرب مفكرنا وخصاله.

هذا ملخص وحوصلة عامة حاولنا فيها تغطية بعض المعالم الكبرى لمشروع طه عبد الرحمن، والذي قلنا إنه يندر أن تجد مشروعا علميا إسلاميا بهذا النضج الفكري والدقة العلمية، وهو مشروع أدنى ما يمكننا أن نصفه به أنه مشروع متكامل ومتعدد الرؤوس والبنى إن صح التعبير، حاول فيه مفكرنا بروح مسؤولية تشخيص الأزمات التي يعيشها الفكر الإسلامي بدقّة ليقدم لنا حلولاً جوهرية وعميقة لهذه المعضلة والأحجية التي جعلت العقل الإسلامي والعربي يعيش مرحلة أحسن ما يمكن أن نصفها مرحلة التيه الفكري، ولذى استثمر كل ما يملك من أدوات علمية وفكرية من منطق وفلسفة ولسانيات وتراث إسلامي أصولي وكلامي لفك هذه الأحجية التي تخرج الإنسان المسلم من مقولة العلم إلى مقولة الإرادة والعمل، وبالتالي إعادة الهوية المفقودة وتذكر الفطرة الضائعة التي تاهت بين جدلية نظرتين؛ نظرة "ملكية" تشده إلى الأرض، ونظرة "ملكوتية" تشده إلى السماء .

(1) طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق، ص 92.

(2) نفس المرجع، ص 92.

المبحث الثاني: علم الكلام الكلاسيكي تطوراته ومنهاجه.

توطئة:

إذا سلمنا أن مجالات الفلسفة الإسلامية الكبرى هي ثلاثة: علم الكلام والفلسفة والتصوف، وربما نجد بعضهم في العديد من الأحيان يضيف أصول الفقه، فنحن حينها سنكون بإزاء مدارسٍ ومباحثٍ أو على طريقة عبد الرحمن مفارقةً لمكون ورافد رئيس ومهم جداً من روافد الفلسفة الإسلامية ألا وهو علم الكلام.

لا مندوحة أبداً من القول هنا إن علم الكلام يعد أهم هذه الروافد الفكرية داخل المنظومة الفلسفية الإسلامية، حيث يعد من أهم العلوم الملّية وأكثرها تعلقاً بمجال التداول الإسلامي، ونظراً لتعلقها بأصول الدين والاعتقاد كانت ومازالت من أشد علومه إثارةً للحساسية وفتحاً لباب السجلات والنقاشات والمخاضات، حيث لا بد على كل فرد مسلمٍ منتمٍ للإسلام ومجاله التداولي، أن يكون له موقفٌ واضحٌ في هذه السجلات لتعلقها بأصول الدين، بل نجد في الكثير من الأحيان، أن المتكلمين بمختلف فرقهم ومذاهبهم وفي إطار نقاشاتهم الدورية وورشاتهم المعرفية حينما يطرحون سؤالاً أولً واجب على المكلف، ما ينصبون معرفة الله عقلاً هي أساسها مع ذكر بعض المسلمات والاعتقادات، فيجعلونها معاً يشيد عليها باقي أنساقهم المعرفية، فيفرغ الوسع في انتحال وتحري أقوى الأدلة والبراهين الصحيحة والمنقعة لتحقيق الكفاية العقدية، كيف لا والمسلم الحنيف يجب عليه أن يبين موقفه من الاعتقاد لكونه أهم شيء في الدين .

إن السجلات الحاصلة بين مختلف الفرق الكلامية وتفاعلاتهم المعرفية أدى إلى تطور هذا العلم واتساع رقعته العلمية من حيث المنهج ومن حيث المضمون؛ فتمسك كل فرقة برأيها وسعيها الحثيث بعرضه في طابع نسقي مع المنفعة عليه والاستماتة في الدفاع عنه بمختلف الأدلة النقلية والعقلية ساهم في اتساع مسائله وجعله من أكثر العلوم الملّية الإسلامية حيويةً وأهميةً.

إضافة إلى هذا كله فإنه لا يمكننا إنكار أن علم الكلام الإسلامي هو أيضاً عبارة عن انتفاضة وانتهاض لمجابهة العديد من التحديات والاستفزازات والإشكالات التي واجهت العقلانية الإسلامية على مستوى العقيدة وأصول الدين، وهذا كله يحتم علينا الاعتراف بأهميته القصوى في كونه أيقونة وشاهداً على الدور التاريخي الذي قام به المتكلمون للمنافحة عن العقيدة في مواجهة مختلف التيارات والأفكار التي كانت تحوم حول هذه العقيدة بغية تشويهها وتحريفها.

أولاً: مفهوم علم الكلام.

إن الوعي بقيمة المفهوم قديم قدم الفلسفة نفسها ومن أعجب الأمور في التاريخ الفكري والفلسفي أن من أكبر حاملي هذا اللواء الفيلسوف السفسطائي "بروديكوس"، فحسب ما يذكره سقراط أن صاحبنا ولو أنه كان من كبار السفسطائية إلا أنه كان يكرر في غير مجلس عبارة يجب ضبط المفاهيم؛ وعليه يجب علينا نحن أيضاً قبل الحديث عن علم الكلام وتحديد مفهومه وتحديد ماهية مع مناقشة لبعض التعاريف التي نسجت على المضمار الكلامي الكلاسيكي؛ ولكن قبل هذا كله نستفتح تفكيرنا هذا بنبذة تاريخية نتناول فيها الأسباب التي كانت وراء كينونة هذا العلم، وأهم الأسماء والألقاب التي عرف بها هذا المكون الأساس في الفكر والفلسفة الإسلامية.

أ-نبذة تاريخية مختصرة عن أسباب ظهور علم الكلام:

لا يمكن الجزم بوجود سبب معين ننصبه وراء ميلاد وتخلق علم الكلام وكينونته في الخارطة المعرفية الإسلامية؛ بل علم الكلام الإسلامي هو نتاج أسباب كثيرة متضامنة وعوامل عديدة متضافرة، هي التي اقتضت وجوده على الصورة التي نراه عليها في التاريخ الفكري والفلسفي الإسلامي، غير أن جل المفكرين الذين تناولوا قضية التأريخ له قد دأبوا على تقسيم هذه الأسباب والعوامل والحديث إلى قسمين؛ عوامل منبعثة من داخل الجماعة الإسلامية ذاتها، وعوامل أخرى خارجية وفدت إلى الجماعة الإسلامية كانت دافعا لاستجلاب هذا العلم، وفي هذا الصدد يقول الأستاذ حمو نقاري: "كانت العقائد الإيمانية الأساس "متكلما فيه" بمقتضيين اثنين، مقتضى خارجي تمثل في الخصوم المعتقدين على حقائق مغايرة للحقيقة الإسلامية والمجتمعين عليها، فقد تكلم هؤلاء على الحقيقة الإسلامية وتكلم المسلمون على حقائقهم، ومقتضى داخلي تمثل في الخصوم المشاركين في الاعتقاد على الحقيقة الإسلامية والاجتماع عليها، ولكن المخالفين في فهم هذه الحقيقة المشتركة وتعيينها"⁽¹⁾ وتحديد ماهيتها؛ إذن نحن في إزاء عاملين :

1-العامل الخارجي: كثيرا ما يرجع الباحثون والمؤرخون لهذا العلم ظهوره الأول إلى عديد من الأسباب

الخارجية التي تمخض عنها هذا الظهور، فكانت بمثابة استفزاز لجهاز المناعة الفكري الإسلامي ومنظومته الدفاعية بعد أن استفزت المنظومة السياسية في زمن أبي بكر الصديق رضي الله عنه؛ سنتقصر في السرد هنا على ذكر بعضها فقط:

(1)حمو النقاري، منطق الكلام، ص51

-المجال التداولي العقدي⁽¹⁾: فبالنظر إلى واقع المسلمين إبان انشغالهم بالفتوحات لم يكن لديهم من الفراغ ما يسمح لهم بالمباحثة العقدية، غير أنه لما استقر أمر الإسلام في الأمصار المفتوحة وجد بعض المسلمين لديهم من الوقت والفسحة ما يسمح لهم بتناول البحث في مجال العقائد، وينضاف إلى هذا احتكاك المسلمين بأهل الديانات السماوية في تلك الأمصار كاليهود والنصارى والمجوس، وكان هؤلاء أصحاب علم وفلسفة ولهم عناية بالجدل في العقائد، وقد ترتب على هذا الاحتكاك أن وجد لدى بعض المسلمين حب الجدل والنقاش في مسائل العقائد الإسلامية⁽²⁾؛ إذن قد تكلم كل من اليهود والنصارى والمشركون على الإسلام، كما أن الإسلام بدوره قد تكلم سواء في نصوصه المؤسسة أم من خلال بعض أراء العلماء على اليهود والنصارى والصائبة والمشركون ، وهذا أيضا ما نستشفه من بعض المستشرقين، كالتصوير الذي نجده عند "جولدزيهر" - Ignác Goldziher - في توصيفه لهذا الالتقاء بين المسلمين والديانات الأخرى كالمسحية بحيث دفع المسلمين إلى البحث في عقائدهم؛ ومردُّ هذا في منظوره ليس إلى عامل التأثير بالكتب المترجمة وحدها؛ بل مجرد الاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى كالمسيحيين؛ يمكن تنصبه كعامل مهم في هذا التأثير، ففي القرن السابع عشر حصل نقاش حاد بين المسلمين، وجدل عنيف حول القضاء والقدر وحرية الإرادة⁽³⁾؛ وهذا ما نجده أيضا عند المستعرب⁽⁴⁾ "دومينييك أورفوا" حيث يرى أن ميلاد التفكير العقدي الإسلامي كانت في ظل خلافة الأمويين عبد الملك (685/65 - 705/86) بغية تأكيد وتكريس الطابع الإسلامي للإمبراطورية، غير أنه عانى العديد من المصاعب في افتكاك ورقة الاعتراف به. وخير شاهد في منظوره هذا هو نصوص المواجهة بين الأديان: على الرغم من أننا نجد منذ العام -639/18- كتابات دفاعية عن الدين المسيحي موجهة إلى المسلمين، توجب انتظار العام 126 / 743 كي يتم النظر إلى الإسلام بوصفه ديناً لا مجرد ظاهرة اجتماعية⁽⁵⁾؛ إذن يلعب التماس الحضاري بين الأنا الإسلامي والآخر دوراً مهماً في استنفار جهاز المناعة الفكري لدى المسلمين، وهذا كان له الدور الكبير في تبلور أولى السجلات و المطارحات الكلامية .

-حركة الترجمة: ربما يمكن إدخال حركة الترجمة التي حدثت وازدهرت خصوصاً في زمن العباسيين تحت باب

(1) ملاحظة: المقصود بالمجال التداولي العقدي هو: "المخطط الديني والفكري الذي سيظهر فيه الإسلام باعتباره ديناً منزلاً يجب ما قبله". حمو النقاري،

منطق الكلام، ص 51

(2) أبو الوفا النفتازاني، علم الكلام وبعض مشاكله، ص 20 .

(3) محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ط1، السنة: 1948، القاهرة، مصر، ص 265.

(4) لعل التسمية بالمستعرب تفيد تخصيص الباحث الغربي بالتراث العربي أما المستشرق فهي توصيف أعم يفيد التراث الشرقي عموماً بما فيه الإسلامي.

(5) دومينييك أورفوا، تاريخ الفكر العربي والإسلامي، تر: زنده بعث ، المكتبة الشرقية ، ط1، سنة 2010، بيروت ، لبنان ، ص 203 .

الرغبة الداخلية لاستكشاف الآخر أو رغبة الأنا في معرفة الآخر، فلعبت الترجمة دورا كبيرا في ازدهار وتطور علم الكلام، وبين أيدينا نص مهم للشهرستاني يشير إلى الكثير من أهل الاعتزال قد ثبتت مطالعتهم على العديد من مصنفات الفلاسفة والتي نشرت في زمن المأمون، فأفردوا: "أنفسهم علما يسمى علم الكلام، فسمي النوع باسمها، وإما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، فسمي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق والكلام مترادفان"⁽¹⁾؛ إذن فحسب ما تنقله لنا الدكسوغرافية الكلامية إن صح الإطلاق فالترجمة المباشرة تمثل عاملا مهما في النشأة، وأمانة قوية على الاحتكاك المعرفي، مساهمة بدورها في ازدهار الكلام الإسلامي وخصوصا إبان العصر العباسي، وقد كان لها الأثر في تشجيع مباحثه وتدقيق مناهجه وتعميقها، وخصوصا إطلاع المسلمين على المنطق اليوناني والفلسفة اليونانية، وهذا ما نتج عنه تنصيب المتكلمين المنطق اليوناني أداة لحوكمة الأدلة وصقلها، كما مزجوا بين بعض المباحث العقيدية والمباحث الفلسفية، مع اصطناع مصطلحات الفلاسفة، ثم خاضوا بعد ذلك في مسائل هي أقرب إلى الفلسفة منها إلى العقائد، كالبحث في الجوهر الفرد والأعراض وأحكامها من عدم بقاءه زمانين، وطبائعها الموجودات، وغير ذلك من المسائل التي قد يكون لبعضها فائدة من حيث تقرير العقائد على وجه عقلي، وقد لا يكون البعض الآخر منها أدنى صلة بهذا التقرير⁽²⁾.

ربما يعود المقتضى في ذلك لما يذكره سعد الدين التفتازاني في معرض حديثه عن الأسباب والدوافع التي جعلت المتكلمين يمزجون الموضوعات الكلامية بموضوعات الفلسفة هو سياق ردهم على الاستفزاز الذي مارسه الفلسفة الإسلامية ضد العقيدة، وهو ما دفع المتكلمين للانتهاض ضده، للرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة وحينها: "خلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها، فيتمكنوا من إبطالها، وهلم جرا، إلى أن أدرجوا فيه (أي في علم الكلام) معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات، حتى كاد لا يتميز أي علم الكلام عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات"⁽³⁾؛ ولكن وجب التنبيه هنا إلى أهمية الفكر الشرقي وعدم الغفلة عنه فلقد كان له أيضا الدور الفعال والمهم في نشأة الكلام الإسلامي، فنجد فيمن اشتغل بهذا الباب تركيزا كبيرا على تأثير الفكر اليوناني على المسلمين وأطروحاتهم الكلامية، بينما في المقابل يهملون الفكر الشرقي وأثره البليغ، ففي الواقع أن أثر الفكر الشرقي لا يقل أهمية عن الفكر اليوناني⁽⁴⁾، ونجد هذا أيضا عند "دي بور" De Boer - الذي اعتبر أن ما أفاده المسلمون من الحكمة الهندية والفارسية أكبر شأنًا من كل ما ورثوه عن العقل السامي، ونستطيع

(1) الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعرفة، ط 2، سنة 1975، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت، لبنان، ج 1، ص 30.

(2) أبو الوفا التفتازاني، علم الكلام وبعض مشاكله، ص 23 - 24.

(3) سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 17.

(4) علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، ط 2، سنة 1995، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ص 59.

أن نعرف في شيء من اليقين ما أخذته المسلمون مباشرة عن الفرس⁽¹⁾؛ فهذه من أهم الأسباب الخارجية التي جعلت الكلام الإسلامي يتشعب، وهي أسباب طبيعية ففي أغلبها تعود للاحتكاك الحضاري الذي حدث بين المسلمين وغيرهم سواء كان بالاحتكاك المباشر من خلال الفتوحات الإسلامية وغيرها أم ما كان من الاحتكاك غير المباشر، وذلك بفعل اطلاع المسلمين على أطروحات غيرهم من الشرق والغرب واليونان، خصوصا عن طريق قراءة تراث الآخر، والذي نتج عن حركة الترجمة التي نشطت في ذلك العصر فتتج عنها تلاقح بالتواصل .

2-العامل الداخلي: صحيح أنه كان لنشأة الفكر الكلامي الإسلامي مقتضيات خارجية بفاعل الاحتكاك بين الذات الإسلامية والآخر، غير أنه توجد عوامل داخلية اقتضت بدورها أيضا تكون النواة الأولى الكلامية، وربما يمكن القول إن أهم الأسباب التي كانت خلف هذا التشكل نجد (النص الديني وفهمه، والاختلاف السياسي الذي حدث بين الصحابة):

-النص الديني المؤسس (القرآن والسنة): لقد ذكر الفخر الرازي في تفسيره الكبير أنَّ الآيات الواردة في الأحكام الشرعية التكليفية هي في التحقيق أقل من ستمائة آية، وأما ما بقي من النصوص الشرعية فقد نزل لبيان التوحيد والنبوة والغيبات، والرد على عبدة الأوثان والمشركين⁽²⁾؛ لا ريب أن هذا يشير إلى الاهتمام الكبير الذي أولاه القرآن الكريم إلى باب العقائد ومسائل أصول الدين؛ وهنا يرجع ابن خلدون أن تفصيل هذه العقائد وفهمها وتحليلها أدى إلى فتح باب الاختلاف والخصام والتناظر والاستدلال، فتمخض عنه "علم الكلام" الإسلامي بمختلف روافده⁽³⁾، فأبو الحسن الأشعري يحاول أن يبين أن مباحث المتكلمين ومصطلحاتهم التي تقوم على الحجج العقلية وعلى القياس لها أصل في القرآن، ويضرب لذلك أمثلة تؤكد ذلك وتوضحه، وعلي سبيل المثال : ففي استحالة الشبه لله تعالى: نجد قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: 11) وهذا أصل نفى الجسمية، وأن الجسم له نهاية، وأيضا في قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ (يس: 12) إشارة إلى الجزء الذي لا ينقسم، وإذ من محال بداهة إحصاء ما لا نهاية له، ومحال أن يكون الشيء الواحد ينقسم، لأن هذا يوجب أن يكون شيئين⁽⁴⁾.

(1) علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، ص 59.

(2) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغير)، ج 1، ص 307 .

(3) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ج 1/ص 829-830.

(4) علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، ص 47.

إذن لا يمكن إنكار أن ظهور ونشأة علم الكلام كعلم قائم بذاته كان أمر طبعياً⁽¹⁾ لا مفر منه، وهو نتيجة حتمية لا يمكن تخطيها وتجاوزها، وذلك لضرورة التكشير عن معاني النصوص المتداولة والتي كانت تركز اعتنائها على مباحث الاعتقادات، وربما إذا استصحبنا فكرة انتماء النص الديني (القرآن الكريم والسنة) إلى اللسان الطبيعي⁽²⁾، ومسلمة تفاوت العقول وتعذر وامتناع وجود عقل معياري وقاعدي يرجع الناس إليه عند الاختلاف، ولا شك أن هذا يرجح كفة القابلين لعلم الكلام ويضعف من كفة الرافضين؛ يشير أبو الحسن العامري في كتابه "الإعلام بمناقب الإسلام" (ذلك بعد عرض بعض الشبهات والمسائل التي كانت مطروحة في زمانه) إلى الأسباب التي تكون خلف التباسية المعاني واختلاف الناس في فهم الكلام والنصوص في حصرها في ثلاثة شعب هي: "أحدها: أن يكون مخرجه على سبيل الرمز والإلغاز، دون التصريح والإفصاح. والثاني: أن يكون مبنياً على الإجمال والإيجاز، أعني أن يودع الكثير من المعاني في القليل من الألفاظ. والثالث: أن يكون معناه إما دقيقاً في نفسه، وإما محوجاً إلى التحقيق بمقدمات قبله"⁽³⁾، وهو بعد أن يسوق الأسباب الثلاثة المذكور يمثل لكل سبب منها في القرآن فيقول: "القرآن يشتمل على الأوجه الثلاثة التي أومأنا إليها: فإن الأول منها يعد في الآيات المتضمنة لأنباء الغيب مثل: "الدابة في الأرض، وفتح يأجوج ومأجوج، وما شاكلها من أعلام القيامة؛ والثاني: ما يقع منها في الآيات المتضمنة لشرائع الدين وأحكامه: كالأوضاع العبادية، والأوضاع المعاملية... والثالث منها: ما يقع في الآيات المتضمنة للحجج المحققة للمعاني الاعتقادية؛ نحو إثبات الصانع -جل جلاله- وإثبات وحدانيته، ثم إثبات الرسل عليهم السلام، وإثبات المعاد وما فيه من العقاب والثواب، وإذا كان القرآن منتظماً للأوجه الثلاثة التي بها تصوير الألفاظ المؤلفة معرضة للظنون المختلفة، فلا غرو أن يكثر الاختلاف فيه، وتزدحم الشبه في معانيه"⁽⁴⁾.

إذن من هنا يتضح أن الاختلاف الحاصل في فهم النص الديني المؤسس واقع ما له من دافع، فهو أمر طبعي ولا مفر منه ولا يمكن مقارنته، وبالخصوص إذا سلمنا هنا بأن الاشكال في اللغة ذاتها، وليس في النص الديني نفسه لكون اللغة حمالة أوجه وقالب للمعاني ما اضطر علماء الكلام إلى إيجاد أليات منهجية لحوكمة المعنى واستخلاص مغازيه.

(1) وهذا ما يراه الأستاذ حمو النقاري وذلك في قوله: "كان الكلام بهذا المقتضى أمراً طبعياً، فقد وقع بين المسلمين خلاف في تفصيل العقائد الإيمانية التي يجتمعون عليها، اقتضى منهم أن يتكلم الواحد منهم على تفصيل الآخر". أنظر: منطق الكلام، ص 62.

(2) سيأتي تفصيل لمفهوم اللسان الطبيعي في الآتي من البحث.

(3) أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب القرآن، تح: الدكتور أحمد عبد الحميد غراب، ط1، سنة: 1988، دار الأصالة، الرياض، السعودية، ص198.

(4) أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب القرآن، ص 198-199.

- **الخلاف السياسي (الإمامة):** لم تكن الخلافات الحاصلة حول فهم النصوص وخصوصا المتحدثة منها عن مباحث أصول الدين والاعتقاد وحدها سببا أساسيا في نشأة علم الكلام في الإسلام، إذ إن النزاع السياسي الحاصل في صدر الإسلام هو أيضا له اليد الطولى في تعميق الصراع الفكري لا تقل أهميتها عن سابقتها من النزاعات.

إن أبرز مسألة سياسية خطيرة نشأ حولها الخلاف بين المسلمين هي مسألة الإمامة والخلافة؛ ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقدر نظاما معيناً لمن يكون إماماً بعده، ولذلك نشأ الخلاف حول الإمامة⁽¹⁾، غير أن الشهرستاني يختصر لنا هذا الصراع السياسي الحاصل بقوله: "والاختلاف في الإمامة على وجهين: أحدهما: القول بأن الإمام تثبت بالاتفاق والاختيار، والثاني: القول بأن الإمامة تثبت بالنص والتعيين. فمن قال إن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار، قال بإمامة كل من اتفقت عليه الأمة، أو جماعة معتبرة من الأمة، إما مطلقاً، وإما بشرط أن يكون قرشياً؛ على مذهب قوم، وبشرط أن يكون هاشمياً، على مذهب قوم...، ومن قال بالأول قال بإمامة معاوية وأولاده، وبعدهم بخلافة مروان وأولاده. والخوارج اجتمعوا في كل زمان على واحد مهم بشرط أن يبقى على مقتضى اعتقادهم، ويجري على سنن العدل في معاملتهم، وإلا خذلوه..."⁽²⁾.

إذن فهذا الصراع الذي يجمل الشهرستاني تفاصيله لنا، كان ومزال له الأثر الكبير في التشكل الماهوي لعدد الفرق الكلامية وخصوصا التي منشأها سياسي، ثم تطورت عقدياً، كالخوارج والشيعة وغيرهما، وهذا الرأي أيضاً نجده عند الأستاذ عبد الفتاح المغربي فقد ذكر وجمع الكثير من الأحداث التاريخية⁽³⁾ التي لعبت دوراً حاسماً في تشكل النواة الأولى الكلامية، وخصوصا الفرق الكلامية في تشكل الرؤى والبناء عليها؛ فالأحداث السياسية ودورها لعبت دوراً كبيراً في نشأة علم الكلام، وربما مرد هذا إلى اعتياص الفصل بين ما هو سياسي وما هو عقدي عند المسلمين، فالإسلام لا يفصل السياسة عن الدين بل وحتى السلطة الدينية لم تنفصل أبداً عن السلطة السياسية، فأمر المؤمنين في منظور المسلمين الأوائل هو مركب إضافي يجمع في روحه (الأمر = سياسة / المؤمنين = الإيمان)، إضافة إلى أنه له كامل الحق في الفصل في السياسة والدين، بل هو رافع للخلاف حتى الفقهي منه؛ ثم إن هذا ينطبق كثيراً بالخصوص على الفرقة السياسية الإسلامية كالخوارج والشيعة والمرجئة، وخصوصا الشيعة؛ وذلك في نظرهم للإمامة كونها منصب إلهي كالنبوة، وليست منصبا سياسياً كما تراه باقي الفرق الكلامية الأخرى

(1) أبو الوفا التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، ص 24.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، ص 28.

(3) من أراد التوسع أكثر فليُنظر: علم الكلام وبعض مشكلاته لأبي الوفا التفتازاني أو الفرق الكلامية الإسلامية لعبد الفتاح المغربي .

ما سيحول الأستاذ السياسي مكونا هاما من مكونات علم الكلام الكلاسيكي.

ب: أهم التسميات: إن قراءة أي علم من عنوانه الظاهر هو عبارة عن مدخل مختصر لفهم مضمونه ومحتواه، فعنوان العلم هو عبارة عن إشارة رمزية خارجية تحاول إكسابك ومضة صغيرة للدلالة على الحمولة المعرفية التي يحملها هذا أو ذاك العلم بين طياته، فعلى الرغم من كون العلوم الإنسانية تحوي العديد من الإشكالات المعرفية، خصوصا على مستوى الموضوع بالنظر إلى انغلاقه أو انفتاحه؛ فالعلوم الإنسانية في أغلبها تبقى مفتوحة المواضيع، فهي دائما ما تكسب مضامين جديدة تدرجها في نسقها المعرفي، وهذا ما نراه نادرا في العلوم التجريبية الدقيقة التي مواضيعها محددة مسبقا ومغلقة ومجالات اشتغالها محددة، طبعاً لن نعد هذا عيباً أو نقصاً في العلوم الإنسانية؛ بل يمكن النظر إليه في كون تلك المعارف التي تعنى بالإنسان متجددة تجدد الإنسان نفسه، فهي إذن فسحة من فصح الإبداع، ومجال من مجالات التجدد، ومرآة يرى فيها الأنا نفسه.

لا شك أن علم الكلام علم تنتمي كينونته المعرفية إلى العلوم الإنسانية، وهو علم متجذر في المجال التداولي الإسلامي؛ وهذا ما سيره علما مفتوح المواضيع ومتجدد المضامين، وخصوصاً ما تعلق منها بأصول الديانة، وقبل العروج إلى الحديث عن مفهومه نذكر بعض أشهر أسماء هذا العلم الذي من المعلوم أنه متشعب الألقاب ومتنوع العناوين، فنذكر بعض أشهرها وهي:

—علم الفقه الأكبر: في تاريخ علم الكلام أول من اشتهر عنه هذا المصطلح هو الإمام أبو حنيفة النعمان مؤسس المدرسة الحنفية في الفقه الإسلامي، فاصطلح على علم الكلام بالفقه الأكبر دلالة واضحة على أهمية هذا العلم وخطورته.

—علم التوحيد والصفات أو "علم التوحيد": نجد هذه التسمية شائعة جداً في كتب الكلام الإسلامي وهي من باب تسمية العلم بأشرف موضوعاته، فلما كان التوحيد والصفات هو المدخل الأساس لهذا العلم وهو المدار الأول للمطارحات وهو من أهم المباحث التي حدث فيها النقاشات والسجلات الكلامية تسمى هذا العلم بها.

—علم أصول الدين أو "علم أصول الاعتقاد": نظفر في الكتب الكلامية الكلاسيكية بلقب علم أصول الدين، وهذ التسمية تحمل في طياتها شرفاً وسموا كمحاولة من المتكلمين لإضفاء الأهمية لهذا العلم والقيمة المعرفية في كونه أصل تقوم عليه باقي المعارف الدينية؛ ومن أقدم وأوائل الذين استخدموا هذا المصطلح أبي الحسن الأشعري (ت 324 هـ)، وذلك يبدو جلياً من خلال عنوان كتابه بـ: "الإبانة في أصول الديانة"، وعبد القاهر البغدادي (ت 429 هـ) بتسمية كتابه بـ "أصول الدين".

-علم العقائد " العقيدة " الاعتقاد": يشير المصطلح على اهتمامات المتكلمين بمبحث الاعتقادات، فالعقائد هي جملة الرؤى والأفكار التي تحدد موقف الإنسان من الوجود، صانعا ومصنوعا، لذا نجد اهتماما كبيرا واستعمالا واسعا لهذا المصطلح في مختلف كتب الكلام الإسلامي، وهذا يعود لأهمية مبحث العقيدة التي تشكل النواة الأساسية للفعل الكلامي عرضا ودفعاً.

-علم الكلام: لا شك في أن التسمية بعلم الكلام هي التسمية الأشهر وهي المتداولة بين المتكلمين ومن خاضوا في هذا المجال من المعارف الإسلامية، فهذا المصطلح اشتهر عند المتقدمين وعند المتأخرين؛ بل حتى الذي اشتغلوا بقضية تحديد علم الكلام تمسكوا بهذه السنة، فتركوا أصل التسمية وأضافوا لها كلمة "جديد أو تجديد"⁽¹⁾ نحو: "تجديد علم الكلام" أو "علم الكلام جديد"؛ ولكن إذا نظرنا في أصل التسمية بـ "علم الكلام" وجدنا اختلافا كبيرا، غير أنه يمكن ترتيب هذه الآراء وتقسيمها إلى ثلاثة اتجاهات مهمة⁽²⁾:

-الاتجاه الأول: يرى أن سبب نعت هذا العلم بـ "الكلام" راجع إلى أنه -يأخذ كلام الله، وهو القرآن، موضوعا له-. فتكون التسمية بحسب موضوع اشتغال المتكلم، حيث مدار نظره واستدلاله هو كلام الله (القرآن)، غير أن هذا الرأي حسب الطيب بوعزة ضعيف وقاصر، وذلك: لأننا إذا ما أخذناه بمنطوقه، سيؤول في النهاية إلى مساواة "علم الكلام" بـ "علم القرآن"، بينما الفارق بينهما بَيِّنٌ من حيث الحصيللة، والمنهج، والقصد، والقوام المفاهيمي بما لا يدع مجالاً للمشابهة؛ بل المماثلة.

- الاتجاه الثاني: فيرجع التسمية إلى أن أشهر بحث فتح باب السجلات العميقة في دين هو قضية كلام الله هل هو مخلوق أم محدث، وعليه فالتسمية راجعة بالأساس إلى هذه الإشكالية بالتحديد؛ إلا أنه في منظور الطيب بوعزة فإن اعتبار التسمية بهذا لا يعطيها مسوغا كافيا⁽³⁾ لها؛ لكونها تبقى جزئية ومقتضبة بالمقارنة مع عديد المباحث التي يدرسها علم الكلام، ما يحولها إلى رؤية انتقائية مفتقرة إلى الإحاطة بمضامين الكلام ومسائله الكبرى على حد سواء.

(1) ستحدث عن هذه القضية في ما يلي من البحث، وعلى سبيل التمثيل كتاب طه عبد الرحمن: "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" / أو الموسوعة التي أعدها وحررها د. عبد الجبار الرفاعي، تحت عنوان "علم الكلام الجديد".

(2) الطيب بوعزة، جريدة الخليج الإماراتية اليومية. ملحق مجلة الصائم، تحت عنوان: علم العقيدة أم علم الكلام؟، نشر: 25/09/2008.

(3) ولكن لا يمكن التسليم بهذا الاعتراض هكذا ولذلك لأن:

أ - علم الكلام ينتمي إلى العلوم الإنسانية والعلوم الإنسانية موضوعاتها مفتوحة وليست مغلقة كالعلوم الدقيقة والمصورة، لذا لا يمكن الإنكار على علم الكلام هذا التطور في المباحث والمسائل والمطارات، فما هو المعيب أن يكون قد ابتدأ بسجل في مسألة كلام الله ثم تطور منهجياً وضموناً.

ب - وربما أول نقاش حقيقي وفعلي يمكن رصده تاريخياً وهو في صلب المباحث العقدية هو النقاش في مسألة كلام الله؛ لأنه فتح ورشة كبيرة للسجل والجدال والمناظرة بين أطراف المسلمين، ولا معيب إن سمي العلم بنقطة انطلاقه.

- الاتجاه الثالث⁽¹⁾: وثالث التفسيرات المقدمة في سبب التسمية أن "علم الكلام" وسم بهذا الاسم لمنهجه هو الكلام فالمنافشة والجدل والتحاوور والرد على المخالفين والخصوم هو كلام⁽²⁾.

صحيح لا يمكن إنكار أن هذه اتجاهات الثلاثة هي الاتجاهات المشهورة، كما لا يمكن إنكار وجود آراء أخرى في سبب التسمية، فمثلاً نجد أن المستعرب دومنيك أورفوا قد ذكر رأي يرد التسمية بعلم الكلام أنه استعمل كترجمة لكلمة "logos" اليونانية، ما يحيل إلى فكرة القول بالأساس فقط؛ بل كذلك إلى فكرة العقل، الحجة، وغيرها⁽³⁾؛ والجدير بالذكر هنا أيضاً أن هناك تسميات أخرى⁽⁴⁾، جديدة كتسميته باللاهوت نجدتها عند المشتغلين بتجديد علم الكلام؛ أما طه عبد الرحمن فهو إضافة إلى التسمية "بعلم الكلام"، وقد ألف كتاباً باسمه: "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، فهو يزيد تسميات أخرى ك: "علم النظر" أو "علم الاستدلال"، وغيرها.

ج-تعريف علم الكلام:

لقد عرف علم الكلام أو التفكير العقدي الإسلامي على غرار الكثير من العلوم والمعارف تعريفات عدة عبر مسيرته التاريخية، لعبت هذه التعريفات في مجموعها دوراً مهماً في تشكيل ماهية واضحة لهويته ومعالمه وأهدافه الكبرى، ونحن هنا سنحاول ذكر بعضها مركزين على ما يخدم بحثنا هذا، وما من شأنه أن يجمع شتات تلك الهوية الكلامية المكونة خلف هذه التعاريف، والجدير بالذكر هنا أنه قد ذكرت عدّة تعاريف لعلم الكلام، ولكنها بحسب الظاهر لم يكن بينها ذلك البون الشاسع؛ ولعل من أهم التعاريف المشهور والمنتشرة في المجال التداولي الإسلامي وعند المهتمين بهذا القسم من هذا التراث سواء من اهتم بالكلام كمجال اشتغال أم من اهتم به كصناعة فكرية وتخصص علمي نجد:

1-الفارابي: "صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحددة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقوال"⁽⁵⁾، يتبع الفارابي تعريفه هذا بتمييز بين صناعة الفقه وصناعة الكلام وتحديد

(1) غير أن الأستاذ الطيب بوعزة لا يسلم بهذا الرأي ونقده بقوله: "وهذا تعليل ثالث متهاك كسابقيه؛ لأن اعتبار منهج هذا العلم هو "الكلام"، فيه إقلال من قيمة المنهج، فضلاً عن ابتداله بوسمه ذلك. فلم يكن الكلام يوماً منهجاً بحد ذاته، بل المنهج هو الذي يوجه التفكير والكلام معاً".

الطيب بوعزة ، جريدة الخليج الإماراتية اليومية . ملحق مجلة الصائم .

(2) الطيب بوعزة ، جريدة الخليج الإماراتية اليومية . ملحق مجلة الصائم ، تحت عنوان : علم العقيدة أم علم الكلام؟ ، نشر : 25/09/2008 .

(3) دومنيك أورفوا، تاريخ الفكر العربي والإسلامي ، ص205.

(4) نفس المرجع ، ص205.

(5) أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم ، ص 41.

المهمة المنوطة بكل علم ف: "... الفقه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلمة، ويجعلها أصولاً فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها. والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط أشياء أخرى؛ فإذا اتفق أن يكون لإنسان من قدرة على الأمرين جميعاً، فهو فقيه متكلم، فتكون نصرته لها بما هو متكلم، واستنباطه عنها بما هو فقيه"⁽¹⁾.

نلمس في الربط والتمييز بين الكلام والفقه الذي نجده عند الفارابي عدم تحديد دقيق لمواضيع علم الكلام، كما نجده عند غيره بحصر علم الكلام بمباحث العقيدة فقط، أو أصول الدين فقط، أو مباحث الإلهيات، فالفارابي هنا يفتح علم الكلام أمام المسائل الفقهية.

2- الغزالي: عرفه بقوله: "علم الكلام مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة"⁽²⁾.

3- الإيجي: عرفه بقوله: "الكلام علمٌ يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج، ودفع الشبهة"⁽³⁾.

4- والشريف الجرجاني: عرفه بأنه: "علمٌ يُبحث فيه عن ذات الله تعالى، وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام"⁽⁴⁾. وقد أدخل قيد قانون الإسلام لإخراج الفلسفة الإلهية من التعريف، فإنها تبحث عن ذلك معتمدة على القواعد العقلية الفلسفية.

5- أما عند الطوسي فهو: "العلم الذي يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته والمبدأ والمعاد على قانون الشرع"⁽⁵⁾.

6- ويعرفه ابن خلدون في مقدمته: "هو علمٌ يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"⁽⁶⁾.

7- التهانوي: "هو علم يقدر منه على إتيان العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه"⁽⁷⁾.

8- أما من المحدثين فقد عرفه محمد عبده بقوله: "علم يبحث فيه عن وجود الله، وما يجب أن يثبت له من

(1) أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، ص 41.

(2) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الظلال، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مصر، ط1، السنة: 1982، ص 6، 7.

(3) الإيجي، المواقف، تح: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط: 1، السنة: 1997م، ج1، ص 31.

(4) علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، دار القلم، بيروت، لبنان، سنة 1984م، ص 458.

(5) هاري إدلفسون، فلسفة المتكلمين، تر: مصطفى لبيب، مجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، السنة: 2005م، ص 217.

(6) عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ط 4، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج 1، ص 485.

(7) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام - المعتزلة -، دار النهضة العربية، الطبعة 5، بيروت، السنة: 1985، ص 16.

صفات وما يجوز أن يوصف به، وما يجب أن ينفي عنه وعن الرسل، وما يجب أن يكونوا عليه، وما يجوز أن ينسب إليهم وما يمتنع أن يلحق بهم" (1).

من خلال سوقنا لهذه المصنوفة من تعاريف علم الكلام يمكن تقديم بعض الملاحظات من أبرزها:

1/ أن جملة هذه التعاريف قد ركزت على ثلاثة جوانب هي: الجانب موضوعي، والجانب المنهجي، والجانب المقاصدي (الغائي)، وقد اهتم كل تعريف بجانب من هذه الجوانب الثلاثة:

أ- الجانب الموضوعي: من خلال التعاريف التي ذكرت نجد أن تركيز نصير الدين الطوسي والشريف الجرجاني تعريفهم على الجانب الموضوعي.

ب- الجانب المنهجي: ركز ابن خلدون والتهانوي على الجانب المنهجي، فأشار كل منهما إلى أن علم الكلام يستخدم منهج الحجاج "الجدل والمناظرة" لإقناع الخصم دون التركيز على الحجج، برهانية أم لا.

ج- الجانب المقاصدي والإجرائي "الغرض": يتجلى التركيز على البعد الغائي في صناعة الكلام من خلال تعريف الفارابي والغزالي والإيجي، فقد ركزوا في تعريفاتهم على الغاية من علم الكلام.

2/ إن من أبرز ما يمكن أن نستشفه أيضا من خلال هذه التعريفات أن علم الكلام التقليدي كان يؤمن بوجود حقائق دينية ثابتة يجب تحقيق الاعتقاد بها، ما دفعهم بشدة إلى رفع التحدي ضد مخالفينها وإفحامهم، متوسلين في ذلك بالأدلة الحجاجية عقلية تارة، وعقلية تارة أخرى.

3/ الكثير من هذه التعريفات متأثرة بمذاهب واضعها، انعكاسا واطرادا، وهذا لا يخفى على أحد وربما، يظهر جليا من خلال تعريف الإمام الغزالي وابن خلدون في كونهم حصرا علم الكلام في أنساق مذهبية مخصوصة، كمذهب أهل السنة ومذهب السلف مضميرين لمقدمة مفادها أن الكلام السني هو أصح المذاهب، وهو مكتفٍ بذاته، وكل ما خرج عن نسقه المعرفي فهو من جملة المعارض عليه.

4/ ينقسم علم الكلام إلى جانبين هما: جانب الادعاء "التأسيس"، وجانب الاعتراض "الدفاع". حتى أضحى علم الكلام هو عبارة عن مفاعلة بين هذين المقامين دعوى، والدفاع عن الدعوى منع وإثبات.

5/ إن تعريف علم الكلام يختلف في بعض أجزائه من باحث إلى آخر بناء على الخلفية التي ينطلق منها صاحب التعريف خصوصا إذا كان جزءا من هذا المجال المعرفي، ويختلف التعريف أيضا حسب المرحلة التي يعرف

(1) محمد عبده، رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان، السنة: 1979م، ص5.

فيها هل ذلك في مرحلته الأولى، أو في المرحلة التي اختلطت فيها مباحثه بخصوصيات المنطق الأرسطي والمباحث الفلسفية، أو في المرحلة التي اشتد فيها تطاول غير المسلمين على الإسلام، أو في مرحلة سيطرة الحواشي وشروحها ونظمها.

6/ ربما من الأشياء التي يمكن ملاحظتها على تعريف ابن خلدون تركيزه على المهمة الدفاعية لعلم الكلام، وهو كما هو معلوم قائم على دعامتين؛ دعامة عرضية تأسيسية، ودعامة نقدية، فشق يعرض أصول الدين والعقيدة ويقررهما، وشق يدافع عنها.

7/ ومما يمكن ملاحظته أيضا أن الجانب الادعائي من الكلام قائم من حيث الاستمداد على نصوص الوحي عموما، وذلك لكونه المخبر الأول عن العالم الآخر، أما الجانب الاعتراضي فهو قائم على توليفة بين الوحي والأدلة العقلية تساق في نسق حجائي أو جدلي.

أما فيما يخص تعريف طه عبد الرحمن لعلم الكلام والذي يورده بقوله: "علم النظر أو علم الاستدلال، وأريد بفتح الدال به علم الكلام بوصفه العلم الذي يختص بالاستدلال على العقائد، إن إثباتا لصحتها أو إبطالا لما يعارضها من الشبه والأهواء"⁽¹⁾. فهذا تعريف دقيق جدا من حيث إنه ركز على علم الكلام كمنظومة استدلالية حجاجية تستوفي ركني علم الكلام الأساسيين، سواء الجانب العرضي أو الاعتراضي بالدفاع عن العقائد الدينية الإسلامية ونقد لمخالفاتها.

ثانيا: نماذج من بعض الفرق الكلامية المشهورة.

لا يمكن إنكار أن نشأة علم الكلام الإسلامي كانت نشأة صعبة ومخاضا عسيرا، فهو في طياته عبارة عن محاولة جادة لإيجاد حلول ناجزة لعدد من المسائل والإشكالات الدينية والفكرية والفلسفية الشائكة، وهذه الحلول لم تكن جاهزة بالمرّة، بل استدعت استفرغ طاقات وجهود كبيرة وحثيثة لتناول تلك القضايا الشائكة والمتعلقة بالدرس العقدي الإسلامي، وهذا مكان طبيعيا أن يتمخض عنه ظهور اختلافات في الرؤى وتجاذبات فكرية كبيرة ألبيت الفكر الإسلامي حلة الاختلاف والتمذهب والافتراق، ونحن هنا لا نحاول سبر المسائل الأولى التي اختلف عليها أصحاب المقالات الإسلامية كمسألة الجبر والاختيار، ومباحث الأسماء والأحكام وبعض مسائل التشبيه؛ بل سنحاول إعطاء حوصلة مختصرة عن ثلاثة من أهم الفرق الكلامية التي لا شك أن كل فرقة من الثلاثة تشكل مدرسة خاصة لها الأثر البالغ في علم الكلام وهي: (المعتزلة - الشيعة "الإمامية" - الأشاعرة).

(1) طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، ص 382.

1/ الكلام الاعتزالي:

لا نكاد نجد اختلافا كبيرا بين مؤرخي الفرق الإسلامية، وكذلك الباحثين المعاصرين بأن المعتزلة هم أول من بدأ النظر العقلي، واستأنف الجدل في الإسلام؛ إذ يقول طاش كبرى زاده: "اعلم أن مبدأ شيوع الكلام كان على أيدي المعتزلة والقدرى في حدود المائة من الهجرة"⁽¹⁾، وهذا ما جعل للمعتزلة السبق العلمي والكلامي في بناء الكثير من إشكالاته وتحوير الكثير من مشكلاته، فالمعتزلة كما يرى هنري كوربان - Henry Corbin - هم جماعة من المفكرين الإسلاميين نشأتم كانت في البصرة منذ النصف الأول من القرن الثاني للهجرة، ثم كان لحركتهم انتشار سريعا في الأوساط الفكرية الإسلامية حتى أن قسما لا يستهان به من النخبة الفكرية آنذاك انضوا تحت لوائهم وشكلوا مختلف تياراتهم؛ فكانت بغداد عاصمة الدولة العباسية مقرا رئيسيا لمدرستهم، طيلة رده من الزمان⁽²⁾، ويمثل التوجه الاعتزالي أيضا في الكلام الإسلامي العربي تيارا متميزا في مقالاته، وفي منهجه الذي به أنشأ هذه المقالات، وطريقته في الحجاج عن تلك المقالات والمدافعة عنها في إطار ثنائية الادعاء والاعتراض، وربما هذا السبق والتميز قد جعل لهذه المدرسة الأثر الكبير على المخالفين من التيارات الكبرى الموازية له على غرار الكلائية والأشعرية والشيعة والماتريدية، وحتى التيار الحنبلي المتأخر، وهذا ثابت في كتب المقالات والفرق.

- **ظروف النشأة:** يمكن القول إن الظروف التي أدت إلى ظهور الفكر الاعتزالي كثيرة ومتعددة؛ ولكن سنركز على طرفين فقط هما؛ الطرف العقدي العام والطرف السياسي الخاص، نظرا لأهميتهما البالغة في تشكيل النواة الأولى للفكر الاعتزالي:

1/ **الظروف العقدية:** هي السياق الفكري المتمثل في التفاعل مع مختلف أطراف المجال التداولي العقدي العام، الذي وجدت ضمنه وفي إطاره العقيدة الإسلامية تفاعلا كان غرضهم منه الانتصار لما يعدونه حقائق في هذه العقيدة وتزييف ما يخالفها في هذا النسق العقدي، أو ذلك من الأنساق العقدية المكونة للمجال التداولي العقدي العام باعتبارها شبة وخزعבלات وضلالات في نظرهم⁽³⁾.

لقد انخرطت المعتزلة في وراشات معرفية في جو سجالي ونقاشي بغية الرد على أتباع الديانات الأخرى والفلسفات المتداولة في وقتهم، غير أن هذا الجو العام جعلهم يظهرون حسب بعضهم كأنهم ظهروا لا من أجل

(1) مفتاح السعادة، طاش كبرى زاده، ج3، ص2.

(2) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة في الإسلام، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط1، السنة 2017، ص182.

(3) منطق الكلام، حمو النقاري، ص6.

تأسيس منظومة عقديّة شاملة ومتكاملة يشد بعضها بعضا تعبر عن دين الإسلام ذاته، وإنما ارتكاسة أو ردة فعل لجدال مشحّن تحكمه علاقات المسلمين بغيرهم من أتباع الديانات الأخرى، جدال دفعهم واضطّهرهم أحيانا كثيرة إلى "ابتداع" وإيجاد أجوبة أو حلول أو مواقف لم يكن يخطر في بالهم أنها مما يمكن أن يؤدي إلى الجدال والنظر⁽¹⁾، لهذا نجد أن كتب المقالات والفرق دائما ما تربط ظهور الكيان الاعتزالي كفرقة قائمة بذاتها وكعقديّة مميزة عن باقي الأنساق العقديّة بالموقف الانسحابي الذي اتخذه واصل بن عطاء الغزّال تجاه مناصري مختلف الحلول لمسألة منزلة مرتكب الكبيرة: لا هو تام الإيمان كما تراه المرجئة، ولا هو كافر كفرا محضا كما هو في المخيال العقدي للخوارج والوعيديّة؛ بل هو مترنح بين منزلتين أو بتعبيرهم في: "منزلة بين المنزلتين"، بين الإيمان التام والكفر المحض⁽²⁾؛ إذن فبعض المواقف في بعض المسائل الكبرى من علم الكلام كان لها أثر بليغ في ميلاد فرق ومذاهب وتيارات كبرى فيه ولعل هذا يعود إلى الأهمية القصوى التي تلعبها العقيدة في التشكيل الماهوي للمسلم، بحيث تعتبر أصلا من الأصول يقوم عليها غيرها من المباحث الاستقسات.

2/الظرف السياسي للاعتزال: يرى العديد من الباحثين والمؤرخين أن الفكر الاعتزالي ارتبط كثيرا من الناحية السياسية بفكرة النسب العالي والشريف (آل البيت)، وخصوصا إذا تأملنا المؤسسين الأوائل وواضعي الحجر الأساس للفكر الاعتزالي أمثال واصل بن عطاء، والذي تنقل لنا كتب التاريخ والمقالات أنه تربى في كنف ابن الحنفية، وتعلم على ابنه هاشم عبد الله حفيد علي بن أبي طالب عليه السلام؛ وعليه سيترتب على هذا الارتباط تمازج بين توجهين من التوجهات الكبرى في الفكر الكلامي الإسلامي، كانا في البداية متمايزين، التوجه الشيعي الزيدي الإمامي الاثنا عشري والتوجه الاعتزالي⁽³⁾؛ كما سيترتب على هذا الارتباط والتواصل توجه كوكبة مهمة من أساطين الاعتزال كأبي هذيل العلاف، وثمانية بن أشرس، والنظام، والجاحظ، وأحمد بن أبي دؤاد وغيرهم، إلى خدمة الدولة العباسية وكيانها السياسي حتى أنيطت بهم مهام خطيرة وحساسة في عديد من المجالات أهمها: الاستشارة والقضاء، وهذا ما أدى بهم إلى استغلال مناصبهم ونفوذهم وسلطتهم لاختبار الناس وامتحانهم في معتقداتهم، فنصبوا العديد من محاكم التفتيش، وذلك بغية فرض مقالاتهم وحمل الناس على القول بها وإكراههم عليها ومن أشهرها القول بخلق القرآن، ومسائل الصفات.

(1) فهمي جدعان، بحث في جدلية الدين والسياسة في الإسلام، ص 16-17.

(2) دومينك أورفوا، تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ص 207.

(3) منطق الكلام، حمو النقاري، ص 69.

الملاحظات:

1- استغلال المعتزلة لمناصبهم السياسية، ونفوذهم عند السلطة المركزية جعلهم أكثر عدوانية مع تكريسهم للفكر الواحدي الاقصائي، فدفعهم الحال إلى التقليل والإهمال الكبير لقضية المناظرة والتحاور كمنهج للتعاون في الوقوف على صائب المعتقد، وخصوصاً حينما أسند إليهم سلطة القضاء، نلمس استغلال واضحاً لهذه السلطة في فرض مقالاتهم وإكراه الناس عليها، وجبرهم على الإقرار بها.

2- المعتزلة كما هو معلوم تاريخياً قد احتموا بالتوجه الشيعي الذي احتوائهم بعدما زهد فيهم المجتمع السني، ما دفع العديد منهم إلى الذوبان في التيارات الشيعية، وبالخصوص في خلافة المتوكل الذي أعاد الاعتبار للسنّة وأهلها⁽¹⁾.

3- يحكم القول إن التقارب الشيعي الاعتزالي يمكنه أن يوضح لنا الخطر الكبير الذي قد تتسبب به المآلات العلمية لاستغلال طريقتهم "العلمية" في تأويل النصوص الإسلامية الأصيلة، والتي اتسمت بغياب الاحتكام إلى ضوابط وقواعد واضحة المعالم يستمد التأويل مشروعيتها من احترامها وعدم الإخلال بها⁽²⁾.

الأصول العقدية للمعتزلة: لا يمكن الحديث عن أصول الاعتقاد عند المعتزلة دون ذكر **الأصول الخمسة** التي تلعب مقام النواة الأساسية التي تشكل ماهية الفكر العقدي الاعتزالي، والتي ما فتئ يحوم حولها ويدور في فلك رحاها، وهي ما جعلت المفكر المعتزلي "الخياط" صاحب كتاب "الانتصار" وبعد الخلط التاريخي الذي حدث بين الجهمية والمعتزلة والخوارج والمعتزلة و... إلخ يجعل فيصل التفرقة بين هذه الفرق والمعتزلة هته الأصول الخمسة حين قال: "لسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقوننا في العدل ويقولون بالتشبيه، وبشر كثير يوافقوننا في التوحيد ويقولون بالجبر، وبشر كثير يوافقوننا في التوحيد والعدل ويخالفوننا في الوعد والأسماء والأحكام، وليس يستحق أحد اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة؛ التوحيد، والعدل، والوعد والعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"⁽³⁾، وقد سمي المعتزلة بهذه الأصول، فيقال لهم الموحدة وأهل العدل والتوحيد، وأهل الوعد والعيد، والعدل، والموحدون، وغيرها من الألقاب الدارجة والشائعة في كتب الفرق والمقالات والنحل، وقد لعبت هذه الأصول مكانة عالية في الفكر الاعتزالي فيرى الملطي أن المعتزلة عشرون

(1) منطق الكلام، حمو النقاري، ص 70.

(2) نفس المرجع، ص 70.

(3) الخياط، الانتصار، ص 126 - 144.

فرقة⁽¹⁾، غير أنهم مجتمعون على أصول معينة لا يفارقونها، وعليها يتولون وبها يعادون، وهنا يعطينا المالطي على حد تعبير الدكتور سامي النشار: "سببا آخر لوضع الأصول الخمسة: وهو أنهم اختلفوا اختلافا شديدا فيما بينهم، فكان لابد لهم أن يضعوا ما يميزهم عن غيرهم من الفرق أصلا أو أصولا يتفقون عليها، أما هذه الأصول الخمسة فهي، العدل والتوحيد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"⁽²⁾؛ إذن الأصول الخمسة هي النواة الأساسية التي تشكل الفكر الاعتزالي وهي القدر المائز بين ما تحقق فيه التوصيف بالاعتزال وبين من لا يحقق؛ إذ لا يمكن أن يحسم⁽³⁾ أحد العضوية في الاعتزال فينال لقب المعتزلي حتى يقر ويسلم بالمبادئ الخمسة التي ذكرت والتي نجملها كالتالي:

1- **التوحيد:** التوحيد هو المبدأ الأساس في الإسلام وأصل من أصول الدين قبل أن يكون أصلا اعتزاليا، غير أنهم تميزوا به وأعطوه تفسيرات خاصة بهم، وبما ينسجم مع النسق العام الذي يشكل العقيدة في نظرهم، وبما طبقوه على الكثير من المباحث الأخرى، وهم في المحمل يقصدون به: إثبات وحدانية الله ونفي المثل والشبيه عنه، وقالوا إن صفاته هي عين ذاته، فهو عالم قادر بذاته وليس بصفات زائدة عن الذات، وأنه لا جسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا دم، ولا لحم، ولا جوهر، ولا عرض... إلخ؛ فهذا وغيره ما كان له الأثر البالغ في تشكيل التصور العام للذات العلية في المخیال الاعتزالي، فذهبوا إلى أن الله قديم أول؛ بل إن القدم أخص وصف لذته فهو عندهم لم يزل سابقا متقدما للمحدثات، موجودا قبل المخلوقات... ولم يزل عالما قادرا حيا في الماضي السحيق، ولا يزال كذلك عالما قادرا حيا في المستقبل لا كالعلماء القادرين الأحياء، شيء لا كالأشياء، وأنه القديم وحده، ولا قديم غيره ولا إله سواه، ولا شريك في ملكه ولا وزير له في سلطانه، لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار، إنه خالق للأشياء، إنه القديم وما سواه محدث⁽⁴⁾؛ وأما في قضية مفهوم التوحيد فيرى القاضي عبد الجبار بأنه العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه، والإقرار به ولا بد من اعتبار هذين الشرطين العلم والإقرار جميعا أو أقر ولم يعلم لم يكن موجودا⁽⁵⁾، وربما يمكن أن نجمل أهم المسائل التي انضوت تحت باب التوحيد عند المعتزلة على شكل عناصر:

(1) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص 417.

(2) نفس المرجع، ج1 ص 416.

(3) نجد تصنيفا جيدا لها عند المستشرق هنري كوربان في معرض حديثه عن المعتزلة في قوله: "هناك مبادئ خمسة... اثنان من هذه المبادئ يتعلقان بالله، والثالث يبحث في مصير الإنسان، أما الرابع والخامس فيبحثان في الإلهيات الأخلاقية". أنظر: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص86.

(4) رابحة نعمان، مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، ط1، السنة: 1997، ص52.

(5) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1 ص 155-156.

- التركيز على فكر التنزيه ونفي المشابهة مطلقا.
- صفات الله هي عين الذات وليست قدرا زائدا عليها فرارا من القول بتعدد القدماء.
- تأويل الصفات الخيرية وعدم حملها على الظاهر احترازا من التشبيه ووفاء بمبدأ التنزيه.
- نفي رؤية الله عز وجل والإحاطة به يوم القيامة.
- خلق القرآن.

مما يمكن قوله إن هذا التنزيه المفرط الذي نجده عند المعتزلة يمكن أن يكون مسوغه الأساس هو الردود على اليهود والنصارى والمبالغة في إظهار المخالفة والفصامية بين المقالة الإسلامية في الإلهيات والصفات، وبين المقالة الكتابية والثنية في ذلك، فأبو هذيل العلاف مثلا دفع بفكرة الله حتى تجريدها الأقصى في نظره، "فهو ليس جسما، وليس له تمثيل ولا شكل ولا حدود؛ وجوده في هذا العالم هو فقط وجود فعله على كل شيء؛ وفي العالم الآخر لن يراه المؤمنون إلا بقلوبهم"⁽¹⁾، فالفكرة الأولى هي التنزيه والباقي عبارة عن لوازم التزموها، وذلك تخلصا من التعارض الذي قد يحصل أو هروبا من السقوط في المفارقات، وهذا التنزيه المفرط عند أبي هذيل العلاف يرجعه المستعرب دومينيك أورفوا إلى فوبيا التثليث، فالسعي الحثيث من أبي هذيل للفرار من دعوى المسيحية بفكرة الثالوث كان لها ذلك الوقع النفسي عليه، فدفعه إلى استلذاذ فكرة التمايز جذريا بين المقالة الإسلامية والمقالة المسيحية، ومن المعلوم تاريخي أن أبو هذيل الذي نجد له العديد من الشذرات مبثوثة في كتب المقالات والفرق ينسب إليه كتابين في السجالات المعادي للمسيحية⁽²⁾.

2-العدل: إذا كان أصول التوحيد عند المعتزلة يتعلق أساسا بالذات العلية، فيمثل محاولة جريئة منهم لفصل الذات الإلهية عن باقي الموجودات، فإن أصل العدل يتعلق بأفعال المخلوقات بالأساس، لهذا نجد أنهم يركزون فيها على إشكالية الحرية والاختيار، ما يطرح سؤالا جادا مفاده: هل الإنسان حر في أفعاله فتترب عليه كل المسؤولية على تلك الأفعال، أم هو مجبور فتزفع عنه مسؤولية الفعل وتبعاته؟ وهنا سنجدهم يختارون فكرة الحرية المطلقة ما سيدفعهم إلى مناهضة فكرة الجبر التي تجرد الإنسان من إرادته الحرة؛ حيث يدخل هنا العامل السياسي ليدلي بدلوه فأروا أن الحكام الظلمة استغلوا فكرة الجبر لخدمة مآربهم السياسية وفرض منطقهم الواحدي، فكانوا كثيرا ما يظلمون ويقتلون ويصفون خصومهم وغرمائهم السياسيين متذعرين بأن الله هو من كتب لهم ذلك⁽³⁾، وحثمه عليهم بدعوى (قضاء وقدر).

(1) دومينيك أورفوا، تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ص215.

(2) أنظر: المرجع نفسه، ص215.

(3) ولكن للأسف نجد أن المعتزلة مارسوا أيضا هذا الإكراه على مخالفيهم في الكثير من المسائل كقضية خلق القرآن.

من هنا وقف المعتزلة ينكرون فكرة الجبر، ويؤكدون على أن الله عادل عدلا مطلقا ومقتضى هذه الصفة ألا يؤخذ الفرد بجرمة فعلها اضطرارا، مع سعيهم الحثيث في نفي الشر عن الله وتنزيهه عنه، حيث أكدوا على أن الله لا يصنع الشر ولا يريد، ومن جانب آخر يؤكدون على حرية الفرد المطلقة في خلق أفعاله، أي القيام بما يملء إرادته إن خيرا وإن شرا، ويقصدون به قياس أحكام الله على ما يقتضيه العقل والحكمة، وبناء على هذا فإن مفهوم العدل عند المعتزلة يأخذ خصوصيات كبرى في الفكر الكلامي الإسلامي، وذلك لكونه يقوم على مبدئين أساسيين هما: "أن الله لا يخل بالواجب" ومنزه عن فعل القبيح"، فيقول القاضي عبد الجبار في معرض تعريفه لمفهوم العدل ما نصه: "إن قيل إنه تعالى عدل، فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه"⁽¹⁾.

1/ نفي صدور القبيح عن الله: أولى ركن من أركان أصل العدل في الفكر الاعتزالي هو: قضية صدور الشر والقبيح عن الصانع، فرمى يعود الأصل في الحديث عن هذه القضية إلى نقاشهم الحاد الذي تم بين شيوخ المعتزلة والثانوية الذين يجعلون للشر إله خاصا وللخير إله خاصا، وهذا ما هو مرفوض قطعا في الإسلام لعدم انسجامه مع مقولة التوحيد، ولهذا نجدهم يطردون لوازمه على باقي الأصول، ونجد هذا الرأي دارج عند العديد من المحدثين من بينهم: محمود صبحي الذي يرى أن تصور المعتزلة في الفعل الإلهي في أصل العدل إنما جاء في معظمه للرد على الثانوية⁽²⁾، بينما في تصور المعتزلة لا يمكن أن يصدر الشر عن إله حكيم عادل⁽³⁾ بخلقه فهذا ممتنع؛ وعليه إذن لا شك أن هذا التفسير والربط يقي، فكون موقف المعتزلة من الشر تخلق في سياق سجالي، وذلك في معرض ردهم عن الثانوية أكثر قوة ومنطقية ومقبولية.

2/ أن الله لا يخل بالواجب: أما المبدأ الثاني الذي يدخل تحت هذه المحبوة الفكرية الاعتزالية فهو نتاج

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط3، السنة: 1996، ص 132.

(2) محمود صبحي، علم الكلام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط5، السنة: 1985، ج 1، ص 142.

(3) بينما المشكلة التي يمكن أن تطرح هنا هي في تحقق الشر ووجوده في العالم فمن الذي وجده؟ لا شك أن هذه الإشكالية تشكل مفارقة لا بد لها من حل ينسجم مع عقيدة التوحيد ويطل رأي الثانوية، وهذا ما سيحاول الخياط حله معترفا أول في كون: أن الله هو الممرض المسقم لمن أمرضه، وأن أحدا لم يمرض نفسه ولم يسقمها، وهو المصيب للنبات من قحط وجذب، ويرد الخياط تفسير هذا بقوله: "ولكن ذلك كله لا يعد من قبله شرا أو فسادا، فليس كل ما تكرهه النفس قبيحا، وإنما القبيح ما كان ضارا خالصا أو عبثا محضا وذلك كله من الله محال". (أنظر: الخياط، الانتصار، ص 84-85). كأن الخياط هنا يطرحا حلا للقضية بعد أن يعيد سقل مفهوم الشر، فهو بعد أن يجيب المخالف أن كل الأمثلة المطروحة عن الشر ليست شرا محضا، فهي ليست شرا من أجل الشر، بل خلفها حكما فوقانية لا يعرفها إلا الله فقط، وهي من باب مراعاة الأصلح لهم، وبالتالي لا يمكن وجود إله ثاني هو الذي يصدر عنه الشر المحض، لعدم وجوده أصلا؛ فخلق الشر إرادة خيرة ومعها ينتفي وجود إله ثاني، وبالتالي بقاء الوحدة المطلقة للصانع.

حتمي على الحسم والتسليم في قيضة التحسين والتقبيح أنه عقلي بامتياز، ونجد في الفكر الاعتزالي العديد من الأمور التي لا يتصور أن الصانع قد يخل بها ومن جملة الواجبات رعاية الأصلح واللفظ بعباده، ويضرب القاضي عبد الجبار فصلا في كتابه شرح الأصول الخمسة تحت عنوان "وجوب الألفاف"، يناقش الخلاف الذي جرى في ذلك⁽¹⁾، ويرى المعتزلة أن الأصلح يكون في باب الدنيا، أما اللطف يكون في باب الدين، والمقصود باللطف كل ما يوصل الإنسان إلى الطاعة ويبعده عن المعصية، ولما كان الله عادلا في حكمه رؤوفا بخلقه ناظرا لعباده، لا يرضى لعباده الكفر، ولا يريد ظلما للعالمين، فهو لم يدخر عنهم شيئا مما يعلم أنه إذا فعله بهم أتوا الطاعة والصالح⁽²⁾؛ وهذا كله في نظر المعتزلة من كمال عدل الله وحكمته اللامتناهية وتنزيها له عن الظلم وقهر الإنسان

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ١ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ٢ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ٣ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ٤ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ

نَسْتَعِينُ ٥ أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ٦ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ٧﴾ وجره على أعماله.

ربما هذا ما دفع بعضهم إلى الحكم أن هذه الرؤية هي نواة وبذور للفكر الليبرالي في الإسلام، غير أن هذا الرأي سرعان ما يفقد قوته إذا علم أن حرية الإنسان التي ينادي بها المعتزلة لم تتمخض عن فكرهم في العدل فقط؛ بل هي ترجع إلى العديد من النصوص الدينية المؤسسة أيضا؛ حيث يؤكد الكتاب الكريم حرفيا بأن كل نفس مسئولة أمام الله عما تأديته من أفعال: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ، وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾⁽³⁾، وهذه النصوص الشرعية وغيرها تؤكد فكرة حرية الاختيار لدى الإنسان⁽⁴⁾.

هذه الإشارة من هنري كوربان إشارة جيدة ودقيقة لكون أن الكثير من آراء أصحاب المقالات الكلامية تستند إلى نصوص شرعية لا يمكن إهمالها على الإطلاق؛ بل يجب العودة إلى النص وإعطائه الحق والمستحق من التفسير والتأويل.

3- الوعد والوعيد: يعود هذا الأصل بالأساس إلى مبحث العدل، وهو مفسر في إطار نظرية المعتزلة في العدل الإلهي، فما دام أن الإنسان مخير في أفعاله، ينتقي ما يشاء فحتما سيكون الجزاء الإلهي سواء كان مكافئة

(1) أنظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 518.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 107.

(3) سورة فصلت، الآية 46.

(4) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 86.

أو معاقبة وعدا ووعيدا⁽¹⁾ عادلا في حقه؛ إذن فهذا الأصل متفرع عن أصل العدل، إذ تقتضي العدالة الإلهية أن تثيب الأخيار وأن تعاقب الأشرار، فهي في النهاية استحقاق كتب الله لعباده وأعواض نظر أفعالهم.

4-المنزلة بين المنزلتين: يعد هذا الأصل من وجهة نظر الباحثين وضعية الانطلاق الأولى التاريخية في نشأة المعتزلة؛ وعليه فالسبب الذي جعل واصل بن عطاء وأبي هذيل العلاف يعلنون القطيعة مع مجلس الحسن البصري كان الحكم على مرتكب الكبيرة، فيرى المعتزلة أن مرتكب الكبيرة في الدنيا لا يسمى مؤمناً ولا يسمى كافراً، بل هو في منزلة بين هاتين المنزلتين؛ يحدد لنا القاضي عبد الجبار استعمال هذه العبارة من الناحية اللغوية أن الأصل في ذلك الاستعمال يكون في وقوع شيء بين شيئين اثنين، فينجذب إلى كل واحد منهما بشبهه، وهذا بالنظر في الأصل اللغوي⁽²⁾، أما في الاصطلاح الاعتزالي فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسم شرعياً بين الاسمين، وحكم بين حكمين، على ما يجيء من بعد⁽³⁾؛ وربما نظفر بتوضيح أكبر ومهم هنا عند واصل بن عطاء بكون الإيمان خصال خير إذا اجتمعت حقيقتها الحكمية سمي المرء مؤمناً خالصاً، وهو اسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير كلها، ولا استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمناً خالصاً ولا كافراً خالصاً لتحقيق عديد أعمال الخير فيه كالشهادة وغيرها من أعمال الخير، ففاعل الكبيرة يشبه المؤمن في عقده (عقيدته) ولا يشبهه في عمله، ويشبه الكافر في عمله ولا يشبهه في عمله، فهو في منزلة بن المنزلتين⁽⁴⁾.

5-الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: يعد هذا الأصل من الأصول العملية؛ بل هو الأصل العملي الوحيد بين الأصول الخمسة التي في جملتها تتعلق بالنظر والاعتقاد، وقد نقلت لنا كتب التاريخ كيف مارس المعتزلة هذا الأصل عملياً في نقاشاتهم وجهادهم ضد المخالفين للإسلام، والمعتضدين عليه، فلم يدخروا جهداً في ذلك، وهذا مما يحسب لهم؛ وفي هذا الأصل يقول الزمخشري: "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات، ولأنه لا يصلح له إلا من علم المعروف والمنكر وعلم كيف يرتب الأمر في إقامته وكيف يباشر؛ فإن الجاهل ربما

(1) يشرح لنا القاضي عبد الجبار هذا الأصل بقوله: "الوعد هو خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر في المستقبل ... أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل" /أنظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 134؛ ومن هنا يتضح أن المقصود بأصل الوعد والوعيد إنفاذ الوعيد في الآخرة على أصحاب الكبائر، وأن الله لا يقبل فيهم شفاعاً، ولا يخرج أحداً منهم من النار فهم مخلصون فيها، وأن ما وعد الله به عباده المؤمنين فإنه سيحققه لهم لا محالة، فالوعد بالنواب، والوعيد بالعقاب لا يمكن أن يتخلفاً، وكل امرئ بما كسب رهين. من المسائل التي تدخل تحت هذا الأصل: (الكلام في المستحق بالأفعال، مسألة عدم جواز الخلف في الوعد والوعيد، الكلام في الشروط التي معها تستحق العقوبة و الجزاء، الكلام في كيفية الاستحقاق، أهو على طريق الدوام، أم طريق الانقطاع) /أنظر: نفس المصدر السابق ص 611.

(2) القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، ص 137

(3) المرجع نفسه، ن ص.

(4) الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 68.

ينهى عن معروف وأمر بمنكر، وربما عرف الحكم في مذهبه وجهله في مذهب صاحبه فنهاه عن غير منكر، وقد يغلط في موضع اللين ويلين في موضع الغلظة، وينكر على من لا يزدده إنكاره إلا تماديا أو على من الإنكار عليه عبث كالإنكار على أصحاب المأصر⁽¹⁾ والجلادين وأضرابهم⁽²⁾؛ لعل من لوازم هذا الأصل أن المعتزلة يوجبون بمقتضاه الخروج على الأئمة والخلفاء وولاة الأمر إذا ارتكبوا الكبائر وأسأؤوا في حكمهم إلى الشعب، وإن كانوا مؤمنين، وهذا الأصل عندهم من فروض الكفاية.

-الخصائص المنهجية العامة للفكر الاعتزالي: يمكن أن نورد الخصائص العامة التي تميز البيئة العقيدية والفكرية للاعتزال التي من خلالها يمكن أن نستشف المنهج الذي يحوم حوله الفكر الاعتزالي.

1- ينحى الفكر الاعتزالي إلى القول بوجود حقائق مطلقة يمكن البناء عليها والنسج على منوالها؛ وبالتالي فالحق مطلق وثابت وغير نسبي؛ ولعل خير شاهد على ذلك الإكراهات التي ألزم بها المعتزلة الخصوم على تبني الفكر الاعتزالي قهرا تحت سلطان القضاء، كإنشاء ما يشبه محاكم التفتيش عند النصارى في قضية مخلوقية القرآن الكريم.

2- نزعة نظرية فردانية ذات طابع بيسيكلوجي نفساني تؤسس صحة النظر وتعلله بصفة خفية وغير منضبطة، وهي سكون النفس والشعور بالاكتهاء واحتكار الحقيقة⁽³⁾، وهذا ما يلمسه من يراجع الفكر الاعتزالي، فهو نوع من الوثوقية الزائفة والتنمر الفكري على الخصوم والمخالفين إن صح التعبير.

3- يمكن مقابلة هذه النزعة الفردية عند المعتزلة في نظر الدكتور حمو النقاري بنزعة أخرى لا حوارية تؤمن بامتناع حصول العلم عن طريق التعاون على الفحص بين الناظرين، فهي تتخذ الفحص تغالبا وتعارضاً دون الفحص تعاونيا وتصاوبا وذلك في الكثير من الأحيان: من حيث لا حواريتها⁽⁴⁾:

أ-تتعالى على الآخر المخالف، لأنه لا بد أن يكون مخطأ بالضرورة .

ب-تقلل من شأن المناظرة؛ بل حتى تفصيلها في كثير من الأحيان كمسألة خلق القرآن، وامتحان الناس وجبلهم على القول بما وعمدتهم في ذلك في كون الفرد غير ملزم برد الاعتراض الوارد علي، هـ ولا بيان الوجه الذي لأجله وقع مخالفه في الخطأ وفي كون عجز الإنسان سواء في تحقيق مدعاه أم في حفظه، لا دلالة له في صحة المدعى أو بطلانه .

(1) قوله "المأصر " جمع مأصر، وهو الحبس أو السجن ،أفاده الصحاح.

(2)الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان ، ط1، السنة:2006، ج1 ص 304/303، في تفسير قول تعالى : "ولتكن منكم أمة . . ." (آل عمران : 104).

(3)حمو النقاري، منطق الكلام، ص88

(4)نفس المرجع ،ص88.

4- نزعة متعالية على الخطاب الإلهي، ترد دلالاتها إلى "المعارف" الفرد "النظرية" متذرعة بآليات في الرد، لغوية بلاغية، تسخر لغة الخطاب الإلهي ومجازاته وطرائقه في القول العربية⁽¹⁾.

5- الإفراط في التجريد العقلي يقابله نوع من التقليل من شأن العمل والجوارح والتَّزِيل من قيمتها العلمية، وربما يعود ذلك بالأساس إلى نفوق فكرة إلى البنية العقلية الاعتزالية، والتي ورثها من الفلاسفة تجعلهم مهووسين بالتجريد العقلي؛ وعليه ستكون الأمور العملية من الدين مباحث ظنية بامتياز مما يجوز اقصائها من المباحث العلمية اليقينية.

2/ الكلام الشيعي: يعتبر التراث الكلامي الشيعي جزءا لا يمكن الاستغناء عنه من تراث هذه الأمة، رغم ما يشكله من استفزاز عقدي لمختلف المدارس الكلامية السنية، والتي ما فتئ متكلموها ينتهضون وينتفضون لمناقشة والرد على كثير من دعاوى هذا التراث، وذلك محاولة منهم لوضع ضوابط للتفكير وللتأويل تمنع من الوقوع في دعاوى الإمامية ومزاعمها المغرضة في حق الخطاب الإلهي والمخاطبين به، ولكن الذي يهنا هنا هو محاولة رسم خارطة مختصرة لأهم الأصول التي يتشكل منها هذا التيار الكلامي، مقتصرين على النموذج الاثني عشري لاعتبارات كثيرة من أهمها:

1- إن الاثنا عشرية اليوم يشكلون جمهور الشيعة الموجودين حاليا، وهذا وذاك هو ما جعل لهم هذا الحضور الفكري والسياسي البارز على سطح الأحداث في حاضر العالم الإسلامي وقد ذكر "روم لا ندوا" أنهم يمثلون عشرة في المائة من مجموع المسلمين اليوم⁽²⁾.

2- يتميز الشيعة الاثني عشرية دون غيرهم من فرق الشيعة، بامتلاك مكتبة تراثية كبيرة ومتكاملة خاصة بهم، تغطي شتى مجالات العلوم الإسلامية في: العقيدة، والتفسير وعلوم القرآن، والحديث وعلومه ورجاله، والفقه وأصوله، والتراجم والسير والتاريخ. ولا زال أغلب هذا التراث محفوظا وممتدا إلى اليوم.

3- الاهتمام الكبير الذي نحده من الاثني عشرية "الإمامية" المعاصرين بتجديد علم الكلام وخصوصا ما يصطلحون عليه بعلم الكلام الجديد، وهو لا شك إسهام عظيم في هذا المجال.

(1) حمو النقاري، منطق الكلام، ص 89.

(2) انظر: روم لا ندوا، الإسلام والعرب، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط2، السنة: 1977، ص 95.

وبعيد عن ذكر سبب التسمية⁽¹⁾، وظروف النشأة، وسرد الخلافات في ذلك وخصوصا إذا علمنا أن هذا الموضوع استهلك بحثا، وقد نضج وأحترق من طرف الكثير من الباحثين، وإيفاء بشرط الاختصار والتركيز على ما يخدم البحث مباشرة دون تشغيب وتشتيت نخرج مباشرة على الأصل الكلامية التي تبتنى عليه هذه الرؤية الكلامية، دون إهمال لمناهلها الأساسية والمستندات الرئيسية التي تستمد منها هذه الرؤية مشروعيتها الإسلامية وغطائها الاستدلالي.

-المستندات الأساسية التي تمثل أصول الفكر الإمامي الاثني عشري:

1/ جمع القرآن وتأويله: هو كتاب في نظرهم جمع فيه علي رضي الله عنه القرآن على ترتيب النزول⁽²⁾.

2/ مصحف فاطمة: ويتضمن في نظر الشيعة المخاطبة المباشرة بين جبريل عليه السلام وفاطمة رضي الله عنها حسب ما ينقله محمد الأمين الحسني: "أن فاطمة مكثت بعد رسول الله ﷺ خمسة وسبعين يوما، وقد كان دخلها حزن شديد على أبيها، وكان جبريل يأتيها ويحسن عزاءها على أبيها، ويطيب نفسها، ويخبرها على أبيها ومكانه، ويخبرها بما يكون بعدها في ذريتها، وكان علي يكتب ذلك، فهذا مصحف فاطمة"⁽³⁾.

3/ الجامعة: وهو ما يقابل الصحاح عند أهل السنة وهو في نظرهم كتاب من إماء رسول الله ﷺ، وخط علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، مكتوب على الجلد المسمى بالرق، في عرض الجلد جمعت الجلود بعضها ببعض حتى بلغ طولها سبعين ذراعا⁽⁴⁾.

4/ ورقات علي: وفي نظرهم هو: "كتاب أُملى فيه أمير المؤمنين (علي) ستين نوعا من أنواع علوم القرآن، وذكر لكل نوع مثلا يخصه"⁽⁵⁾.

5/ الجفر: وهو كتاب ترويه الإمامية عن: "جعفر الصادق وفيه علم ما سيقع لأهل البيت على العموم، وللبعض الأشخاص منهم على الخصوص، وكان مكتوبا عند جعفر في جلد ثور صغير، فرواه عنه هارون العجلي

(1) أشهر ألقاب الاثنا عشرية: لقد ذكرت المصادر التي عنت بالمقالات والفرق كثيرا من ألقاب، تطلق على الاثنا عشرية ومن أبرز هذه الألقاب: الشيعة - الإمامية - الاثنا عشرية - القطعية - أصحاب الانتظار - الرافضة - الجعفرية وكثيرا ما يطلق الاثنا عشرية المعاصرين على أنفسهم الخاصة. /أنظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص 90.

(2) محمد الأمين الحسني، أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط 1، السنة: 1984، ج 1، ص 174، نقلا عن الذهبي 1/17.

(3) نفس المصدر، عن الذهبي، ص 17/1.

(4) حمو النقاري، منطق الكلام، ص 93.

(5) نفس المصدر، ص 17/1 نقلا عن الذهبي.

وسماه "الجفر" باسم الجلد الذي كتب فيه؛ لأن الجفر في اللغة هو الصغير، وصار هذا الاسم علماً على هذا الكتاب عندهم، وكان فيه تفسير القرآن وما في باطنه من غرائب المعاني مروية عن جعفر الصادق ⁽¹⁾.

إن مما يمكن ملاحظته هنا أن هذا الزخم والتنوع في المصادر والأصول التي تشكل النواة الأولى للفكر الكلامي الشيعي، والتي يبنى عليها نسقهم العقدي دائماً نجدتها تعود من حيث المرجعية إلى شخصيتين أساسيتين والمتمثلتين في **علي بن أبي طالب وجعفر الصادق** عليهما السلام، فجعل الروايات الشيعية تعود إلى هاتين الشخصيتين؛ فربما يمكن رد ذلك إلى سعيهم الحثيث في خلق تيار موازي لتيار السني في تلك الفترة، فهي حسب حمو النقاري بدائل أريد بها أن تكون المستند في علم المسلمين وعملهم، لهذا نجد ما يقابلها من اجتهادات علماء الإسلام في علوم القرآن وعلوم الحديث ضبطاً وتقنيناً جمعاً ورواية، والتي بدورها لم تكن إلا رد فعل على هذه المحاولة التوحيدية الشيعية الإمامية على مستنداتها الخمس ⁽²⁾.

ب- أصول الشيعة الاثني عشرية: كان أغلب أسلاف الشيعة القدماء ومتكلميهم يتبنون فكرة التجسيم على حد تعبير عبد القاهر البغدادي بقوله: "أول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الروافض الغلاة" ⁽³⁾، فكانوا يعتقدون أن معبودهم على صورة إنسان فوصفوه بخصائص البشر، فهو طويل عريض عميق، أو أنه على شكل سبيكة فضة، وذلك مثل هشام ابن الحكم ⁽⁴⁾ وجابر الجعفي ⁽⁵⁾ وغيرهم، ولم تذكر كتب العقائد عنهم فكرة تنزيه الخالق عن مشابها خلقه كما ينبغي له تعالى من تنزيه ⁽⁶⁾، وهذا ما تنقله لنا كتب الفرق والمقالات بقوة.

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص 373.

(2) حمو النقاري، منطق الكلام، ص 93.

(3) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط 2، السنة: 1977، ص 214.

(4) هشام بن الحكم: أصله كوفي، وسكن بغداد، وكان في الأصل على مذهب الجهمية، ثم قال بالتجسيم.. نقلت عنه مقالات كثيرة وتنسب له كتب الفرق فرقة "الهشامية" من الشيعة. توفي سنة (179هـ) كما في رجال الكشي، وقيل: (190هـ) انظر: أبو جعفر الطوسي، رجال الكشي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، ط 1، السنة: 2006، ص 219، وانظر: ابن حجر/ لسان الميزان: 194/6، الأشعري/ مقالات الإسلاميين: 44/1، البغدادي الفرق بين الفرق: ص 48، الشهرستاني/ الملل والنحل: 29/1 وغيرها.

(5) جابر بن يزيد بن الحارث الجعفي الكوفي: توفي سنة (127هـ)، قال ابن حبان: كان سبياً من أصحاب عبد الله بن سبأ. كان يقول: إن علياً يرجع إلى الدنيا، وروى العقيلي بسنده عن زائدة أنه قال: جابر الجعفي رافضي يشتم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال النسائي وغيره: متروك. وقال يحيى: لا يكتب حديثه ولا كرامة، قال ابن حجر: (انظر: ميزان الاعتدال: 379/1-380، تقريب التهذيب 123/1، الضعفاء للعقيلي: 191/1-196). أما هذا الجعفي في كتب الشيعة فأخبارهم في شأنه متناقضة، فأخبار تجعله ممن انتهى إليه علم أهل البيت، وتضفي عليه صفات أسطورية من علم الغيب ونحوه، وأخبار تطعن فيه.. لكنهم يحملون أخبار الطعن فيه على التقية، ويقولون بتوثيقه كعادتهم في توثيق من على مذهبهم، وإن كان كاذباً/ انظر: وسائل الشيعة: 51/20، رجال الكشي: ص 169، جامع الرواة: 144/1.

(6) الفخر الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص 64 و أبي الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين: ج 1/ص 55.

ولكن طراً على عقيدة الشيعة اتجاه آخر برز كطفرة نقلت الفكر الكلامي الشيعي من مقالة التشبيه إلى مقالة التنزيه، وهذا يمكن رصده من خلال تتبع الكرونولوجي للمقال الكلامي الشيعي، وهذه النقطة التحولية تجلت فيما بعد بالأخذ بأصول الاعتزال في الإلهيات وتوحيد الذات، فعلى إثر هذه اللمحة ربما يمكن تقسيم الكلام الشيعي إلى مرحلتين؛ مرحلة ما قبل دخول الاعتزالي، ومرحلة ما بعد الدخول الاعتزالي ويرجع ذلك، إلى اختلاط الشيعة بالمعتزلة في دولة بني باويه، والصفوين، ونقطة الالتقاء هذه مهمة ترصدها لنا كتب المقالات، غير أننا نجد موقفاً غريباً عند المستشرق هنري كوربان⁽¹⁾ الذي يرى أن الشيعة قد أثروا في الفكر الإعتزالي كمبحث العدل وغيره، لكن هذا الرأي إذا ما قارناه بما وصلنا من كتب الدكسوغرافية الكلامية فلن يصمد كثيراً، ولا يمكن التعويل عليه في التأريخ لذلك؛ وفي إطار هذه المستجدات ومن خلال النظر والتأمل في الكتب الكلامية والعقدية للشيعة الاثني عشرية اليوم نجد أن أصول الدين عندهم تتمحور على خمسة أصول تشبه الأصول الخمسة عند المعتزلة؛ بل ربما هي ذاتها وتنضاف لها مبحث الإمامة سنحاول رصدها باختصار:

الأصل الأول التوحيد: لا يوجد فرق كبير بين المعتزلة والشيعة في أصل التوحيد فهم يعتقدون بوجود الله عز وجل ووحدانيتته، ويشبتون الصمدية، وينفون عنه الكفاء والولد، ومن ثم فهم يعرفون التوحيد بأنه: "الاعتقاد بوحدانية في الألوهية، وعدم اتخاذ شريك له في الربوبية، واليقين بأنه المستقل بالخلق والرزق والموت والحياة"⁽²⁾. مستدلين على ذلك بالعوالم المتجلية للعيان من أنها دعوة صريحة لوجود صانع أبدعها، وخالق موجود أوجدها، والعقل عندهم هو العمدة في هذه المعرفة، أما القرآن فهو في نظرهم مرشد دال على دليل العقل ف "يجب على العاقل - بحكم عقله عند الإمامية - تحصيل العلم والمعرفة بصانعه، والاعتقاد بوحدانيتته في الألوهية، وعدم شريك له في الربوبية، واليقين بأنه هو المستقل بالخلق والرزق والموت والحياة والإيجاد والإعدام"⁽³⁾؛ أما صفاته تعالى فهي ثلاثة أقسام عندهم كالمعتزلة: الصفات الثبوتية (الذاتية) والصفات السلبية (التنزيهية) والصفات الفعلية (الزائدة).

الأصل الثاني: العدل الإلهي: لا نكاد نجد فرقاً كبيراً في الأصل الثاني المهم وهو أصل العدل بين الكلام الشيعي والكلام الاعتزالي، فيراد به عندهم تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح والإخلال بالواجب العقلي (التحسين والتقبيح يكون عقلياً)، يقول الطوسي: "الغرض بالكلام في العدل الكلام في تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح

(1) أنظر: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 188.

(2) أسعد وحيد القاسم، أزمة الخلافة والإمامة، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، لبنان، ط2، السنة: 1997، ص 27.

(3) كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ص 220.

والإخلال بالواجب، فإذا حصل العلم بذلك حصل العلم بالعدل⁽¹⁾، فالله تعالى لا يظلم أحداً، ولا يفعل ما تستقبحه العقول كالكذب، والتكليف بما لا يطاق، وعقاب المتقين، وإكرام الفجار، والإخلال بالواجب فهو لا يفعل إلا عن حكمة ومصلحة تعود على عباده، وأن الله هدى عباده جميعاً مؤمنهم وكافرهم؛ لأن الهداية عندهم هو البيان للناس جميعاً.

يقول جعفر السبحاني: "فكل ما حكم العقل بفعل أنه ظلم، فالله سبحانه منزه عنه، وعلى ذلك فالحكم بالعدل وتمييز مصادقيه وجزئياته، وأن هذا عدل وذاك ظلم كل ها ترجع إلى العقل"⁽²⁾، ويقولون لو جاز عليه فعل القبيح في نظر العقل لجاز أن يظهر المعجزة على يد الكاذب، ويعتقدون في باب العدل أن أفعاله تعالى معللة بالأغراض والغايات والحكم، وإلا لزم في فعله العبث والله منزه عن ذلك ومقدس.

وأما في أفعال العباد فهم يرون أن العبد له كمال الاستقلالية في أفعاله، فهو الذي يخلقها ويوجدتها، وهو مخير بين القبيح منها والحسن، والله تعالى لا يجبره على إخبار ولا يلجئه على فعل، وهذا من كمال عدله سبحانه؛ وأما في مسألة التحسين والتقبيح: فالعقل عندهم هو ملكة وهو المستقل في معرفة حسن الأفعال، وقبحها فأما الشرع فهو مؤكد ومرشد لدليل العقل، ولو استقل الشرع به للزم الدور المحال في نظرهم، ولا شك أن من لديه أدنى إطلاع بمسائل أصول الدين يعلم أن كلام الشيعة في الأصولين هو نفسه كلام المعتزلة في الباب⁽³⁾.

الأصل الثالث النبوة: يعتقد الشيعة أن النبوة هي وظيفة إلهية وسفارة ربانية، يجعلها الله تعالى لمن ينتخبه ويختاره من عباده الصالحين وأوليائه الكاملين في إنسانيتهم، فيرسلهم إلى سائر الناس لغاية إرشادهم إلى ما فيه منافعهم ومصلحتهم في الدنيا والآخرة، ولغرض تنزيههم وتركيتهم من درن مساوئ الأخلاق ومفاسد العادات، وتعليمهم الحكمة والمعرفة وبيان طرق السعادة والخير، لتبلغ الإنسانية كمالها اللائق بها، فترتفع إلى درجاتها الرفيعة في الدارين، دار الدنيا ودار الآخرة، ويرى الشيعة أن بعث الأنبياء وإرسال الرسل واجب على الله، وذلك لاقتضاء حكمته ذلك⁽⁴⁾، يقول ابن ميثم البحراني⁽⁵⁾: "وجود النبي ضروري في بقاء نوع الإنسان وإصلاح أحواله في معاشه

(1) الشيخ الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، منشورات جمعية منتدى النشر، النجف، العراق، ط1، السنة: 1978، ص4.

(2) جعفر السبحاني، مفاهيم القرآن (العدل والإمامة)، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، ط1، السنة: 1991، ص8.

(3) كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ص129 / الشيعة في عقائدهم وأحكامهم، ص355 / المظفر، عقائد الإمامية، ص27.

(4) رضا المظفر، عقائد الإمامية، ص35.

(5) ميثم بن علي البحراني (كمال الدين) من شيوخ الإمامية، من أهل البحرين، من كتبه: "شرح نهج البلاغة"، توفي في البحرين سنة 679 هـ (معجم المؤلفين: 55/13).

ومعاده، وكلما كان ضروريا في ذلك فهو واجب في الحكمة الإلهية، فوجود النبي واجب في الحكمة الإلهية⁽¹⁾.

لعل إدراج النبوة كأصل من أصول التشيع يعود تمهيدا لمبحث الإمام، وذلك لكون الشيعة يرون كغيرهم من المسلمين أن الأنبياء معصومين؛ ثم إن مبحث النبوة يرتبط مع مبحث العدل في كون النبوة من جملة الواجبات التي يجب على الصانع عدم الإخلال بها عندهم، فهي لطف من الله، وهي مراعاة للأصلح وذلك لعدم إخلاء لزمان من عاصم يسترشد به الناس عند الاختلاف، غير أن هذا العاصم قد ختم بمحمد ﷺ، لذي كان لزاما على الله أن لا يترك الزمان من غير عاصم، فمن خلال هذه السردية تلعب النبوة لعبا مهما كمدخل لأصل الإمامة، وذلك في كون الإمام تتمة كرونولوجية لها .

الأصل الرابع: الإمامة: تعتبر الإمامة أصلا من أصول الدين عند الشيعة عموما، وعند الاثني عشرية والإمامية خصوصا؛ بل لم يول الشيعة اهتماما لأصل من أصولهم أكبر مما أولوه للإمامة، أما إحداثياتها داخل الخارطة العقدية لشيعة فهي: تحتل الصدارة في جل مؤلفاتهم، ولا تكاد تجد عالما من علمائهم إلا وقد تكلم في مسلك الإمامة أو أفرد لها مؤلفا خاصا بها، وليس كتاب "الألفين" للحلي إلا عينة من مصاديق هذا الكلام، فالحلي هنا يسوق ألفي دليل على إثبات الإمامة، فمبحث الإمامة كما يسطر ذلك رضا المظفر هي: أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بها تسليما واعتقادا، ولا يجوز التعاطي معها عندهم كتقليد عقدي تفرضه الحاضنة، بل يجب النظر فيها كما يجب النظر في التوحيد والنبوة⁽²⁾.

ومن هنا تتبين القيمة القصوى التي يلعبها هذا الأصل داخل الخارطة جيو-عقدية عند الشيعة، أما من الناحية المفهومية فنجد تعريفا مهما لطوسي يجعل فيه الإمامة عبارة عن: "رياسة عامة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنيوية وزجرهم عما يضرهم بحسبها"⁽³⁾، وأما الحلي فيعرفها بقوله: "الإمامة رياسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص نيابة عن النبي ﷺ"⁽⁴⁾.

لعل أهم ملاحظة يمكن رصدها هنا هي أن قضية الإمامة تأخذ منحى آخر في الفكر الإمامي، فهي منصب ديني أكثر مما هي منصب سياسي يمكن التداول عليه كما هو في أطروحة السنة، وهذا ما شكل استفزازا واستنفارا عقديا لأهل السنة، فالإمامة عند الشيعة تأخذ طابعا قدسيا تتجاوز من خلاله الوظيفة السياسية والرياسة الدنيوية التي هي مبنية على الاجتهاد كما هي في منظور أهل السنة، بل هي استمرار للنبوة، وهي وظيفة

(1) ميثم بن علي البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، تح: السيد أحمد الحسيني، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، العراق، ط2، السنة: 1986.

(2) الشيخ محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، مركز الأبحاث العقائدية، قم، إيران، ط1، السنة: 2001، ص 73.

(3) نصير الدين الطوسي، قواعد العقائد، لجنة إدارة الحوزة العلمية، قم، إيران، ط1، السنة: 1996، ص 457.

(4) الحلي، النافع يوم الحشر الباب الحدي عشر، شر: المقداد بن عبد الله السيوري، الناشر الشيخ محسن الصدر الرضواني، قم، إيران، ط2، السنة: 1996، ص 93.

إلهية يصطفي الله لها من هو مؤهل لحملها كنبوة، فلو أخذنا مثلاً هذا النص لمحمد حسين آل كاشف الغطا⁽¹⁾ الذي يؤكد فيه: "أن الإمامة منصب إلهي كالنبوة، فكما أن الله سبحانه يختار من يشاء من عباده للنبوة والرسالة ويؤيد بالمعجزة التي هي كنص من الله عليه... فكذا يختار للإمامة من يشاء، ويأمر نبيه بالنص عليه، وأن ينصبه إماماً للناس من بعده"⁽²⁾؛ تأكدت لدينا من غير ريب هذه النظرة الشيعية⁽³⁾ لمبحث الإمامة؛ ولعل هذا ما يفسر لنا لماذا دائما ما تكون النقاشات والسجلات العلمية خصوصاً المعاصرة منها في مبحث الإمام بين السنة والشيعية تقول إلى الفشل والعقم، وذلك لبعد الهوة بين الأطروحتين، فلا يحدث تعاون ولا تصابوب بين المدرستين لكون النقاش والمناظرات العلمية بحاجة إلى استحضار هذه النقطة أولاً وحسمها، ثم الانطلاق في تقرير الباقي، وإلا لم نصل إلى شيء يمكن التعويل عليه لبناء مقارنة حقيقية بين المدرستين.

الأصل الخامس: المعاد: يؤمن الشيعة بالمعاد ويجعلونه أصلاً من أصولهم العقديّة، فهم كالمعتزلة يعتقدون أن البعث بعد الموت متحقق، فيكون ثواب المطيعين الجنة، وثواب العصاة النار، وهذا الأصل هو محل اتفاق بسنن مختلف الشرائع السماوية والفلسفية، ولا إسلام للمرء إلا بإيمان به؛ بل وهم يجعلونه من جملة الواجبات على الله، فيوجبونه وجوباً عقلياً ضرورياً، وحثهم في ذلك أنه لولا المعاد لبطلت فائدة التكليف وكان عبثاً ولغوا، فضرورة التكليف (عندهم) تقتضي ضرورة المكافأة، فيجب المعاد ليجازي المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته، وذلك لأنه ليس في هذه الحياة الدنيا ما يصلح للمكافأة والجزاء؛ ويعتقدون أن المعاد للأجسام والأرواح، ويشبّون أيضاً متعلقات المعاد من الحشر، والصراط، والجنة والنار، ونعيم البرزخ وعذابه، وشهادة الجوارح على أصحابها... إلخ⁽⁴⁾.

هذا ملخص وحوصلة يسيرة ومقتضبة عن الأصول الخمسة عند الاثني عشرية نختتمها ببعض الملاحظات التي نخدم البحث حول الكلام الشيعي عموماً.

(1) محمد الحسين آل كاشف: الغطاء يعتبر من كبار الشيعة الإخبارية في العصر الحديث، ولد في مدينة النجف بالعراق سنة 1395 هـ / 1876 م، له عدة مؤلفات من أبرزها: معالم الإصابة في الكاتب، والكتابة والمراجعات المرحانية، وأصل الشيعة وأصولها. توفي في مدينة كركند بإيران يوم الاثنين 18 ذي القعدة 1373 هـ - 1954 م. أنظر ترجمته، عبد الرزاق الأملعي، مقدمة / كتاب أصل الشيعة وأصولها.

(2) آل كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ص 260.

(3) توجد العديد من النصوص التي تصب في هذا السياق، فآية الله المظفر له أيضاً نفس الرأي حيث يقول ما نصه: "نعقد أن الإمامة كالنبوة لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان رسوله أو لسان الإمام المنصوب بالنص إذا أراد أن ينص على الإمام من بعده، وحكمها في ذلك حكم النبوة بلا فرق، فليس للناس أن يتحكموا فيمن يعينه الله هادياً ومرشداً لعامة البشر، كما ليس لهم حق تعيينه أو ترشيحه أو انتخابه". أنظر: عقائد الإمامية، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط 1، السنة: 1990، ص 145.

(4) أمير محمد القزويني، كتاب الشيعة في عقائدهم أحكامهم، دار الزهراء، بيروت، لبنان، ط 3، السنة: 1977، ص 84.

يمكن أن نلاحظ في الكلامي الشيعي:

1- لا يتعد الكلام الشيعي عن الكلام المعتزلي كثيرا في اعتمادهم للنقاش الواحد، وغياب الفحص التعاوني والتساوي؛ بل أغلب نقاشاتهم عبارة عن نقاشات تغالبية وتعاصبية كالمعتزلة، وبالإضافة إلى هذه الآفة فسجالاتهم الكلامية تعاني أيضا من متلازمة النظرة الاستعلائية للآخر، وقد تصل إلى العداوة أحيانا، ويمكن رد ذلك إلى القضية المهمة والأساسية، وهي قضية الإمامة، فالنظر إلى الإمام نظرة عاصم ومعصوم يجعل الناظر يحكم على المخالف بالخطأ قبل النقاش والبت في آرائه؛ إذ لا يمكن مناقشة المعصوم أصلا.

2- ضبط المفاهيم هو أول عتبة يجب الانطلاق منها في أي نقاش يمكن التعويل عليه، وإلا صار النقاش لغوا لا يخرج من دائرة الصحافة إلى دائرة التقارب والترشيد والعمل؛ لعل أبرز مثال يمكن استحضاره هنا هو مفهوم الإمامة الذي يحتاج إلى مراجعة وضبط لتماميه الصارخ في مبحث النبوة.

3- التقديس المفرط لبعض الآراء البشرية يقتل كل سبيل للنقاش الجاد والمثمر، لكونه يضيفي التعالي على بعض المضامين الكلامية في الفكر الشيعي فيجعلها فوق نقدانية؛ ربما كان سببا في الاغلاق المطلق والذي تعاني منه الكثير من المعاهد الفكرانية الشيعية وحوزاتهم العلمية في نبذ أي نقاش أو مراجعة لأي أطروحة ذاتية واستحضارها للفحص⁽¹⁾.

3- الكلام الأشعري: لا شك أن التوجه الكلامي الأشعري يشكل انتهاضا فكريا ضد الاستفزاز العقدي الذي شكلته المدارس الكلامية المخالفة للإسلام، ومحاولة لرد الأمور إلى نصابها تحت ثنائية الادعاء والاعتراض التي تشكل الحقيقة الحكيمة لعلم الكلام الإسلامي، وروح منهجه الأصيل المسمى بالمناظرة العقدية، وفي هذا السياق يقول حمو النقاري: "وكمبدأ في هذا الانتهاض الأشعري للكلام على المخالف، حاول مؤسس التوجه الأشعري التأسيس أولا لمشروعية "الكلام" والاحتجاج له باعتباره نظرا في الأصول واجب ومفروض، والرد على من نسب "المتكلمين" بإطلاق إلى الضلال والابتداع"⁽²⁾؛ فالأشعرية هي عبارة عن انتفاضة داخلية وجوانية، فالفكر الكلامي السني أمام جملة من التحديات العقدية على غرار الكلام الاعتزالي والكلام الشيعي والفلاسفة وغيرهم، أما نحن هنا سنحاول تغطية بعض جوانب مكتفين بذكر بعض الآراء الكلامية للأشاعرة، وذلك لشهرة هذه المدرسة وكثرة المصادر التي ألقت من داخل المدرسة بعينها أو من خارجها مساءلة، ومناقشة، وتقويما، وتقيما:

(1) وخير شاهد على ذلك ما قاد عاناه بعض المفكرين الشيعة على غرار "حجة الله نيكوئي" أو "القلمندراني" أو الطرد التعسفي لدكتور كمال الحيدري من الحوزة العلمية.

(2) حمو النقاري، منطق الكلام، ص. 88.

-التاريخ والنشأة: بخلاف المعتزلة وغيرها من الفرق لم تعرف نشأة الفكر الكلامي الأشعري أي غموض أو استشكال لكونها معلومة من حيث أصل النشأة والتكوين، فمعلوم أنها ترجع لأبي الحسن الأشعري، الذي يعتبر واضع حجر الأساس لهذه المدرسة التي تدخل لا شك تحت دائرة الإسلام السني؛ حيث يصف لنا بن خلدون هذه اللحظة التاريخية بقوله: "... ثم لما كثرت العلوم والصنائع، وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الأنحاء، وألّف المتكلمون في التنزيه، حدثت بدعة المعتزلة في تعميم هذا التنزيه في أي السُّلوب، فقضوا بنفي صفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة والحياة زائدة على أحكامها لما يلزم على ذلك من تعدد القدم بزعيمهم، وهو مردود بأن الصفات ليست نفس الذات ولا غيرها، وقضوا بنفي صفة الإرادة، فلزمهم نفي القدر، لأن معناه سبق الإرادة للكائنات، وقضوا بنفي السمع والبصر لكونهما من عوارض الأجسام، وهو مردود بعدم اشتراط البنية في مدلول هذا اللفظ، وإنما هو إدراك للمسموع المبصر. وقضوا بنفي الكلام لشبه ما في السمع والبصر..."⁽¹⁾.

أمام هذه المستجدات التي طرأت على العقيدة الإسلامية والفكر الديني الإسلامي كان لزاما ميلاد فكرة أخرى لتقويم وتقييم اللحظة السابقة، وهذا ما شكل أول ميلاد للمدرسة الأشعرية على يد أبي الحسن الأشعري، والتي تسمت به، فيصور لنا هذه اللحظة ابن خلدون أيضا بقوله: "... وكان ذلك سببا لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد... وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين، فتوسط بين الطرق ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية، وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف، وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومه. فأثبت الصفات الأربع المعنوية، والسمع والبصر والكلام القائم بالنفس بطريق العقل والنقل. وردّ على المبتدعة في ذلك كله..."⁽²⁾.

ولعل من أهم المسائل والقضايا التي سرعت من استنبات الأطروحة الأشعرية في المجال الكلامي الإسلامي إعادة الاعتبار لنص الديني الحنيف، وهذا في مقابل الروايات التي تجعل سبب القطيعة التي أعلنها أبو الحسن الأشعري مع الاعتزال حادثة النقاش في مسألة الأصلح والسجال الكلامي⁽³⁾ الذي حدث بين التلميذ وشيخه، فبيّنت الشيخ بأطروحة التلميذ ومن ثم يعلن التلميذ القطيعة مع الاعتزال وشيخه؛ غير أنه لا يمكن جعلها السبب الوحيد، وذلك ما نلمسه في النزعة العميقة للعودة إلى النص والتفسير الأول له، وهذا بعد الابتعاد الذي حدث داخل الفكر الكلامي، وكانت من أهم الأسباب العميقة التي جعلت الأشعري ينشئ مدرسة خاصة به يجعل

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص 445-446.

(2) نفس المصدر، ص 446.

(3) أنظر: أبو بكر بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، دار الصادر، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 1978، ج4، ص268، فقد ذكر نص المناظرة التي حدثت بين الأشعري وشيخه الجبائي .

عنوانها ما نصه: "قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا ﷺ، وما روي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث" ⁽¹⁾، وهذا عودة صريحة إلى النصوص الدينية المؤسسة بعد ما عرف المجال العقدي في ذلك الوقت ابتعاده عن تلك النصوص من الناحية الاستحضار ومن ناحية التأويل.

أهم العقائد والأصول التي تبنى عليها المدرسة:

أولاً: التوحيد: يرى الأشاعرة على غرار كل المسلمين ضرورة الإقرار بوحدانية الله وفردانيته، ويشرح الشهرستاني معنى الواحد عند الأشاعرة فيقول: "الواحد هو الشيء الذي لا يصح انقسامه؛ إذ لا تقبل ذاته القسمة بوجه ولا تقبل الشركة بوجه، فالباري عالي واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له" ⁽²⁾، وقد اعتمدوا في إثبات وحدانية الله على دليل التمانع الذي يحاول الأشعري صياغته بقوله إن: "الاثنين لا يجري تديرهما على النظام، ولا يتسق على أحكام، ولا بد أن يلحقهما العجز، أو واحد منهما، لأن أحدهما إذا أراد أن يحيي إنسان وأراد الآخر أن يميتة لم يخلو أن يتم مرادهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر ويستحيل أن يتم مرادهما جميعاً؛ لأنه يستحيل أن يكون الجسم حياً ميتاً في حال واحدة، وإن لم يتم مرادهما جميعاً وجب عجزهما والعاجز لا يكون إلهاً ولا قديماً، وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب لمن لم يتم مراده منهما أن يكون عاجزاً، والعاجز لا يكون إلهاً ولا قديماً" ⁽³⁾.

من خلال هذا الدليل القرآني بامتنياز يحاول الأشعري إثبات الصانع الواحد للكون، بأدلة من صريح العقل الإنساني دون أن يهمل في أطروحته الأدلة العقلية الأخرى التي تطرحها المدرسة، حيث ستصبح سنة ووضعية الانطلاق التي تقوم عليها الأطروحة العقدية الأشعرية.

ثانياً: مذهب الأشاعرة في الصفات: قسم الأشاعرة صفات الله تعالى إلى صفات ذاتية وصفات فعلية.

- **الصفات الذاتية:** هي ما لا يجوز أن يوصف الله تعالى بضدها ⁽⁴⁾، وهذه الصفات الذاتية أزلية، وهي عند الأشاعرة سبع صفات يذكرها البغدادي بقوله: "وأصحابنا مجمعون على أن الله حي ب حياة، وقادر بقدره، وعالم بعلم، ومريد بإرادة، وسامع بسمع لا بأذن، وباصر ببصر هو رأيه لا عين، ومتكلم بكلام لا من جنس الأصوات

(1) أبو الحسن الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، بتحقيق د. فؤيق حسين، ط. دار الأنصار، الأولى. 1397هـ/1977م. ص 20.

(2) نفس المصدر، ص 90.

(3) أبو الحسن الأشعري، اللمع، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ط 1، السنة: 1952، ص 8.

(4) نفس المصدر، ص 18.

و الحروف، وأجمعوا على أن هذه الصفات السبع أزلية وسموها قديمة⁽¹⁾.

- **الصفات العقلية:** هي التي يجوز أن يوصف الله بضدها، لأن الضد ليس بفعل، فيجب بنفي الفعل عن الفاعل وجود ضده، وهي المشتقة من أفعاله تعالى كخالق والرازق والعاقل ونحو ذلك، فهذه الصفات هي أفعال الله تعالى و هي محدثات من صفات أفعاله⁽²⁾.

أما في علاقة الصفات بالذات فيرى الأشاعرة أن هذه الصفات ليست الذات وليست شيئاً غير الذات وعبروا عن ذلك بقولهم: **لا هي هو ولا هي غيره**⁽³⁾؛ ويذهب الأشاعرة إلى تنزيه الله تعالى عن كل صفات النقص، فنفوا التشبيه والتجسيم وحلوله تعالى في المخلوقات أو اتحاده بها، وغير ذلك من صفات النقص التي لا تليق بكماله تعالى، وفي هذا رد على نزعات التجسيم والتشبيه في اليهودية والنصرانية وبعض فرق المشبهة التي تنتسب للإسلام.

صحيح توجد تقسيمات أخرى لهذا المبحث المهم داخل الدرس العقدي الأشعري، إلا أننا نحاول الإجمال قدر المستطاع والتلميح فقط، ومن أراد الاستزادة أكثر فثمة بحوث كثير قد توسعت في هذا الشأن.

ثالثاً: الكلام الإلهي ومشكلة خلق القرآن:

يثبت الأشاعرة صفة الكلام لله تعالى مستدلين على ذلك بإرساله للرسول، وأيضاً تكليفه للعباد بالأمر، والنهي، والوعد، والوعيد، وهذا يدل على أنه أمر ناهٍ وأن له كلام، وعدم الكلام معنى الخرص والسكون وهي نقائص يتنزه الله عنها⁽⁴⁾، وأما مفهوم الكلام عندهم أنه: القول القائم بالنفس والذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات، وهذا هو الفكر الذي يدور في النفس، فهو ليس تلك الأصوات والعبارات، بل هي تدل عليه⁽⁵⁾؛ وبناء عليه فإن الأشاعرة يرون أن القرآن غير مخلوق؛ بل كلام الله على الحقيقة، مستدلين على ذلك بأدلة كثيرة من أبرزها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (النحل: 40)، فلو كان القرآن مخلوق للزم أن يكون مقولاً له كن فيكون، ولو كان الله تعالى قائلاً للقول كن كان للقول قولاً، وهذا يوجب أحد أمرين: إما أن يؤول الأمر إلى أن قول الله تعالى غير مخلوق، أو يكون كل قول واقعاً بقول لا إلى غاية

(1) البغدادي، أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، السنة: 1980، ص92.

(2) الأشعري، اللمع، نفس المصدر، ص 8/ الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 1987، ص298.

(3) الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص 244/ الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص181.

(4) الجويني، الإرشاد، ص99.

(5) المصدر نفسه، ونفس ص.

وذلك محال، وإذا استحال ذلك صح وثبت أن الله عز وجل قول غير مخلوق⁽¹⁾.

رابعاً: القدرة: يرى الأشاعرة أن القدرة الإلهية هي قدرة مطلقة، فالله فعال لما يريد، يتمتع بقدرة وإرادة مطلقتين، وبسلطة لا حد لها يفعل في ملكه ما يشاء...، أما الإنسان فله قدرة حادثة لا ترقى إلى مستوى الخلق والإبداع كالقدرة الإلهية ولا تأثير لها، "غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها الفعل الحاصل إذا أَرَادَهُ العبد وتجرد له. ويسمى هذا الفعل كسباً. فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد حصولاً تحت قدرته"⁽²⁾، وهذه النظرية هي التي عرفت في قاموس الفكر الأشعري بنظرية الكسب..

خامساً: السمعية: والتي يقصد بها الأمور التي تتوقف عليها السمع كالنبوة، أو تتوقف هي على السمع كالميعاد، وأسباب السعادة والشقاوة، وسنذكر بإيجاز رأي الأشاعرة في بعض هذه المسائل⁽³⁾:

1 - النبوة: لا شك أن الأشاعرة يثبتون نبوات الأنبياء والرسل، وزيادة على ذلك يناقشون منكري النبوات كالبراهمة، ويقدمون أدلة تثبت الحاجة إلى الرسالة وتقوم في أغلبها على أساسين هما: **الأول:** أن التحسين والتقبيح ليسا من جهة العقل، **الثاني:** أنه لا يقبح في العقل إرسال الرسل⁽⁴⁾؛ وعليه يقر الأشاعرة بالمعجزات الحسية التي ظهرت على أيدي الرسل جميعاً، واهتموا بصفة خاصة بالمعجزات العقلية التي جاء بها القرآن، ويفرقون بينها وبين السحر، فالمعجزة من جنس ما يقدر عليه الله عز وجل وحده والسحر ليس كذلك، فهو يقع من جنس مقدورات العباد، ولا يمكن للساحر ادعاء النبوة؛ لأن الله سوف يكذبه فيما ادعى⁽⁵⁾، ويثبتون لهم أيضاً العصمة.

2- الإيمان: الإيمان عند الأشعري هو التصديق بالله فقط، ولهذا يرى أن الفاسق من أهل القبلة مؤمن بإيمانه، فاسق بفسقه وكبيرته، ولا يجوز أن نقول إنه لا مؤمن ولا كافر كما ذهب إليه المعتزلة، لأنه: لو كان الفاسق لا مؤمناً ولا كافراً، لم يكن منه كفر ولا إيمان، ولكان لا موحداً ولا ملحداً، ولا ولياً ولا عدواً. فلما استحال فإذا كان الفاسق مؤمناً قبل فسقه بتوحيده، فحدوث الزنا بعد التوحيد لا يبطل اسم الإيمان الذي لم يفارقه⁽⁶⁾.

(1) أبو الحسن الأشعري، الإبانة، ص 81.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 97.

(3) الإيجي، المواقف، ج 3، ص 331.

(4) عبد الفتاح المغربي، الفرق الإسلامية مدخل ودراسة، ص 318-319.

(5) الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، السنة: 1958، ص 94.

(6) الأشعري، اللمع، ص: 75-76.

هذه نظرة عامة ملخصة عن المذهب الأشعري الكلامي حاولنا من خلالها أن نقدم حوصلة صغيرة عنه مع مراعات الإيجاز قدر المستطاع، غير أن العقيدة الأشعرية عرفت تطورا ملحوظا حتى دأب المشتغلين بالمباحث الكلامية على تقسيمها إلى طريقتين؛ طريقة المتقدمين، وطريقة المتأخرين، وهذا ما سيشكل اختلافا مهما بين المدرستين من حيث المضامين، ومن حيث المناهج؛ وعليه سنحاول الاكتفاء بذكر بعض الخصائص المنهجية التي شكلت في قوالبها تلك المضامين بقدر ما يخدم البحث فقط.

- بعض المعالم المنهجية التي أنتجت المضمون الكلامي الأول عند المتقدمين: قبل الدخول والدرج في تغطية هذه الجزئية وإجمالها يجب البيان المقصود بالمتقدمين فهم علماء السنة الذين واجهوا: " كلا من: الإمامية - المجسمة والمشبهة _ المعتزلة؛ وعليه فهي طريقة في الاشتغال الكلامي السني الذي توخى شد وتقوية عقائد أهل السلف، وليست طريقة لأي اشتغال كلامي متقدم كما قد يتوهم البعض"⁽¹⁾؛ وعند ابن خلدون هم أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري، ومن كان لهم شرف المدارس عنده كابن مجاهد وغيره. وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني، فتصدر للإمامة في طريقتهم، وهذبها، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وغيرها من الأدلة التي يستخدمها القوم لاستفاء عبئ التذليل، فجعلوا هذه القواعد تبعا لعقائدهم الإيمانية لتوقف تلك الأدلة عليها⁽²⁾. هذه المنهجية في الطرح نسجت عليها العديد من المضامين التي ذكرت سابقا، فهي كانت تقوم على وضع المقدمات الكبرى في إطار نزعة عقلانية تقوم بإثبات المسلمات بطرق عقلية، غير أنا هذا البناء بمنهج علي فرار من المصادر المطلوب، ذلك ما دفعهم لإثبات العقائد الإيمانية بمنهج عقلي لكونه لا يمكن في الحجاج والمناظرة العقيدية إثبات صحة العقائد الشرعية الإيمانية بأدلة شرعية؛ وهذا السبيل في الاستدلال يحكمه خيط ناظم ومنطق خفي يقضي في النهاية بوجود تلازم بين الدليل والمدلول فيكون بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول⁽³⁾، وهذا مع استصحاب عزوفهم عن المنطق الأرسطي والطريقة الفلسفية في التعاطي مع الماورائيات، وبالتالي يمكن الحكم على منهجهم بكونه كان بعيدا عن الصناعة المنطقية حتى وصفه الكثير بالسذاجة والبساطة ما شكل جدارا عازلا بين المضمون الكلامي والمضمون الفلسفي؛ ولا يعني هذا القطيعة المطلقة تماما، فقد توجد بعض

(1) حمو النقاري، منطق الكلام، ص 133.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ص 447.

(3) إذن: فكملت هذه الطريقة، وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية؛ إلا أن صور الأدلة فيها جاءت في بعض الأحيان على غير الوجه الصناعي، لسذاجة القوم؛ ولأن صناعة المنطق التي تسير بها الأدلة وتعتبر بها الأقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة في الملة، ولو ظهر منها بعض الشيء، لم يأخذ بها المتكلمون لملاستها للعلوم الفلسفية المبينة لعقائد الشرع بالجملة، فكانت عندهم مهجورة لذلك. أنظر: ابن خلدون، المقدمة، ص 447.

المكونات المنطقية في منهجهم، وبعض المسائل الفلسفية في مضامينهم في الكثير من الأحيان، وإن كانت في الأخير تعلن القطيعة والبون عنها.

- بعض المعالم المنهجية التي أنتج المضمون الكلامي عند المتأخرين: لعل مدشن هذه الطريقة المتماهية في الطرق الفلسفية داخل المدرسة الأشعرية هو الغزالي، ثم نسج على منواله ابن الخطيب وجماعة تأسوا بهم، ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة، فسقطوا فالالتباس في موضوع العلمين، فحسبوه فيهما واحدا من اشتباه المسائل فيهما⁽¹⁾؛ وعلى وقع هذا الالتباس قاموا بدورهم بمحاولة إذكاء المضامين الكلامية بآلة المنطق، وبالتالي تطبيع العلاقة بين علم الكلام والمنطق الأرسطي بعد توترها عند القدماء ومعاملتها كعلم آلة محايد، فتم تبني النموذج المنطقي الأرسطي في المضامين الكلامية المتأخرة باعتباره الوجه الصناعي في التدليل، فاكتملت صورة سلسلة من الأقيسة ثنائية المقدمات وثلاثية الحدود، أو على الأقل طمح متكلمو هذه الطريقة إلى صب مقالاتهم في صورة عدت عندهم نموذج صورة المقال العلمي⁽²⁾، وهذا لا شك كان عاملا أيضا في دخول العديد من الأطروحات الفلسفية وخصوصا في طريقة التصنيف كانت تشبه في الكثير من الأحيان طريقة الفلاسفة، وذلك بالابتداء بتحرير المواقف في الطبيعيات والعالم، ثم ببناء عليها النسق العقدي⁽³⁾، غير أن هذا لا يعني التماهي وعدم التمايز.

- بعض الملاحظات التي يمكن تسجيلها هنا:

1- دأب الأوائل من الأشاعرة على القطيعة مع كل علم منقول خصوصا المعارف الفلسفية بما فيها المنطق الأرسطي، أما طريقة المتأخرين عرفت انفتاحا على الدرس المنطقي بإذكاء الحجاج الكلامي بآلية المنطق حتى أوضحت عند الغزالي وغيره أنه من لا يعرف المنطق لا يوثق في علمه، فاقتربوا اقترابا عميقا من الدرس الفلسفي خصوصا عند الكثير من المتأخرين كأمثال: الإيجي، والتفتازاني، وغيرهم.

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص 447، 448.

(2) حمو النقاري، منطق الكلام، ص 133.

(3) ابن خلدون مع التشابه الذي كان يحدث في طريقة التصنيف يسر لنا بعض الفوارق التي كانت بين نظر الفيلسوف والمتكلم إلى الطبيعيات في قوله: "إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم، هو ينظر الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات، إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الموجود من حيث يدل على الموجد. وبالجملة، فموضوع علم الكلام عند أهلها إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية، فتدفع البدع وتزال الشكوك والشبه عن تلك العقائد". أنظر: ابن خلدون، المقدمة، ص 448.

2- حاول الأشاعرة منذ البواكير والنشأة عقلنة العقيدة سعياً لتحسينها ونشرها بين عموم المسلمين، وهذا ما يفسر استحضارهم للعديد من المسائل الفلسفية والاعتزالية ضمن مقالاتهم الكلامية، ولو أنه لم يكن بغرض التكمص والتأثر بقدر ما كان للمساءلة والمآخذة، فقد لعب ذلك دوراً أساسياً في استمداد العديد من الأساليب والنظريات التي استفادوا منها أثناء مناقشة تلك المسائل، ولعب دوراً في استعارة بعض المصطلحات والمفاهيم وطرق الطرح من مقدمات ومسلمات إلى نتائج تنتج حتماً منها بطريقة لزومية قصد إقناع المخالف أو إفحامه بفسادها.

3- القول في قضية الصفات وعلاقتها بالذات العلية أنها ليست الذات ولا غير الذات يعتبر خرقاً للمبدأ الثالث المرفوع، وهذا وغيره من أطروحات كأطروحة الأحوال ستثير حفيظة ابن رشد ليتهم الكلام الإسلامي بخرقه لمبادئ العقل الأساسية، وبالتالي يفتح له باب لظعن والاستصغار.

4- رغم اتهام بن رشد والكثير من الفلاسفة للأشاعرة في كونهم يتجهون إلى السفسطة في الكثير من مطارحاتهم، إلا أن الأشاعرة من أهم المدارس الكلامية التي هاجمت الفكر السفسطائي وقالت بإمكان المعرفة، إن لم نقل أهم مدرسة كلامية قد اعتنت بهذا الفكر ومساءلته.

5- يشكل الكلام الأشعري عودة عميقة إلى النص الديني الحنيف (الوحي)، وخصوصاً مع المتقدمين منهم، وهو بعد التغبش الذي حدث على ضفافه من طرف العديد من المدارس الأخرى كالمعتزلة، والشيعة، والكرامية، وغيرها كثير.

6- التقسيم بين الطريقتين لا يعني حتماً القطيعة المطلقة التي تمس المنهج بصفة آلة إنتاجية والمضمون بصفته منتج تلك الآلة؛ بل التقسيم يقدم بعض الفوارق والفواصل بين لحظتين مرت بهما الأشعرية، والتقسيم هنا ليس زمانياً بامتياز؛ بل باعتبار الرجوع إلى المنهج منهج السلف من الصحابة التابعين رضوان الله عليهم، فمثلاً الجويني على الرغم من كونه متقدماً إلا أنه قد أسهم في بناء طريقة المتأخرين التي تخلت عن الأخذ بقياس الغائب على الشاهد، فقد استخدم أساليب قياسية منطقية، كفكرة "السير والتقسيم" ⁽¹⁾، وغيرها.

7- المنهج الأساسي المستعمل في علم الكلام الأشعري هو منهج مناظرات حجاجي، وعلى اقتربه من المنهج البرهاني الفلسفي عند المتأخرين إلا أنه بقي محافظاً على أصالته وفيها لمنهجه الحجاجي، ما جعل الهوة ظاهرة

(1) حيث يقول: "السير والتقسيم، ومعناه على الجملة أن الناظر يبحث في معان مجتمعة في الأصل، وينتقيها واحداً واحداً، ويبين خروج آحادها عن صلاح التعليل به، إلا واحداً يراه ويرتضاه، هذا المسلك يجري في المغعولات علي نوعين: فإن كان التقسيم العقلي مشتملاً على النفي والإثبات حاضراً لهما، فإذا بطل أحد القسمين تعين الثاني للثبوت". أنظر: المعالي الجويني، البرهان، ج 2 ص 534.

بينه وبين طرق الفلسفة في التعاطي مع المعارف، فعلم الكلام الأشعري كان يبدأ بالاعتقاد ثم الاستدلال، وهذا ربما ما حافظ على أصالته وجعله مشدودا إلى المجال التداولي الإسلامي لبقائه دائما منطلقا من النص الديني رغم تشعب المسائل المقحمة إلا أن أصلها شرعي بامتياز.

الطريقة الكلامية الأشعرية المتأخرة	الطريقة الكلامية الأشعرية القديمة
- تصويب المدارك العقلية المؤدية للعقائد السلفية. ⁽¹⁾	- تهذيب مقالات أبي الحسن الأشعري.
- القرب مع تركية القرب مع المنطق الأرسطي وبعض الأطروحات الفلسفية مع الحفاظ على التميز.	- البعد عن الفلسفة والمنطق رغم وجود بعض الآثار.
- القرب من المجال التداولي غير أنه لا يبلغ حد القدماء.	- القرب من المجال التداولي الإسلامي.
- إذكاء المنهج المناظري بالآلة الصورية النطقية.	- الحفاظ على منهج المناظري الكلامي في أوج صفائه.

8- يمكن سبر بعض الفوارق التي كانت بين متقدمي ومتأخري الأشاعرة نذكرها في الجدول الموالي:

ثالثا: مناهج المتكلمين القديمة .

لا يمكن اجتياز محطة علم الكلام دون المرور على المنهج الذي اتبعه المتكلمين في إنشاء وإبداع المضامين الكلامية، وذلك لأن السؤال "الميتودولوجيا **méthodologie**" هو سؤال مهم وأساسي ومحوري في كل علم الكلام، وهذا ما انتبه إليه طه عبد الرحمن وأشار له، خصوصا في معرض حديثه عن الذين حاولوا نقد التراث بما فيه علم الكلام الإسلامي؛ حيث أكد أن نقدهم تجزيي وقاصر لكونه لم ينفذ إلى المناهج والأليات التي كانت خلف إنتاج هذا التراث ⁽²⁾ ومن جملته علم الكلام، ولهذا وتأسيا بطه عبد الرحمن ولفهم تجديده لعلم الكلام نحاول هنا تتبع المنهج الذي أعتمدته المتكلمون في بناء مضامينهم الكلامية؛ والجدير بالذكر أن بعض الباحثين الذي اعتنوا بالكلام الإسلامي قد تطرقوا إلى هذه القضية المهمة منهم على سبيل المثال لا الحصر المفكر أبو الريان في كتابه الموسوم بـ "تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام"، ونجد أيضا كتاب سامي النشار "نشأة الفكر الإسلامي"، وحسن حمود الشافعي في كتابه "المدخل إلى دراسة علم الكلام" ... إلخ، وغيرها من البحوث التي حاولت سبر المناهج الكلامية والتي تناولت قضية المنهج، وذلك نظرا لأهميتها البالغة ومحورية هذه القضية عند الدارسين لعلم الكلام، ونحن هنا سنقدم نظرة عامة محاولين حوصلة القضية بقدر ما يخدم بحثنا هنا ملتزمين الاختصار قدر المستطاع.

(1) حمو النقاري، منطق الكلام، ص136.

(2) سنتعرض إلى هذه القضية فيما يأتي من البحث.

إذا فمّن المعروف أن ظهور هذه المناهج - كغيرها من العلوم الناشئة في الملة الإسلامية - جاء استجابة لمجموعة من العوامل التي أوجدتها ظروف المجتمع الإسلامي الذي كان يتنامى في اتجاهين: في حدوده الجغرافية، وفي مقوماته الفكرية والحضارية بشكل عام⁽¹⁾، ومما يذكر هنا أيضا أنه في البدايات الكلامية الأولى كان علم الكلام قائماً على المنهج الجدلي الذي ينطلق من قضايا مسلمة أو مشهورة لدى الطرفين، ورغم أن الجدل تسلسل إلى علم الكلام كفاعل بعد دخول المنطق الأرسطي ولو أن بواكيره كانت قائمة، وكان المتكلمون يستندون إلى النقل تارة وإلى العقل تارة أخرى حتى استقر بهم الحال في الجدل الأرسطي بعد عامل الترجمة والتلاقح الفكري، وهذا ما ذهب إليه الدكتور سامي النشار في كون أن المتكلمين قد استطاعوا أن يقدموا مناهج خاصة بهم في علم الكلام قبل انتشار الفلسفة، ولم يظلوا حيارى حتى سقطوا في تقليد المنهج الجدلي الأرسطي، كما أن حركة الجدل مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى كان لها أثر واضح في مسيرة علم الكلام الإسلامي⁽²⁾؛ غير أن اللافت للانتباه أن تطوراً عميقاً قد حصل مع فخر الدين الرازي (1209-1149م)، ونصير الدين الطوسي (1201-1274م) عندما أدخلوا المنهج البرهاني⁽³⁾ في علم الكلام، ليتكامل مع المنهج الجدلي، وهذا يعني أن إفادة علم الكلام من مختلف المناهج العلمية والفلسفية ممكنة مادامت تخدم هذا العلم⁽⁴⁾، وربما هذا ما كان سبباً وراء الاختلاف الذي نجده في تقسيم المناهج الكلامية من باحث إلى باحث؛ فهناك من يقسمها تقسيماً كرونولوجياً، وهناك من يقسمها حسب التنوع بخلق القدر المميز بينها، وهنا سنقدم نبذة مختصرة عن الطريقتين في العرض.

أ- من الناحية التاريخية: يمكن التأريخ لمنهج علم الكلام فيما يلي:

1- منهج الصدر الأول: "الالتفاف حول النص": من الطبيعي جداً أن يكون الرعيل الأول من كل دين من الأديان السماوية ينظر إلى أي جديد نظرة الارتياب، وهذا ما تدعوا إليه ربما مقتضيات الأصالة في ذلك الوقت وهو ما يمكن أن نصطلح عليه بـ "الخوف من التفسير العقلي للدين"، ذلك مخافة ضياع التفسير الأول له، والانفتاح المفرط على التأويلات الموازية التي تضيق معها الحقائق الدينية ويفسد المعنى الظاهري للنصوص الشرعية، ما حتم على رجال الصدر الأول أن يحرروا أنفسهم من أسلوب التفسير العقلي للنصوص، فيقاطعوا مختلف التأويلات التي تجعل للنص ظاهراً وباطناً، مع الاقتناع بالاستمداد المباشر من ظاهر النصوص، ولهذا فقد

(1) أنظر مثلاً: المقدمة، ابن خلدون، ص 267 وفي علم الكلام، أحمد صبحي، ص 8 وزاهي الألمع، مناهج الجدل في القرآن الكريم، الرياض، السعودية، ط 3، السنة: 1983. ص 32.

(2) راجع: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، أ/د النشار، (ج 1/70-80 - 82)

(3) تنبيه: وقد يراه بعضهم انتحاراً وذوباناً في الفلسفة وتماهياً فيها.

(4) قاسم الشعيب، الكلام المعاصر وضرورة الانتقال من الإيديولوجيا إلى الإستيمولوجية، موقع مؤمنون بلا حدود فبراير 2016 ص 6

رفض الأوائل من أتباع هذه الأديان السماوية أية محاولة للالتقاء بين الفلسفة والدين⁽¹⁾؛ إذًا المحاولات الأولى غالبا ما تكون محتشمة وتبحث عن الأصالة والمحافظة عن المعنى الأصيل، وهذا ما يفرضه عليهم عامل القرب من المشكاة الأولى، والقرب أيضا من المنبع الأول لدين "أي الأنبياء عليه السلام"، وخصوصا إذا علم أن الأنبياء ومن بينهم النبي صلى الله عليه وسلم ذموا وحذروا أتباعهم من الفرقة ومن الجدال العقيم في الدين ومحاولة تفسير النصوص الدينية بالعقل المحض، وهذا ما نلمسه في قوله ﷺ: "مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلْيَتَّبِعْهُ مَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ"⁽²⁾؛ فهذه الطريقة النقلائية في التفكير كانت خلفها حملة من التهديد في علم الكلام بحجة أن مباحث العقيدة هي مباحث غيبية ولا يمكن الوصول إليها؛ بل إن محاولة الظفر بحقائقها لا يكون إلا عن طريق النص الديني، فهو المنفذ الوحيد لتلك الحقائق، وهذا المنهج سنجده وتمثيلاته فيما قدمه علماء الحديث من مصنفات تناول الآثار التي تتعلق بموضوعات العقيدة، ككتاب السنة لعبد الله بن أحمد بن حنبل، والتوحيد لابن خزيمة... إلخ، غير أن النهي هنا الجدل كان في الأمور العقيدة بينما هو مسموح به في الأمور الفقهية .

2- بدأ تبلور المنهج الكلامي وانفتاحه "على المنطق": هذه المرحلة مرحلة حساسة من مراحل المنهج الكلامي؛ لأن علم الكلام الإسلامي هنا سيجد نفسه مكرها وفي استنفار كبير لمواجهة الثقافات الأخرى وما تحمله من روافد دينية مخالفة للطبيعة الدينية الإسلامية، أي مواجهة كبيرة بين الأنا الإسلامي والآخر المخالف الذي سيشكل له استفزازا عقديا كبيرا وعميقا؛ سيكون الجواب عنها ميلاد لمضامين كلامية جديدة عميقة، وربما أكثر جرأة، ومن هنا يصف لنا أبو الريان أنه حينما اشتد استفزاز أصحاب الثقافات الفلسفية الوثنية على مختلف المسلمات الدينية اضطرت جماعة من أهل الكلام إلى التترس بالمنطق الأرسطي للانتهاض ضد المخالفين والمعترضين على العقيدة، وعليه نشأ علم كلام مسيحي وإسلامي... إلخ، غير أن هؤلاء المتكلمين لم يفتح لهم مجال المحاجة العقلية في جميع أركان العقيدة وقضايا الدين، بل كانوا يستندون أولا إلى إيمان كامل بصحة العقيدة وصدق الرسالات⁽³⁾؛ وعليه وبناء على ما مر معنا سابقا فإن كانت أصول المعتزلة قد وُجدت في الصدر الإسلامي، فيمكن القول بأن نشأة علم الكلام تعد إسلامية بحتة، غير أنه لا يمكن إنكار وجود مؤثرات أجنبية من خارج البيئة الإسلامية أعانت على تطور علم الكلام مضمونا ومنهجيا؛ مضمونا من حيث توسيع مباحثه وتعميقها، ومنهجيا من حيث تطوير منهج الجدال والمناظرة؛ ولعل من أهم الروافد الجديدة لعلم الكلام والتي أثرت على

(1) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 4.

(2) رواه الترمذي في سننه، باب ما جاء في الذي يُفسَّرُ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ، رقم 4022.

(3) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 4.

تطوير منهجه نجد "علم المنطق"، فهذا الوافد الجديد الذي وفد من اليونان قد كان له الأثر البالغ في تطوير المنهج الكلامي، ومن الأوائل الذين أقحموا هذا العلم وأدخلوه إلى الدرس الكلامي الإسلامي هم المعتزلة بحكم حملة الترجمة الأولى كما ذكرنا سلفاً؛ غير أن هذا العلم عرف قطيعة ورفضاً واسعاً من جمهور المتكلمين، ولكن هذا الموقف العدائي لم يدم كثيراً فقد تحول هذا الموقف من الرفض إلى القبول والانفتاح.

ربما السبب الدافع إلى هذا الانفتاح على الرغم من كونه محاولة جريئة من المتكلمين هو حاجتهم الملحة في إيجاد بدائل جديد من الأدلة التي تخرج من أريضة مشتركة بين المتناقشين، وذلك لكون المخالف ينكر صحة الوحي الإسلامي ومحاكمته إليه ستكون عسفاً في حقه، فيحاكمونه إلى رؤية أصلاً هو يفتقدها، فشكل هذا دافعاً مهماً للمتكلمين بأن وضعوا علم الكلام لنصرة العقائد الإيمانية بالحجج العقلية، فكانت: "طريقتهم في ذلك بأدلة خاصة وذكروها في كتبهم كالدليل على حدث العالم بإثبات الأغراض وحدوثها، وامتناع خلو الأجسام عنها، وما لا يخلو عن الحوادث حادث، وكإثبات التوحيد بدليل التمانع، وإثبات الصفات القديمة بالجوامع الأربعة إلخاقتاً للغائب بالشاهد، وغير ذلك من أدلتهم المذكورة في كتبهم"⁽¹⁾؛ وهذه الأدلة التي يذكرها ابن خلدون قد شكلت مضامين مهمة في علم الكلام الإسلامي وهي التي كانت تشكل الأنساق الكبرى لعلم الكلام، لهذا سنجد تعاملًا حذرًا معها من طرف المتكلمين، فنجدهم قد سطوروا لها مقدمات ومسلمات تقوم بها وترتكز عليها، فمثلاً نجد أن أبي الحسن الأشعري والباقلاني والإسفرائيني قد ذهبوا: "إلى أن أدلة العقائد منعكسة، بمعنى أنها إذا بطلت بطل مدلولها، ولهذا رأى القاضي أبو بكر أنها بمثابة العقائد والقدح فيها قدح في العقائد لا بتائها عليها"⁽²⁾، فكان المتكلمون يسحبون صفة العقيدة على هذه المضامين الكلامية، ومن بينها المقدمات التي كانت بمثابة المادة الأولية لبناء الاستدلال الكلامي، غير أن في ذلك مجازفة كبيرة؛ لأن أي مراجعة لتلك المقدمات أو مسائلة تنقض كل البناء العقدي وتهدم كل أنساقه؛ فحينها لا مشاحة أن نقول إن الحقيقة الكلامية متلازمة في الانتفاء والثبوت؛ فهي لا تتبع ولا تتجزأ؛ وهذا الإلزام تمخض عنه مشكل عميق أدى إلى توتر العلاقة بين المتكلمين والمنطق الأرسطي لكون الأخير يشكل خطراً كبيراً على تلك المقدمات، فهو يسقط الكثير منها، فالمنطق الأرسطي في أغلب مضامينه هو يدور على: "التركيب العقلي، وإثبات الكلي الطبيعي في الخارج لينطبق عليه الكلي الذهني المنقسم إلى الكليات الخمس، التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام، وهذا باطل عند المتكلمين، والكلي والذاتي عندهم إنما اعتبار ذهني ليس في الخارج ما يطابقه، أو حال عند من يقول

(1) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 4.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 255.

بما فتبطل الكليات الخمس و التعريف المبني عليها، والمقولات العشر، ويبطل العرض الذاتي، فتبطل بطلانه القضايا الضرورية الذاتية المشروطة في البرهان، وتبطل المواضع التي هي لباب كتاب الجدل⁽¹⁾، ومن هنا يتبين أن الأنساق الاستدلالية التي كان يتشكل منها الكلام القديم تشكل خطرا على المنطق الأرسطي، والمنطق أيضا كان يشكل خطرا عليها بتلك التراتبية التي يطرحها لنا ابن خلدون، وهذا يمكن أن نجعله سببا هاما في رفضهم المبدئي للمنطق الأرسطي أقصد المتقدمين من المتكلمين.

وهذا الذي يطرحه ابن خلدون هنا هو إشكالية كبيرة تقع داخل الدرس المنطقي وذلك في قضية الكليات المفارقة هل هي كائنات ذهنية فقط كما يدعي المتكلمون القدامى على النحو الذي ذكره ابن خلدون أم هي كائنات **ذهنوجودية** على ما يراه المنطقة في كون الكلي طبيعي له وجود وتحقق في المعينات بصفته **"مطلقا لا على شرط الإطلاق"** أما الكلي الذهني أو العقلي فلا وجود له في الخارج ولا تعين له مطلقا؛ بل هو إحالة لذلك الكلي الطبيعي الموجود في المعينات على الذهني؛ أي تعقل له وهو **"مطلقا على شرط الإطلاق"**؛ وفي هذا السياق السجالي حدث ذلك التنافر بين علم الكلام والمنطق الصوري، غير أن هذا الموقف لم يستمر كثيرا؛ بل المتأخرين من المتكلمين لم يبقوا وفيين له، فنجد الغزالي وغيره لم يسلموا بفكرة أن سقوط بعض الأدلة الكلامية يلزم منه سقوط النسق الكلامي⁽²⁾ ككل؛ إذًا بعد أن حدث هذا التقلب في المواقف أمكن للمنطق الأرسطي وأفسح له المجال لاقتحام المجال التداولي العقدي والكلامي الإسلامي، وهذا بمباركة المتأخرين من علماء الكلام بعد أن قاطعه المتقدمون، وهذا ما يتجلى في اعتمادهم على صورة الاستدلال القياسي لتدعيم حجتهم، وأيضا قد اعتمدوا على مفهوم الجنس والفصل لتعريف الوجود، بل حتى أنهم استخدموا **"المقولات العشر الأرسطية"** في سائر كتبهم الكلامية، وترتب على ذلك كما يراه بعضهم أن صارت **المقولات العشر** من المقولات المهمة في تطور علم الكلام لارتباطها بمباحث التوحيد عندهم⁽³⁾؛ هذه العودة إلى علم المنطق من طرف المتأخرين هي عبارة إذكاء لمنهجهم الأساسي الذي هو عبارة عن **منهج جدالي مناظراتي**، كما ذكرنا سابقا، وهذا إثراء لمضامينه

(1) ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 252.

(2) وهذا ما يذكره ابن خلدون في المقدمة بقوله: "والتأخرون من لدن الغزالي لما أنكروا انعكاس الأدلة، و لم يلزم عندهم من بطلان الدليل بطلان مدلوله، وصح عندهم رأي أهل المنطق في التركيب العقلي ووجوب الماهيات الطبيعية و كلياتها في الخارج، قضوا بأن المنطق غير مناف للعقائد الإيمانية. وإن كان منافيا لبعض أدلتها، بل قد يستدلون على إبطال كثير من تلك المقدمات الكلامية، كنفي الجوهر الفرد ولخلاء وبقاء الأعراض وغيرها، ويستبدلون من أدلة المتكلمين على العقائد بأدلة أخرى يصححونها بالنظر والقياس العقلي. ولم يقدح ذلك عندهم في العقائد السنية بوجه. وهذا رأي الإمام والغزالي وتابعيهما لهذا العهد، فتأمل ذلك واعرف مدارك العلماء وما أخذهم فيما يذهبون إليه ". أنظر: ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 256.

(3) عباس محمد حسن سليمان ، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي: محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده ، ص 217، 218 .

وتدعيما لطرق الاستدلال تلقيحا لعمليتي الادعاء والاعتراض، وهذا ما سيأخذ بعلم الكلام إلى الانفتاح على الفلسفة والعقل.

3- منهج علم الكلام العقلي: هنالك نقلة نوعية في هذه الحقبة التاريخية أحدثت تغييراً عميقاً وتطوراً كبيراً في المنهج الكلامي الذي بعد أن استعان بالمنطق وأدرجه تحت مظلة استدلالاته نجده انفتح أعمق على العقل، وهذا ما أفسح المجال لدخول الفلسفة بمصنوفاتها المعرفية إلى الدرس الكلام الإسلامي؛ على الرغم من تضافر العديد من الأسباب التي أدت إلى هذا الانتقال والتطور، إلا أن السبب الذي يهنا هنا هو ذلك الشعور بالنقص الذي كان يشعر به المتكلم وخصوصاً أثناء عملية التفاحص أمام من هم محسوبين على الفلسفة تارة، وعلى من لا يؤمنون بالمصادر الإسلامية الأصيلة تارة أخرى، وهنا لا ندعي أنه السبب الرئيسي خلف التغير بقدر ما ندعي أنه سبب مهم، وهذا الرأي سنجده عند أبو الريان، فلما تبين قصور منهج القدماء في حق من لا يسلم بالعقيدة أصلاً، وكانت الفلسفة لا تقوم على النقل أو الإيمان، تسعى دائماً إلى البداية الصفيرية⁽¹⁾ ولا تسلم إلا بقواعد المنطق الأساسية، لهذا كان لا بد من أن تتطور المواقف الكلامية، ويتعدل أسلوبها لكي تلتقى مع النظرة الفلسفية، وبذلك تكتمل أسباب التبرير العقلي لمفاهيم الدين وقضاياها، ولقد كان هذا هو مسار الحركة الكلامية عند المسيحيين والمسلمين على السواء، وقد تمثل هذا الاتجاه في متأخري المعتزلة، وفي كتب علم الكلام المتأخر كما هو الحال في كتاب المواقف لعضد الدين الإيجي⁽²⁾؛ صحيح أن المنهج الكلامي قد انفتح على أفاق أخرى منطقية وفلسفية جعلته ينزع إلى المقولة العقلية وهو يحاول من خلالها تقوية منصبته الكلامية بشقيها العرضي والنقدي، إلا أنه لا يمكن أن نلومه وأن نحمله دائماً كل انتكاسة تعرض لها الفكر العقدي الإسلامي، وذلك لأمر منها:

- مقتضى الضرورة والإكراه: فعلم الكلام وجد نفسه مضطراً وملزماً أمام واقع يطرحه الآخر بطريقته، فكيف لعلم خرج من رحم دين يدعي العالمية والكونية والهيمنة على الساحة الدينية أن لا يستطيع الإجابة على بعض الإشكالات المطروحة وبشروط المطاريحين؛ خصوصاً إذا كانت مشروعة من الناحية المعرفية ومن ناحية ما يقتضيه القانون الحواري. هذه الأزمة كان يعيشها الإنسان المسلم؛ خصوصاً إذا علم أن أهل العقائد الأخرى كانوا يشترطون على المسلمين ألا يجادلوهم بأدلة الكتاب والسنة ومن حقهم ذلك، فمجادلة علماء الكلام للخارجين عن الدائرة الإسلامية قد ألزمتهم باتباع منهج يكون ملائماً لتفنيد الأدلة والشبهات التي يوردها هؤلاء على

(1) لا يمكن التسليم بفكرة أن الفلسفة كانت بدايتها صفيرية، وذلك لكون الفلسفة منذ بدايتها الأولى وطرحها لأول سؤال فلسفي على يدي سقراط "سؤل الأرخي" لم تخرج عن إمكانات عصرها بروافده الثيولوجيا اليونانية؛ بل مختلف أدواته التحليلية هي في الحقيقة ليست إلا عقائد ومضامين إيمانية بامتياز.

(2) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 4.

الإسلام، وعقائده، وشرائعه⁽¹⁾، معتمدين في ذلك على المنهج العقلي.

- علم الكلام لم يفقد هويته: لا يمكن التسليم بتماهي علم الكلام مع الفلسفة والمنطق بهذه الطريقة القاسية والمجحفة في حق المنهج الكلامي الإسلامي، صحيح أن هذه الحركة الجدالية المستعينة بالمنطق والفلسفة قد تركت آثارها على علم الكلام الإسلامي منهجا ومضمونا، إلا أن علم الكلام قد ضل محتفظا بقدره المائز في مسأله، وخصوصية قضاياها، وبارتباطه المستمر بالأسس الإيمانية للدين، بقدر ما يدرأ عنه تهمة التماهي المطلق فهو لم ينته اطلاقا في أي مرة من المرات إلى أن يكون بحثا طبيعيا غير مقيدا في قضايا الإلهيات، أو الفلسفة الطبيعية أو الميتافيزيقية، على الرغم من دخول أبواب فلسفية كاملة في مباحثه، لقد ظلت مباحث (التوحيد) وجود الله، وصفاته، والأفعال الإلهية والإنسانية (العدل)، وحكم الإمامة وغير ذلك، هي المباحث الرئيسية المميزة لهذا العلم⁽²⁾.

- مشروعية التفاعل مع المجال العقدي العام: كما ذكرنا سابقا في أسباب النشأة فإن ساحة التدافع الفكري مع الآخر تبقي المشروعية قائمة للتفاعل الحادث، فلا يمكن الدخول إلى أي ورشة حوارية دون التأثير والتأثر، فلماذا نلوم هذه النزعة العقلية لكونها تأثرت في لحظة من لحظاته التاريخية بعقلنة مفرطة اقتضاها "المجال التداولي العقدي العام" الذي كان يشمل "النسق العقدي اليهودي، والنسق العقدي الصابئي، والنسق العقدي النصراني، والأنساق العقدية المشتركة، من شرك سومري، وتنجيم بابلي، وشرك زرادشتي، وشرك مانوي، ولقد كان أمرا طبيعيا أن يشكل هذا المجال التداولي العقدي العام، باعتباره المحيط الديني والفكري الذي ظهر فيه الإسلام، إطارا عاما اندرج فيه التكلم على الإسلام والهجوم عليه، والتكلم عن الإسلام ونصرته"⁽³⁾، فالتأثر والتأثير واقع ماله من دافع، فلماذا يجب أن نلوم الكلام ومنهجه دائما؛ فهذه الحركة الجدلية والكلامية قد تركت آثارها على علم الكلام، ومن هنا بدأت تظهر مصطلحات الفلسفة في كلامهم، وتم ذلك أولا على يد المعتزلة، ثم انتقل إلى كتب الأشاعرة، وخاصة عند المتأخرين الذين توغلوا في مخالطة كتب الفلسفة، وهكذا وجدنا المتكلمين يتحدثون عن الهيولى، والجوهر والعرض، والكمون، والطفرة ونحو ذلك من المصطلحات التي يستعملها الفلاسفة؛ بل وجدناهم يستمدون من الفلسفة أدلة يستخدمونها في البرهنة على أصول العقيدة الإسلامية، كوجود الله الذي استدلووا له بعدد من الأدلة الفلسفية كدليل الجوهر الفرد "الجزء الذي لا يتجزأ"، ودليل التناهي، ولهذا النظر العقلي والتأمل الفكري الذي امتاز به علم الكلام - خاصة عند المتأخرين - كانت الدعوة إلى جعله فرعاً من

(1) عبد الحميد مذكور، في الفكر الإسلامي - مقدمات وقضايا، ص 152، 153.

(2) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص 192.

(3) حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، ص 49.

فروع الفلسفة الإسلامية⁽¹⁾؛ هذا التقسيم هو تقسيم تاريخي يحاول أن يحلل باختصار المستجدات التي طرأت على المنهج الكلامي وكيف تطور عبر التاريخ، وهذا ما يعطينا انطبعا خاصا عن الفتوحات التي كانت تطرأ على علم الكلام، وكونه علما متأثرا ومؤثرا قد سعى علماء الكلام على اختلاف مذاهبهم إلى صياغة نسقية لأفكارهم تتجلى في تأويلهم وتعاملهم مع النصوص بطريقة جدلية بين العقل والنص، وهذا ما يمكن أن نستشفه أيضا عند الأستاذ عبد الحكيم أجهر من خلال وصفه لمسيرة الفكر الكلامي بكونها مسيرة التفاعل والجدل بين العقل والوحي، الذي كان يحاول فيه العقل دائما تحديد تأويله للوحي بشكل يمكنه من الاقتراب من صياغة خطاب نسقي عقلاني عن العالم⁽²⁾.

ب - الطرق التي اتخذها المنهج الكلامي في الاستدلال:

أما فيما يخص طرق المتكلمين في الاستدلال والحجاج فإننا سنحاول ملتمتها في الجدول التالي:

1- طريقة البرهان الكلامي.	2- طريقة التأويل .	3- طريقة التفويض.
هذه الطريقة تكون وفق خطة عقلية يحاول فيها المتكلم إبطال النتائج التي خلص إليها الخصم، وهذا سيتيح له في النهاية إبطال المقدمات التي تقوم عليها أو استثمارها في نتائج أخرى، وهذا ما يمكن الاصطلاح عليه "بقياس الخلف" ومآله يكون بإثبات المطلوب بإبطال نقيضه؛ وذلك لأنّ النقيضين لا يجتمعان، ولا يرتفعان، كالمقابلة بين العدم والوجود، ودليل الخلف أن يبطل النقيض فيثبت الحق، وهذا البرهان استلهمه المتكلمين من القرآن إذ أنّ القرآن يتجه في استدلاله إلى إبطال ما عليه المشركون، فيبطل عبادة الأوثان ويثبت التوحيد، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ فَسَدَتَا﴾ ⁽³⁾ الأنبياء : 22، ويسمى تمانعا لأن امتنعت الوثنية لامتناع الفساد، فكانت الوجدانية أي أن المتكلم يبدأ من أقوال الخصوم ومسلماته ثم: "يصل عن طريق البرهان إلى نتائج تناقض هذه الأقوال فتبطلها. لكن يرى الغزالي أن منهج المتكلم بصفة عامة لا يصلح في إقناع غير المسلم أو الجدلي الذي لا يسلم بغير البديهيات، بينما يستند المتكلم إلى إيمان كامل مسبق بالأصول الاعتقادية" ⁽³⁾	يجد المتكلم نفسه مضطرا إلى التأويل، وذلك لكونه يشعر بأن ظاهرها لا يتلاءم مع الرأي الذي يريد أن يضعه؛ خصوصا إذا عاد إلى إثبات الصانع ودليله في ذلك لكونه في منظورها، أو واجل على المكلف "إثبات الصانع عقلا" فينصب التأويل عادة على الآيات المتشابهة، وبالفعل كان ظهور علم الكلام عن هذا الطريق ⁽⁴⁾ .	وطرقة التفويض في مجملها هي عبارة عن ترك الأمر لله واعتبار أن المسائل التي يبحثها المتكلمون فوق عقلانية ⁽⁵⁾ ، وأن ميزان العقل لا يمكنه أن يزن الحقائق الإلهية فيتخلف عنها؛ لذلك يبقى خيار التفويض خيار حتمي، فالشريعة في حقيقتها جاءت بمحاورات العقول وليس محالاتها .

(1) عبد الحميد مذكور، في الفكر الإسلامي - مقدمات وقضايا، ص 154، 156.

(2) عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، المركز الثقافي العربي، (دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام الإسلامي)، ط 01، الدار البيضاء، 2005، ص 205.

(3) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط1، السنة: 1990، ص 135.

(4) نفس المرجع ونفس الصفحة .

(5) نفس المرجع ونفس الصفحة .

يمكن إرجاع ما تم ذكره هنا إلى أحد المناهج الأساسية المذكورة سابقاً، فالطريقة الأولى تعود بالأصالة إلى المنهج الجدلي، أما الثانية فتعود إلى المنهج العقلي الذي يسمح بالتأويل وتفسير نصوص الوحي وتقريبها من العقل، أما الثالث فيحاول اختيار الطريقة الأسلم في منظوره، وذلك باستخدام التفويض مع الاعتراف بالقصور والضعف عن الإدراك.

الفصل الثاني:

تجريد علم الكلام

وموقف طه عبد الرحمن من ذلك

المبحث الأول: علم الكلام بين القبول والرفض والتجديد:

توطئة:

يعد علم الكلام علماً أصيلاً من تراث هذه الأمة كما مضى معنا، وهو من أبداع ما جادت به القريحة الإسلامية، وإذا ما تم سبر هذا العلم والحفر داخله سنجد أن مختلف التفاعلات التي تقوم في طياته، سواء من حيث المنتج المضموني أم الاستدلال، كلها تحوم حول ثنائية العرض والاعتراض؛ أي عرض العقائد الدينية والدفاع عنها بمنهج مناظراتي يحوي عارضا ومعتزلاً وهذا الأخذ والعطاء هو ما طبع ودبغ علم الكلام الإسلامي في مختلف لحظاته التاريخية؛ غير أنه وعلى الرغم من أصالة الفكر الكلامي الإسلامي وكونه علماً ضاربة جذوره في مختلف مكونات التراث الإسلامي بجميع روافده؛ إلا أنه كغيره من العلوم والمباحث الفكرية لم يجد الطريق معبداً أمامه، بل لقي معارضة أحياناً وتشجيعاً أحياناً أخرى، غير أنه سرعان ما تخطى عقبات المعارضة لينطلق في دروب المعرفة فارضاً نفسه كناطق رسمي على المباحث الاعتقادية الكبرى لهذا الدين، وصحيح أنه امتاز بوجود الكثير من المدارس ووجود الكثير من النقاشات التي ربما أحياناً تصل إلى حد التعنيف اللفظي، بل حتى الجسدي، وثباته أيضاً على الكثير من المباحث والمسائل القديمة التي وإن كانت تقدم قراءة معاصرة لنصوص الدينية المؤسسة وتقدم نظرة أنطولوجية في وقتها الذي نسجت فيه وللأمر الذي حبكت من أجله؛ غير أنه دخل في نوع من السكون والسبات التاريخي؛ وهذا السكون قد اصطدم مع استفاقة تدعي دوماً أن كل شيء يجب أن يمر على مشرحة النقد، فهي آلة تحاول أن تعقلن كل شيء لتصوغ عالماً عقلياً ومنطقياً.

نحن هنا لا نحاول مساءلة هذه الاستفاقة الحداثية التي تعلن القطيعة مع كل أمر ماضوي وتعلن إسقاطها لكل مقدس لتضع فوقه تاج العقل بصفته المقدس الأعلى، بقدر ما نحاول أن نجعل مسألة التجديد لهذا المكون الأصيل أمراً مستساغاً، وأن علم الكلام سواء كان قديماً أم راهناً هو ينتظم بناظم التراكم الغير تجاوزي، فنكون بتسليمنا بهذا المعطى الباسكالي نرى أن قدماء المتكلمين أكثر شباب منا؛ ولو وقعت الكثير من الأخطاء في الكثير من اللحظات التاريخية؛ إلا أنه لا ينبغي أن نقف عندها فنجعلها مزهداً لنا عن التعاطي مع هذه العلوم المليئة بمنطق إقصائي يدعي التجديد، فنسقط في خطأ جسيم نساوي فيه بين المختلفات، فنجعل في العلوم الإنسانية والعلوم التجريبية سيات وفي سلة واحدة، ونسقط في مفارقة التسوية بين المختلفات، فنحو

منحى باشلاريا بأن نجعل تاريخ العلم هو تاريخ لأخطائه وهزائم اللاعقلانية⁽¹⁾، ونزّل هذه العبارة التي تتحدث عن المعارف العلمية فنعممها على باقي شعاب المعرفة من العلوم الإنسانية فنقاطع علم الكلام جملة وتفصيلا وهذا لا يمكن التسلم به البتة وبهذه الطريقة الساذجة، ما يجعلنا أمام سؤال مهم هل نحن حقا بحاجة إلى علم الكلام أم أن علم الكلام علم نضج واحترق حتى انتهت صلاحيته؟

أولا: المناهضون لعلم الكلام:

إن من له أدنى نظر في الفضاء الثقافي العربي يلمس موقفا سلبيا وعدائيا واسعا من علم الكلام وقضية تجديده، وهذا الموقف الواسع تلتقي فيه عديد التيارات، وشتى الاتجاهات من مختلف المشارب المعرفية، والفلاسفة منذ العصر الوسيط يجاهرون بعدائهم لعلم الكلام؛ بل وحتى يروونه علم الجدوى وقاصرا في أغلب قواعده النظرية، فهو مبحث "جدلي خطابي" تستدعيه العامة لتعويض النقص الذي تشعر به في الملكات البرهانية، وقبل والولوج إلى المناهضة الفلسفية لعلم الكلام نعرض بعض الشخصيات المشهورة التي استبعدته قديما:

- قديما كان يقول الإمام الشافعي: "حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، وينادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على علم الكلام"⁽²⁾.
- أوصى الإمام الجويني عند موته باجتنب علم الكلام قائلا: يا أصحابنا لا تشتغلوا بعلم الكلام، فلو عرفت أنه يبلغ بي ما بلغ ما تشاغلته به⁽³⁾، وتذكر أيضا عنه رواية أخرى وذلك فيما ذكر عن أن أبا عبد الله الحسن بن العباس الرستمي قال: حكى لنا أبو الفتح الطبري الفقيه، قال: دخلنا على أبي المعالي في مرضه، فقال: "اشهدوا على أنني رجعت عن كل مقالة يخالف فيها السلف، وإنني أموت على ما يموت عليه عجائز نيسابور"⁽⁴⁾؛ فهذا وغيره ما كرس الخوف السابق على الدين من البواكير الكلامية الأولى⁽⁵⁾.

(1) Gaston Bachelard, l'activité rationaliste de la physique contemporaine, Paris, PUF, 1965, p.18

(2) جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر، ط1، السنة: 1949، ص 65.

(3) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج13 ص350.

(4) تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، المطبعة الحسينية، القاهرة، مصر، ط1، السنة: 1856، ج5، ص186.

(5) ونجد أيضا ما يقترب من ذلك عند عالم من علماء الكلام هو الغزالي الذي يقول: "فاعلم أن حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي ينتفع بها القرآن والأخبار مشتملة عليه، وما خرج عنهما فهو مجادلة مذمومة، وهي من البدع كما سيأتي بيانه، وإما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها ترهات وهذيان تزديها الطباع". أنظر: أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، الفقرة تحت عنوان: العلم المحمود والمذموم، ج1، ص22.

الباب الأول:.....(الفصل الثاني: تحرير علم الكلام وموقف طه عبد الرحمن من ذلك)

- أيضا مما هو مشهور عن أبي بكر الرازي⁽¹⁾ أنه يقول: لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتهما تشفي عليلا ولا تروي غليلا إلى أن قال: ومن جرب مثل تجربتي فر وكر.

- نجد الفكرة نفسها عند ابن خلدون في كون علم الكلام غير ضروري في زمانه، وذلك لرسوخ الدين والعقيدة وانقراض الشبهات والملاحدة، وفي ردود الأئمة الكلام الأوائل كفاية وغنية عما سواهم⁽²⁾.

من خلال عرضنا لهذه الأقوال لبعض من العلماء المسلمين ومُنَاصِحَتِهِم الناس بعدم خوضهم في علم الكلام؛ بل وحتى منهم من نجده قد مارس الكلام وأدرك خطورته على الدين فنصح بعدم استعماله؛ لأنه يفضي إلى إهمال النصوص المؤسسة للدين والتعسف في حقها، والبعض الآخر رأى أنه لم تعد الحاجة قائمة لعلم الكلام؛ لأن بواعث نشأته الأولى ارتبطت بموضوعات ومباحث وتحديات زالت في عصرهم، كما نجد بعضهم عاب على منهجه لكونه قائم على الجدل وبالتالي فهو لا يوصل إلى المعرفة اليقينية، وهناك من أكد على عدم فائدة هذا العلم؛ لأن ما يستدل به يوجد في القرآن الكريم أصالةً واستدلالات أوثق وأقوى؛ وأمام هذا السياق السجالي الحاصل ومع التسليم بصحة نسبة هذا الأقوال إلى قائلها، يمكن أن نجد لها بعض المبررات المنطقية، فالتحولات التي حصلت في علم الكلام من كونه ملكة تبرير إلى ملكة صياغة، هي التي جعلت النصيين يهاجمونه ويعتبرونه شبيها بالفلسفة ومتورطا بها⁽³⁾، وينضاف إليه تسرب بعض المقولات الفلسفية كما ذكرنا سابقا إلى الدرس الكلامي الذي أعطى بعض الريبة في التعاطي مع هذا المكون .

-موقف الفلاسفة من علم الكلام⁽⁴⁾: لعل أخطر الأمور الكلامية في المخيال الفلسفي، والذي يغذي نزعتهم العدائية له، هو ومع تعلقه الشديد بمباحث الإلهيات من منظور ديني محظ؛ إلا أنه يقتحم حيز اشتغال كان دائما حكرا على الفلسفة والفلاسفة، كالعالم، والنفس، والجوهر، والأعراض... إلخ، فهذه المسائل وغيرها من مسائل الخاصة وخاصة الخاصة، أما العوام فيجب إجماعهم عنها وإبعادهم عن الخوض فيها؛ وذلك درء للمنافسة التي كان يعلنها علم الكلام؛ حتى صار علما يضاهي الإلهيات عندهم، فهو يزاحمهم معرفيا

(1) ويمكن أن نستشعر أيضا في بعض أقواله أنه كان قلقا وقليل الثقة بالعقل أثناء استعراض أقوال المعتزلة والأشاعرة حول مسألة التحسين والتقبيح العقليين قائلا: "وأعلم أن هذه المذاهب ظهر في كل واحد منها من المدائح والقبائح، فعند هذا قال أصحاب الحيرة والدهشة: إن هذه الدلائل ما بلغت في الوضوح والقوة إلى حيث تزيل الشك وتماثل بقوة ونورها العقل. بل كل واحد منها يتوجه فيه نوع غموض". أنظر: فخر الدين الرازي، المطالب العالية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 1987، ج4، ص426.

(2) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص108.

(3) عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، ص7.

(4) سنفصل ذلك أكثر في المبحث الرابع من هذا الفصل.

الباب الأول:.....(الفصل الثاني: تحرير علم الكلام وموقف طه عبد الرحمن من ذلك)

ومضمونيا، ويجاريهم منهجيا؛ ومن الأمور التي يجب التنبيه إليها أن بعضا من الإشكاليات المعرفية الثاوية في علم الكلام كانت أيضا دافعا مهما لاستجلاب هذا العداء، فهو علم كما هو معلوم يقف على خط الفصل والبيونة بين الدين والحكمة، فهو يحمل نواة القطيعة بين الحكمة والحقائق الدينية، ولذلك من الطبيعي جدا أن يتعارض ذلك مع الفلسفة ويدخل معها في صدام حاد، وفق صورة بينها لنا ابن رشد بقوله: "فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين: فرقة انتدبت لدم الحكماء والحكمة، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة، وهذا كله خطأ، بل ينبغي أن يقر الشرع على ظاهره ولا يصرح به للجمهور؛ لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم، دون أن يكون عندهم برهانا عليها... وأما إخلاله بالشرعية فمن جهة إفصاحه فيه بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به، وأما إخلاله بالحكمة فلا إفصاحه أيضا بمعان فيها، لا يجب أن يصرح بها إلا في كتب البرهان"⁽¹⁾؛ ومن خلال هذا يتضح أن القطيعة التي كانت بين الحكمة والشرعية والتي تبناها علم الكلام مبدئيا وحاول النسيج على منوالها أحدثت ردة فعل سلبية تجاهه، فجعلت جملة من الفلاسفة ينتفضون للرد على هذه القطيعة بتوجيه ضربة استباقية إليه، فجعلوا منه علما لا ينبغي عليه شيء؛ بل ذهبوا إلى حد أن وصفوه بالمشوش الذي يفسد العقول.

مناهضة علم الكلام حديث: صحيح أنه وإن سلمنا أن التيار المناهض لعلم الكلام في عصرنا الحالي امتداد للتيار الرافض لعلم الكلام قديما، إلا أنه يضاف لذلك بعض المبررات الأخرى على غرار أن الجمود والانحسار الذي أصاب الفكر الإسلامي انعكس سلبا على الفكر الكلامي، فكان من المستبعد أن يتم الحديث في وقتنا الحالي عن التجديد والاجتهاد في الفكر الكلامي، في ظل تخلف يلقي بظلاله على كافة مناحي الحياة، وثقافة يغلب عليها طابع التحريم والتقديس. إن غض الطرف عن الاجتهاد في الحقل الكلامي؛ أي "عقلنة العقيدة" سيكرس واقع التبعية والتقليد؛ لأن ما يحمله المسلمون من تصورات ومعتقدات فهي أساس تصرفاتهم⁽²⁾. وهذا التيار المعارض بقوة لعلم الكلام دراسة وتجديدا يمثل ما يعرف بالتيار السلفي أو الظاهري، فالسمة المميزة لهذا التيار هي التمسك بتقليد وحفظ آراء وفتاوى الرجال الماضين، وغلق باب الاجتهاد في العقيدة والشرعية، وكأن الحياة ساكنة والزمان يكرر نفسه ويقتصر على ظاهر النصوص، و يمنعون أية محاولة لعقلنة الفهم العقيدي حسب تعبير الدكتور عبد الجبار الرفاعي⁽³⁾؛ وغير بعيد يمكن أن

(1) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ج 1، ص 57.

(2) عبد العزيز راجل، مقال علمي: مناهضة علم الكلام قديما و حديثا، صحيفة المثقف، العدد: 1568 السبت 06/ 11/ 2010.

(3) عبد الجبار الرفاعي، افتتاحية العددان، 16-17 من مجلة الراية الإسلامية المعاصرة، ص 8

نصنف أيضا التيارات الإسلامية السياسية التي نجدها أيضا تعادي المباحث الكلامية وترى فيها مجرد "تurf فكري" متأثر بمختلف الفلسفات والتيارات المنقولة والوافدة علينا، متجهة إلى إعطاء مفهوم "التوحيد" مفهوما سياسيا أقرب إلى الدلالة النضالية مشدودا إلى فكرة الحاكمية، كما يمكن أن نجده في أطروحة السيد قطب في كتابه "خصائص التصور الإسلامي ومقومات" ⁽¹⁾؛ وهناك نقلة أيضا مهمة في الخطاب الإسلامي المعاصر الذي نجده قد استبدل مع بواكير الستينيات الماضية مباحث الكلام بما يسمى الإعجاز العلمي، واثقا فيه، واصفا إياه بالاقتدار على مقارعة المخالفين للدين والدفاع عن الفكر العقدي الإسلامي؛ ولعل أول المدشنيين لهذه الطريقة وحيد الدين خان في كتابه "الإسلام يتحدى".

أما أهل الاختصاص في الدراسات الفقهية والشرعية فقد وقعوا في سطوة النظرة السلفية التقليدية التي ورثوها عن الحنابلة القدماء ⁽²⁾، المعروفين بقطيعتهم الشديدة للكلاميات وما تأسست منه من تأويلات في العديد من مباحث العقيدة، فالدراسات الكلامية عرفت تراجعاً وجزراً في أغلب الحواضر العلمية الإسلامية، وبعضها زهد في تدريسها بحجة ما تخلقه من تشويش على عقائد الناس ⁽³⁾، حتى أضحي الفكر الكلامي الجانب الأضعف في حقول المدارس الأكاديمية العلمية في عالمنا العربي، فبعد المحاولات الأولى المحتشمة التي قام بها كل من عبد الرحمن بدوي وأحمد أمين... ضعف الاهتمام بعلم الكلام ومناهجه، إلى أن تجدد النظر فيه وتقويمه وتقييمه في الثمانينات الماضية على يد من هم محسوبين على التيارات الحداثية والرشدية العربية كالجابري وحسن حنفي وغيرهم كثير في تدشينهم لعديد الورشات الإصلاحية والتجديدية، وعليه فهذا الاهتمام المفرط يدخل في سياق مشروع أوسع لإعادة قراءة التراث وامتلاكه، وليس لسبب علمي محض ⁽⁴⁾؛ رغم هذه المواقف السلبية من علم الكلام التي توصف بالمناهضة له وتركيز النظر على السلبيات التي وقع فيها الكلام التقليدي ⁽⁵⁾؛ ولكن تبقى الحاجة الآن أكبر مما مضى إلى ضرورة تجديد علم الكلام ⁽⁶⁾، فالإلحاد مازال

(1) أنظر: سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته.

(2) تنبيه: اقتصر على ذكر نظرة عامة على المعارضين لعلم الكلام، ومن ثم ينسحب الأمر على المعارضين لتجديده أيضا، وذلك لسعة السجال الذي حدث، فهو بنفسه يحتاج إلى دراسة مفردة، وسنذكر أيضا بعض السلبيات التي تحجج بها المعارضين لعلم الكلام وتجديده.

(3) السيد ولد أباه، مقال: تجديد علم الكلام من منظور فلسفات التأويل والعلوم الإنسانية المعاصرة، أنظر: موقع "حكمه":

<http://www.bsnt.net/hekmah/?p=249>

(4) نفس المرجع.

(5) سنذكر بعض السلبيات التي وقع فيها علم الكلام الكلاسيكي والتي تبقى تدعو المشتغلين بالفكري الإسلامي وفلسفة الدين إلى تجديد علم الكلام لتخطي تلك السلبيات.

(6) يقول المفكر الإيراني أحمد القراملكي: "الذين لا يبدون تعاطفا مع الكلام الجديد، ولا يرون ضرورة لتأسيس نظام جديد لعلم الكلام، إما أنهم يجهلون التحولات الهائلة في المجالات الفكرية والحياتية للإنسان المعاصر خلال القرون الأخيرة، وإما أن معطيائهم في الكلام الجديد مقتصر على مباحث لا تسمن ولا تغني من جوع". أنظر: أحمد القراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ص 114 .

قائما على أركانه ولكن في ثوب جديد وحلة معاصرة، فهو العلم والفلسفات الحديثة التي أصبحت تنافى المقولات الدينية وتطرح مساءلات عميقة حول الدين تشكلت منها تحديات حضارية وسياسية تواجه المسلمين وتحتاج منا أن نجابهها وننقدها بالحجة والبرهان؛ إن أهمية علم الكلام في العصر الحديث لا يمكن إنكارها ولا يلزم من وجود بعض المآزق التي وقعت فيها بعض السلوكيات الكلامية أن تُلغى هذا العلم جملة وتفضيلا، وهذا ما نجده الآن في بعض التيارات التي تجعل تجديد علم الكلام أحد أولوياتها الكبرى، وهذه التيار بدأت تتوسع دائرتها يوما بعد يوم فنجدتها تدعو إلى تجديد علم الكلام على كافة المستويات، وذلك بتعددية مفهومه وتوسيع دائرة اشتغاله ليشمل مجالات أخرى، نظرا لظهور كثير من القضايا والإشكالات المستعصية، لذلك وجب على المثقفين الدينيين العمل على إحياء الفكر الكلامي وتجديد الاجتهاد فيه وفق معطيات العصر وإمكاناته، لتحقيق الشهود الحضاري لأمة ما تزال تعيش واقع التخلف والجمود الفكري وحالة الانحسار في كافة الميادين والصعد⁽¹⁾.

(1) عبد العزيز راجل، مقال علمي: مناخضة علم الكلام قديما و حديثا ، صحيفة المثقف ، العدد: 1568 السبت 06 / 11 / 2010.

ثانيا: مآزق علم الكلام الكلاسيكي.

لعل من أهم المسوغات التي تجعل أي باحث يفكر في تجديد علم الكلام هي السلبيات والمآزق التي وقع فيها، والتي كانت كفيلة على الأقل بالتشويش على غاياته النبيلة إن لم نقل إخراجها من مهمته التي سطرت له، وبالتالي الانقلاب من مهمة الدفاع عن العقائد الإيمانية على حد تعبير بن خلدون إلى المساهمة في تشكيل الفكرانيات والدفاع عنها، والاستماتة الفكرية للذب عن حياضها؛ في ضوء ذلك ينبغي التنبيه إلى هذه الانتكاسة التي تعرض لها التراث الكلامي بغية اكتشاف البواعث الموضوعية للدعوة إلى تجاوز الكلام التقليدي، وإعادة تشيد فكر كلامي راهن يعنى بأسئلة العصر واستفزاته، ونحن هنا سنسرد بعضا من السلبيات والمآزق التي عانى منه علم الكلام في عديد من لحظاته التاريخية على شكل عناصر مختصرة:

1- النزعة التجريدية المفرطة (الفصل بين النظر والعمل): يرى الكثير من الباحثين والمفكرين أن إسراف المتكلمين في استعارة منهج المنطق الأرسطي وتوظيف العديد من مسلماته ومضامينه في صياغة الفكر الكلامي في ما بعد، وخصوصا عند المتأخرين من الأشعرية الماتريدية نجم عنه تشرب الكلام الإسلامي بمنهج هذا المنطق وتجريداته وإطلاقاته، فانحرفت وجهته، وراح يفتش عن عوالم ذهنية مجردة، بعيدة الصلة عن الواقع ومعطياته وتحدياته، فاستحكمت النزعة التجريدية المفرطة في مختلف التفاعلات المعرفية في الفكر الكلامي لتخرجه من بعده الوظيفي والواقعي ليكون أقرب إلى عوالم الذهن والتجريد، وكان لهذا التحول لوازم تحول معها علم الكلام إلى عبارة عن اشتغال عقلي لا علاقة له بحركة الحياة وشجونها، وأمست مهمة المتكلم التفتيش في عوالم أخرى غير الحياة البشرية وعالمها، والتدقيق في مسائل افتراضية ترتكز على محاججات منطقية، من دون أن يكون لها ارتباط بالواقع⁽¹⁾؛ وفي هذا الصدد يقول المفكر فهمي جدعان: "والواقع أن علم الكلام الكلاسيكي الذي خاض معارك مجيدة في وجه خصوم الإسلام وحفظ للعقيدة الإسلامية تماسكها وصرامتها المنطقية وأصولها الراسخة، قد كان عاجزا، في صورته المجردة المنطقية، عن أن يقوم بدور حيوي فعال في الحياة الزمنية والروحية للإنسان المسلم، وكلتا النزعتين اللتين هيمنتا عليه: النزعة "إلهية التمركز" التي يمثلها "أهل السنة والجماعة" -بالمعنى الاصطلاحي- والنزعة "الإنسانية التمركز" التي يمثلها المعتزلة بوجه خاص، قد كانتا عاجزتين، على المدى البعيد، عن تحقيق دور مستمر الفعالية على الصعيد الاجتماعي، وذلك بسبب القيود

(1) عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، ضمن كتاب: علم الكلام ضرورات النهضة ودواعي التجديد، مجلة "الحياة الطبية"، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2004، ص 36.

التي لا يستهما كلتيهما" ⁽¹⁾؛ إذا لا ننكر التنظير العقلي الذي يمتاز به علم الكلام التقليدي، وخصوصا إذا نظرنا إلى نسقه المنطقي والدقة العلمي والمنطقية التي كان يمتاز بها، ولكن لا ننكر أيضا النزعة التجريدية التي وسم بها والتي لم تقتصر آثارها على التفكير الكلامي فحسب، وإنما امتدت إلى المشاغل الأخرى للعقل الإسلامي، فتجلى بوضوح في العلوم الإسلامية، وما برح الفكر الإسلامي ينوء بعبء هذه النزعة إلى اليوم، فلا يكاد يتخطى عوالم الذهن، ويطل على الواقع، ويواكب التجربة البشرية وما تزخر به من رؤى وآفاق ⁽²⁾؛ إذا كان لهذا الحراك المعرفي آثارا عميقة على المضامين الكلامية، وفي توليد نظريات بعيدة عن الواقع، وغارقة في عوالم ذهنية مصطنعة لا مصاديق لها في الأعيان؛ غير أن علم الكلام وإن عانى كثيرا بسيطرة هذه النظرة على مختلف تفاعلاته المعرفية؛ إلا أنه لم يفرضها في الفضاء الاجتماعي العام؛ بل جعلها حبيسة الطبقة المثقفة والنخبة المتكلمة، أما العام فلم يفرض عليهم استقصائها واتباعها؛ بل العكس نجد الغزالي يآلف مصنفًا في إجماع العوام عن علم الكلام، وليس العكس.

2- استحالة الكلام إلى أداة لتقسيم المسلمين: تحول علم الكلام من أداة للوحدة وموعول للبناء إلى أداة تفريق وموعولًا للهدم، فبعد أن كان علما أساسه الدفاع عن العقائد الإيمانية ومناقشة الآخر؛ أي المخالف للملة وتبشيره أصبحت النقاشات فيه مقتصرة على نقاشات أفقية وبينية تحمل في طياتها نزعة فكرانية وأحيانا وثوقية - **Dogmatique** - ⁽³⁾ تحاول القضاء على الآخر وإزاحته من الساحة العرفية بشتى أنواع الغصب ⁽⁴⁾، هذا لا شك يعطينا صورة عن كون بعض السجلات في المخيال الكلامي كانت تنحوا إلى المبارزة والمحاربة منها إلى النقاشات العلمية الرصينة؛ ويكمن تصنيف هذه السلبية في التعاطي مع المسائل الكلامية من أكبر المعوقات التي أضعفت الفكر الكلامي وكبلت انطلاقته المعرفية، وزهدت الكثير من المهتمين بالحقل المعرفي الإسلامي من التعويل عليه كأداة محايدة للخلاص من الأزمات التي يعيشها الفكر الإسلامي.

(1) فهمي جدعان، أسس التقليم عند مفكري الإسلام، ص 194.

(2) عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام ضرورات النهضة ودواعي التجديد، ص 36 .

(3) الدوغمائية لها معنيان: المعنى الأول بمعنى من يقول بوجود حقائق؛ أي لا يعترف بالنسبية المطلقة؛ بل يقول بها في بعض الأمور، ولكن ليست مطلقة / المعنى الثاني: هو المعنى الذي نقصده في المتن، وهو: الدفاع عن المذهب ليس بناء على أدلة وبراهين؛ ولكن فقط لأنه على ذلك المذهب، وهذا معنى سلبي نلمسه في الكثير من المسائل والمطارات الكلامية العقيمة.

(4) وهذا ما يذكره ابن خلدون في المقدمة بقوله: "والتأخرون من لدن الغزالي لما أنكروا انعكاس الأدلة، ولم يلزم عندهم من بطلان الدليل بطلان مدلوله، وصح عندهم رأي أهل المنطق في التركيب العقلي ووجوب الماهيات الطبيعية وكنياتها في الخارج، قضوا بأن المنطق غير مناف للعقائد الإيمانية، وإن كان منافيا لبعض أدلتها؛ بل قد يستدلون على إبطال كثير من تلك المقدمات الكلامية، كنفي الجوهر الفرد والخلاء وبقاء الأعراض وغيرها، ويستبدلون من أدلة المتكلمين على العقائد بأدلة أخرى يصححونها بالنظر والقياس العقلي. ولم يقدح ذلك عندهم في العقائد السنية بوجه، وهذا رأي الإمام والغزالي وتابعيهما لهذا العهد، فتأمل ذلك واعرف مدارك العلماء وما أخذهم فيما يذهبون إليه". أنظر: عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام ضرورات النهضة ودواعي التجديد، ص 11. ونجد أيضا ذلك عند ابن القيم في كتابه: "اجتماع الجيوش الإسلامية في غزو المعطلة والجهمية".

3- سقوط علم الكلام في مستنقع الجدل المذموم: أدت الثنائيات الحدية في علم الكلام، وسيطرة التفكير الواحد في الكثير من الأحيان إلى تحويله إلى ساحة جدال يسودها النمط الجدالي التغالي، وليس الجدل التحقيقي والتكاملي والتعاوني، فأدى بدوره إلى طفو مفاهيم النقد والابطال وصرع الآخر مهما كلف الثمن، حتى يخال المرء أنه دخل إلى حلبة صراع الثيران، وليس ساحة معرفية تقودها الحجة والبيان؛ فتسللت إلى ملكة حكمه عديد المصطلحات والأختام التجريحية، وقد تجدد مبررات دينية حتى لتشويش صورة الآخر وتسميمه في الذهن تنطلق منها الأطراف من مفهوم "أهل البدعة" الوارد في بعض الروايات ضرورة التشهير بهم وبهتائهم وغيباتهم، وذلك بعد تميع المصطلح وفضفضته ليتسع لمصاديق أخرى فيقحمون المخالف فيها؛ بينما المتأمل في الخارطة المعرفية للكلام والمجال العقدي يخلص على غرار مالك بن نبي إلى أن المشكلة الأساسية في الفكر الإسلامي ليست البرهنة للفرد المسلم ومحاجته على: "وجود الله بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده، ونملاً به نفسه باعتباره مصدراً للطاقة"⁽¹⁾؛ وهذا ما لا يحققه علم الكلام التقليدي في الكثير من الأحيان، فنجدد يمجّد الجدل وتبادل الآراء، ويضع في مكان "المشكلة النفسية" في النهضة "مشكلة كلامية" تعلم المؤمن مسألة وجود الله فحسب؛ لكنها لا تساعد على أن يحيا هذا الوجود كما حياة السلف"⁽²⁾؛ لا نقصد هنا مطلق الجدل؛ بل الجدل منه الحمود والمذموم، وكلا اللونان عرفهما علم الكلام التقليدي، فالمنهج الجدلي الإيجابي والذي أطلق عليه بعلم المناظرة كان جدالاً ببناء، وبالتالي هي أحسن على حد تعبير النص القرآني، ومن أبرز الفوارق الجوهرية كون الإيجابي كان النقاش بنائي يقصد به الوصول إلى الحقيقة بتعاون وتصواب، وبينما الثاني (السلي) كان يقصد به الإفحام وقطع المخالف وإسكاته وتبكيته وغلبته، وهذا سفسطة وحجاج مغالط.

4- غياب المصادر الأولى للفكر الكلامي عتّم صورة الآخر في مرآة الأنا: ربما يمكن أن يردّ سبب الضبابية الموجودة في نقل الكثير من المقالات الكلامية إلى عدم اعتماد المصادر الأصلية في فهم الآخر، وهو ما نلاحظه في تجربة الكلام التقليدي؛ لأن المفترض في قراءة الآخر ملاحظة أولاً أكثر من مصدر، وثانياً الرجوع إلى المصادر الأم ذات الدرجة الأولى لا المصادر ذات الدرجة الثانية التي تنقل عن المصادر الأم حتى لو اختزنّت المصادر الثانوية عناصر إيجابية كثيرة؛ فإن هذا إنما يبرر إستدعاءها لا تغييب المصادر الأخرى الهامة، غير أن هذا لا يمكن التعويل عليه دائماً لكون المصادر الأولى للكلام قد ضاع الكثير منها، فالذي يطرحه هنا

(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، القاهرة، مصر، السنة: 1959، ص55.

(2) نفس المرجع، ون ص.

عبد الحكيم الأجهري هو أن المصادر التراثية الكلامية القديمة هي في أغلبها عبارة عن قول على قول، فكما هو معروف أن معظم المؤلفات الكلامية في الإسلام ضاعت، وهي مؤلفات أكثر من أن تعد وتحصى، الأمر الذي جعل المصادر التراثية التي تتحدث عن علم الكلام المبكر في القرنين الثاني والثالث الهجريين هي مصادر ثانوية، وهي ليست لأصحابها المبشرين بها؛ بل هي لاتعدوا أن تكون وسائط في أغلبها كتبت في القرن الرابع الهجري وما بعده، أي بعد أن انتصرت تيارات كلامية معينة وانحسرت أخرى، وبالتالي فإن الحديث عن نشأة علم الكلام وعن القول الأصلي لرأي ما أو مدرسة ما هو قول تأويلي على قول سابق كان قد ضاع من جملة النصوص التي ضاعت⁽¹⁾ هنا، مستشهدا بما نقله ابن ندیم في الفهرست⁽²⁾ من عديد المؤلفات التي ضاعت ولم يصلنا منها شيء، وهذا ما يعطينا انطبعا على كون العديد من الأطروحات الكلامية لا يمكن الجزم⁽³⁾ فيها؛ بل تبقى مفتوحة للدراسة وبحاجة إلى تحقيق أكبر وإعادة نظر وتمحيص.

5- تفريغ علم الكلام من محتواه الاجتماعي: لقد كانت العقيدة التي يستوحىها المسلم من القرآن طاقة تنتج الإيمان وتوجه السلوك؛ لأنها تجعل الإيمان معطى عمليا ناجزا، مفعما بالحياة؛ عبر دمج النظر بالعمل، وعدم الفصل بين الإيمان بوصف حالة وجدانية داخلية وبين السلوك الإنساني، الذي يتجلى من خلاله المحتوى الاجتماعي للتوحيد، غير أن علم الكلام الذي تمت صياغته لاحقا بالاستناد إلى أدوات المنطق لم يقتصر على تعميق البعد النظري في العقيدة؛ بل تجاوزه إلى تفريغ التوحيد من مضمونه العملي، والتعامل مع المعتقدات بوصفها مفاهيم ذهنية مجردة لا صلة لها بالواقع⁽⁴⁾، وهذا ما جل التعامل مع المكون العقدي لا كفاعل وجداني يحرك الجوارح؛ بل ككائنات منطقية أشبه بالتصديقات الذهنية مع إفراغ الوسع في تخريجها في صورة صلبة، ما كرس ضعف الشعور بغاياتها السلوكية، فنحصر كينونتها في واقع الإنسان المسلم إلى أذهان المسلمين ذات بعد واحد تجريدي.

(1) عبد الحكيم أجهري، مقال علمي: كيف يجب أن ندرس علم الكلام، ثم نشره في: "مركز أفكار لدراسات والأبحاث" على موقع المركز في: 19 أغسطس 2019 .

(2) انظر، ابن ندیم، الفهرست، دار المسيرة، بيروت، لبنان، السنة: 1988، ط. 3، ص 202-247.

(3) فتاريخ علم الكلام بقي مفتوحا في الكثير من الأحيان لإدراج بعض لوازم الأقوال وحكمة المقالات إلى لوازمها بعد استتباعها ما اقتضى أن ينسب لناس ما لم يقولوا، فعلى سبيل المثال نجد أنهم قَوَّلُوا الكرامية بعض لوازم آرائهم على غرار اقتضائهم في مسمى الإيمان وماهيته على مجرد القول فنسبوا إليهم القول بأن المنافق مؤمن تام الإيمان، وهذا ما نفاه العديد من دارسي علم الكلام منهم ابن تيمية في قوله: "المؤمن المستحق للجنة لا بد أن يكون مؤمنا في الباطن باتفاق جميع أهل القبلة، حتى الكرامية الذين يسمون المنافق مؤمنا، ويقولون الإيمان هو الكلمة، يقولون إنه لا ينفع في الآخرة إلا الإيمان الباطن، وقد حكى بعضهم عنهم أنهم يجعلون المنافقين من أهل الجنة، وهو غلط عليهم، إنما نازعوا في الاسم لا في الحكم؛ بسبب شبهة المرجحة في أن الإيمان لا يتبعض، ولا يتفاضل". انظر: ابن تيمية، كتاب الإيمان، ص 203-204.

(4) الموجز في أصول الدين، باقر الصدر، ص 12.

6- تسلسل الدرس الفلسفي إلى المكونات الكلامية: العلوم والمعارف متداخلة فيما بينها، وهذا لا يعني بالضرورة عدم وجود حدود تتمايز بها عن غيرها تحافظ على خصوصية جوهرها، غير أن الذي حدث لعلم الكلام والفلسفة أن في لحظة من لحظات التاريخ قد ذاب وتلاشا قدرهما المائز، ما أسقط حد الخصوصية فانقلب التمايز اختلاطا وتماهيا، لا يهمنا هنا مبررات هذا الانقلاب، فرما قد يعود لقرب مجالات الاشتغال بقدر ما يهمنا فك الخصوصية التي حدثت بعد تكلف القطيعة في البداية، فيصف ابن خلدون الحال بأنه قد التبست عند المتأخرين: "مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفئتين من الآخر، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم، كما فعله البيضاوي في الطوابع، ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تأليفهم"⁽¹⁾، وهذا لا شك ما خلق نوعا من الصعوبة والإلغاز في التصانيف المتأخرة ربما إلى حد قلق عبارتهم، ونسرد بعض مؤشرات ذلك كالآتي :

أ- ارتباط علم الكلام المتأخر باستخدامه للمنطق الصوري أداة ومنهجاً للبحث والاستدلال: على الرغم من رفض المتكلمين الفلسفة وطرائق تفكير الفلاسفة، لكنهم قبلوا قضايا المنطق الأرسطي، وتعاملوا معها بوصفها مسلّمات أساسية في البحث الكلامي وخصوصا المتأخرين من المدرسة الأشعرية والماتريدية، وهذا لإذكاء الآلة الحجاجية كما ذكرنا سابقا، فاستخدموا المنطق الصوري في سائر كتاباتهم الكلامية، ونجدهم أيضا قد أضافوا الاستدلالات العقلية كالقياس والاستقراء والتمثيل، كما اعتمدوا على مفهوم الجنس والفصل لتعريف الوجود، بل حتى أنهم أقحموا "المقولات العشر الأرسطية" في سائر كتاباتهم الكلامية؛ وترتب علي ذلك أن صارت "المقولات العشر" من المقولات المهمة في تطور علم الكلام لارتباطها بمباحث التوحيد عندهم⁽²⁾؛ ويمكن القول هنا أيضا إن الوثوقية في علم المنطق كانت منذ الترجمة الأولى، وذلك باعتبار أن مقولات هذا المنطق ومناهجه في الاستدلال حقائق نهائية وفوق نقدانية، بالرغم من تجدد الحياة وتوالد مشكلات معرفية وعملية متنوعة كل يوم في وعي الناس، إلا أن بنية علم الكلام ظلّت تترسخ باستمرار في إطار ذلك المنطق وأدواته وأساليبه، وكأن كل شيء يتغير ما خلا آراء أرسطو، فإنّها أفكار أبدية لا تقبل المراجعة والتقويم⁽³⁾ كأن الله خلق العالم، وترك مهمة تعقيل الناس لأرسطو، فجعل لهم منظومة عقلية تحكم تصرفاتهم، وترد إليها استدلالاتهم.

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص 448.

(2) عباس محمد حسن سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده، ص 215-216.

(3) علم الكلام ضرورات النهضة ودواعي التجديد، (الكتاب عبارة عن مقالات) عنوان المقال: علم الكلام الجديد للدكتور عبد الجبار الرفاعي، ص 34 / الناشر مجلة "الحياة الطبية" بيروت لبنان، ط 1، السنة 2004 م.

ب- افتتان متأخري المتكلمين بالمنهج التأويل العقلي المعتزلي: ساهم هذا الافتتان في تطبيع العلاقة بين الكلام والفلسفة، وربما يمكن ملاحظة ذلك بشدة في قضية التأويل التي قد شغلت حيزا كبيرا من تفكير الفلاسفة والمتكلمين على حد سواء اتجاه النص الديني قرآنا وسنة، وهذا ما كان مسوغا طبيعيا في هز فكرة يقينية النصوص والحكم عليها بعدم الكفاية للوصول إلى الحق، وبالتالي إيجاد بدائل أخرى لإذكاء النصوص، ففتح المجال لمنهج التأويل العقلي أن يكون مطلبا ملحا وضروريا لجميع الفرق الكلامية⁽¹⁾، فكان له دور مهم في اختلاط العلمين⁽²⁾ وتمازجهما.

ج- أثر الفكر الإسماعيلي في انطباع الموضوعات الكلامية بالطابع الفلسفي: لا يمكن إنكار أن الإسماعيلية قد تفوقت على سائر الفرق الأخرى في مجال الفكر الفلسفي، وذلك من خلال تنظيمها الدقيق، كما نجدها قد ضمت العديد من الفلاسفة والعلماء الذين تمتعوا بقدرات خاصة فاقت سائر العلماء والفلاسفة الموجودة آنذاك؛ وكذا قدمت لنا شرحا باطنيا وفلسفيا لكونها معتمدة على الثقافات الشرقية القديمة، وخصوصا الأفلاطونية المحدثة، والمهم هنا إن سائر أفكارها الفلسفية قد تغلغلت في شتى نواحي الفكر الإسلامي وخصوصا علم الكلام⁽³⁾، ولعل ابن سينا يعد من أهم الشخصيات الفلسفية والمنتمة لهذا التيار التي كان لها أثر بليغ على المتكلمين، فتناول ابن سينا للقضايا نفسها التي شغلت المتكلمين منذ نشأة علم الكلام مثل: العلاقة بين الله والعالم والذات العلية وصفاته وقدم العالم وحدوثه وغيرها، إلى جانب القضايا الفلسفية البحتة؛ ولذا كانت فلسفته تمزج علم الكلام بالفلسفة، وذلك لأنه كان يقدم حلولاً فلسفية لهذه القضايا؛ وكان يهدف إلى تأسيس علم الكلام تأسيساً فلسفياً⁽⁴⁾.

لا شك أن هذا قد يؤثر على أصالة بعض المضامين الكلامية وسيبعدها عن وضعية الانطلاق الأولى؛ هذه وغيرها من العوامل كانت لها الأثر العميق في نفوق النتوج الفكري الفلسفي داخل الكلام الإسلامي، ما أثر على عديد المضامين فكانت تخرج تحريجا فلسفيا محضا؛ بل تعد التسلل إلى المنهج ذاته والآلة المنتجة للمضمون، وخصوصا المنطق الأرسطي الذي كان له حصة الأسد من هذا كله.

-
- (1) عباس محمد حسن سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده، ص 218-219.
- (2) هذا الرأي الذي يطرحه الأستاذ عباس حسن سليمان لا يمكن التعويل عليه بإطلاق، ولذلك لكونه على الرغم من قوة أطروحته إلا أنه سرعان ما يضعف إن استحضرننا فكرة مفادها أنه ليس بالضرورة سعي المتكلمين إلى إيجاد بدائل للنص الديني بغرض التدليل على المضامين الكلامية، فهو ضعف ثقتهم في النص لبلوغ اليقين؛ بل يمكن حمله أيضا على أن السجلات الكلامية التي كانت تحدث هي سجلات مع استشكالات نفذت من خارج المجال التداولي الإسلامي بعد التوسع الجغرافي الذي حصل بفعل الفتحات، وهذا ما يقتضي حتما إيجاد بدائل تدللية لإقناع المخالف، والذي هو أصلا ينكر صحة هذه النصوص؛ وبالتالي سيصبح التدليل بما لا غيا ومصادرة على المطلوب ومحاكمة الخصم إلى رؤية أصلا هو يفتقدها.
- (3) عبد الرزاق الخطيب، مقال علمي: علم الكلام بين خيار التبنّي ومقاربة الرفض، نشرت في موقع فيلوبريس الفلسفة للجميع، دون تاريخ.
- (4) عباس محمد حسن سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده، ص 220.

7- تطويع بعض المضامين الكلامية لخدمة السياسة: يرى العديد من الباحثين، خصوصا المحسوبين على الدرس الحدائثي العربي أن علم الكلام ليس متمفصلا عن السياسة ودروجا؛ بل الكثير من مضامينه أنتجت لغرض التطعيم ضد بعض المارقين والمعارضين لسياسات الحكام في لحظة من لحظات التي مرت عليها الأمة، وهذا ما فتح باب الاستغلال وتطويع المضامين الكلامية لخدمة السياسة المنتهجة من طرف السلاطين والحكام؛ فبالإضافة إلى السجال الذي حدث على مسألة الإمامة، والذي كان كوضعية الانطلاق لعديد السجلات الكلامية، نجد مثلا أن فكرة الجبر لصيقة بشدة بالظروف السياسية والاجتماعية الحاصلة، ولا يمكن فصلها عنها، فجاءت هذه العقيدة حسب الجابري وغيره كوسيلة اعتمدتها السلطة المركزية المهيمنة لتبرير استبدادها بالسلطة واحتكارها، فالفرد داخل منظومته القبلية يفقد مسؤوليته عن أفعاله، بحجة أن أفعاله تصدر عن مخيال "القبيلة"، ما يجعله محكوما إلى إكراهاتها السياسية والاجتماعية، فالقبيلة تمنعه من نسبة الفعل إلى ذاته أو إلى قبيلته، ما حتم عليه البحث عن طريقة للتخلص من فشله وعامة القبيلة من هذا الحكم وتبريره، ومن ثم فالطريق الأمثل للتعالي عنه هو بنسبته إلى الدهر والأيام، إلى القضاء والقدر⁽¹⁾؛ وخير مثال على ذلك هو دعوى الأمويين أن خلافتهم من عطايا الله، وأنه هو الذي ساقها إليهم سوفا، ولذلك فكل أفعالهم وجرائمهم لاستدامة هذه الخلافة هو موفق للمطلوب الإلهي، وقد جرى به وفق علمه وسبق به⁽²⁾.

يرى الجابري في أطروحة أن الغرض السياسي هو من كان خلف تخريج عقيدة الجبر بهذا الإخراج؛ بل حتى فكرة العدل عند المعتزلة لا تخلوا من ريحة التسييس، وهو القول الموازي والمقابل لفكر الجبر أنها كانت موجهة: "ضد الأمويين الذين كانوا يمثلون الخصم داخل الأنا"⁽³⁾؛ غير أنه وعلى الرغم من أن قضية الإمامة والتحكيم السياسي من أهم الأسباب التي سوغت لنشوء الكلامي الإسلامي إلا أن التعويل عليها بهذه الطريقة لا يمكن التسليم به مطلقا لكونها حسب الأستاذ عبد الحكيم أجهر:

- تتسم هذه القراءات بالسطحية، وذلك لإيهامها للأسئلة العميقة التي تخلق في ضفافها علم الكلام، وبوصفها أسئلة وجود تتعلق بعلاقة الله بالعالم، صحيح هناك تلازم ممكن بين الجبرية الدينية والاستبداد السياسي واستغلال السياسة للجبر، ولكن لا يمكن إنكار أن النصوص الدينية أشارت بنفاذ سلطة الله على العوالم.

- يمكن القول إن هذه القراءات أشبه بعمل الصباغ؛ من حيث هي محاولة لتجيير النصوص التي تلائم تفسيراً مخصوصاً لنشوء بعض المضامين الكلامية، حيث التعويل فيها على العامل الخارجي دون استنطاق النص نفسه، موظفا إياها بطريقة برغماتية محضة، وتأويلها في سياق لا يعكس القول الحقيقي لعلم الكلام.

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة: ط4، سنة: 2000، ص 240.

(2) نفس المرجع، ص 260.

(3) أنظر: مقدمته في كتاب: "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، لابن رشد" ص 18.

- إن عملية المسح داخل الأدلة الكلامية يعطينا انطبعا في كون هذا الارتباط الذي يحاول طرح الكثير من الباحثين على غرار عابد الجابري بين الاستبداد السياسي⁽¹⁾، وفكرة الجبرية الدينية ليس ارتباطا وثيقا لوجود أدلة كثيرة جدا تفيد العكس، غير أن برنامج البحث الذي تم تقريره مسبقا دفعهم إلى تجاهلها وإهمالها⁽²⁾.

وهذا أيضا نلمسه من خلال الأطروحة الكلامية لطه عبد الرحمن، فهو لا يركز ولا يعول على هذه القراءات كثيرا لكونها تفتقد الدقة المطلوبة؛ ولعل ما طرقه عبد الحكيم أجهر من استشكالات يغير انطبعا إلى جملة من هذه القراءات، ولكن هذه المآزق التي تعرض لها علم الكلام الإسلامي هي دافع حقيقي إلى إعادة النظر في هذا العلم، ولما لا السعي في تجديده وإعادة الروح إليه، وبالتالي لا يعني القدح في أصالة علم الكلام بقدر ما هو نقد لبعض المظاهر التي يراها الكثير من المعتنقين بعلم الكلام سلبية، وهي روافد غير صحية في بعض الأحيان وفدت على علم الكلام وكبلته عن الإنتاجية المعرفية التي كان يشغلها في الماضي، وزادت في المساهمة وصب الاسمنت على الجدار الذي زاد من تعميق القطيعة بين العلم الكلام والواقع، وبين علم الكلام والعمل، وبالتالي أصبح كالترف الفكري الذي لا يبنى عليه شيء، وخصوصا إذا تأملنا التحديات المعاصرة التي تفرض علينا؛ فلا نجد تلك المواجهة القديمة التي كان يقودها علم الكلام لمناقشة الآخر وإقناعه؛ فهذه العوامل التي ذكرت قد تضافرت فيما بينها لتساهم بنحو مركب في كشف سؤال الإبداع والتجديد، وخلق المعنى والحيوية الفكرية في علم الكلام، وهذا ما كرس لميلاد أصوات من هنا وهناك تدعوا إلى تجديد هذا المكون المأصول ليس بمجرد إلصاق مضامين جديدة فقط؛ بل بمراجعة الكثير من مباحثه من جهة الموضوع، والمنهج، والمضمون.

(1) لعل أدنى مقارنة بين تعاطي السلطتين السياسيتين الأموية والعباسية يخلص بنا في الأخير إلى أن السلطة العباسية كانت بدورها هي أيضا أكثر عسفاً من السلطة الأموية، ومع ذلك فإن السلطتين لم يكن لهما هذا الموقف المتشدد تجاه أصحاب حرية الإرادة الإنسانية، فالكثير من الحكام الأمويين تصادقوا مع أصحاب وجهات النظر التي تقرر حرية الفعل الإنساني، في الوقت الذي أخذ الحكام العباسي المأمون - الذي قتل الآلاف في حربه الأهلية مع أخيه المأمون من أجل السلطة - موقفا مدافعا عن رأي المعتزلة في حرية الفعل الإنساني، ومن الصعب أن نجعل مثلا ثلاثة خلفاء عباسيين (المأمون، والمعتصم، والواثق) حالة استثنائية في دفاعهم عن الرأي القائل بحرية الإرادة الإنسانية، وهم يمارسون العسف على الناس". أنظر: عبد الحكيم أجهر، مقال علمي: كيف يجب أن ندرس علم الكلام، ثم نشره في: "مركز أفكار لدراسات والأبحاث" على موقع المركز في: 19 أغسطس 2019.

(2) عبد الحكيم أجهر، مقال علمي: كيف يجب أن ندرس علم الكلام، ثم نشره في: "مركز أفكار لدراسات والأبحاث" على موقع المركز في: 19 أغسطس 2019.

ثالثا: مسوغات تجديد علم الكلام.

إذا كان الفكر الكلامي التقليدي قد حاول جاهدا المنافحة والدفاع عن العقيدة الإسلامية، والمرابطة ضد كل استفزاز قد يمسها منتهضا ضده، فإنه بعد تلك الفاعلية عرف سكونا وتوقف عن الابداع في لحظة من لحظاته التاريخية، حتى صار متنا يتدارسه طلبة العلم هنا وهناك تحت عناوين وشعارات كبرى ووسطى وصغرى، ناهيك عن كون الواقع اليوم يفرض علينا إعادة الاعتبار لهذا المكون المهم للخروج من هذا الركود والسبات الفكري لمواجهة التحديات المعاصرة؛ غير أن المشتغلين بهذا العلم داخل المجال التداولي الإسلامي وجدوا أنفسهم في مواجهة العديد من التحديات، وأمام أمور تعيق انطلاقهم، وروافد على الدرس الكلامي الإسلامي تكبل إنتاجيته المعرفية، فكان لزاما عليهم التخلص منها والتنصل من قيودها أولا، ثم الانطلاق بهذا العلم إلى مقولة التجديد؛ غير أنه يوجد سؤال يطرح نفسه أمامنا هو: إذا كان علم الكلام بهذا القدر من الأهمية، وأنه قد سقط في العديد من الأزمات والمآزق، فما هي المسوغات الكبرى التي تدفع الباحث اليوم مدفوعا إلى تجديد هذا العلم؟ وللإجابة عن هذا السؤال المهم نرصد بعض الأمور التي نجدها تدفعنا بشدة إلى هذا التجديد:

1- الوعي العميق بضرورة التقريب بين المذاهب والتيارات التي تشكل الخارطة العقيدية

الإسلامية: يمكن اعتبار المواجهات التي كانت تحدث بين المسلمين والاستعمار الغربي، والظلم، والطغيان في حقهم دافعا لهم لشد الرحال بحماس إلى إعادة النظر في جدلية الذات والآخر لإيجاد بدائل جديدة من أنماط تفكيرية، تعيد روابط الأخوة والتعارف فيما بينهم بعدما باعدت بينهم الذكريات العقيدية المذهبية الضيقة؛ يصور لنا عبد الجبار الرفاعي هذا المآزق الذي طبع الحالة التي يعيشها علم الكلام بقوله: "ومع أن المسلم أصر على الإمساك بالإيمان وبوحدانيته، ولم يتخل عن إيمانه، غير أن هذا الإيمان فقد إشعاعه الاجتماعي، وتجرد من فاعليته، فلم يتجسد في نزوع للوحدة والمؤاخاة في حياة المجتمع المسلم، باعتبار أن عقيدة التوحيد توحد المجتمع، في التصورات والغايات، والشعور، وأنماط السلوك، وإنما تعرض المجتمع إلى انقسامات شتى، وأمسى جماعات وفرقا متعددة، أهدرت الكثير من قدرات الأمة في سجلات أفضت إلى مواقف عدائية، وأقحمت الأمة في حروب عدائية..."⁽¹⁾، فهذه الخلافات التي حدثت وخصوصا الداخلية منها تحول فيها علم الكلام من الدفاع عن العقيدة الإسلامية إلى الدفاع عن المدرسة العقيدية، وهذا بدوره فتح فجوات عميقة تغذيها الاختلافات المذهبية ساهمت كثير في تكرس هذه الهوة بين المدارس.

(1) عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، ص 18-19.

غير أن الوعي الديني عند المسلمين بدأ يتخلص من هذا الحمل المذهبي الثقيل والمتعب ويحرر نفسه شيئاً فشيئاً من خطاب الكراهية، وإقصاء الآخر والعسف في حقه وخصوصاً فترة الاستعمار الغربي للعرب والمسلمين، ولهذا يمكن القول إن استقلال مصر عن الاستعمار البريطاني شكل وافداً جديداً يصب في هذا الحراك، وذلك في سعيها الحثيث في استقطاب العديد من القامات والعلماء الإسلاميين من شتى المشارب والمذاهب من مختلف أنحاء العالم، كما فتح باب الظروف للعمل الجاد، وذلك بطرح العديد من الإشكالات المهمة وخصوصاً ما يتعلق بالتقريب بين مختلف المذاهب والتيارات، وبالتالي إعادة النظر في قضية الحوار الإسلامي، تمخض عنها إنشاء⁽¹⁾ "دار التقريب" بالقاهرة سنة: -1947- تعنى بهذا الإطار وتكملت هذه العملية بميلاد مجلة تحت مسمى "رسالة الإسلام" سنة: -1949- وهي عبارة عن محاولة من روادها في تجديد المقولات الكلامية بطريقة ضمنية بعيدة عن الشعارات البراقة وضجيج بيانات التجديد، فتواصل هذا الوعي على شكل مشاريع إعلامية وفكرية.

2- وجوب تحريره من الذاكرة القديمة وعقلية الوصاية على الآخر: لا شك أن المنهج الذي كان
راعياً رسمياً لمختلف التفاعلات الكلامية الكلاسيكية هو منهج مناظراتي وتفكير مثبتي يعرض الأنا المضمون الكلامي، وفي المقابل يستحضر الآخر لمسائلته وتسجيل اعتراضه عليه، فتمخض عن هذه السجلات ذاكرة حاولت تفسير وتأويل العديد من المقولات الكلامية منصفة أحياناً وعاسفة أحياناً أخرى، فتخلّقت عنها أزمة عميقة شكلت معوقاً ثقافياً يساء فيها في الكثير من الأحيان فهم الآخر واستيعاب أفكاره ذهب بها الحال إلى أن أحس رواد التجديد وحاملي لوائه بجهل كل طرف بالطرف الآخر، ومعاملته وفق هذه الذاكرة القديمة بأحكامها السابقة من تبديع، وتفسيق، وتجهيل؛ بل وحتى تكفير؛ ما يطرح استشكالا مهماً أمامنا هو: كيف يمكن للجامعة الإسلامية أن تقوم بين أطراف يجهل بعضهم بعضاً، فيوجه كل طرف إلى الآخر أسهماً نقدية مملوءة بالتهكم، والرفض، والإقصاء، والتحقير، والتهميش استلّت من جراب علم الكلام القديم؟ وهذا الإشكال كان له تأثير عميق في نفسية المجددين على غرار الأفغاني الذي حاول تخليص المقولات الكلامية من النزعة السياسية التي كانت تسكنها دون بلوغ الوعي ذروته في إعطاء بديل حضاري جديد لعلم الكلام الكلاسيكي يتواءم مع روح العصر، وهذا ينطبق أيضاً على تلميذه محمد عبده من خلال تأليفه رسالة تتعلق بعلم التوحيد⁽²⁾، وهذا ما سنجد المتأخرين قد حاولوا التصريح به؛ "علم الكلام جديد" أو "تجديد علم الكلام"، والتي ستشكل محاولة صريحة في تخطي علم الكلام الكلاسيكي.

(1) علي ابن مبارك، مقال علمي: الحاجة إلى تجديد علم الكلام، نشر في موقع مؤمنون بلا حدود، بتاريخ: 22-04-2020، ص3.

(2) نفس المرجع، ص3.

3- استعادة تموضع الإنسان في الخارطة الكلامية: إن أي ناظر ومتأمل في كتب علم الكلام التقليدي يلمس نوعاً من الإهمال للإنسان⁽¹⁾، فقد تلاشت كينونة الإنسان داخل المضمون الكلامي لذا نجد بعضاً من المشتغلين بعلم الكلام والفكر الإسلامي يشيرون إلى هذه الفكرة وينبهون إليها، وعياً منهم بضرورة تجديد علم الكلام أو إيجاد علم كلام جديد يحقق للمسلم إنسانيته المفقودة في كتب الجدل، والخلافات، وتبادل السباب، والتهم، والتكفير، والتكفير المضاد⁽²⁾، وخصوصاً إذا علمنا محورية الإنسان في العملية الفكرية الإسلامية، وهذا ما يحتم على أهل الاشتغال بهذا العلم السعي حثيثاً في إعادة استكشاف وظيفة الدين الأصلية في إنتاج المعنى للحياة الإنسانية، وهي وظيفة تقف معظم الجماعات الفكرية الإسلامية عن الوعي بها وإدراك أهميتها فأسقطت أنفسها ومجتمعاتها في وحل معارك في الكثير من الأحيان خارجة عن نطاق التاريخ، يتجلى فيها كل شيء سوى الأخلاق، وقيم التراحم والمحبة في الدين⁽³⁾.

ومن هنا يمكن القول إن أي تجديد يتم فيه إهمال الإنسان سيعيدنا إلى نقطة الصفر، وبالتالي عدم الاعتبار من التاريخ وتكريس مرحلة التيه الكلامي أكثر فأكثر؛ إذًا فالمطلب الملح هنا هو: "الخلاص والتحرر من نسيان الإنسان...، والاعتراف ببشريته ومكانته في الأرض، وتصحيح نمط علاقته بربه، وتحويلها من صراع مسكون بالرعب والخوف والقلق، إلى علاقة تتكلم لغة المحبة، وتبتهج بالوصال مع معشوق جميل"⁽⁴⁾، فهو يبقى مطلباً أساسياً لا يمكن إغفاله؛ بل إن إغفاله سيكون جناية على النص الديني نفسه وطمساً لروح الدين الإسلامي؛ فالإسلام مليء بهذه النزعة وهو على مر تاريخه كان ينظر للإنسان كقيمة عليا، وتكرمه كمقصد أسنى جاء مع الوحي الإلهي وليس متعارضاً معه، فمقاصد الدين جاءت لإسعاد الإنسان وتكرمه وليس لتهميشه والتقليل من قدره، وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي: "إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل"⁽⁵⁾، وأشرف ما يتوصل به هنا هو الاستقراء التام لنصوص الوحي المعللة بالمصلحة التي يدركها الإنسان وتعود له بالنفع، ويكون على إثرها محوراً ثابتاً ومرجعاً في الأحكام؛ ولعل من أبرز الشواهد التي تؤكد على أهمية هذه المحورية وتشير إليها بقوة ما نجده من:

(1) تنبيه: لانقصد هنا مصطلح الأنسنة بمفهومه الحدائي الغربي الذي هو صداماً أو بديلاً عن الوحي، ومحاولة اعتبار الأنسانية مرجعاً فكرياً وقيماً بديلاً عن الوحي المنزل؛ ولكن نقصد إعادة الاعتبار لتموقع الإنسان كمرسل إليه بالرسائل السماوية، وعدم حذفه من الخارطة الذهنية لعلم الكلام.

(2) أنظر: علي بن مبارك، مقال علمي، دور تجديد علم الكلام في التقريب بين المذاهب الإسلامية من خلال مجلتي «رسالة الإسلام» و«رسالة التقريب» /مجلة "الكلمة" العدد (66) السنة السابعة عشر ، شتاء 2010م ، 1431 هـ .

(3) عبد الجبار الرفاعي: إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العراق، الطبعة: 2، السنة: 2013، ص 9

(4) المرجع نفسه، ص 11.

(5) الشاطبي، الموافقات، المحقق: عبدالله دراز، طبعة دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج 2، ص 6.

-سياق الفطرة الإنسانية: والفطرة هنا باعتبارها الجبلية الخلقة التي خُلِقَ عليها الإنسان وفق طبائعه وصفاته الأصلية، والشريعة الإسلامية انطلقت أحكامها على قاعدة الفطرة، يقول الإمام ابن عاشور: "إن حكمة السماحة في الشريعة أن الله جعل في هذه الشريعة دين الفطرة، وأمور الفطرة راجعة إلى الجبلية، فهي كائنة في النفوس، سهل عليها قبولها"⁽¹⁾، إذ لا مشاحة من القول إن الوضع الإلهي الأول يدعم هذه الفكرة بقوة.

-نصوص وقواعد التكريم الإلهي للإنسان: ألغى الإسلام أي وساطة كهنوتية بين الله والإنسان، وهناك نصوص عديدة تصدع بذلك منها: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِلَعَلِّهِمْ يَرْشُدُونَ﴾ (البقرة 186)، هذا الاقتراب الذي تسجله الآية الكريمة بين الحقيقتين والوجودين هو غيض من فيض صور التكريم الرباني للإنسان⁽²⁾؛ ومن خلال هذا كله يمكن القول: إن إهمال الإنسان في الأدبيات الكلامية الكلاسيكية القديمة هو من أبرز المسوغات لتجديد علم الكلام⁽³⁾، وإيجاد بديل حضاري لا يهمل الإنسان ويجعله محور الرحي كمخاطب أول وفاعل أساس في هذا العلم، وربما لو اعتبرت هذه الفكرة منذ البدايات الأولى لعلم الكلام لما وجدنا تلك الهوة والفصامية بين الكلام والواقع المعاش.

4-الحاجة إلى تحقيق الانتقالية من الفكرانيات إلى المعرفيات: لا شك أن روح هذا العلم هي روح دفاعية، فهو في التحقيق علم براني الغاية في أغلب أطروحاته، وليس علما ماهويا جواني الهدف، غير أن الواقع التاريخي يؤكد أنه انزلق عن هذه المهمة النبيلة ليصبح دفاعا عن المذهب، ما ساهم في تبيع طبيعته العلمية ل يبدو في صورة إيديولوجية تنافسية وصدامية لا تقتصد الدفاع عن الدين بقدر ما تقتصد تبكيت الآخر، وهنا ثمة ضرورة ملحة تدعو الباحث إلى تخليصه من آفة الأدلجة؛ إذن يبقى إخراجنا من هذا القمقم الإيديولوجي دوما من المهمات الأكثر إلحاحا، وذلك لتحقيق الانتقالية من الصبغة الإيديولوجية العقيمة والضيقة إلى الفضاء

(1) طاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط1، السنة: 1978، ص61.

(2) وكلها تدل بشكل واضح أن تلك النصوص التي نزلت من القرن السابع الميلادي كانت سابقة للحال الأوروبي بقرون عديدة وأكثر وعيا منه وتمثلا لهذه الحقيقة. أنظر: مسفر بن علي القحطاني، مقال علمي: إشكالية الأنسنة في الخطاب الديني المعاصر، مؤمنون بلا حدود، سبتمبر 2015، هذا المقال عبارة عن ورقة أقيمت في المؤتمر السنوي الثاني لمؤسسة مؤمنون بلا حدود المنعقد بمراكش يومي 17-18 ماي 2014.

(3) أنظر المقال: الحاج أوحمة دواق، الإنسان المستعاد في علم الكلام الجديد: قراءة في لاهوت النزعة الإنسانية للمفكر العراقي عبد الجبار الرفاعي، نشر المقال في موقع مؤمنون بلا حدود في، فبراير 2014.

"الإبستيمي" الخصب والواسع، وهذا العمل كما يراه البعض ⁽¹⁾ لا يحتاج فقط إلى إعادة النظر في منهجه، وإنما أيضا في موضوعه وخطابه ⁽²⁾.

يمكن القول أيضا إن من أكبر المسوغات التي تقضي بضرورة التجديد لهذا العلم هي السلبيات التي ذكرناها فيما سبق، فقد ذاب في الفلسفة والمنطقيات، وبتالي تغليب النزعة التجريدية التي ساهمت في إبعاده عن الواقع، فجعلت بينه وبين الواقع برزخا فهما لا يبيغان، وأيضا مما عمق الهوة والفجوة أكثر الأدلجة التي تعرضت إليها مباحثه بحيث أصبحت تدافع عن المذهب على حساب العقائد الإيمانية التي سطرت لعلم الكلام كمدافع أول عن العقيدة الإسلامية، ومن ثم فهذا ما كفل تحقيق الانتكاسة سواء الإبستمولوجية أم المنهجية وحتى المضمونية، وهذا الأمر الخطير والجلل يدعونا لتجديد علم الكلام وإعادة النظر فيه لإحياء روحه البنائية والدفاعية عن الإسلام جملة، وليس فقط أصول الدين؛ وفي الأخير وأمام هذه المسوغات ولتي تنضاف إليها السلبيات والمآزق التي كبلت الروح الإبداعية لهذا المكون الأصيل، والتي نجدها مطروحة بقوة لدى الكثير من الباحثين والمفكرين المعتنين بعلم الكلام، تتشكل دعوة ملحة إلى إعادة النظر في هذا الموروث الإسلامي، وهذا النمط الفكري الأصيل لإعادة تجديده وبعث الروح فيه من جديد لاسترداد مكانته العلمية التي كان يحظى بها في السابق، وبالتالي الوقوف ضد التيارات التغريبية والعولمية التي تريد فرض النموذج الواحد والكوني على الإنسان المعاصر، ومن ثم هدم كل القيم الدينية والمعارف الإنسانية التي تخالفها ومن بينها الإسلام كمنظومة دينية نابعة من الحكمة الإلهية.

(1) قاسم شعيب ، مقال علمي: الكلام المعاصر و ضرورات الانتقال من الإيديولوجيا إلى الإبستمولوجيا، ص 1 ، نشر ب مؤسسة مؤمنون بلا حدود، في 17/فبراير /2016.

(2) ولعل لهذه الورشة أن: " تفضي إلى التحرر من الصورة النمطية للإله، التي تشكلت في سياق الصراعات الدامية، والفتن والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب، والسعي إلى ترسيخ صورة رحمانية للإله، تستلهم ما يتحلى به من صفاته الجمالية، وأسمائه الحسنى، ورحمته التي وسعت كل شيء، فلن ينقذنا إلا إله جديد....". أنظر:عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ص 11.

رابعاً: مفهوم علم الكلام الجديد (أو تجديد علم الكلام):

بعد أن فرغنا من قضية سلبيات علم الكلام التقليدي، والمسوغات التي تدعوا إلى تجديده وإعادة بريقه المفقود، نستهل الآن الحديث عن قضية تجديد الفكر الكلامي أو ما يسمى في الأدبيات الفكرية المعاصرة "علم الكلام جديد"، وذلك محاولة لإعطاء مفهوم خاص له والنظر فيه هل هو امتداد لعلم الكلام التقليدي؟ أم فقط التجديد يمس المسائل دون المناهج؟ أم أنه قطيعة تامة مع علم الكلام التقليدي فلا يبقى سوى الاشتراك اللفظي دون التواطؤ في بعض المعاني؟ فهذه الأمور التي تفرض نفسها علينا لمعالجتها هي التي سترسم وتحدد الخارطة الذهنية لمفهوم علم الكلام ومن ثم سنحاول نحن هنا علاج هذه القضية على شكل عناصر محاولين تغطية وبسط المفهوم قدر المستطاع لعلم الكلام الجديد.

أ/ هل هناك مجدد فرد لعلم الكلام: لا يمكن الجزم البتة بوجود مجدد فرد لعلم الكلام يحيلنا على القول والحكم بوجود مخلص يؤسس لهذا العلم لكون هذا القول حتما سيكون قفزة بهلوانية على حقائق التاريخ، وهو أيضا سيحمل في طياته جهلا عميقا بالمدلول الحقيقي لتجديد الكلام؛ ولذلك يعود للمخاض العسير الذي قد تمر عليه حركات التجديد عبر التاريخ الفكري، وعليه فحركة التجديد هي رتل من الجهود المعرفية المتوالية والمتتابعة المتسمة بالجدية والجرأة تنطلق في بيئة تتوقر على العناصر والمقومات الضرورية لاستنبات الفكرة ونموها وحسب إمكاناتها المعاصرة، وليس علم الكلام وتجديده بدعا من ذلك، وإنما هو مشروع تضافرت في احتضانه وتطويرة مبادرات وجهود أسهم فيها الكثير من النخب الفكرية الإسلامية في العصر الحديث، وإن كان رواد هذا النمط من التجديد يعود إلى عدد مخصوص منهم⁽¹⁾؛ ومن ثم يمكن القول إن المتأمل في القضية يخلص إلى أن الدعوة إلى علم الكلام الجديد لم تنشط إلا في العقدين الأخيرين، رغم أن الظهور الأول لمصطلح علم الكلام الجديد يعود للعقد الأول من القرن المنصرم، حين طرحه العالم الهندي شبلي النعماني⁽²⁾ في كتاب معنونا إياه بـ "علم كلام جديد" والذي ترجم للفرسية سنة 1950- بالعنوان نفسه، إذن يعتبر شبلي النعماني السباق إلى هذه التسمية؛ وفي مقدمة كتاب "الإسلام يتحدى"، أوضح وحيد الدين خان، عام 1946م المبررات التي دفعته لكتابة هذا المصنف، فشدد على ضرورة التحرر من منهج علم الكلام القديم؛ لأنَّ "طريقة الكلام وأسلوبه قد تغيرا بتغير الزمن، ولذلك علينا أن نأتي بعلم كلام جديد لمواجهة تحدي العصر

(1) عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام ضرورات النهضة ودواعي التجديد، ص 39، 40 .

(2) شبلي النعماني: عالم هندي المتوفى سنة 1332هـ/نوفمبر سنة 1914م .

الحديث⁽¹⁾؛ وقد استطاع وحيد الدين خان وصل ما بدأه المفكر المسلم محمد إقبال من قبل في كتابه "تجديد التفكير الديني في الإسلام"، فكان كتابه "الإسلام يتحدّى" إنجازاً رائداً في تشييد الكلام الجديد، إلا أنه ظلّ مكدساً في المشرق الإسلامي، فلم يهتم به الباحثون، مع أنه تُرجم إلى العربية ونشر قبل ثلاثين عاماً، وبعده بسبعة سنين استتبّعه وحيد الدين خان بمصنف كلامي ثانياً "الدين في مواجهة العلم"، ثم أرفه بعد فترة بدراسة أعدّها بعنوان: "نحو علم كلام جديد"، ألقاها في ندوة "تجديد الفكر الإسلامي" التي انعقدت في الجامعة الإسلامية بدلهي الهندية بأواخر ديسمبر 1976م⁽²⁾؛ أمّا إذا صوّبنا النظر نحو الباحثين والمفكرين العرب، فقد ذكر مصطلح "الكلام الجديد" المفكر الأردني فهمي راجح جدعان سنة 1976م، في كتابه "أسس التقدّم عند مفكرّي الإسلام في العالم العربي الحديث"، وذلك في سياق الحديث عن "التوحيد المتحرّر"⁽³⁾، بالضبط في فصله الرابع، مشيراً إلى أن الدوافع الأساسية في التفكير الكلامي الجديد عند بعض المفكرين المسلمين المحدثين الذين "راحوا يبحثون عن علم كلام جديد يكون للتوحيد فيه وظائف جديدة، ويكون علماً "محرراً" للإنسان، وعلماً صافياً من الشوائب والأكدار"⁽⁴⁾.

وفي إيران⁽⁵⁾ أيضاً نجد المصطلح "علم الكلام الجديد" دارجاً وكثير الاستعمال، وربما تعود البداية مع الترجمة الإيرانية الأولى لكتاب شبلي النعماني المذكور، ونشره في الحواضر العلمية سنة 1950م، ما أسهم بشكل كبير في ميلاد تيار جديد يعنى بالكلام تجلّى بوضوح في آثار محمد حسين الطباطبائي وتلميذه الشهيد الشيخ مرتضى الموطّهري، فقد اشتغل هذا الأخير بقضية تجديد الفكر الكلامي وإرساء مناهجه مع ترسيم الخطوط العريضة له لترسيخ أسسه مع السعي جاهداً لإيجاد مفهوم ناجز له، مع بيان مهمته المعرفية محدداً إياها في دعامتين؛ الأولى دفع الشبهات في أصول الدين وفروعه، والثانية تحقيق الكفاية الاستدلالية؛ ويمكن

(1) وحيد الدين خان، الإسلام يتحدّى، ترجمة: ظفر الإسلام خان، مراجعة وتحقيق: د. عبد الصبور شاهين، دار البحوث العلمية، الكويت، ط 6، السنة: 1981 م، ص 42.

(2) عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام ضرورات النهضة ودواعي التجديد، ص 42.

(3) تنبيه: ويعود استخدام مصطلح "التوحيد المتحرّر" إلى المستشرق البريطاني "جيب"، الذي أشار إلى "اللاهوت المتحرّر" ونسبه إلى أحد اللاهوتيين الكبار، في سياق حديثه عن الاتجاهات الحديثة في الإسلام، في المحاضرات التي ألقاها في "مؤسسة هاسكل لدراسة الأديان المقارنة" في مطلع هذا القرن، ونشرها في ما بعد في كتاب "الاتجاهات الحديثة في الإسلام". أنظر: هاملتون جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، تر: هاشم الحسيني، بيروت، دار مكتبة الحياة، السنة 1966، ص 411.

(4) فهمي جدعان، أسس التقدّم عند مفكرّي الإسلام، ص 195.

(5) يمكن القول إن المفكرين الإيرانيين من أكثر المفكرين اهتماماً بتجديد العلم الكلام وعلم الكلام الجديد، فإنك تجد كما هائلاً من البحوث والمقالات والمؤلفات في علم الكلام الكلاسيكي وعلم الكلام الجديد، وربما يعود هذا الاجتهاد المأموم إلى بلوغ الإنسان الإيراني مستوى ثقافي صار يتصادم مع عديد المسلمات في العقيدة الشيعية ما استوجب مراجعتها وإعادة تكيفها مع الإمكان المعرفي المتداول.

رصد أيضا صدور كتاب بعنوان: "أربع مقالات الفلسفة أو الكلام الجديد" لجواد تارا⁽¹⁾؛ وبعد هذا عرف مصطلح علم الكلام الجديد أو تجديد علم الكلام رواجاً وتداولاً كبيراً بين الأوساط العلمية والفكرية الإسلامية، وهناك من نظر إلى القضية كفضاء اشتغال كبعض الحداثيين العرب والإيرانيين، وهناك من نظر إليها كتخصص وخلفية كلامية.

ب/ إشكالية التسمية ولاصطلاح: صحيح أنه على الرغم من وجود اتفاق حاصل عند الكثير من المفكرين والباحثين على ضرورة القصوى من تجديد الفكر الكلامي ليستوعب روح العصر وإمكاناته، إلا أنهم قد اختلفوا في جملة من القضايا المهمة حوله، ولعل من أهمها قضية التسمية التي أطلقها شبلي النعماني "علم الكلام الجديد"؛ حيث يرى فيها بعضهم إشعاراً بالقطيعة مع التراث الكلامي الكلاسيكي، ومن هؤلاء المفكر جواد آملی ففي منظوره لا وجود لمصوغ كافٍ يدعو إلى هذه التسمية المخصصة على رغم من تسليمه بضرورة هذا التجديد، فيطرح سؤالاً يبدو منطقياً بامتياز، وهو إذا سلمنا بصحة تسمية هذا التجديد بعلم الكلام جديد الآن فماذا يمكننا أن نسمي علم الكلام بعد مرور ربح من الزمن؟⁽²⁾، فنسقط أنفسنا في مأزق من حيث أردنا الخروج منه، فبعد مدة نضطر فيها إلى تسمية علم كلام آخر وليد لحظة تاريخية أخرى علم الكلام جديد الجديد وهكذا، ما يجعلنا في حلقة مفرغة، لذا فالتسمية هذه لا تبدوا موفقة، وخصوصاً إذا استصحبنا تاريخ العلوم وسنتها فينذر أن نظفر بعلم مخصوص يضاف إليه كلمة جديد، رغم أن العلوم شهدت ثورات وانقلابات حقيقية كما هو حال علوم الفلك، والفيزياء، والطبيعة، والرياضيات، والنفوس، وعلوم الاجتماع⁽³⁾، وغيرها من المعارف والعلوم؛ غير أنه في الجهة الموازية لهذه النظرة نجد تصوراً آخر يرى بأن علم الكلام الجديد هو في الحقيقة علم مغاير، يختلف عن سابقه في عديد المستويات سواء المضامين أو في المنهج أو في مسائله ولغته، فهو في التحقيق ينتفع بالتراث، ولكن لا يقف حبيساً له، فهو لا يتنصل من الذاكرة القديمة فيقاطعها ويسد باب الانتفاع منها، كما أنه يبقى محافظاً على هويته الحضارية فلا يذوب في ثقافة العصر فيتلاشى فيها ويعمد إلى تطويعها لخدمة الكلام الإسلامي، لكننا في المقابل نحتاج إلى علم جديد هو هذا العلم، الجديد في كل شيء حتى في هندسته المعرفية⁽⁴⁾.

(1) غير أن مباحث هذا الكتاب لا علاقة لها بعلم الكلام الجديد: "وإنما يحتوي الكتاب على أربع مقالات، بحث المؤلف في الأولى منها مفهوم الوجود، فيما تحدثت في الثانية عن وحدة الوجود وعلاقة الوجود بالماهية، وفي الثالثة حول الحق والحكم، وفي الأخيرة استعرض الأدلة على عودة الأرواح". انظر: عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام ضرورات النهضة ودواعي التجديد ص 39-40 .

(2) انظر: ندوة عُقدت في قم، وطبعت في كتاب بعنوان: "كلام جديد در گذر اندیشه ها"، ص 22 - 25.

(3) قاسم شعيب، مقال علمي: الكلام المعاصر وضرورات الانتقال من الإيديولوجيا إلى الإستيمولوجيا، ص 5 .

(4) إشارة إلى كتاب: أحد قراملكي، الهندسة المعرفية لعلم الكلام الجديد، دار الهادي، بيروت.

أما الأستاذ عبد الجبار الرفاعي فإنه إذا خُير بين تسمية "علم الكلام جديد"، و"علم الكلام الحديث" يُؤثر الأولى؛ لأنها أكثر شهرة في الحواضر المعرفية وتحقيقاً للتوافق؛ إضافة إلى التسمية الثانية يلجأ إليها من يذهب إلى أن تجديد علم الكلام يتحقق بإذكائه بمسائل جديدة، مع الاحتفاظ ببنية الأصلية، وأنماط تفكيره مع لغته المستعملة، وهذا ما دفع أرباب هذا الرأي إلى استعمال كلمة "الحديث" توخياً لأي كلمة تفيد التجاوز، أما أستاذنا فلا يتحرج من فكرة استبداله بعلم يستجيب لمعطيات العصر، ويستوفي شرائط التجديد وتحقيق حاجة المسلم إلى نمطية جديدة وتصور توحيدى فعّال، وليس حبس المقولات والجدالات الكلاسيكية المبتوثة في الذاكرة الكلامية القديمة⁽¹⁾؛ ونحن في هذه الدراسة سنحاول استعمال المصطلح وسواء تمّ تبني هذه النظرة أم تلك، فإنّ هذا المصطلح استُخدم وراج بغض النظر عن المعنى المراد منه في الكثير من الأحيان، وأكثر ما راج في الأوساط الثقافية في إيران والباحثين العراقيين، فدرج عليه الباحثون شرقاً وغرباً في الكثير من بحوثهم⁽²⁾.

ج/ مفهوم تجديد علم الكلام: لا يمكننا الجزم بمفهوم ناجز لعلم الكلام، فهذا العلم مزال ورشة مفتوحة ومزال هناك نقاشات بين الباحثين حول ضبط مفهوم دقيق لمعنى تجديد علم الكلام، وأما هذا الإلغاز الحاصل في مختلف هذه الورشات المعرفية المفتوحة، يمكن رصد العديد من الاتجاهات والأقوال التي حاولت تناول هذا العلم، ونحن سنحاول إجمال وذكر بعض الآراء المنضوية تحت هذا الحقل المعرفي؛ فقد ذهب البعض إلى أن التجديد لهذا العلم لا يعني في النهاية سوى صب المزيد من المسائل واستنزائها داخل المنظومة الكلامية الكلاسيكية، ومتى انضمت إليه وتكدست مضامين جديدة تجدد، فيما رأى آخرون قصور هذه الطريقة وعدم كفايتها؛ بل يجب أن يتسع التجديد ليعطي المضامين، والأهداف، والمنهج، والموضوع، واللغة، والهندسة المعرفية مجامعها، وبين الموقفين نجد موقفاً وسطاً بينهما يحاول الجمع والتوفيق بين الموقفين، فهو لا ينادي بالقطيعة ولا باختزال التجديد فقط في المسائل.

الموقف الأول: يرى أربابه أن تجديد علم الكلام أو علم الكلام جديد لا يعني القطيعة التامة مع الكلام الكلاسيكي؛ إنما هو امتداد طبيعي وعلمي له، فهو ليس إلا إلحاق مسائل جديدة وصبّها داخل علم الكلام الكلاسيكي ومدارستها وفق نفس النسق العلمي الكلامي، وتحت نفس المناهج الموروثة، وهذا المنحى كان بغية

(1) عبد الجبار الرفاعي، مقال علمي: علم الكلام الجديد وإشكالات التسمية، نشرت في موقع حفريات، التاريخ: 08-09-2019.

(2) هو كما يقول عبد الجبار الرفاعي: "علم الكلام الجديد"، الذي مضى على استعماله أكثر من قرن في كتابات الباحثين المسلمين في الهند وإيران والبلاد العربية، صار مصطلحاً مستقراً في اللغات الأردية والفارسية والعربية ينطبق على هذا العنوان لا على غيره"/أنظر: عبد الجبار الرفاعي، مقال علمي: علم الكلام الجديد وإشكالات التسمية، نشرت في موقع حفريات، التاريخ: 08-09-2019.

الانتهاض ضد الاستفزازات الحديثة، والدفاع عن أبهة الشريعة، ونلمس هذا الرأي عند بعض المفكرين، ومن بينهم المفكر شبلي النعماني، وذلك لأن علم الكلام في السابق كان عبارة عن فحص وانتهاض ضد استفزازات كانت تطال المنظومة العقيدية الإسلامية بالتحديد؛ ولكن الاستفزاز اليوم بلغ ذروته، فشبهاته تطال عديد المسائل الأخلاقية والقانونية من الدينية، ولا تركز على العقيدة، فالتيارات الاستشراقية الغربية ترى أن شواهد فساد الدين الإسلامي ليس تصوره في الإلهية أو الغيبات؛ بل هي مسائل تعدد الزوجات والطلاق، والأسرى والجهاد، وعليه وجب أن يدور الجهاز المناهض الإسلامي حول هذه المسائل⁽¹⁾؛ وعليه نجد النعماني قد أدرج في كتابه "علم الكلام الجديد" مسائل جديدة مثل حقوق الإنسان، حقوق المرأة، والإرث، وحقوق العامة للشعب، بجوار مباحث وجود الباري، والتأويل، والمعاد، والنبوة، وغير المحسوسات كالملائكة، والوحي وغيرها⁽²⁾؛ غير أن هذا الكتاب كما يبدو لدى بعض الباحثين استطاع أن يجمع بين ذاكرتين في مشهد فكري طريف؛ ذاكرة سُنِّيَّة مثلها صاحب الكتاب، وأخرى شيعة تجلّت في الترجمة بكلّ خلفياتها الثقافية، ولذلك انتشرت دعاوى "تجديد الكلام" أو "الكلام الجديد" في مختلف أنحاء العالم الإسلامي بكلّ أطيافه ومدارسه الفكرية؛ غير أن الأستاذ عبد الجبار الرفاعي يرى أن هذا المولود الأول إن حضني بالسبق من حيث الاصطلاح والتسمية إلا أنه لم لا يحمل في طائته أي: "شيء يشبه علم الكلام الجديد في تفكير النعماني. كلُّ شيء يشبه الكلام القديم. النعماني يستأنف القديم بلغة أكثر وضوحاً"⁽³⁾؛ غير أن هذا الرأي الذي ركز على تجديد علم الكلام من حيث إضافة مسائل جديدة وراهنة لم يتفرد بنسبته إلى شبلي النعماني فقط؛ بل ينسب أيضا إلى محمد مجتهد شبستري⁽⁴⁾ وغيره .

(1) شبلي النعماني، علم الكلام الجديد ، ص42

(2) ... والدنيا، وفي الجزء الثاني من كتابه هذا يتحدّث شبلي النعماني مؤكدا لما قاله، وذلك في معرض حديثه عن مجال هذا العلم ما منطوقه: "لقد كان علم الكلام القديم منصبا فقط على بحث العقائد الإسلامية؛ لأنّ المخالفين للإسلام في ذلك العهد كانت اعتراضاتهم تتعلق بالعقائد، ولكنه في الوقت الحاضر يبحث في الجوانب، التاريخية، والحضارية والأخلاقية للدين. إنّ عقائد أيّ دين عند الأوروبيين لا تكون جدية بالاعتراض إلى هذا الحد، ما لم تكن هذه المسائل قانونية وأخلاقية. وفي رأيهم أنّ إباحة تعدد الزوجات، والطلاق، والرق، والجهاد، في أي دين هو أكبر دليل على بطلان هذا الدين، بناء على هذا سيتم بحث هذا النوع من المسائل في علم الكلام، وهذا الجزء بالكامل من علم الكلام الجديد. أهمّ الأشياء الضرورية في هذا الصدد أن تقدّم مثل هذه الدلائل والبراهين بأسلوب بسيط وواضح، تستوعبه الأفهام بسرعة، ويستقر في القلب، فقد كان يستخدم في المنهج القديم مقدمات معقدة ومتشابكة، ومصطلحات منطقية، وأفكارا دقيقة وحساسة جدا، فكان المخالف يصمت بعد أن يصاب بالرهبة، ولكن لا يوقر في قلبه حالة من الوجدان والإيمان. المهم أنه يجب مراعاة تلك الأمور المذكورة عند تأليف علم الكلام الجديد". أنظر: نفس المرجع، ص181-182.

(3) عبد الجبار الرفاعي، مقال علمي: علم الكلام الجديد وإشكالات التسمية، نشرت في موقع حفریات ، التاريخ: 08-09-2019.

(4) فهو يرى أنه وإن كان هذا المصطلح كثيرا ما نجده دارجا في العديد من المحافل العلمية اليوم مما يوحي لنا بميلاد كلام جديد، غير أنه في التحقيق فإن: "علما جديدا لم يظهر أبدا، وإنما هناك مسائل جديدة تضاف إلى المسائل الكلامية السابقة، مما يعني ظهور مرحلة تكاملية حديثة لهذا العلم. فمقتضى ظهور العلم الجديد، أن يكون له موضوع وهدف مستقلان، في حين لا نلاحظ شيئا من هذا الاستقلال في المسائل الجديدة لعلم الكلام". أنظر: محمد مجتهد شبستري، مدخل إلى المسائل الجديدة في علم الكلام، ص10.

الموقف الثاني: هو دعوى للتجاوز والقطيعة المطلقة، ربما يمكننا تصنيف بعض الحداثيين العرب والإيرانيين ضمن هذا الموقف، وذلك للتوافق الكبير بين النسق الفكري الحداثي الذي يحوي مسلمة القطيعة مع التراث، وهذه الدعوى التي ترمي إلى القطيعة بين علم الكلام الكلاسيكي والجديد، وهذا طردا لمسلمتهم الحداثية؛ ولكن في التحقيق لا وجود لحد الآن من حقق هذا التجاوز ولو دعا له بلسان مقاله إلا أن لسان حاله يكذب ذلك ويخالفه، وربما لا يعزو أن نجد في الكثير من الأحيان هنا وهناك دعوى التجديد والخروج من الفكر الماضوي، إلا أنه قول ضعيف ومتهاافت ويحمل الكثير من التعسف في طياته، إذ لا يمكن دخول وتدشين علم كلام إسلامي جديد والتنصل من كل سوابقه أو إعلان القطيعة المعرفية مع ذاكرته لمجرد كون علم الكلام القديم كان يدافع عن مضامين عقدية قديمة بعرضها أولاً ثم الدفاع عنها ثانياً، ولا يمكن إنكار أن العقيدة التي كان يدافع عنها ماثلة في صلب الوحي الصحيح ونصوصه المؤسسة؛ ولا تزال هذه النصوص حاضرة بيننا اليوم؛ ثم إن أصالة هذا العلم لا يمكن البتة محوه بكبسة زر كيما يتصوره بعضهم، وهذا يجعل القطيعة المطلقة مع هذا العلم جملة وتفصيلاً هي قطيعة مع الوحي نفسه، وهذا ما يفسر في نظرنا عدم وجود أتباع حقيقين لهذا الرأي، وهو موقف تفرضه القسمة فقط ولا مصاديق تحته، وإن تم نسبته إلى بعضهم هنا وهناك.

الموقف الثالث: هو موقف توليفي يحاول الجمع بين الموقفين لا إسقاطهما، فهو لا ينادي بالقطيعة المطلقة، وفي المقابل لا يعني أيضاً اختزال التجديد في المسائل فقط؛ فكأنه نوع من الانتهاض للموقفين، فهو يسحب التجديد إلى العديد من الأمور حتى يمس المسائل، والهدف، والمناهج، والموضوع، واللغة، والمباني، والهندسة المعرفية؛ إذاً وحسب هذا الموقف فعلم الكلام الجديد هو علم يجد في التراث ما ينفعه ويغنيه، وبالتالي يحافظ على الوصل، كما أنه ليس تطوير للعلم القديم عينه كالموقف الأول، ولكنه علم جديد عن سابقه غير أنه لم يبلغ في الجراءة حد الفصل والتجاوز كالموقف الثاني؛ أي هو يبقى الحاجة إلى علم الكلام الكلاسيكي مع الدعوة إلى إيجاد البديل، يمكن إيجاد هذا في العديد من الأطروحات التي أدخلت هذا العلم في مجالات اشتغالها، فنجدها مثلاً عند الدكتور حسن حنفي، وذلك لكونه يرى أنه أصلاً يمكن تجدد المسائل دون التأثير على البنية العامة لأي علم ما؛ بل من ساذج الاعتقاد⁽¹⁾. تخيل أي بنية معرفية متفصل أجزائها؛ إذ لا شك في أن المسائل المعرفية المستحدثة التي تبنى على مباني جديدة والتي تتطلب أساليب عصرية أن تحولها يستلزم ضرورة تحول كل المنظومة المعرفية⁽²⁾؛ وهذا الموقف نجده الموقف المهيم في قضية تجديد علم الكلام، فقد استقر عليه التجديد في أصول الدين، فسنجده مهميناً أيضاً من خلال نظرنا في التيارات المعاصرة في علم

(1) ومما ينبغي تنبيه إليه أيضاً أنه رغم شيوع هذا الاختلاف في المواقف إلا أنه حسب د. أحمد قراملكي توجد مغالطة منطقية اصطلاح عليها بـ **خطأ إيهام الانفصال**، والفرضية هي أن الرأيين أدناه منفصلان على نحو مانعة الخلط، بحيث يعني بطلان أحدهما، صدق الآخر بالضرورة والرأيان هما: الكلام الجديد، علم حديث تماماً، ليست له أي مشتركات مع الكلام التقليدي، وليس الكلام الجديد سوى مسائل كلامية جديدة. أنظر:

أحمد قراملكي، الهندسة المعرفية لعلم الكلام الجديد، من ص 118 إلى 121.

(2) حسن حنفي، مقابلة أجرتها معه مجلة المنطلق، عدد 120، بيروت-لبنان، ص 73.

الكلام الجديد .

إذا فالقول بتجديد علم الكلام بمعنى تحديد المسائل فقط هو قول فاسد؛ وذلك لاعتبارات عدة من بينها أن حركة التجديد إذا مست ضلعا من الأضلاع المعرفية حركت كل الهندسة المعرفية معها؛ وذلك لأن العلم الواحد متكامل فيما بينه، وفي المقابل القول بالقطيعة المطلقة بين الكلامين الكلام الكلاسيكي والكلام الجديد هو قفز فوق الحقائق؛ لأننا نجد حضورا كبيرا لتراث الكلام الكلاسيكي عند الدارسين لعلم الكلام الجديد والمشتغلين بهذا العلم، فأين إذا دعوى القطيعة الكلية، وفي مقابل القولين يبرز لنا قول ثالث يحاول التوفيق والتوفيق بين القولين، فهو لا يرى بالقطيعة الكلية؛ لأن الحكمة ضالته فهو يبحث عن الحقيقة ولا يهمه أين وجدها، وأيضاً هو ينفي كون التجديد يمس المسائل فقط دون باقي الأضلاع كالمنهج، واللغة، والمباحث، والهدف، والمباني، والهندسة المعرفية، فهو إذن يحاول أن يشد العصي من الوسط، وهذا ما نجده مجسداً من خلال البحوث التي درست هذا المجال، وقد استقر الباحثين على هذا الرأي سواء أقرروا بالموقف الأول أم الثاني، والجدير بالذكر هنا أن نظرة الدكتور القراملكي هي الفكرة الأساس التي أراد أن يثبتها ويحققها من خلال كتابه " الهندسة المعرفية لعلم الكلام الجديد"، ومحاولة ضبط مفهوم لعلم الكلام يمكن القول إنه قد تبين مما تقدم أن علم الكلام الجديد يدور حول محور أكثر اتساعاً وشمولية مما كان سابقاً، فهو يبحث عن الأمور العقائدية والأمور الأخلاقية؛ بل عن بعض الأمور الفرعية المختلفة في مجالات شتى، وهو ما يجمعه كلمة " القضايا الفكرية"، وبذلك صار موضوعه الذي تدور حوله مسائله: " القضايا الفكرية في الإسلام"؛ وبناءً على ذلك حاول بعضهم تقديم تعريف مختصر لعلم الكلام الجديد إذ يقول: "هو علم يبحث في تبين وإثبات القضايا الفكرية الإسلامية والدفاع عنها"⁽¹⁾، رغم أن هذا التعريف لن يسلم من النقد وخصوصاً إذا علم اقترابه الشديد بالداعي وقربه منهم إلا أنه سيبقى محاولة جريئة وشجاعة لتقديم حد فاصل تبين معه ماهية علم الكلام، ونسقه العلمي أكثر اطراديه وانعكاسية من الأطروحات السابقة التي تبقى نوعاً ما مبهمة وضبابية من حيث كونها لم تقدم تعريفاً دقيقاً لماهية علم الكلام الجديد .

(1) ورشة علم الكلام الجديد، هي ورشة علمية أقامها بعض الباحثين المهتمين بعلم الكلام، والتعريف يندرج تحت المحاضرة الثامنة: "علم الكلام الجديد". أنظر شبكة المنبر: المركز الإسلامي للتبليغ - لبنان.

خامسا: مستويات التجديد لعلم الكلام وأهم اتجاهاته.

إن اتساع الاشتغال بهذا العلم الجديد القديم يوحى اليوم بقبول ضمني بهذا العلم في العديد من الحواضر العلمية، وهذا ما يعطي انطبعا عن وجود شبه اجماع عند الدارسين بضرورة الاعتناء به، وهو ما كان له الأثر في تنوع مستويات التجديد وتنوع وجهات النظر كما مر معنا، وعليه فالسؤال الذي يمكن طرحه هنا هو: ما هي القضايا الكبرى التي حدث فيها التغير ومسها هذا النمط من التجديد؟ نحاول في هذا الجزء من بحثنا الإجابة عن هذا السؤال ملتزمين بالإيجاز قدر المستطاع.

يمكن القول إن من المستويات الكبرى التي حاول العديد من الدارسين تغطيتها وإدراجها تحت مسمى "علم الكلام الجديد" أو "تجديد علم الكلام" هي:

1. تجدد المسائل: لا يمكننا إنكار أن العديد من المسائل والمضامين الكلامية الكلاسيكية قد شاخت وهرمت ما يستوجب على الفاعلين في هذا المسار العلمي المهم أن يعيدوا النظر بغية تجديدها وتحيينها لتحقيق شرط الرّاهنية والمعاصرة؛ فضلا عن كون العديد من المباحثات المطروحة لم تجد لها حضورا في الخارطة الجيومعرفية وبطلانها وفسادها اليوم غير محتاج إلى توجيه وتفسير، نظرا إلى اخيار كلّ الأعمدة التي بنيت عليها تلك الأفكار عبر الزمن، وهذا ليس بدعا من القول، فالشيخوخة الفكرية هي سنة كونية كشيخوخة البشر، وإن نظرنا إلى ما يقابل هذا كله سنجد ظهور أفكار جديدة ومذاهب وتيارات محدثة، تعتمد على آليات استدلالية معاصرة وفق إمكانيات العصر ومعطياته؛ ما يستدعى تحول في هدف هذا العلم من الدفاع عن المذهب الكلامي إلى شرح وجهة نظر الإسلام حول بعض القضايا، والمسائل، والتحديات الكبرى التي تواجه الإنسان المعاصر، والتي لا يمكن إدراجها في باب من أبواب العلوم الدينية سوى الكلامية منها والفكرية، وأمثلة ذلك كثيرة ومنها:

النطاق الديني - اللغة الدينية - النزعة الدينية - التجربة الدينية - عقلانية الدين - معنى وحقيقة الدين - الجوهر والعرض في الدين - القاسم المشترك الديني - مناهج المعرفة الدينية - التعددية الدينية - الدور الديني - المجتمع الديني - المعرفة الدينية والبشرية - الثبات والتحول الديني - الدين والعلم - الدين والأخلاق - ما هي النظرية الأخلاقية الدينية - إنسانية الدين - الدين والأسطورة - الدين والأيدولوجيا - آفات الدين - الأبحاث التقليدية الكلامية - الدين بين التراث والحداثة ... إلخ، فهذه القضايا وغيرها صارت من المطارحات الكلامية التي يعتني بها الكلام الجديد، ويشغل بها ويحاول إيجاد حل لها في إطار كل المعطيات النصية، والعقلية، والعلمية الجديدة، وحتى التراث الكلامي الكلاسيكي⁽¹⁾.

(1) حيدر حب الله، علم الكلام ضرورات النهضة ودواعي التجديد، ص 62

وعندما تتجدد مسائل أي علم فمن الطبيعي أن يتجدد العلم برمته كما ذكرنا سابقاً؛ وعليه نجد أن الكلام الجديد يشكل محالاً جديداً وخصباً من الاشتغال لم يكن الكلام القديم قد دخله، وهو الحفر في تلافيف المفاهيم العامة ومتعلقات الدين الإسلامي كمنظومة تشتمل على بنية متكاملة تغطي مختلف شعاب ومجالات الحياة، لا كمجرد عقيدة يتناطح فيها الناس ليغالِب بعضهم بعضاً؛ ومن هنا يتجلى هذا المسار التجديدي، فنجد محاولة جادة لتعميم النظر في جملة من الشعاب الفكرية؛ كقضايا الحقوق سواء حقوق الطفل أم المرأة أم الإنسان عموماً؛ بل وحتى الحيوان، والأمور القيمية سواء أخلاق الفرد أم الجماعة أم سياسة والمصالح العامة والأمور العلمية، كحدود العقل وإمكاناته والغيبيات، وذلك لما هو موجود من توافق بين أمور الدين والفتوحات المعرفية المعاصرة وغيرها من المسائل الحديثة⁽¹⁾؛ ويمكن أن نستلهم من هذا الحراك المعرفي أن هذا النمط الجديد من الفكر الكلامي يعي بشدة أن الاعتراض على المعارضين للدين والمنافحة عنه لا يكون على بالاستفتاء بمتطلبات العصر، وبتقديم نظرة متكاملة وحديثة في إطار نسقي ومنسجم مع المجال التخاطبي المعاصر.

2-تجدد المبادئ: لا يختلف علم الكلام عن باقي العلوم والمعارف، فهو يتأسس على جملة من المبادئ والمسلمات هي التي تشكل بُجْماعها الأسس الفكرية وأنساقه الأكسيوماتية، وهذا لا يعني بالضرورة أن تكون منتمية إلى علم واحد بالخصوص، بل قد تكون نسيجا مستمداً من مجموعة من العلوم المختلفة كعلم الفلسفة، والمنطقيات، واللسانيات، والطبيعات، ومختلف العلوم الإنسانية، والاجتماعية وغيرها، وفي الحقيقة فإن العديد من هذه العلوم لا بد خاضعة إلى قانون التطور، والتجدد، والتغير، والمراجعة؛ وهذا ما يجعل القول بتغير مبادئ الكلامي الإسلامي ليس بدعاً في المعرفة العلوم، بل موافقة لسننها وخصوصاً إذا ما استصحبنا أن العديد من مجالات الاشتغال الكلامي والاستدلالات بل وحتى الورشات صارت بلا معنى ومقطوعة الصلة بالعلم الحديث، وذلك رغم التحولات العلمية العظيمة الراهنة، وهذا شطر مهم من الأبواب التي يجب تغطيتها، ولعل خير شاهد على ذلك خصوصية النظرة الكلامية الكلاسيكية للعديد الأمور والمسلمات التي تدخل في أدق تلافيف نقاشاتهم، وحتى استدلالاتهم والتي نجد أنها أيضاً تشكل النواة الأولى لبناءاتهم العقديّة، ومن خلال تلك المقدمات التي تعتبر مبادئ علمية وخصوصاً في مبحث الطبيعيات فمثلاً: تصورهم للجسم؟ هل التواصل الحاصل بين مختلف أجزاء بنيته تشكل وحدة جسمية واحدة متماهية فيما بعضها البعض؟ أم أن الجسم يتركب من عدد من الأجزاء المتماسكة فيما بينها، والتي يصطلح عليها المتكلمين **بالجوهر الفرد** لتشكل في النهاية ما نسميه الجسم المتصل؟

(1)أنظر: ورشة علم الكلام الجديد، هي ورشة علمية أقامها بعض الباحثين المهتمين بعلم الكلام، والتعريف يندرج تحت المحاضرة الثامنة: "علم الكلام الجديد". أنظر شبكة المنبر: المركز الإسلامي للتبليغ، لبنان.

هذا البحث بالخصوص قد أفرغ المتكلمين قديما وسعهم فيه مهدين الكثير من الطاقات في مباحثاته، بل وحتى تعريفهم الجسم كان وفق هذه الرؤية والتصور الخاص؛ فنجد الكثير منهم قد آمن بوجود هذه الجواهر الفردة غير القابلة للقسمة والتحول، بل والكثير منهم آمن بأطروحة النظام "الطفرة"، وبنى عليها نسقه الاستدلالي الكلامي؛ **وملخص المسألة:** فإن جمهور المتكلمين وخصوصا المحسوبين على التيار الاعتزالي كالعلاف، والجبائي، والفوطي، ومعمّر بن عباد، في تعريف الجسم: "إنه مؤلف من أجزاء لا تتجزأ، لا خارجا ولا وهما ولا عقلا، وإنما تقبل الإشارة الحسية، وهي متناهية ذوات فواصل في الجسم، تمر الآلة القطاعة من مواضع الفصل"⁽¹⁾.

بينما يرى إبراهيم النظام في هذه الإشكالية بالخصوص بأن أي جسم يمكن تقسيمه إلى أقسام غير متناهية، وهذا ألزمه في النهاية القول بالطفرة⁽²⁾ كقانون ناظم للوجود، غير أنه في الأعراف الفيزيائية اليوم أثبت علماء المادة أن الجسم مكون من ذرات متناهية العدد، بل وحتى الذرة ذاتها تنقسم إلى أجزاء دقيقة متناهية عكس ما كان متصورا في علم الكلام الكلاسيكي، وعليه تدفعنا هذه الحقائق إلى إحالة هذه الأطروحات على الخرافة وأن النظرة القديمة للعالم هي نظرة متهافنة ومحدودة في إطار الوعي الزماني والمكاني القديم والأفق المعرفي؛ فقد ثبت فيزيائيا وعلميا عدم وجود الجوهر الفرد، كما ثبت علميا تناهي الجسم الواحد وأنه له كيان محصور؛ وعليه فإن سقوط المسألة علميا يستلزم عنه سقوط كل البناء العقدي الذي قد شيد على ضفافه لكونها تأسست على مبدأ تصوري ثبت بطلانه وفساده، من هنا يمكننا أن نستفيد من كثير من المبادئ العلمية التي ثبتت والاعتماد على فتحاتها المعرفية، وخصوصا التي تتناغم مع النصوص الشرعية الإسلامية ونقحها في استدالاتنا مع استثمارها في المطالب الكلامية، وهذا لا يعني المغامرة والمقامرة على مبادئ قد تتغير، فكلما بزغت نظرية جديدة يتكالب عليها المعتنن بعلم الكلام، ينون عليها أفكارهم؛ وذلك أن الحقائق العلمية أصبحت حقائق نسبية، ولا يمكن الجزم فيها، فهي تتغير وتتلون مع الجديد المكتشف، لهذا يجب التعلم من الماضي، فلا نبني بناءات عقدية على أمور، ثم يعيد العلم تحقيقها، فنكون في نفس المأزق الذي وقعنا فيه علم الكلام الكلاسيكي .

3 - تجدد المناهج: لا شك أن المنهج هو الآلة الإنتاجية لأي علم من العلوم، فهو الآلة التي تقف خلف مختلف التفاعلات داخل المعارف، والتي تتشكل منها المضامين المعرفية، ونظرا للأهمية البالغة التي يحظى بها كان لزاما أن يدخل تحت أجندات مختلف الأطروحات التجديدية لعلم الكلام، فقد كان المنهج المتبع

(1) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج 2، ص 13-14.

(2) محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، إيران، ط2، السنة: 1998، ص 91 و92.

سابقا في الكلام الكلاسيكي "المنهج الجدالي المناظري" القائم على القضايا المسلّمة والمشهورة لدى الطرفين، وهذا المنهج كما ذكرنا سابقا قد حاولت العديد من المدارس إذكاءه وتطويره بالانفتاح على العقل تارة، والانفتاح على المنطق والإلهيات تارة أخرى، وخصوصا مع علم الكلام المتأخر عند الغزالي والرازي، انتهاء بالإيجي والتفتازاني والبيضاوي وغيرهم من علماء السنة .

ونحن هنا لو أخذنا في عين الاعتبار التحولات العالمية للفكر والفلسفة، والانقلابات الكبرى والعميقة في كبرى مناهجها؛ فإن العلوم الأخرى ليست بعيدة عن هذه النقولات المعرفية وخصوصا مع إخضاع كل المناهج إلى النقد والتحليل بل وربما المساءلة، وفي هذا السياق تطورت المناهج العلمية تطورا كبيرا، حتى أضحت لكل مجال معرفي منهجه الخاص، فبرزت مناهج حديثة غير معروفة فيما مضى: كالمناهج الهرمنوطيقي - Herméneutique - الذي يركز على فهم النصوص وتفسيرها دون إسقاط الخلفية الثقافية للمتكلم، أو منهج علم الدلالة المسمى بالسيمياء - Smantique - "الذي يخص اشتغاله بالدلالات بأنواعها دراسة وتحليلا مع الحرص على طريقة دلالتها على مداليلها، أو الظواهراتية (الفينومونولوجي) -Phénoménologie- الذي يركز مجال اشتغاله على دراسة الظواهر تحليلا وفهما لمضامينها الكبرى وغيرها من المناهج، ما تمخض عن هذا الحراك المنهجي علم خاص يعنى بالمناهج الميثودولوجيا - Méthodologie - ⁽¹⁾، إذن يتبين لنا في خضم هذه السردية أن علم الكلام أيضا هو بحاجة إلى عملية تجديد منهجي، لهذا نجد الكثير من الأصوات داخل الدرس الكلامي الإسلامي تنادي بهذا النوع من التجديد، فمثلا نجد المفكر الإيراني أحمد القراملكي هو أيضا من أبرز من حملوا لوائها غير أنه يرى أن هذه المسألة تمس العقل الكلامي بامتياز، وأن هذه التحولات الموجودة تستدعي تطوير هذا العقل بصورة أساسية؛ ويمكننا هنا الإشارة إلى محاولة المفكر العراقي باقر الصدر لتجديد المنهج الكلامي متوسلا في ذلك باستخدام منهج الاحتمال في علم الكلام، في كتابه الذي لم يُعط حقه في الأوساط العلمية حتى الآن "الأسس المنطقية للاستقراء"، وقد استخدم هذا المنهج وطبقه في دراسة كلامية طُبعت بعنوان: "المُرسل، الرسول، الرسالة" ⁽²⁾؛ ويمكن ضم طه عبد الرحمن إلى جملة القائمين بتجديد المنهج الكلامي مع الاختلاف في قضية تطوير المنهج السابق أو إبداع مناهج جديدة، وقد خصصنا فصلا لدراسة هذا التجديد المنهجي عند طه .

(1) ورشة علم الكلام الجديد، هي ورشة علمية أقامها بعض الباحثين المهتمين بعلم الكلام، والتعريف يندرج تحت المحاضرة الثامنة: "علم الكلام الجديد" أنظر شبكة المنبر: المركز الإسلامي للتبليغ، لبنان .

(2) عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام ضرورات النهضة ودواعي التجديد، ص 36.

4 - تجديد الهندسة المعرفية: يلاحظ الناظر في السياق العلمي المعاصر وبشدة أن التغييرات والتحويلات التي درجت على مختلف العلوم لم تعد تقتصد المسائل أو المنهج أو المبادئ الكبرى كل واحد على حدى؛ بل تعدتها لتشمل جماع هذه الأمور وغيرها، أي بلغ هذا التحول مرحلة كلانية تشمل مختلف جوانب العلوم حتى أضحت البنية التحتية للعلم هي المتحوّلة والمعدّلة، وهذا ما يفرض على علم الكلام هنا تحديا معرفيا لدخلوه هو الآخر ذروة هذا الحراك حتى تتجدد هندسته المعرفية؛ وذلك لكون الكلام هو أيضا له أضلاع معرفية تتشكل منها مختلف بناها التحتية بحيث إن حركة واحد في أي من الأضلاع يستلزم حتما التأثير على باقي الأضلاع للترابط الوثيق بين مختلف الأضلاع، فالعلم الواحد تتربط أركانه فيما بينها وتشد بعضها بعضا مشكلة حقيقة واحدة، وعليه سيتجدد علم الكلام وفق هذه الرؤية بأي تجدد في ضلع من أضلاعه، بل: "وقد يكون طرح المسائل الجديدة نافذة إلى ظهور مناهج جديدة، والمناهج الجديدة قد تستند الى مبانٍ جديدة، وربما كانت المباني الجديدة وليدة توجهات حديثة، وتحتاج إلى مصادر جديدة"⁽¹⁾؛ وبناء على ما سبق فإدراك الهندسة المعرفية للعلوم يساهم في إعطاء صورة عن العلم المدروس، وبالتالي رسم الخارطة الذهنية له تمكن الباحث من الإدراك الدقيق لموضوع علمه وأهدافه، وهذا كلام ينطبق تماما على علم الكلام؛ بل حتى طرح مسائل كلامية جديدة يوسّع من الدائرة المضمونية له، ما يدفع إلى تطوير المنهج وإدكائه؛ وبالتالي حركة جميع الأضلاع التي تتشكل منها الحقيقة الكلامية وهندستها المعرفية.

5- التجدد اللغوي: لاشك أن إشكال علاقة اللغة بالفكر هي إشكال ثابوية في التفكير الفلسفي؛ وذلك للعلاقة الرابطة بين الفكر واللغة ما يجعل باب التساؤل مشروعا بحيث لا يمكن تجاوز هذه العلاقة وتخطيها؛ ومن ثم فاللغة هي ذلك الكائن العملاق الذي يتطور ويكبر باستمرار تطور الخبرة الإنسانية نفسها ورصيد المعرفي؛ وعلم الكلام كفكر إنساني إسلامي هو أيضا كغيره من العلوم يصاغ في قوالب لغوية ناجزة، فتصقل أفكاره ومضامينه بواسطتها؛ وعليه فإن أي تجدد على مستوى اللغة الكلامية يكون انعكاسا على الفكر الكلامي بجملة؛ فأحد الأبعاد التطويرية في الكلام الجديد هو التحول اللغوي، فالمتكلم يلعب دور الوسيط بين الوحي وأذهان ولغات المخاطبين. ولقد كانت أدلة المتكلمين الماضين وبياناتهم وتفسيرهم لتعاليم الدين تتلاءم ولغات أقوامهم آنذاك، أما المتكلم المعاصر فيحتاج إلى لغة حديثة تتناسب مع أذهان ولغات مخاطبيه اليوم، ويمكن تفسير التجديد في اللغة على مستويين: **المستوى الأول:** هو الصورة المعرفية للموضوع، بمعنى توفر المتكلم المعاصر على لغة حديثة للاستفادة والإفادة، بغض النظر عن تحولات المباني والمناهج والموضوعات.

(1) أحمد القراملكي، المهندسة المعرفية لعلم الكلام جديد، ص 139.

المستوى الثاني: فيتمثل في معنى آخر غالبا ما يسمى بالقراءات الجديدة للتعاليم الدينية. وهذا المعنى لتجدد اللغة ناتج عن التحولات التي تشهدها سائر الأبعاد المعرفية لعلم الكلام، وعلى أساسه يعتبر الكلام الجديد إعادة لبناء الفكر الديني، وغالبية الذين يحصرون التجدد الكلامي في المسائل الكلامية، يفعلون ذلك احترازاً من هذا المعنى⁽¹⁾.

مثال: في العلم الكلام الكلاسيكي نجد مسألة "خلق الأفعال" تطلق لتعبير عن قضية حرية الإنسان ومشيتته بصفته خالقاً لأفعاله وصانعها، ما يجعل خلق الأفعال مساوٍ لحرية، ولكن لا يمكن أن نجد هذه الكلمة اليوم في السياق المعرفي والفكري الراهن، وعلى العكس تلعب كلمة "الحرية" دوراً مهماً وأكثر حضوراً⁽²⁾ ما يحتم علينا استبدالها؛ ومن هنا يمكن القول إن اللغة كيان لا يمكن إسقاطه من العملية التجديدية لأي علم، ويعود ذلك لأهميته أولاً، وثانياً لكونه عنصراً فاعلاً في الهندسة المعرفية لأي علم وأي حركة، فأى ضلع من أضلاع العلم يعني تحولاً وتغيراً في الأضلاع الأخرى أوتوماتيكياً.

-الاتجاهات الحديثة في علم الكلام الجديد.

رغم التطور الكبير الذي عرفه الفكر الكلامي من خلال مساره الكرونولوجي إلا أنه عرف فترة ركود وكساد من حيث الإنتاجية العلمية والمعرفية؛ فقد مال إلى المعيارية، وتاه بين غيابات التعقيد ما جعله ينغلق على نفسه ويتخلله الشعور بالاكْتفاء تارة وشغف الأدلجة تارة أخرى؛ فقد "أغلق وأصبحت له مقاييس العقائد الأشعرية؛ فأى خروج على هذا المعيار أو هذا النسق أو هذه القاعدة يعد خروجاً على أصول العقيدة؛ لذلك سمي علم قواعد العقائد في القرون المتأخرة"⁽³⁾. لقد استطالت هذه الحقبة ردحا من الزمن مستمرة إلى نهاية القرن 19 ومطلع 20 ولم يظهر كتاب جديد في علم الكلام؛ "ذلك أن المؤلفات في هذا العلم ترجع إلى القرنين الثالث والرابع الهجري وما صنف بعد ذلك لم يكن إلا استثناءاً للتي وردت في تلك المؤلفات السابقة"⁽⁴⁾.

ربما العقلية التوجيهية حدّت كثيراً من الإنتاجية المعرفية والعلمية لعلم الكلام، ولسنا هنا بصدد نقد للكلام الأشعري بقدر ما نفتش عن الأسباب الموضوعية التي قوضت إنتاجية هذا العلم الجليل، ما جعل المفكر الإسلامي في قلق وبحث مستمر عن الأسباب الحقيقية التي تسببت بهذا العقم بعد البداية الولادة؛ وهذه

(1) أحمد قراملكي، الهندسة المعرفية لعلم الكلام الجديد، ص 130.

(2) حسن حنفي، مقال نشر في مجلة المنطلق، عدد 120، بيروت، ص 76.

(3) عبد الجبار الرفاعي، الدين واسئلة الحداثة، دار التنوير لطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 2015، ص 144.

(4) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص 197.

الأزمة التي عاشها المفكر المسلم كانت ظاهرة صحية، فقد تمخض على ضفافها ميلاد اتجاهات جديدة في الفكر الكلامي وخصوصا في آثار شبلي النعماني ومحمد إقبال وحيد الدين خان كما ذكرنا سابقا، ومن ثم تدشين مصطلح "علم الكلام الجديد"؛ ولعل السبق في هذا السياق التجديدي يعود لجمال الدين الأفغاني بتأليفه لرسالته "الرد على الدهرين"؛ والذي يعتبره بعض الباحثين أقدم نص ظهر في العصر الحديث يتضمن إشارات لإعادة بناء علم الكلام في إطار استفهامات العصر⁽¹⁾ الراهنة؛ غير أن الجزم بوجود فرد واحد فقط هو المؤسس الرئيس لهذا العلم قول يقفز على حقائق التاريخ وجاهل بالمدلول الحقيقي للتجديد؛ وذلك لكون حركة التجديد مخاض عسير وولادة شاقة تخوضها النخبة كما ذكرنا سابقا، فلا تستوفي حقها بقرار استرجالي تصدره مؤسسة علمية أو فرد ما، وإنما هي مجموعة فكرية وعملية جريئة تنطلق في بيئة تتوافر على العناصر والمقومات الضرورية لغرس الفكرة ونموها⁽²⁾.

لقد اقترنت دعوات الإصلاح في نهاية القرن 19 ومطلع القرن 20 بنداء لإحياء الفكر الديني، فزعماء الإصلاح فقهوا جيدا أن الجمود العقائدي والتقليد الفكري أحد الأسباب الرئيسية لتخلي الأمة الإسلامية عن مبدأ شهاديتها على الأمم، وبالتالي تخلفها عن الركب الحضاري مع الوعي بقيمة أصول الدين كفاعل حقيقي ومباشر لنهضة الأمة، ونحن هنا سنحاول إعطاء ملخص يسير عن هذه الاتجاهات الثلاثة، ملتزمين الاختصار ومقتصرين على بعض النماذج فقط، مع تقديم بعض الملاحظات التي أنطبع بها كل اتجاه من الاتجاهات التجديدية؛ فالاتجاهات الكلامية الجديدة تنقسم إلى ثلاثة اتجاهات زمانية هي كالتالي:

1/الزمن الأول: إنشاء المعتقد على العلم والعقل: يمكن التأريخ لها بالنصف الثاني من -ق 19- حتى

أواخر الربع الأول من -ق 20- من الميلاد، وقد تميزت دون سائر الفترات بالدعوى لإحياء علم الكلام وإخراجه من التنظير العقلي وإعادة فاعليته، يبعث شعب الإيمان الساكنة في النفوس عبر التذكير بأصول الدين التي تلعب في الدين مقام الأساسات التي يمكن الاستغناء عنها والخيطة الناظم لمختلف تفاعلاته، وإيقاظ الفكر الكلامي من حالته السباتية، وإثارة الطاقات الحركية والدعوة لإصلاح الأفكار الفاسدة، وتعقيم وجدان الأمة من آثار الخرافة، وتأكيد أثر العقل والعلم كرافدين رئيسيين لتغذية المعتقد⁽³⁾، وأهم أعلام هذه المرحلة: الأفغاني، ومحمد عبده، وشبلي النعماني، والكواكبي، وهبة الدين الشهرستاني، وحسين الجسر، ومحمد الجواد البلاغي وغيرهم.

(1) عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، ص 497 .

(2) عادل زامل الزريجاوي، مقال علمي: علم الكلام والتحول الجديد، ص 401-402، معهد إدارة المعلمين، النجف، العراق.

(3) حسن عبد الله الترابي، قضايا التجديد، ص 19 .

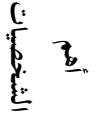
2/الزمن الثاني: التأسيس الفلسفي للفكر الكلامي: وتبدأ هذه الفترة بجهود المفكر محمد إقبال خاصة محاضراته الستة التي ألقاها في عدة مدارس هندية -عام 1928- ثم أتمها بعد ذلك، وصدرت فيما بعد في كتاب مفرد عنوانه "تجديد الفكر الديني في الإسلام"؛ وبعدها تمتد هذه الفترة لتشمل تجديدا نوعيا أثمر لنا الكتاب المشهور للمفكر مالك بن نبي "الظاهرة القرآنية" (سنة 1946)، الذي تناول فيه الكثير من المسائل المتعلقة بالقرآن، فتحدث عن قضية التجربة الدينية والوحي الإلهي كظاهرة، وقضية المعجزة وخرق العادة، وهي دراسة تتسم بالعمق والابتكار والجدّة، وكتاب لعبد الله دراز "بحوث ممهدة لدراسة الأديان" الذي أصدره "سنة 1952"، وتناول فيه تحليلا معمقا ودقيقا للفكرة الدينية من وجهتين؛ موضوعية وبسيكولوجية، والعلاقة الرابطة بين القيمة الخلقية والدين والفلسفة وسائر العلوم والنزعة الدينية وفطرتها، والنشأة الأولى للعقيدة الدينية، واعتنى بما يصطلح عليه بـ "مباحث فلسفة الدين" وفق منهج تحليلي دقيق وعميق؛ ومن أشهر الكتب في هذه الفترة أيضا كتاب حسين الطبطبائي عنوانه: "أصول الفلسفة والمنهج الواقعي" (ج1 صدر سنة 1953)، وهذا الكتاب وإن كان فلسفيا ركّز فيه الكاتب على بيان مسائل المعرفة والإدراك، مع بيان لحقيقة المعرفة البشرية من حيث المصدر والحدود الكبرى التي تحدّها، والكتاب ها هنا يقرر جملة من المرتكزات والقواعد الأساسية في الفلسفة الإسلامية ويجعلها وضعية الانطلاق ليفتح نقاشا عميقا للاتجاه التجريبي في الفلسفة الأوروبية والفلسفة المادية والمادية الديالكتيكية منها بذات، والتي غزت العالم الإسلامي حين ذاك. وما يمكن قوله إن هذه الفترة شهدت نقلة في الفكر الكلامي من طور الإنعاش والإحياء إلى طور التجديد؛ فالإحياء يعني إعادة البعث، أما التجديد فهو يعني إعادة بناء الكلام؛ أي تكيفه لطور جديد وراهن من أطوار التاريخ مستجيبا لمقتضيات الحياة المتجددة⁽¹⁾.

2/الزمن الثالث: التأسيس المنهجي للفكر الكلامي: تعتبر هذه الفترة أنضج فترة زمنية لتجديد علم الكلام أو ما يصطلح عليه بعلم الكلام الجديد، والتي بدأت تتبلور من تطوير للفكر الكلامي بصدور كتاب "الأسس المنطقية للاستقراء" لباقر الصدر (سنة 1981) وتستمر حتى اليوم، والسمة المميزة لهذه الفترة هي حدوث انقلاب أبيض في المسار المنهجي للفكر الكلامي؛ فيتحرر على إثره من إكراهات القوالب المنطقية الأرسطية الناجزة، ومن ثم يستند إلى منهج استقرائي يقوم في أساسه على حساب الاحتمالات، وقد طبق باقر الصدر منهجه هذا في كتابه "موجز في أصول الدين"؛ ومما يعكس أيضا هذه المرحلة أنه أعقبها انفتاح كبير على عديد المناهج المتنوعة في الفكر الكلامي، فاستعان بعضهم بفلسفة العلم المعاصر، وعمل على توظيفها

(1)حسن عبد الله الترابي، قضايا التجديد، ص 20 .

الباب الأول: الفصل الثاني: تجريد علم الكلام وموقف طه عبد الرحمن من ذلك

في تحليل المعرفة الدينية، وبتالي إعطاء النفس الجديد على مباحث علم الكلامي وموضوعاته⁽¹⁾.

الاتجاهات الجديدة في علم الكلام			
إنشاء المعتقد على العلم والعقل.	التأسيس الفلسفي للفكر الكلامي.	التأسيس المنهجي للفكر الكلامي.	
جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، محمد فريد وجدي، وهبة الدين الشهرستاني، حسين الجسر وغيرهم .	محمد إقبال، مالك بن نبي، عبد الله الدراز، محمد حسين الطبطبائي.	- محمد باقر الصدر. - طه عبد الرحمن.	

(1) عبد الكريم سروش، قبض وبسط الشريعة، ص 51 .

المبحث الثاني: طه عبد الرحمن وعلم الكلام:

لا يمكن أن ننكر أن الوجود هو عبارة عن بنية مركبة؛ تلك البنية تخفي روحا عميقة خلفها فيكون همُّ الناظرين في الوجود هو النَّفاذ إلى تلك الروح، فهي روح تسري في الفيزياء وتسري في الكيمياء والرياضيات والمنطقيات والتاريخ والجغرافيا وكل علم يدرس المادة، بل وكل علم وجد على سطح الخريطة المعرفية للوجود، بل كل علم يمكن أن يوجد فاتحين باب الممكنات على مصراعيها، وهذا ما يعكس الأزمة التي يعيشها العلم المعاصر، وذلك لأن أي بحث عن هذه الروح مؤطرا ومسيجا بآحاد هذه العلوم والمعارف يعتبر قتلا لهذه الروح وتجزئتها لها، وهذا ما سيلزم منه حتما قراءة مشوهة فاقدة للبوصلة، ودائما ما تبقى تجزئية للوجود وللمعرفة، وإن نحن سلمنا بهذا -ولا يسعنا سوى التسليم به - فإنه نفسه ينطبق على مفهوم التجديد ومشروع التقويم؛ إذ ارتبطت به أمة بأكملها لها تراث آخذ في التاريخ، ونص لم يترك مجالا من مجالات الحديث إلى طريقه، وخلفه وحي مقدس يسدد خطواته دائما يشدها إلى السماء على أمل استعادة دورها في التاريخ بصفتها شاهدة على غيرها من الأمم، فهذا التجديد لا يمكن أن يعالج من مدخل منهجي واحد؛ بل يجب توسيع الدائرة لتشمل كل مجالات الأمة، فنصبح بحاجة إلى الفقيه والأصولي والمتكلم والمفسر والمحدث والفيلسوف واللغوي والاجتماعي والنفساني والفيزيائي... إلخ، فهؤلاء وغيرهم هم التوليفة التي تشكل تراث هذه الأمة؛ وانطلاقا من هذه المسلمة أحس طه عبد الرحمن بالحاجة إلى إعادة النظر في التراث الإسلامي وإعادة تقويمه؛ وذلك تمهيدا لتجديده وإعادة الاعتبار له، غير أنه لم يسلك طريق غيره؛ بل سبر الكثير من تلك الطرق فوجدها غارقة في التجزئية، وهي في مجملها عبارة عن نقد مضموني أكثر مما هي نقد نافذ في الآليات التأسيسية المنتجة لهذه المضامين، والتي ينصبها طه عبد الرحمن ويجعلها تحت مسمى "المنهج"، ولفهم هذه المعادلة جيدا ولكي نحسن توصيفها سنحاول الاستعانة بشذرة من شذرات هرقليطس والتي تقول: إن الكل في حركة دائمة ولا يبقى شيء ثابت، ثم يشبه الواقع بسيلان النهر، فالمأثور عنه قوله: "أنت لا ترد النهر الواحد مرتين"، ونحن هنا سنشبه التراث عند طه بالواقع فنسميه **بالواقع التراثي**، ونشبه النهر الذي قد يكون ثابتا وثباته أقل تغيرا من المتغير الذي لا يبقى على حال وهذا الثابت هو المنهج، أما الماء التي في ديمومة الجريان هي المضامين التي تنسج في إطار هذا المنهج، أما الآن فتتمثل المفكر الذي لا يستطيع أن يرد نهر التراث مرتين، فهو الإنسان المفكر بروحه التي تعانق التجديد والذي لا يمكن أن يخرج عن مجاله التداولي الذي يشكل النهر التراثي؛ ففي إطار هذا التمثيل المجازي والجوازي فإن طه عبد الرحمن يعتبر محاولة من المحاولات التي تسعى رد الحركية لهذا التراث التي كان عليها فيما مضى، مستعينا بالمنهج التكاملي لكي لا يقصي شيئا من التراث

فيستقط في التجزيئية المفرطة فتكون أحكامه ناقصة بقدر ما نقص من الأجزاء المستثناة.

بعد هذا التقديم المختصر نشير إلى أننا لن نركز على التراث منهجا ومضمونا؛ بل فحوى بحثنا تقتضي منا التركيز على أساس من أساسات هذا التراث وفقا لتلك المسلمة التي سار عليها طه عبد الرحمن، وهذا الأساس هو "علم الكلام".

أولا: علم الكلام من العلوم المللية الأصيلة.

لا شك أن علم الكلام مقال علمي ديني شريف، كيف لا وهو من أهم العلوم المللية فهو يتناول أصول الدين وأساساته الكبرى، ونحن هنا في صدد دراسة نظرة طه عبد الرحمن إلى موقع هذا العلم في الخارطة الجيومعرفية والتراثية الإسلامية، فهو لا يخفي طموحه الصارم إلى دفع "اليقظة الدينية" وترشديها، مقدما نفسه مفكرا ملتزما بالمرجعية الإسلام ومشروعه العقدي، إلا أن منهجه يختلف جوهريا عن كتابات الإسلامية الرائجة الساعية إلى تجديد الدين⁽¹⁾، وهنا ممكن من مكامن الخصوصية، فهو يجمع بين الأصالة والإبداع الفكري الذي يجعلنا دائما موصولين بالتاريخ، ومن خلال هذا المبدأ ووفق هذه الرؤية المخصوصة سنجد أنه يتناول الفكر الكلامي مستميتا في الدفاع عنه ضد كل من ينكر أصالة علم الكلام وصلته بالتراث وقربه من مجال التداول أمام أعني أعداء علم الكلام وهو: ابن رشد وهذا ما سينسحب حتما على كل مقارنة توسلت بالمدونة الرشدية للهجوم على علم الكلام، وخصوصا المنتسبين لرقعة الحداثية المعاصرة أمثال الجابري ومن سلك مسالكه في رفع القبة لرشدية في مقابل التغامز على علم الكلام.

1- مفهوم علم الكلام عند طه عبد الرحمن: هو "علم النظر أو علم الاستدلال وأريد بفتح الدال به علم الكلام بوصفه العلم الذي يختص بالاستدلال على العقائد، إن إثباتا لصحتها أو إبطالا لما يعارضها من الشبه والأهواء"⁽²⁾، فهذا التعريف دقيق جد؛ لأنه يركز على علم الكلام كمنظومة استدلالية حجاجية، وذلك من خلال ركني علم الكلام التي هي الدفاع عن العقائد؛ عرضا لها ونقدا لمخالفاتها، ويمكن سير تعريفنا آخر له يركز فيه على النزعة الدفاعي وذلك بأنه: "العلم الذي يختص بدفع الاعتراضات على أصول العقيدة"⁽³⁾، مبررا سبب اختصاره هذا في كون جانبه "التأسيسي" أو "الإثباتي" أو "البنائي" أو كما اشتهر بـ "مقام الادعاء" لم ينشأ ولم يتطور إلا بالاستناد إلى جانبه الإبطالي أو النقدي؛ هذا وخصوصا إذا

(1) السيد ولد عبد أباه، أعلام الفكر العربي، ص 83، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط2، بيروت، لبنان، السنة: 2013.

(2) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 382.

(3) نفس المرجع، ص 142.

نظرنا إلى المنهج الكلامي الذي يعد الآلة الإنتاجية للمضمون الكلامي، إنها آلة عمقها وروحها روح اعتراضية وسجالية، ما جعل المضامين الكلامية تتطور مع الاعتراضات التي كانت تسجل ضد المخالفين للعقيدة، وخصوصا إذا تأملنا دقيق علم الكلام والمباحث التي تنضوي تحته، فمثلا لو تأملنا وجدنا عديد الأطروحات التي تقابل بعضها البعض بين الكلام والفلسفة على غرار القدم والحدوث - الثبات والانتظام - التجويز والاحتمال - الجوهر والفرد، فهذه المضامين نسجت على ضفاف السجلات الكلامية الكلاسيكية.

2-أسبقية الدخول لعلم الكلام في الإلهيات: يثير طه عبد الرحمن إشكالية أصالة علم الكلام، وكونه مكونا أساسيا داخل المجال التداولي الإسلامي، مؤكدا على فساد وبطلان دعوى انتمائه إلى ثقافات أخرى، وهي الدعوى التي حملها "عابد الجابري" ومن سار على منواله، فهو علم مرتبط بالمجال التداولي الإسلامي، وهو وليد مسائل خلافية، ومناخ فكري خاص، تمثل في مسألة الخلافة، والقضاء والقدر، والتوحيد والصفات وغيرها من المسائل كثير، مع العلم أنه شديد الارتباط بالجانب العقدي، وعليه فإن حدث وانتقل شيء من ثقافات أو مجالات علمية أخرى إلى علم الكلام فهذا ليس حكرا على علم الكلام؛ بل سمة في جميع العلوم، وهذا ما سيجعل أي اعتراض على علم الكلام في ذلك ينسحب على جميع المعارف والعلوم الأخرى.

يستفتح طه عبد الرحمن كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث" بسرد أهم الدعاوي التي تسطر الكتاب وتشكل نواته الأساسية، ولعل من أهمها -والتي تخص بحثنا هذا- دعوى أصالة علم الكلام الإسلامي وقربه من مجال التداول العربي والإسلامي، والتي يسرد نصها كالتالي: "لا يصح تقويم إنتاج أحد حكماء الإسلام ما لم يقع التسليم بأن العلم الأصلي الداخل في الإلهيات، هو أقرب العلوم الأصلية إلى مجال التداول وأنسبها للإلهيات استشكالا واستدلالا، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك" ⁽¹⁾، لا شك أن طه يرمي من خلال هذه الدعوى إلى توضيح أصالة علم الكلام، وذلك من خلال إنكار قضية دخول الإلهيات إلى درس الكلام أو كون علم الكلام الإسلامي هو إلهيات فلسفية مشوهة كما يدعي البعض، فعلم الكلام هو علم مأصول خرج من رحم التراث الإسلامي بلغة استعمالاته والمعرفة القائمة التي تأطر مختلف تفاعلاته البينية، وبمختلف ثوابتها العقدية.

يفرق طه هنا بين أمرين الأول: أن علم الكلام هو الذي دخل وورد على الإلهيات، أما الثاني هو أن الإلهيات الفلسفية هي التي وفدت على الدرس الكلامي الإسلامي، ووجه الفرقان في ذلك أن القول: إن علم

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 16.

الكلام هو الذي دخل في الإلهيات ومن شأنه أن يقرب من المجال التداول الإسلامي ويبقي وصف الأصالة متحققاً، أما إذا قلبنا الأسبقية وقلنا أن الإلهيات هي التي دخلت في علم الكلام وهي الوافد المنقول الذي نفذ إلى الدرس الكلامي أثر ذلك على أصالته وستنقص تلك الأصالة على قدر الدخول إلى روحه والنفوذ فيها؛ فعند طه أيا كان العلمان متداخلان فإن كان: "أحدهما أصليا والآخر منقولاً، فإن دمج العلم الأصلي في العلم المنقول من شأنه أن يبعد عن مجال التداول الأصلي، بينما دمج العلم المنقول في العلم الأصلي، من شأنه أن يقرب إلى هذا المجال"⁽¹⁾؛ وبناء على هاتين القاعدتين فإن الفكر الكلامي هو الذي وفد على مبحث الإلهيات في الفلسفة وليس العكس.

صحيح أن هذا القلب من طه هو انتباه إلى نكتة دقيقة تحول الادعاء إلى نقيضه، فبدل أن يكون علم الكلام هو الذي أدخل الإلهيات إلى مباحثه ستكون الإلهيات هي التي أدخلت الدرس الكلامي إلى مضامينها وآلياتها الإنتاجية؛ لأن الأسبقية الكرونولوجية تلعب دوراً حاسماً في هذه الدعاوى، غير أن طه لا يكتفي بهذه الأسبقية بل يتعادها إلى مقام التدليل والبيان.

3- علم الكلام أكثر قرباً لمجال التداول من الإلهيات الفلسفية: يرى طه أن ابن رشد والفلاسفة هم من استعان بعلم الكلام لتقرب من المجال التداولي الإسلامي وليس العكس، بخلاف ما نجده دارج عند الكثير من قدماء الفلاسفة في كون علم الكلام ما هو سوى علم مسلوخ من الفلسفة، وبالأخص الفلسفة اليونانية⁽²⁾، وهذه النصوص القديمة التي تضرب أصالة علم الكلام وقربه من المجال التداولي الإسلامي تسربت إلى العديد من الأطروحات الاستشرافية التي أدرجت علم الكلام والفلسفة الإسلامية في مجالات اشتغالها، فنجد مثلاً **دير بور** - T.J DeBoer - كثير التمثيل بآراء ابن ميمون⁽³⁾ القادحة في أصالة الفكر الكلامي، وربما هذا وغيره ما جعل طه عبد الرحمن ينتفض ضد هذه الأحكام العاسفة، وهو هنا لا ينفي مطلقاً التداخل؛ بل يقصد تلك الأحكام التي مارسها الفلاسفة على غرار ابن رشد، والتي اعتمدت كثيراً في الأدبيات الحديثة المعاصرة عند المفكرين كأمثال

(1) طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، ص 142.

(2) فعلى سبيل المثال نجد موسى بن ميمون يورد: " أن كل ما قاله فرق الإسلام في تلك المعاني، المعتزلة منهم والأشعرية، هي كلها آراء مبنية على مقدمات، تلك المقدمات مأخوذة من كتب اليونانيين والسرانيين الذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقوالهم، وكان سبب ذلك أنه لما عمت الملة النصرانية لتلك الملل ودعوى النصارى ما قد علم، وقد كانت آراء الفلاسفة شائعة في تلك الملل، ومنهم نشأت الفلسفة ونشأ ملوك يحمون الدين، رأوا علماء تلك الأعصار من اليونان والسراني أن هذه دعاوى تناقضها الآراء الفلسفية مناقضة عظيمة بينة، فنشأ فيهم علم الكلام، وابتدأوا ليثبتوا مقدمات نافعة لهم في اعتقادهم، ويردوا على تلك الآراء التي تحد قواعد شريعته". أنظر: ابن ميمون، دلالة الحائرين، ت حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ص 180-181.

(3) أنظر: دير بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط 5، ص 50.

الباب الأول:.....(الفصل الثاني: تحرير علم الكلام وموقف طه عبد الرحمن من ذلك)

الجابري وعبد الله العروي ومحمد أركون وغيرهم كمنصة وقاعدة لنقد علم الكلام الإسلامي ونفي الأصالة عنه، فتصير أغلب الفتوحات المنهجية والمضمونية لعلم الكلام مردها إلى عملية النقل والترجمة.

إذًا؛ فالعلوم كما هو شائع متكاملة ومتداخلة فيما بينها، وهي دائمة الاستفادة من بعضها البعض، تتلاقح بتواصلها وبتلاحقها عبر الزمان والمكان، وهذا لا ينفي البتة أصالتها أو ينقص من قدرها، فعلم الكلام علم أصيل مستقل بنفسه لتمسكه ببعض المضامين أو المسائل التي وفدت عليه من معارف الأخرى، ثم إن المحاصم لهذا علم لا يفيد شيئًا ذا بال من القول بأن عناصر كثيرة انتقلت إليه من مذاهب دينية واتجاهات فكرية تنتمي إلى مجالات تداولية أخرى، "كما لا يفيد أنه يقول بأن مباحث علمية متفرقة انتقلت إليه من مجالات معرفية متباينة؛ ذلك أن هذا التداخل، على افتراض أنه حصل على الطريق الذي يدعمه الخصم، لا عبرة به لأنه سمة لا تخص الكلاميات، بل تعم جميع العلوم متى أخذت في وضع أصولها وقواعدها، ومتى احتاجت إلى مزيد التوسع لنطاقها، ومزيد الإتقان لأدواتها"⁽¹⁾؛ ومن منطلق هذه الرؤية المميزة فهو يجعل الطريق للتدليل على أصالة علم الكلام هو صرف كل المعارف الأصلية التي تتداخل مع الإلهيات ببيان كيف أنها لا تبلغ في هذا التداخل مبلغه، والأشبه أن المعارف الأصلية التي امتزجت بالإلهيات لا تزيد عن ثلاثة أصناف⁽²⁾ هي: (المعرفة اللغوية - المعرفة الصوفية - المعرفة الكلامية).

وعليه؛ فلا يمكن نفي أن الحاجة إلى تقريب الفلسفة اليونانية إلى مجال التداولي العربي دفعت الفلاسفة على غرار الفارابي وابن سينا وابن رشد للعودة إلى اللغة لتتم عملية التقريب والتبليغ وهذا ما فتح الباب للممارسة الإلهية لإدخال اللغة إليها لاستفاء الحاجة التبليغية والتوسلية، غير أن طه هنا انتبه إلى أن توسل الفلاسفة باللغة ومباحثها لتقريب ما هو يوناني من المجال التداولي العربي فتح الباب لتسلل الكلاميات إلى الإلهيات الفلسفية لتتناسب الحاصل بينهما، فمعلوم أن علم الكلام "أسهم أيما إسهام في تهذيب المصطلحات الفلسفية، وتسهيل تداولها عن طريق دمجها في العلاقات الدلالية والبنى الاستدلالية الطبيعية التي تبني عليها التكلم باللغة العربية، حتى أننا نجد أن أوفق الفلاسفة تعبيرًا فلسفيًا أكثرهم درية على لغة الكلام"⁽³⁾.

كأن طه هنا بعد أن حكم على الإلهيات بالتداخل مع العلوم اللغوية يعود ليحكم على ذلك التداخل والتوسل باللغة من طرف الإلهيات كان بمباركة علم الكلام الذي قد قطع أشواطًا كبيرة في تقريب كائناته

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 144.

(2) نفس المرجع، ص 145.

(3) نفس المرجع، ص 145.

اللغوية من المجال التداولي الإسلامي، وهذا ما يثبت حقا أنها والمكونات التي يستخدمها هي وليدة نفس اللغة التي يستعملها مجال التداول العربي الإسلامي؛ بل علم الكلام هو أقرب إلى المجال التداولي من علم اللغة نفسه، وهذا إذا ما اعتبرت منسابته لتداخل مع الإلهيات.

أما فيما يخص المعرفة الصوفية فلا يمكن إنكار حسب طه أن الإلهيات قد امتزجت بالمعرفة الصوفية امتزاجا كبيرا، وذلك للإفادة من هذا العلم في الإجابة على عديد الأسئلة الوجودية والميتافيزيقية وخصوصا الأسئلة المصيرية⁽¹⁾، ومن الملاحظ أن شرط الاستدلال والنزوع نحو التجريد في الفلسفة خلق قدرا مائزا بين الفلسفة والتصوف ليقرب التداخل تباعدا، في حين هذا التمايز بينهما يقابله استفاء وعدم تخلف من علم الكلام بمقام الاستدلال، فهو لا شك نظر عقلي واستدلالي⁽²⁾؛ وبالتالي كان علم الكلام الأوفى باستفاء شرائط التداخل، وهو الأقرب إلى العلوم الأصلية منه، وهو ما يدفع طه أن يقرر كون: "المباحث الكلامية بالنسبة للتداخل مع الإلهيات تعلو على المباحث اللغوية في وظيفة التبليغ وفي وظيفة التوسل، كما لا تنقطع عن نوعها كما ينقطع التصوف"⁽³⁾؛ إذن تبين من خلال هذه المجزوءة الطهائية قرب علم الكلام من مجال التداول وانتفى أي تغبيش على أصالته؛ كيف لا وهو أحد أهم العلوم المليية التي خرجت من رحم هذه الملة، ولا يعني تداخلها أو تسرب بعض المضامين الخارجة عن المجال التداول نفى الأصالة عنه؛ بل هو في مقام الإلهيات الإسلامية الحقيقية، فعلى الرغم من الهجمات التي مارسها الفلاسفة ضدها يبقى علم الكلام كما يقول الأستاذ حمو النقاري: "من العلوم الاعتقادية التي تشمل "العلوم المليية"، وهو يتعلق بتقرير الاعتقادات المنقولة عن مبلغ الرسالة وتشيدها بالأدلة العقلية، وتأيدها وتوهين مخالفها بأساليب المناظرة الممودة"⁽⁴⁾.

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 147

(2) على الرغم من كون الفلاسفة يمايزون بين الاستدلال الكلامي والإلهي في تنزل الأول مقام الحجاج الاقضاء الظني والثاني مقام الاستدلال البرهاني اليقيني، إلا أن طه عبد الرحمن لا يسلم لهم لذلك وهذا ما سيحاول بيانه لرد على موقفهم العدائي من علم الكلام وبالتالي إعادة الاعتبار لهذا المكون الأصيل، ولذلك بسحب كل أحكامه على الحجاج الكلامي على برهانهم الذي هو في نظرهم متعالي عن تلك الطرق .

(3) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 149

(4) حمو النقاري، منطق الكلام، ص 47 .

ثانيا: موقف طه من الانتهاض الفلسفي لعلم الكلام.

لا شك أن أشرس نقد للفكر الكلامي عبر التاريخ هو نقد الفلاسفة الإسلاميين، فرما يعود سبب العداوة إلى الموقف السلبي الذي اتخذته الكلام الأول من الفلسفة وأهلها، فقد صورها تصوير الدخيل الذي سيفسد العقيدة، فوجب حراستها منه، فهو ضيف غير مرحب به البتة، وهذا ما يجعل العداء طبيعيا للمقولات الفلسفية تحت سنة التدافع بين الأنا والآخر، وهذا ثابت لا يمكن إنكاره فلقد كانت الميتافيزيقا اليونانية عموما والأرسطية خصوصا تشكل خطرا حقيقيا يتهدد عقائد الناس وأصول دينهم، وأمام هذه المزاحمة نجد سقوط الكثير من النخب العلمية في الافتتان بالمقولات الفلسفية؛ لذلك من المشروع أن يقدم المتكلمون الإجابة عن أسئلة الفلاسفة التي كانت تشكل استفزازا لهم، وهي إجابات عن الهوية والماهية والوجود والعلل والمادة والصور والإنسان والنفس الإنسانية والمعرفة والعقل⁽¹⁾؛ ثم إن التشغيب الذي مارسته الفلسفة، ونظرتها الاحتكارية للمبحث الإلهي والاحتكارية لكل محاولة تفسيرية للمبحث واعتبارها تطفلا؛ لأنها من خصوصيات الفيلسوف وليس العامة، معتبرة الفيلسوف هو الناطق الرسمي للإلهيات وما سواه ففسطة وتشغيب على عقول العامة، دفع المتكلم دفعا للمرابطة والذود عن العقيدة، مستظها كل العداء لهذا العلم الوافد على المجال التداولي الإسلامي؛ وبالخصوص إذا ما تم استصحاب النصوص التي تحذر من البدعة والأمور المخالفة للشريعة، فوجد الكلام نفسه بديلا عن الفلسفة سواء من الناحية المنهاجية أم المضمونية؛ فكان كلما طرح مضمونا من المضامين استحضر في مخياله كيسه الرملي (الفلاسفة) ليبين فساد موقفهم ثم يعطي البديل الإسلامي؛ وهذا حتما سيكرس العداوة بينهما.

إذاً وفي سياق هذا الصدام الحاد الذي يملؤه التقزيم والإقصاء والتجهيل والاتهام بالسفسطة الذي مارسه الضيف على علم من العلوم المالية، ركز طه عبد الرحمن على إعادة اعتباره لهذا المكون من خلال فحص المقولات الفلسفية الناقدة له، وذلك لكون الفلاسفة هم أشد الناقمين عليه كما ذكرنا، وبالتحديد ابن رشد بصفته العدو رقم واحد لعلم الكلام الإسلامي؛ ولهذا سنجد طه عبد الرحمن يركز كثيرا على نقد ابن رشد لأهميته من جهة، ولكون المراجعات الحداثية لعلم الكلام ركزت اعتمادها عليه؛ ومن ثم فنقدته وبيان فساد رؤيته سينسحب حتما على كل من تأثر برأيه مستلهما نقده منه.

(1) روجي أرنالديز، مقدمة الترجمة العربية لكتاب: بيار دوهام، مصادر الفلسفة العربية، ترجمة أبي يعرب المرزوقي، دمشق: دار الفكر، 2005، ص 9-10.

1- الاعتراض الرشدي على الفكر الكلامي: لاشك أن ابن رشد من أهم الناقمين على الفكر الكلامي منذ العصور الأولى فقد كان لموقفه هذا دورا مهما ومحوريا في تخلُّق نظرة قائمة عن الفكر الكلامي، حتى نفذت إلى العديد من الأنساق الأكسيوماتيكية لكثير من الأطروحات، وفي التصور عبد الرحمن فإن هذه النظرة تركز رؤيتها الناقدة على مسلكين؛ يركز الأول على عدم صلوحيتها لعامة المسلمين وخاصتهم بحجة التعقيد والاعتياص والإطناب، وهذا ما يتنافى حتما مع حاجة العامة وهي لم تبلغ درجة اليقينيّات، وهو ما يزهّد الخاصة فيها؛ أما الثاني الطرق الكلامية تخالف المبادئ المنطقية الكبرى، وهذا ما يؤول إلى الإخلال بالعقل فضلا عن الشرع⁽¹⁾؛ ونحن هنا يمكننا التماس هذا الاجمال الذي يطرحه طه في العديد من الأحكام التي هي مبثوثة في المدونة الرشدية، ونذكر منها على سبيل التمثيل:

- الأدلة الكلامية تفتقد إلى الهندسة المنطقية: قديما كتب أفلاطون على باب أكاديميته "من لم يكن مهندسا فلا يدخلن علينا"⁽²⁾، والذي نعينه باستحضار هذا الشعار أنه لا يمكن الدخول إلى المباحث الفلسفية إلا من ملك الموهبة والاستعداد الخاص لهذا الدخول؛ سواء كانت رياضيات أم طبيعيات أم منطقيات أم إلهيات، فلا يمكن الدخول إلى هذه المباحث إلا من ملك الصناعة وتمكن منها، والمقصود بالصناعة هنا بتعبير الفارابي: "صناعة المنطق تعطي كل واحد من الصنائع القياسية القوانين الخاصة التي بها تلتئم كل واحدة منها، وقوانين بها يمتحن ما وضع أنه على مذهب ما منها"⁽³⁾.

يتضح أن هذا الكلام أو هذا الحكم يتوجه مباشرة إلى أدلة المتكلمين، وذلك في كونها غير صناعية أو صورية ومن ثم فهي فاقدة للقوة المنطقية، وهي أقيسة ناقصة ولا ترقى إلى درجة الأقيسة المنطقية Non-syllogistic؛ فإذا كان الفارابي أكثر لطفا مع المتكلمين حينما ألف كتابا سماه "كتاب القياس صغير"، وذلك لتقوم الأقيسة المشهورة في الدرس الكلامي الإسلامي، ومحاولة منه مهمة لتصويبها وإدكائها وغلق الباب أمام الناقمين عليها بحجة الضعف والنزول من السلم اليقيني⁽⁴⁾؛ فإن أبا الوليد كان أكثر حدة وخشونة معهم، وهذا يظهر جليا في معرض مناقشته بعض أقيستهم على غرار قياس التمثيل، وذلك حينما برّر سبب سوقه للأقيسة الكلامية للفصل فيما: "توهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان، فليس برهانا ولا هو من

(1) طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، ص 150.

(2) ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشرعية من اتصال، أورده الجابري في المدخل، ص 61.

(3) أنظر: أبو نصر الفارابي، منطق الفارابي، (المدخل)، تحقيق رفيق العجم، بيروت، دار المشرق، السنة: 1986، ج 1، ص 85.

(4) المصدر نفسه، ج 2، ص 68.

الأقوال التي تليق بالجمهور، أعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده الإيمان به، فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية⁽¹⁾؛ وهذا الرأي التقريعي للبراهين الكلامية نستشفه أيضا عند الفارابي في معرض حديثه عن المتكلمين واستخدامهم للفظ العقل والاحتكام إليها في الكثير من المسائل، أنهم يقصدون بها المشهورات وما اشترك عليه العقلاء ولا يقصدون ما قامت عليه البراهين كما درج عليه الفلاسفة في منظوره⁽²⁾.

لعل هذه الرؤية التي تبناها ابن رشد قد استلهمها من الفارابي وهو بدوره كان متأثرا بأرسطو، الذي نلمس في الكثير من الأحيان تلك النظرة الاستدلالية على كل ما هو خطابي وحجاجي بحجة كونه لا يحصل اليقين المنطقي الذي لا يمكن التماسه سوى في البرهانيات؛ ومن ثم فالاستدلالات المبنية في علم الكلام سواء منها الموضوعية لإثبات الصانع أم مباحث الصفات والأسماء وغيرها من الغيبات أو الطبيعيات هي إقناعية ولا تبرهن على شيء في الحقيقة؛ بل أكثر مسالكها جدالية مبنية على طرق خارجة عن صناعة المنطق؛ بل ربما توسلت بما هو مخالف للواقع على غرار الكذب والمغالطات والسفسطات⁽³⁾، وهذا التقزيم والاستصغار لعلم الكلام من طرف فيلسوف قرطبة نجده أكثر عنفا وحدة مع مدرسة من مدارس علم الكلام وهي الأشعرية، حتى بلغ به الحال إلى توصيفهم بالسفسطة، وإلى إفراغ كل أنساقهم الاستدلالية من المسلمات والضروريات المعرفية، وهذا واضح من خلال هذا النص: "الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي (سفسطائية)؛ فإنها تجحد كثيرا من الضروريات: مثل ثبوت الأعراض، وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات، والصور الجوهرية، والوسائط " ⁽⁴⁾.

(1) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 111.

(2) أبو نصر الفارابي، مقالة في معاني العقل، طبعة القاهرة، السنة: 1907، ص 6.

(3) وهذا ما يمكن أن نستشفه من خلال هذا النص الذي يقول فيه الفارابي قاصدا بما المتكلمين لا محالة: "وآخرون منهم لما رأوا أن الأقاويل التي يأتون بها في نصره أمثال هذه الأشياء ليست فيها كفاية أن تصح بما تلك الأشياء صحة تامة، حتى يكون سكوت خصمهم لصحتها عندهم لا لعجزه عن مقاومتهم فيها بالقول، اضطروا عند ذلك إلى أن يستعملوا معه الأشياء التي تلجئه إلى أن يسكت عن مقولتهم إما خجلا وحسرا أو خوفا من مكروه يناله. وآخرون لما كانت ملتهم عند أنفسهم صحيحة لا يشكون في صحتها، رأوا أن ينصروها عند غيرهم ويحسنوها ويزيلوا الشبهة منها، بأن يدفعوا خصومهم عنها بأي شيء اتفق. ولم يبالوا بأن يستعملوا الكذب والمغالطة والبُهت والمكابرة؛ لأنهم رأوا أن من يخالف ملتهم أحد رجلين: إما عدو - والكذب المغالطة جائز أن يستعمل في دفعه وفي غلبته، كما يكون ذلك في الجهاد والحرب، وإما ليس بعدو - ولكن جهل حظ نفسه من هذه الملة لضعف عقله وتمييزه. وجائز أن يحمل الإنسان على حظ نفسه بالكذب والمغالطة، كما يفعل ذلك بالنساء والصبيان".

أنظر: أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، ص 29.

(4) ابن رشد، فصل المقال، ص 122.

- المتكلمون خرقوا قانون التأويل فأفسدوا على الجمهور معارفهم: إن من أشهر طرق ابن رشد لنقد المتكلمين هو أن يسطر قوانين وضوابط ثم يحاكم المضامين والاستدلالات الكلامية إليها، ونحن هنا سنضرب مثالا على هته القوانين التي يوردها ابن رشد من خلال كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة"، الذي خصصه لا شك لمحكمة ومساءلة المتكلمين، والذي يختتمه بقانون فاصل في التأويل "قانون التأويل"، وهذا القانون يبينه حسب تصنيفه الخاص للمعاني المقررة في الشرع ابتداء فيجعلها خمسة أصناف، تعود بالأصالة إلى قسمين أساسيين، ويمكن أن نجملها كالتالي: **الصنف الأول:** هو أن يكون المعنى المصرح به هو عينه المعنى الموجود بنفسه، **الصنف الثاني:** يقسمه بدوره إلى أربعة أقسام وهي:

أ- أن يكون المعنى المختفي خلف المثال لا يدرك وجوده الأصلي إلا بمقاييس مركبة وبعيدة تتعلم في زمان طويل، وهذي المعرفة خاصة وجب إبقائها في دوائر مغلقة.

ب- هو أن يكون إدراكه بعلم قريب منه الأمران جميعا، أي لماذا هو مثال، والمقصود من التمثيل معلوم غير مخفي، وهذا في نظر ابن رشد تأويله هو المقصود بالأصالة مع وجوب التصريح والبيان.

ت- معناه يعلم بعلم قريب أنه مثال، غير أن التعليل لا يدرك سوى بعلم بعيد، وهذا الصنف في نظر ابن رشد لم يأتي التمثيل فيه من أجل تقريب الفهم من الجمهور؛ بل هو لدفعهم وتحركهم لتمثيل بالعمل الذي ينضوي تحته، مستشهدا بحديث "الحجر الأسود يمين الله في الأرض"، فهنا النبي لا يقصد التمثيل للعامة بقدر ما يقصد دفع الناس إلى الحج والاعتماد ببيان فضل الحجر الأسود وفضل تقبيله، أما تأويله فهو حكر على الخاصة فقط.

ث- وأما هذا الصنف في نظر ابن رشد هو عكس الثالث لكون تعليل لماذا هو مثال يعلم بعلم قريب، أما المعرفة في كونه مثال فذلك بعلم بعيد، وهذا أيضا حكر على الخاصة والراسخين في العلم⁽¹⁾؛ ثم نجد ابن رشد على أساس هذا القانون يقسم حال الناس إلى ثلاثة أصناف صنف هم: أهل الخطابة فلا يجوز لهم التأويل، وصنف من أهل التأويل الجدالي يؤول إلى المتكلمين، وصنف هم أهل الحكمة والبرهان فتأويلهم يقيني⁽²⁾.

(1) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 205-208.

(2) أنظر: ابن رشد، فصل المقال، ص 118.

ومن خلال هذه المصفوفة الرشدية نجد ابن رشد يحاكم المتكلمين إليها لكونهم أذاعوا ما يجب ستره عن العامة، بعد أن خاضوا فيه وهم ليسوا أهلاً لذلك، فهم أهل جدل وحجاج وتأويل، وجدالاتهم التي تنطوي تحت المناظرة العقدية كما أسلفنا الذكر لا ترقى إلى اليقين المنطقي، وهي مستوى أدنى، فلا يمكن أن تُذكي المضامين التي تم تأويلها وإنتاجها من خلال هذه المناهج التي لم يتحوط فيها أهل الكلام في نظره من الاختصار على استخدام البراهين اليقينية والقطعية فقط؛ بل توسلوا فيها بكل ما من شأنه أن يقنع المخالف ولا يهم إن كان سفسطة أو كذبا أو تلفيقا وتزويرا اللهم فقط إقناعه وتحصيل الإذعان لاستدلالاتهم، وهذا ينضاف إليه أيضا إذاعة المتكلمين لتأويل محاولة تقريبه من العامة والجمهور وهذا يشوش على الجمهور أمر دينهم⁽¹⁾؛ إذن يرى ابن رشد أن الطرق والمسالك التي سلكها المتكلمون⁽²⁾ في سبيل تقريب الشرع الحنيف هي تأويلات مفسدة للعامة، وهي طرق غامضة وكثيرة المقدمات والمضمرات ما يجعل بلوغ النتيجة صعب وطريقه طويلة، وهي أيضا غير مفيدة للخاصة لفراغها من أنساقها ومن البرهان اليقيني، فهي لا تعدو من كونها طرقا خطائية وحجاجية لا يمكن للخاصة التسليم بها ولا الإذعان لمخرجاتها من النتائج والمضامين.

3/ استخدام أعتى كلمات الرعونة والخشونة في نقد المتكلمين: لم يدخر ابن رشد أي لفظة تحمل

التقبيح والتشنيع إلا وقد استخدمها ضد المتكلمين، على غرار:

-**الاتهام بالسفسطة والابتداع في الدين وإفساد العامة؛** بل بلغ به الحال إلى حد الإخراج من الدين والتكفير صراحة، حينما رأى أن إفشاء التأويل كفر، غامزا المتكلمين بقوله: "وأما المصريح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر لما كان دعائه الناس إلى الكفر، وهو ضد دعوى الشارع، وبخاصة متى كانت تأويلات فاسدة في أصول الشريعة...، فصاروا بتصريحاته للجمهور بتلك (الاعتقادات) الفاسدة سبب لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والآخرة"⁽³⁾.

-**التهام بالسفسطة وتزوير الحقائق في الكثير من الأوضاع من مدونته،** فمثلا لو تأملنا عباراته حينما ناقش مبدأ السببية عند المتكلمين وبالخصوص الأشاعرة نجده يرى أن من أنكر الأسباب الفاعلة المختفية

(1) يقول عابد الجابري معلقا على ابن رشد في قضية إفشاء التأويل للجمهور: "إن ما يريد ابن رشد تأكيده والتنبيه إليه هو أن التأويل الذي قام به المتكلمون وأذاعوه ونشروه لم يكن من أجل حفظ عقيدة الجمهور؛ بل كان أساسا من أجل توظيف الدين لأغراض سياسية، ومن هنا التظاهر بمحايتة من خطر "الفلسفة"، في حين أن الخطر على الدين وعلى الفلسفة معا إنما مصدره سوء الفهم من جهة، والهوى من جهة أخرى". أنظر: ابن رشد، فصل المقال، ص 75 (ذكر ذلك عابد الجابري في: المدخل الذي وضعه للكتاب).

(2) أنظر: نفس المصدر، ص 122.

(3) نفس المصدر، ص 119-120.

خلف المحسوسات في منظوره أنه قول: "سفسطائي، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك" (1).

- الاتهام بالبدعية؛ وهو أيضا من أغلظ الأوصاف الذي وصف بها ابن رشد المتكلمين، فعلى سبيل المثال حينما تناول أدلة المتكلمين في إثبات الصانع نجده يعقب على أدلتهم بقوله: "استعمال لفظ الحدوث أو القدم بدعة في الشرع، وموقع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور، وبخاصة الجدلين" (2).

إذن استعمل ابن رشد في حق فلاسفة الإسلام والمتكلمين ألفاظا عاسفة في حقهم، وهي لا تليق بمقامهم ولا حتى بمقامه "هو كفقيه المسلمين وقاضيه، مثل "الحماقة" و"الجهالة" و"الشرارة" و"الهذيان" و"الردة" و"السفسطة" و"الخرافة" و"الركاكة" و"التمويه" و"الغثاثة" و"التفاهة" و"المهجنة" و"البدعة" و"الكفر"، فضلا عن تراكيب وصيغ تعبيرية تصريحية أو تلميحية، يستفاد منها التهكم والتعريض والتنقيص" (3)، غير أن هذه النظرة الدونية لعلم الكلام من طرف الفلاسفة وعلى رأسهم ابن رشد يقابلها نظرة استعلائية تتخذ من دعوى برهانية المقال الفلسفي منصة للانطلاق في نقد الفكر الكلام والنظر إليه "كمملكة حجاجية تشتغل في ميدان الملة المظنوننة، ومن ثم المنادة بشحذ هذه الملكة وإذكائها بالأداة اليونانية الملائمة لميدان الظن والعمل، الأداة الجدلية من جهة، والأداة الخطابية من جهة ثانية بناء على عدهم للأداة اليونانية الجدلية والخطابية بقواعدها وأصولها الأداة المثلى لعقلنة المباحث في مجال الآراء الملية والأفعال الملية" (4).

لا شك أن هذه المنادة التي حملها الفلاسفة ومن بينهم الفارابي وابن رشد تنبع من نظرة سابقة من الدين الإسلامي ككل، وليس علم الكلام فقط؛ ولعل من أبرز تجلياتها أنها تم تأسيسها على: "موقف مسبق من "الملة المحمدية" ميز فيها بين درجتين: درجة تنبيه ودرجة تصريح، كلتاهما ينبغي أن يضبط الاشتغال فيهما بأساليب المنطق اليوناني وطرقه، درجة بالبرهان ودرجة بالجدل وبالخطابة" (5)؛ لا عجب أن هذه الازدواجية في التعاطي تحوي احتقارا عميقا يمكن أن نستشفه من عديد من المواقف، فهذا الفارابي نجده يألف للمتكلمين كتاب "القياس الصغير"، وذلك لتقوم الأقيسة المشهورة في الدرس الكلامي الإسلامي وتصحيحها، وأما ابن رشد فقد حذف المقدمة المنطقية حينما لخص مستصفي الغزالي في أصول الفقه، ومر عليها كأن لم يرها؛ ولعل لسان حاله يقول: "سحقا لهذا الغزالي الذي يقحم آلة البرهان في شق الملة المظنوننة".

(1) ابن رشد، تحافت التهافت، ص 505.

(2) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 182.

(3) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 197.

(4) حمو النقاري، منطق الكلام، ص 182.

(5) المرجع نفسه، ص 182.

ثالثا: نقد الانتهاض الرشدي لعلم الكلام:

لاشك أن مما يستشف من العنصر الثاني لهذا المبحث أن الفلاسفة وعلى رأسهم ابن رشد كانت لهم نظرة سوداوية لعلم الكلام⁽¹⁾ قد تم ترجمتها من طرف ابن رشد إلى عديد من المؤلفات والمدونات، سالكا فيها مسالك عدة لنقد علم الكلام بنظرة استصغاريه واستعلائية عليه، ما استفز جهاز النقد والمراجعة عند طه عبد الرحمن مسجلا اعتراضه على هذه الخلاصات الرشدية المجحفة؛ يمكن إجمال اعتراضاته ومراجعاته لها تحت ثلاثة عناصر كبرى تعتبر في حد ذاتها إعادة للاعتبار لهذا المكون الأصيل في المجال التداولي الإسلامي، وهي كالتالي:

- 1-التقويم الرشدي للكلام ساقط في النظرة التجزيئية ما يجعل نقده وتقويمه بجانب لتوصيف الدقيق لهذا العلم.
- 2-تسلل الاستشكال والاستدلال الكلامي لدرس الفلسفي يوقعها في التناقض.
- 3-استسغار علم الكلام بحجة ظنية استدلالاته تقابله نظرة استعلائية تدعي يقينية الفلسفة.

I. نقد الرشدي للفكر الكلامي ساقط في النظرة التجزيئية المفرطة: لا غرو أن النظرة التجزيئية للأشياء، تعطينا أحكاما مشوهة عنها وتتركنا دائما موهلين في التناقض المقيت الذي يجعل الحقيقة رهينة للارتباب؛ بل سيكون عمانا عنها بقدر إغالنا في التجزيء، ما سيجعل كل أحكامنا ونتائجنا لاغية ولا معنى لها، وهو ما حدث بالضبط للكثير من الذين قوّموا التراث الإسلامي، فأسدلوا عليه أحكاما جزافية لا يمكن إسقاطها على التراث حتى أضحو كأهم يتحدثون عن تراث آخر بأمثلة إسلامية، وهذه النظرة الضيقة تلقّفها طه في الكثير من أحكام أبي الوليد، وعلى من تتبّع خطواته أمثال الجابري وغيره من الرشدين، وأما في ما يخص تجليات هذه النظرة يسردها لنا طه كالتالي:

1-ابن رشد يسقط في مفارقة "التداخل الخارجي البعيد": وذلك من خلال النظر في ظاهر نصوص مدونته يتبين للناظر أنه أبعد مفكري الإسلام عن القول بالتداخل المعرفي وأقربهم إلى العمل بمقولة الفصل

(1)ولكن من باب الإنصاف وعلى الرغم من أن ابن رشد انتقد علم الكلام وجعله جدلا محضا إلا أن الجابري يرى أن هذا النقد لا ينسحب على طريقة المتأخرين، وذلك بعد أن يميز بين اللحظات الأربع لعلم الكلام، والتي يذكرها بقوله: "يمكن التمييز بين أربع لحظات في تاريخ علم الكلام نسمي كل واحدة منها باسم الشخصية التي يرتبط بها التأسيس الرسمي لكل لحظة: وهذه اللحظات الأربعة هي: لحظة واصل بن عطاء، ولحظة أبو هذيل العلاف في مذهب المعتزلة، ويقابلها في مذهب الأشعرية لحظة أبي الحسن الأشعري ثم لحظة فخر الدين الرازي..." (لحظة الرازي في نظر الجابري) تمثل مرحلة جديدة في علم الكلام بأسره أطلق عليها ابن خلدون اسم "طريقة المتأخرين" تميزها لها عن "طريقة المتقدمين" التي تشمل اللحظات الثلاثة الأولى، وهي لحظة لم يدركها ابن رشد، وبالتالي فنقده لا ينطبق عليها". أنظر:عابد الجابري، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الإيديولوجي، ص 16.

"الفصل والتجزئ" فهو صاحب الفضل على المعاصرين في القول بالنظرة التجزيئية للتراث⁽¹⁾؛ وهذه المفارقة التي يسقط فيه الرشديون يقررها طه كالتالي: "كيف نطلب التداخل عند من ينكره! وكيف نبني نظرة تكاملية في التراث على أساس نصوص تراثية حملت ميلا مبكرا إلى النظرة التجزيئية! أليس هذا مطمعا في المحال؟ إن هذه الملاحظة تجعل موقفنا التداخل التي تواجهنا في هذا البحث (التكامل المطلوب) و(التجزئ الموجود)، تلك هي مفارقة التداخل التي تواجهنا في هذا البحث، ولا بد من طلب السبيل الهادي إلى رفعها"⁽²⁾، ولكي يثبت طه عبد الرحمن هذه المفارقة التي سقط فيها ابن رشد، والتي ستشكل الأرضية الأساسية التي سينهل منها الكثير من الحداثيين العرب في تقويم التراث الإسلامي عموما وعلم الكلام خصوصا، فيعطي أمثلة على تلك المفارقة من جملتها:

أ- ابن رشد يعاني من نزعة تجزيئية للعلوم: وهذه النزعة لها العديد من التحليلات من بينها:

-تصفية العلوم: انتبه طه عبد الرحمن هنا إلى جزئية يرى أنها ليست بريئة بالمرة، وهي قضية حذف ابن رشد للمقدمة المنطقية التي صدر بها أبي حامد الغزالي المستصفى، وذلك حين كتب مختصرا للمستصفى، غير أنه حذف تلك المقدمة المنطقية التي تعد في نظر طه حدثا حاسما في السجل التاريخي للممارسة التكاملية للتراث، فابن رشد أسقط هذه المقدمة وتمر عليها كأنها إضافة شفافة لا محل لها في المستصفى غير ملتفت إلى الفتح المعرفي الجديد الذي تدشنه فيتصير معه أبعد العلوم النظرية المنقولة عن المجال التداول مندمجا مع أقرب العلوم النظرية المأصولة، وهذا بدوره يعكس هوسا تجزيئيا يعاني منه النص الرشدي⁽³⁾؛ إذ كيف يمر ابن رشد على هذه المقدمة المنطقية ويحذفها دون الوعي بأهميتها الكبرى عند الغزالي، والذي يدعي في غير موضع أن من لم يحظى بعلم المنطق لا ثقة في مخرجات علومه، ومن هنا يتجلى أن حذف ابن رشد لتلك المقدمة تغذية نزعة مفرطة إلى التجزيئية.

-تباين العلوم: يتصور ابن رشد العلوم أنها كيانات معرفية متباينة ومتمايزة فيما بينها، فهو لا يرى في نوع الروابط التي تحصل بين العلوم ما يكفي لفك التمايز بينها وإمكان الجمع بين مناهجها ما يتيح قيام

(1) طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، ص 126.

(2) نفس المرجع، ص 126-127.

(3) إذن فقد كان أبو حامد بعيد النظر والتبصر بمآلات العلوم النظرية وبأسباب بث الإنتاجية فيها، وهذا ما جعله يضيف المقدمة المنطقية بعد أن قام بتفقيها لمستصفاه، هو هنا يفتح باب الزيادة في إنتاجية العلم الأصلي، الذي هو أصول الفقه، بينما ابن رشد آثر أن يضرب صفحا عن كل هذا وأن يرجع المنطق إلى حاله في الانقطاع عن أصول الفقه، فيفرد له مختصرا مستقلا يدره إلى نطاقه المعرفي اليوناني الذي هو "الفلسفة". أنظر: نفس المرجع، ص 128.

التداخل بين موضوعاتها ومضامينها؛ إذ لكل علم عنده جنس يغنيه⁽¹⁾؛ وما يزيد من تأكيد وصف طه لابن رشد بالتجزئية في الطرح رؤيته الدائمة للانفصال بين العلوم من ناحية الموضوع ومن ناحية المنهج، وهذا لا شك مخالف لخاصيتين نسبهما أرسطو طاليس إلى العلوم، وذلك في كون العلوم تتضافر وتتكامل فيما بينها والمبرهنة في أحد العلمين قد تكون مقدمة في الثاني؛ "إذ مبادئ العلم الواحد لا يبرهن عليها فيه، وإنما في علم غيره، والمسألة المطلقة في أحدهما قد تكون مسألة مقيدة في الآخر، فقد يبحث الواحد منهما في موضوع ما بحثاً مطلقاً في حين يبحث الثاني بحثاً مقيداً"⁽²⁾؛ فالعلوم في النظر الأرسطي لها خصوصيتها، وهذا لا ينفي القدر المشترك بالإضافة إلى صفة الشمولية التي لم ينتبه إليها ابن رشد، فأرسطو كان يعتبر الفلسفة الأولى أو العلم الإلهي نظر شمولي وكلياني، فهو نظر في العلوم "لا من جهة اختصاص موضوعاتها بجهات معينة، ولكن من حيث الدلالات هذه الموضوعات على الوجود؛ ولئن كان ابن رشد يسلم بشمولية العلم الإلهي، فإنه لم يهتد إلى طريق استثمار مبادئ هذه الشمولية في إقامة الترتاب في الشمول بين العلوم"⁽³⁾؛ عليه يتبين أن ابن رشد بنزعه التجزئية يناقض هذه المبادئ الموجودة، والتي يسلم بها ابتداءً، وهذه النزعة الشمولية حاضرة في الفلسفة الأرسطية ذاتها، فهي لطالما كانت بمثابة شجرة، جذورها الميتافيزيقا، وجذعها العلم الطبيعي، وأغصانها باقي العلوم⁽⁴⁾.

-القدح في التداخل وأهله: لا يهتم ابن رشد بقضية رد الحكمة على الفلسفة والعكس، بقدر ما همه الفصل بينهما وفك التماهي الذي قد يرسم في فترة ما من تاريخ التدافع بين الحكمة والفلسفة، فابن رشد حسب طه: "إنما كان همه أن يقابل بين الشريعة والحكمة، فيثبت للشريعة ناموساً خاصاً وللحكمة قانوناً متميزاً، حتى إن أولى التسميات بكتابه المذكور أعلاه، هي: (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الانفصال)"⁽⁵⁾؛ إذاً فكتاب ابن رشد هو تكريس للانفصال، وهنا سيخالف ابن رشد الفلاسفة سواء المشاركة أم المغاربة الذين حاولوا التوفيق بين الحكمة والشريعة في الكثير من الأحيان، غير أنه على العكس من ذلك فهو حاول الدفاع عنها أكثر من السعي إلى خلق التوافق بينها وبين الشريعة، وربما إذا استحضرننا الهجوم الذي

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 129.

(2) نفس المرجع، ص 130.

(3) نفس المرجع، ص 130.

(4) ففي نظر "ديكارت" الفلسفة هي العلم الكلي كما كانت عند القدماء؛ لأنها علم المبادئ؛ أي أعلى ما في العلوم من حقائق، وهي نظرية وعملية، والنظر فيها يوفر للعمل مبادئه، غير أن العمل عند "ديكارت" هو المقصد الأسمى، والغرض من العمل ضمان رفاهية الإنسان وسعادته في هذه الدنيا بمبدأ سلطانه على الطبيعة واستخدام قواها في صالحه. أنظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 71.

(5) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 130.

تعرض إليه من طرف صاحب التهافت ومن قبله من المتكلمين سيكون العامل النفسي داخل بقوة؛ ثم إن هذا الفصل والطلاق البائن بين الشريعة والحكمة رغم حدته إلا أنه يبقى ضبابيا، فموقفه أحيانا يقول بالمطابقة وأحيانا أخرى يقول بالمعارضة، وهذا ما جعل القارئ لابن رشد لا يستطيع الجزم بأي مسلك قد ترجح عنده رغم أن الكثير من الدارسين حسب طه يرجحون المطابقة؛ ولكن هذا التأرجح لا يبلغ حد تبرئته من تهمة التجزيء؛ وذلك لأنه لو كان: "الموقف معارضة فإن عدم التداخل ثابت؛ وإن كان مطابقة فلا وجود لشيئين اثنين منفصلين يقع بينهما التداخل"⁽¹⁾؛ إضافة إلى قدحه في أهل التداخل⁽²⁾، فهو لم يكتف بنقد التداخل؛ بل حتى من سلك مسالكها كالغزالي وابن سينا والفارابي وغيرهم.

ب- ابن رشد ساقط في التناقض جراء نظريته التجزيئية (التناقض الخطابي): لا شك أن من يقول بالتمايز بين العلوم واستقلالية بعضها عن بعض يحاول أن يحافظ على الاتساق الصوري والصناعي للعلوم لما في التجريد للعلوم والمعارف من حفاظ على خصوصيتها وغلق لباب التداخل، وهذا ما سيحول حتما من تسلسل ما لا يتعلق به؛ فيشوش على طالبه إدراك ماهية حقيقته وتحصيل صناعته⁽³⁾، هذه النقطة يسجلها طه لابن رشد، فالنزعة التجزيئية الموجودة في متونه كما ذكر سابقا تغذيها رغبة جامحة لتحقيق شطر الاتساق الصوري والصناعي للعلوم الفلسفية، ولكن فات ابن رشد أمر مهم هنا، هو أن المجال الرياضي الصوري يختلف عن الاشتغال الفلسفي؛ وذلك لأن نطاق الخطاب الفلسفي هو بضع من الخطاب الطبيعي؛ كما "أننا في نطاق دراسة مخصوصة مطالبة بالتلاؤم على قدر الوسع، مع محددات المجال التداولي وموجهاته، وإذا كان الأمر كذلك، فإن أبا الوليد، إن كان محقا في نظريته التجزيئية، فهو مطالب لا بالقيام بشرط الاتساق الصوري فحسب، بل هو أيضا مطالب باستيفاء شرطين آخرين وهما شرط الاتساق الطبيعي وشرط الاتساق التداولي"⁽⁴⁾؛ والمطلوب هنا هو متعذر؛ بل غير مقدور عليه أصلا، فهو كمن يحاول تصفية الحجارة الصم وغربلتها بغربال الدقيق الذي حبات الرمل يتعذر عليها النفاذ فيه فضلا عن الحجارة؛ إذن إذا عمدنا إلى تصفية الفلسفة يجب علينا تحقيق شرطا الاتساق الطبيعي والتداولي⁽⁵⁾، وهذا ما لم يوف به ابن رشد، فدفعه

(1) طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، ص 131.

(2) نفس المرجع، ص 131.

(3) نفس المرجع، ص 133.

(4) نفس المرجع، ص 133.

(5) -الاتساق الطبيعي: يقصد به: "موافقة القول الفلسفي للقول الطبيعي من حيث الدلالة والاستدلال؛ وليس المقصود بهذه الموافقة مطابقة مضامين القول الفلسفي لمضامين القول الطبيعي، ولا مماثلة أشكاله لأشكاله بقدر ما هو إمكان إقامة صلات قريبة أو بعيدة بين مستوييهما المضمونية أو بين بنيتهما الصورية"، وهذا لتخليص الفلسفة من شائبتين؛ "قلق عبارة المترجمين" و"توضيح غموض أغراض" "أرسطو" ما اخبر به عن نفسه إذ قال:

إلى تجزئية مفردة قتل معها كل تداخل بين الفلسفة والعلوم الأخرى، وأسقطه في تناقض شنيع يضعف من القيمة المنهجية للمدونة الرشدية، ونحن هنا لا يمكننا المرور دون الولوج للشرطين وتفسيرهما في ضوء ما طرحه طه عبد الرحمن، محاولين الاختصار قدر المستطاع وبالقدر الذي يخدم بحثنا.

II. إثبات دخول علم الكلام في الإلهيات المنقولة:

ينطلق طه عبد الرحمن كما ذكرنا سابقا من مسلمة يجعلها أساسا ثابتا وقانونا لرسم نظريته إلى هذا المقال الديني الشريف، فهذه المسلمة يحبكها كالتالي: " أيا كان العلمان، إن كان أحدهما أصليا والآخر منقولاً، فإن دمج العلم الأصلي في العلم المنقول من شأنه أن يبعد عن المجال التداولي الأصلي، بينما دمج العلم المنقول في العلم الأصلي، من شأنه أن يقرب إلى هذا المجال"⁽¹⁾؛ وقبل الدخول في عرض الحجج يعرض طه بعض الضوابط التي تنظم هذه الأطروحة ويجعلها بدوره ثلاثة:

- يجب أن يكون العلم الذي يداخل الإلهيات الرشدية علما أصيلا.
 - يجب أن يشترك مع الإلهيات في جملة من المضامين، وفي مجموعة من الآليات التي تنقل هذه المضامين.
 - يجب أن يكون التداخل في هذا العلم قد تقدم حصوله في الممارسة التراثية⁽²⁾.
- صحيح لقد نشأ علم الكلام في بيئة إسلامية عربية واختص بإثبات مبادئ العقيدة الإسلامية الكبرى، وإفحام خصومها، وإبطال أدلتهم بطرق حجاجية حتى عده البعض قرين الفقه ومكملا له، فالمتكلم يركز اشتغاله على الإثبات العقلي للأصول الشرعية التي يستنبط منها الفقيه بدوره أحكامه وفتاويه، حتى بلغ الحال بأبي حنيفة أن يصطلح عليه بالفقه الأكبر⁽³⁾؛ وفي هذا السياق نظر طه إلى الفكر الكلامي على أساس أنه خادم للإلهيات، كيف لا وقد فتح لها الطريق للخوض في مسائل إلهية على غرار مسألة النبوة ومسألة المعاد، كما تم إقحام الكثير من أدوات علم الكلام لتوضيح العديد من المقولات الفلسفية وتقريبها للعقل داخل المجال

"استدعاني أبو بكر بن طفيل يوما، فقال لي: سمعت أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة "أرسطو طاليس" -أو عبارة المترجمين عنه - ويذكر غموض أغراضه، ويقول لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا، لقرب مأخذها على الناس". أنظر: المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص 315، نقلا من كتاب: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص 327.

-الاتساق التداولي: لا يقل الاتساق التداولي أهمية عن الاتساق الطبيعي، والإخلال به يستلزم التجزيء لا محالة، ويشرحه طه عبد الرحمن بكونه: "عبارة عن مطابقة القول للفعل مطابقة توافق القيم العملية الموجهة لمجال التداول"، وهذه المطابقة في نظر طه تتضمن أن تكون: "لا مطلقة ولا مستقلة، وإنما مقيدة بالقيم العملية لمجال التداول الأصلي". أنظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 136.

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 126.

(2) نفس المرجع، ص 140.

(3) نفس المرجع، ص 142.

التداولي الإسلامي⁽¹⁾؛ لعل من أهم المسائل التي شغلت الفلاسفة⁽²⁾ المسلمين المتقدمين قضية العلاقة بين الحكمة والشريعة؛ وذلك تخفيفاً من الصدام القوي والعميق الذي حدث بين العقل والوحي، وهذا ما كان سبباً من أسباب التداخل بين الفلسفة وعلم الكلام.

-تجليات دخول الدرس الكلامي إلى المدونة الرشدية (الإلهيات): تتجلى لدى طه أهم شواهد هذا التأثير في نوعين من الآليات هما محل اشتراك بين العلمين؛ آليات استشكالية وآليات أخرى استدلالية، ولا شك في أهمية الاستشكالات والاستدلالات لأي عملية نظر فكري في أي مجال من مجالات الفكر الإنساني، فعلى غرار الإلهيات الرشدية تركت الاستشكالات أثراً كبيراً على الشق المضموني من الإلهيات، والاستدلالات بدورها تركت آثاراً لا يمكن إغفالها على الجانب المنهجي للإلهيات، وسنورد بعض الأمثلة من خلال ما طرحه طه باختصار.

1-الجانب الاستشكالي: صحيح لا يمكن منطقياً ولا علمياً ولا حتى ذهنياً القطيعة المطلقة لأي إلهيات يمكن إبداعها داخل المجال التداولي الإسلامي عن المكون الكلامي بصفته الناطق الرسمي عن هذا المجال من الاشتغال في المجال التداولي الإسلامي، بل مهما اجتهدت الفلسفة في تقليد العلوم البرهانية لن تبلغ حد الانفصال عن الآثار الحجاجية والجدلية للخطاب التداولي، فضلاً عن الآثار التبليغية للخطاب الطبيعي⁽³⁾؛ وهذا الحكم سيحاول طه إثباته من خلال الوقوف على إثنين من الآليات صبغت الخطاب الإلهي الرشدي بالوصل بينه وبين الخطاب الكلامي، وهما "الآليات المفهومية" و"الآليات التقريرية" يلتمس طه عبد الرحمن من خلالهما بيان "التداخل المضموني" بين علم الكلام وعلم الإلهيات الرشدية .

أ- الآليات المفهومية: إذا كان شغف الفلسفة هو إبداع المفاهيم فإن طه عبد الرحمن يرى أن النزعة المفهومية الإلهية الرشدية تسلفت إليها آليتين إثنين من الفكر الكلامي الإسلامي، وهي:

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص142.

(2) يذكر لنا طه عبد الرحمن الإرهاصات الأولى عند ثلاثة فلاسفة من أعمدة الدرس الفلسفي الإسلامي وهم: (الكندي، والفارابي، وابن سينا). أنظر: نفس المرجع، ص142-150؛ هذه النماذج تعتبر بواكير أولى لتسرب علم الكلام الإسلامي إلى الإلهيات، وهذا ما خلف أثراً كبيراً يتعدى التأثير على المجال التخاطبي فقط أو اقتصار التفاعل مع بعض المصطلحات فقط؛ بل هو نافذ في العديد من الاستدلالات والاستشكالات؛ بل وحتى الحمولات المفاهيمية؛ وهذا ما أثار حفيظة ابن رشد فجنده مثلاً يستحضر ابن سينا والفارابي وغيره من الفلاسفة تحت مطرقة النقدية لتصفية الإلهيات في زعمه من الشوائب الكلامية، غير أن الجدير بالذكر هنا أن ابن رشد لا يقل تأثراً بعلم الكلام، على الرغم من عدائه الكبير له، وهذا ما بينه طه عبد الرحمن وعده تناقضاً صارخاً، فكيف يتسنى لابن رشد أن يعيب على غيره التأثير بعلم الكلام وهو يضاهيهم في التأثير أو يفوقهم.

(3) نفس المرجع، ص150.

-آلية التقليل: والمقصود بها: "استعمال اللفظ في سياقات مختلفة بمعان مختلفة، سواء كانت متقاربة أو متباعدة تباعد معاني المشترك اللفظي"⁽¹⁾، وهذه الآلية نجدها نافذة في الخطاب الإلهي الرشدي على الرغم من دعاوى الصناعية والبرهانية التي قد تصل أحيانا إلى حد الهوس، إلا أن هذا لم يمنع من دخول هذه الآلية إلى العديد من المفاهيم التي بنى عليها ابن رشد أطروحته الإلهية؛ بل حتى أنها نفذت إلى مفاهيم جوهرية من هذا الخطاب ومن أمثلة ذلك: "الحكمة" و"السبب"؛ فنجد أن ابن رشد يفتح مفهوم الحكمة على عديد المعاني، فمرات الحكمة عنده هي معرفة الأشياء بالأسباب الغائية، ومرات معرفة الأسباب الفاعلة، ومرات أخرى يجعلها بمعنى "التدليل البرهاني"، ولا شك أن هذا التقليل لمعنى الحكمة داخل المدونة الرشدية لا يترك سبيلا للجمع ويأخذ إلى التعارض والتضارب ف: "التعليل السببي تعلق بالمظهر الطبيعي والتجزئي للوجود، بينما للتعليل الغائي تعلق بالمظهر العملي الخلقى للسلوك، وللتدليل البرهاني تعلق بالمظهر المنطقي الصوري لنظر"⁽²⁾، وهذا ما يجعل طريق الجمع بين هذه المعاني تحت مسمى وصفي واحد مع الجمع بالخاصية الصناعية الإجرائية متعذرا إن لم نقل مستحيلا، وبالتالي خدش كبير في شرط الصورة؛ بل إسقاطها ما يكرس فكرة انتماء الفلسفة إلى اللسان الطبيعي.

-آلية المقابلة: المقصود بها: "إيراد اللفظ مع لفظ آخر يكون مثله، وهو المطابقة أو يكون ضده هو المعارضة"⁽³⁾؛ ولعل من أشهر هذه المتقابلات في المدونة الرشدية نجد مثلا: المقابلة العامة والخاصة، المقابلة بين العلم والعمل، المقابلة بين الظاهر والباطن؛ إذن فابن رشد يتوسل بهذه الآلية ليولد علاقات تعاضدية بين الألفاظ تتزايد على قدر تزايد الأوصاف المنفية عن أحد الضدين، بينما يلزم منها إثبات للآخر، كما أنه في نظر طه لم يفته أن ينشئ علاقات تماثلية بنقل أوصاف أحد المثليين إلى الآخر كما فعل في نقل أوصاف العارف الصوفي إلى أوصاف الفيلسوف وسحبها عليه، وأيضا نقله أوصاف الباطن إلى أوصاف البرهان؛ وهذا ما يثبت صحة دعوى طه بالتأثر الرشدي بعلم الكلام في هذه الآلية، وذلك ما يحكم عليه الشاهد الكرونولوجي؛ فالأسبقية في تدشين هذه المتقابلات كلامية بامتياز، فابن رشد مع خصومته الشديدة للغزالي⁽⁴⁾ إلا أنه تشيع بكتبه أيما تشيع.

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 151.

(2) المرجع نفسه، ص 152.

(3) المرجع نفسه، ص 15 .

(4) المرجع نفسه، ص 15-155 .

ب- الآليات التقريبية: يضبط طه عبد الرحمن هذه الآليات بكونها عبارة عن: " الآليات التي تختص بإنشاء الأحكام وضبط المضامين"⁽¹⁾، ويجعلها طه عبد الرحمن متفرعة إلى نوعين مكثفيا بالقدر الذي يدلل ويشهد على التأثير الرشدي بعلم الكلام، وهذه الآليات نجد "آليات تعريفية" و "آليات ادعائية" .

ج- الآليات التعريفية: من المعلوم بداهة في العقول أن "الحكم على الشيء فرع عن تصوره"، وهذا إذا ما أضفنا له أن من أوائل الذين أهتموا وأبدعوا الحد الماهوي هو سقراط مدشنا أول المفاهيم الكبرى للفلسفة، وقد لحقه في ذلك أفلاطون وأرسطو، فأصبحت التعريفات أمر مهما في الفلسفة، فلا يمكن الانطلاق في إنتاج أي علم فلسفي إلا بعد المرور من بيان التعريف وضبطه وفقا لمطلب الحد الماهوي عند سقراط تارة، ووفقا لمطلب التصور عند أرسطو تارة أخرى، وهذا ما سيكون مسلك ابن رشد لا محالة في تقرير تعريفاته، فهو يعرف الفلسفة من خلال كتابه فصل المقال على أنها: "ليست شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع -أعني من جهة ماهي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفته صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم"⁽²⁾.

— بعض الملاحظات التي سجلها طه عبد الرحمن على هذا التعريف، والتي تثبت تأثير ابن رشد بالكلام الإسلامي، وهي كالتالي:

1- اختلاف عميق بين هذا التعريف الرشدي والتعريف الأرسطي للفلسفة في كونها علم الموجود بما هو موجود (أدراك العلل الأربعة للوجود)، وذلك بتقيده للنظر في الوجود بشرط طلب إثبات الصانع لهذا الموجود، وهو مخرج أساسي لهذا التعريف من التعريف الأرسطي لتخريجه له على الطريقة الكلامية.

2- النظر في طريقة تعاطي الفيلسوف مع مبحث الإلهيات بتركيزه في الوجود المطلق، وما يقتضيه لذاته يخالف نظرة المتكلم الذي ينظر في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد حسب ابن خلدون؛ ولا شك أنه يوقع ابن رشد في التناقض، فتعريفه كلامي أكثر مما هو فلسفي إلهي.

3- حسب طه فالأخذ بمفهوم الاعتبار وجعله مساوٍ للقياس الأرسطي منعدم في الفلسفة الأرسطية، وهذا ما يفتح السؤال أمام ابن رشد من أين أستمده هذا التنزيل؟ لاشك أنه أخذه عن المتكلمين، فهم الذين جعلوا

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 157.

(2) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال، تحقيق: عابد الجابري، ص 85-86 .

من معاني الاعتبار القياس⁽¹⁾، فلهم السبق إلى ذلك.

4-ثمة تشابه كبير بين تعريف ابن رشد وفكرة نجدتها عند الغزالي منطوقها: أننا إذا تأملنا مليا في العالم: "لم ننظر فيه من حيث إنه عالم وجسم وسماء وأرض؛ بل من حيث إنه صنع الله سبحانه"⁽²⁾، فلاشك أن ابن رشد أعنى كثيرا بكتب الغزالي، وهذا التشابه يؤكد التأثير الرشدي بالمتكلمين⁽³⁾.

-آلية الادعاء: نظفر في المدونات الرشيدية بالعديد من الدعاوى العريضة التي يوردها ابن رشد في معرض حديثه عن مبحث الإلهيات، ويمكن هنا تسجيل ملاحظة مهمة هي أن الأطروحة التي سلكها علم الكلام بنقده للفلاسفة، والتي وصلت به إلى حد التكفير والطرده والإبعاد من المجال التداولي العقدي الإسلامي، وخصوصا في المقولات الغريبة كل الغرابة عن هذا المجال، كالقول بقدوم العالم وحصر علم الله الواسع على الكليات فقط وأن المعاد على النفس دون الجسد؛ فهذا الردع من المتكلمين نغص على ابن رشد أمنه الفلسفي، فأدى به الحال إلى الخوض فيما خاض فيه المتكلمون من القضايا والاشكالات، وذلك بحكم تعقبه لآرائهم ومطاردته لمفاهيمهم، لا في كتبه التي خصصها لهم فحسب؛ بل أيضا في غيرها من المقالات التي يتضمنها كتاب تفسير ما بعد الطبيعة؛ ما يؤشر لنا على مقدار الهاجس النفسي والكلامي الذي كان يساوره، وقد كان لهذا الخوض الشامل أثره البعيد في تشكيل معالم فكره الفلسفي وتجزير مواقفه الإلهية بحسب مقتضيات هذه المسائل التي أثارها خصومه⁽⁴⁾، ومن خلال هذه السردية المختصرة يسجل لنا طه العديد من الدعاوى المتولدة بمقتضيات ما سطره الخصوم ومن أهمها: العالم مصنوع يدل بصنعه على الصانع، العالم يدل بترتيبه وموافقته للمصلحة، على كون الصانع عالما وعلى كون علمه مشروطا بأوصاف السمع والبصر، العالم يدل باتحاد أجزائه على وحدانية هذا الصانع، المعاد يكون روحانيا لا جسمانيا⁽⁵⁾، وغير ذلك من الدعاوى التي تؤشر من قريب أو من بعيد على دخول الدرس الكلامي إلى مدونته مؤكدة تأثيره به.

(1)أنظر: ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، نجده قد أفرد بابا للاعتبار، وذكر العديد من المعاني من بينها القياس؛ إذ يقول: ويعتبر بوجوه المقاييس والأشكال، والطريق إلى علم باطن الأشياء في ذواتها، والوقوف على أحكامها ومعانيها من جهتين: هما القياس والخبر، وحجتنا في القياس أن الله -عز وجل- قال: (فاعتبروا يا أولي الأبصار)، ص 65.

(2)أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ط1، المطبعة الأدبية، مصر، التحقيق: مصطفى القباني الدمشقي، ص3.

(3)طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 157 إلى ص159.

(4)نفس المرجع، ص 159.

(5)نفس المرجع، ص 160 -161.

2- الجانب الاستدلالي:

بعد أن بين طه عبد الرحمن تأثر ابن رشد بالفكر الكلامي من ناحية الاستشكال؛ سواء كانت هذه الاستشكالات إنتاجا لمفاهيم أم تقريراً للتعاريف والدعاوي، عرج إلى بيان أن التأثر الرشدي لم يكن مقتصرًا على الإشكال والمضمون؛ بل تعداه ليصل إلى الجانب الاستدلالي والمنهجي المنتج لهذه المضامين، فهو مهما ادعى البراءة لنفسه وغسل يديه من أدلة المتكلمين إلا أن أدلة التهمة تبقى تلاحقه، والتي قسمها طه إلى ثلاث آليات هي: (آليات تبليغية- آليات تمثيلية- آليات اعتراضية)، متتبعًا إياها وحافرا بعمق داخل الأرضية الاستدلالية الرشدية، ليبين لنا أن الاستدلالات التي تدخل البرهان الرشدي -سواء التي صاغها للبرهنة للجمهور فسبَّط مقدماتها في زعمه أم التي جعلها للخاصة محققة في منظوره شرط البرهان- لا تخرج عن الآليات الإقناعية الكلامية، بل في بعض الأحيان الآليات الكلامية تتفوق عليها إقناعا ودقة وبساطة، وأعطى الكثير من النماذج لتوضيح التداخل نوردتها باختصار:

أ-الآليات التبليغية: والتي تعني: "الآليات الاستدلالية (أو آليات الاستدلال) التي استخرجها ابن رشد بطريق الاستقراء، والتي تستوفي، في نظره، شرائط التبليغ عند الجمهور"⁽¹⁾، فهذه الآليات التي تصنع المقاربة في نظر أبي الوليد بين الخاصة والعامة يجب أن تتميز في نظره بقلّة المقدمات وقرب النتائج ووضوحها، ومشاهدة المثال القريب والأكثر انسجاما ومشابهة بالمطلوب⁽²⁾، هذه الشرائط التي يأسس لها ابن رشد هي الكفيلة بإحداث مقارنة بين العامة والخاصة أو بين الجمهور والخاصة؛ صحيح أن ابن رشد قد ألف كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" راميا فيه الكشف عن تحافت الأدلة الكلامية من حيث تخلفها عن تحقيق اليقين، وكثرة مقدماتها وتركيزها على الإقناع أكثر من البرهنة، ما يجعلها متخلفة عن بلوغ مرتبة العلم الحقيقي الذي مبناه على البرهان تارة أخرى، ولعل من أشرس تلك الحملات النقدية نقده لدليلي "الجواز" و"الحدوث"، متبعا نقده هذا بوضع دليلين آخرين هما: "دليل العناية"⁽³⁾ و"دليل الاختراع"⁽⁴⁾.

(1) طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، ص 164.

(2) نفس المرجع، ص 163 - 164.

(3) يلخصه ابن رشد كالآتي: "فإنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الأزمنة الأربعة، وسبب الليل والنهار، وسبب الأمطار والمياه والرياح، وسبب عمارة أجزاء الأرض ووجود الناس فيها وسائر الحيوانات البرية، وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائية، والهواء للحيوانات الطائرة، وأنه لو اختزل شيء من هذه الخلقة والبنية، لاختل وجود المخلوقات التي ها هنا، علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات باتفاق؛ بل ذلك قاصد قصده، ومريد أراحه، هو الله عز وجل". أنظر: مناهج الأدلة، ص 162-163.

(4) يلخصه ابن رشد كالآتي: "دلالة الاختراع فيدخل في وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السماوات، وهذه الطريقة تنبني على أصليين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس: أحدهما: أن هذه الموجودات مختزعة، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات... وأما الأصل الثاني: فهو أن كل مخترع فله مخترع. فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مختزعا له، وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات". أنظر: نفس المرجع، ص 119.

يدعي ابن رشد البراءة لهذين الدليلين من كل شائبة حجاجية تفسد برهانيتهما، وهما في نظره كفاية للعامة، فيغلطان باب التشويش والفسفسطة الكلامية ويستوفيان شرائط الخاصة في البرهان⁽¹⁾؛ غير أن السؤال الذي يبقى ملحا هنا طرحه هو: إذا كان ابن رشد قد استصغر الأدلة الكلامية لخرقها شرط الاختصار، فهل أدلة ابن رشد تحترم هذا الشرط، وهل سلمت من التأثير بالأطروحات الكلامية في الباب؟ هذا ما سيعمد طه إلى بيانه، وذلك كون دليل العناية ودليل الاختراع متداخلا مع الأدلة الكلامية، ودليل الاختراع لا يقل اعتياصا عن دليل الحدوث؛ ويمكن إجمال مسائلة طه وبعض ملاحظاته على الدليلين فيما يلي:

-لقد حاول ابن رشد تقديم البديل الفلسفي للدليلي المتكلمين في اثبات الصانع، فقدم دليل العناية يعارض به دليل الجواز، ودليل الاختراع يعارض به دليل الحدوث، غير أن المتأمل في الدليلين لا يكاد يظفر بعبئة فارقة بين الأطروحتين لما بينهما من تداخل بيّن، وخصوصا إذا نظرنا إلى آلية المقابلة التي استخدمها ابن رشد مع الدليلين بنقل صفات هذا العنصر إلى صفات ذاك؛ سواء بالنفي عنه أم إثبات النقيض⁽²⁾، ما يؤثر بقوة على التأثير.

-دليل الاختراع في نظر طه لا يقل اعتياصا على مدارك الجمهور عن دليل الحدوث مستشهدا بمثالين أحدهما: عسر إدراك الجمهور لمعنى الجوهر، فلا شك أن الجوهر مفهوم فلسفي أرسطي وهو ملتبس على العامة أيقصد به الشيء؟ أم هو شيء مباين لشيء نفسه؟ وهذا ما سيشكل إغلاقا على الجمهور في فهمه، وخصوصا إذا علم أن دليل الاختراع عنده لا تعلق له إلا بالجوهر⁽³⁾، أما الثاني: عسر إدراك الجمهور لعنوان الدليل نفسه (الاختراع⁽⁴⁾) أهو الخلق والإيجاد؟ أم غيره؟ ثم لو كان قاصدا الخلق لما لم يستعمل: "هذا المصطلح القرآني المألوف المستوفي لا لمقتضى التبليغ الطبيعي فحسب؛ بل أيضا لمقتضى التوجيه التداولي، فيحصل مراده من الإفهام بأيسر الطرق"⁽⁵⁾.

(1) يقول ابن رشد في معرض حديثه عن مسألة حدوث العالم: "الطريق التي سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل ليس هو طريق الأشعرية... تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء، ولا هي من الطرق العامة المشتركة للجميع، وهي الطرق البسيطة. أعني بالبسيطة: القليلة المقدمات التي نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة نفسها، وأما البيئات التي تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التي تبني على أصول متفنتة، فليس يستعملها الشرع في تعليم الجمهور غير هذا النوع من الطرق، أعني البسيطة، وتناول ذلك على الشرع، فقد جهل مقصده، وزاغ عن طريقه". أنظر: مناهج الأدلة، ص161.

(2) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص164.

(3) نفس المرجع، ص164.

(4) حمل ابن رشد لمفهوم الاختراع على معنى "الصنع" أغلقه، فلا سبيل للجمهور في إدراكه لبعده أفقه عن أفقه الطبيعي ومحيطه التداولي؛ وذلك لكون ابن رشد هنا متأثرا بأرسطو، فقد خاطب جمهور المسلمين، بما هو خاضع للمجال التداولي اليوناني، فيكون أسهل على جمهور اليونان للاستيعاب منه على الجمهور الإسلامي". أنظر: نفس المرجع، ص167.

(5) نفس المرجع، ص166.

-أدلة المتكلمين على إثبات الصانع عند طه هي أقرب إلى مجال التداولي الإسلامي، وأوفى بمقام الإفهام للجمهور وهذا ملا يمكن تحقُّقه في الأدلة التي صاغها ابن رشد، لكون الأولى تنزع إلى اللسان الطبيعي، والثانية تنزع إلى الصورة؛ ثمَّ إن الاستدلال الطبيعي: "أغنى مضمونا من أبسط استدلال يبلغ في التعقيد درجة تجاوز مقتضيات المعرفة لمجال التداول"⁽¹⁾، ومن ثم فدللي العناية والاختراع ليسا شرعيين ولا طبيعيين، وبعدهما عن الشرع لكونهما حادا عن المصطلحات القرآنية المتداولة، مستبدلان مكانهما مصطلحات فلسفية مدخولة في معانيها على غرار الجوهر والاختراع والموافقة، وهما ليس طبيعيين لكونهما تداخلا مع علم الكلام بنيويا ومضمونا، وتداخلا مع الفلسفة الأرسطية تداخلا مذهبيا مع التحيز إلى الفهم الأرسطي دون الفهم الإسلامي.

ب-الآليات التمثيلية: وهي: "الاستدلالات التي يقع التوسل فيها بعلاقة المشابه في استخلاص النتيجة"⁽²⁾، والمقصود هنا بالضبط نوع من أنواع الاستدلالات المشهورة في العلوم المالية من بينها علم الكلام ألا وهو "قياس الشاهد على الغائب"، ونجد هذا النوع من الأقيسة مشهورا عند الفلاسفة تحت مسمى "قياس التمثيل"؛ إلا أن ابن رشد لا يخفي عداؤه الكبير إلى هذه الأنواع من الأقيسة التمثيلية؛ وذلك لكون هذه الطريقة في التدليل على المباحث السماوية لا تصح عند أبي الوليد لما فيها من قياس وتشبيه لغائب سموي لا يمكن إدراكه وتعقله إلا بالقياس على حاضر أرضي في مكنة الحواس والحدس العقلي المباشر، وهذا لا يستقيم لكونهما لا يملكان طبيعة واحدة أو كما يرى عابد الجابري أنهما على الأقل لم يثبتا من طبيعة واحدة، ومضيفا على هذا القدر المائز أنه يبقى دليلا خطايا إلا حيث تكون النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند اليقين باستواء طبيعة الشاهد والغائب⁽³⁾، ويمكن إجمال بعض الاعتراضات هنا:

-صحيح رغم كون ابن رشد قد قدم بعض الضوابط التي تضبط ممارسة هذا القياس كمراعات الخطئية، وضبط الاشتراك ومراعات استواء الطبيعة في الشاهد والغائب⁽⁴⁾؛ إلا أن هذه الشروط لا يمكن التعويل عليها كونها حصرت فائدة هذا القياس في مراتب للخطاب مخصوصة دون المراتب الأخرى، كونها تعم جميع مراتب الخطاب، بالإضافة إلى تعذر وتعسر التبين الدقيق للاشتراك؛ لأنه ظاهرة عامة في الخطاب الطبيعي ومألوفة لدى الجمهور، وهذا ما يجعل عملية التنبيه والتحديد له ممتعة ومستحيلة، وأما في اشتراط استواء الطبيعتين

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 171.

(2) المرجع نفسه، ص 174.

(3) أنظر: ابن رشد، مناهج الأدلة، ص 78، (مدخل الذي وضعه عابد الجابري على الكتاب).

(4) المرجع نفسه، ص 184-185.

لشهاد والغائب فهذا محل بحقيقة القياس⁽¹⁾ ذاته، فابن رشد "غفل عن إدراك أن الشرط في هذه العلاقة ليس تماثل جنس الغائب وجنس الشاهد كما يزعم، بل على العكس من ذلك، هو تباين الجنسيتين فيهما إلى حد يصح معه القول بأن ممارسة هذا القياس لا تبلغ كمالها حتى يكون الشاهد والغائب قد تباينا مطلقا كتباين الإنسان والإله... فانظر إلى الخطأ كيف دخل على ابن رشد"⁽²⁾، ويلزم عن هذا حتما تفويت القيمة الاستدلالية لهذا القياس.

- الهوس الكبير بقضية إثبات مشروعية الفلسفة دفع صاحبنا إلى تمثيل الفلسفة بالفقه لشرعنتها، ناهيك عن استعمال مختلف أشكال القياس التمثيلي بأشكاله الثلاثة (المساوي، والأولى والأدنى) مع استخدام مختلف وسائل اللغة المفيدة للتمثيل: من أدوات التشبيه: الكاف - كما و - كذلك - أيضا، والأدوات الواصفة لعملية التمثيل تصريحاً وإضماراً، والالتجاء على الطرق إضمارية سياقية تقوم في الكلام على أحد المثلين من غير الإحالة المباشرة على الآخر، واقتباس مصطلحات وألفاظ الفقه ونسبتها أيضاً إلى الفلسفة: (الاعتبار - الاستنباط - المقصد...) ⁽³⁾.

- إن كثرة استعمال ابن رشد للآليات التمثيلية أسقطته في تناقض صارخ، فكيف ينكر على المتكلمين توسلهم بهذه الآليات وهو أشد الناس استعمالاً لها، مع اعترافه بسلوك الأدلة القرآنية لهذا المسالكها⁽⁴⁾.

ج- الآليات الاعتراضية: المقصود بها جانب النقد والمسألة، وهذه الآليات طافحة في المتن الرشدي بالقدر الذي كان لها الأثر البالغ والعميق في تشكيل جانبه الادعائي والتأسيسي لمختلف آرائه في الإلهيات وغيرها، فمدونته زاخرة بالردود الفلسفية كالفلسفاتية، والعديد من الحكماء الذين سبقوا أرسطو وعلى: "شرح أرسطو ممن أساءوا فهمه أو نسبوا إلى فلسفته ما ليس منها، مثل ثاميسطيوس، كما قام بالرد على فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا اللذين دججا الكلاميات والأفلوطينيات في الفلسفة الأرسطية، وجاء برد شامل ومنسق على المتكلمين"⁽⁵⁾؛ إذاً شديد اشتغاله بهذا الجانب سمح للعديد من الآليات الحجاجية أن تتسرب إلى مدونته، وهنا يمكن ذكر بعض الملاحظات المهمة كالتالي:

- استخدم ابن رشد العديد من الآليات الاعتراضية التي مارسها المتكلمين في مختلف نقاشاتهم، وهذا ما يلمسه الناظر في كتبه وخصوصاً في "مناهج الأدلة"، و"فصل المقال"، وكتاب "تهافت التهافت" من جملة: النقض، المعارضة، التسليم الجدلي، التفريق، تقدير اعتراضات الخصم، استخراج الشبه وإثارة الشكوك،

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 185 إلى 187.

(2) المرجع نفسه، ص 188.

(3) المرجع نفسه، ص 176-178.

(4) المرجع نفسه، ص 180.

(5) المرجع نفسه، ص 195.

استخراج التناقضات القولية والسلوكية⁽¹⁾، هذا وغيرها من عبارات المتكلمين التي تزخر بها ورشاتهم النقاشية.

- على الرغم من اعتراض ابن رشد على الطريقة المبثوثة في الفكر الكلامي من المناقشات من جهة عدم إفادتها للعام، ولا إفادتها للخاصة لعدم استفائها لشرائط البرهان ولا بساطة العوام، إلا أنه هو أيضا لم يستطع النهوض بهذه الضوابط؛ بل نجدها سلكت هي أيضا مسالك جدلية تنأى عن مرتبة العامة، وتتخلف عن مرتبة الخاصة⁽²⁾، ولو أن صاحبها حاول نسجها بطريقة صناعية وبرهانية؛ إلا أنها في أغلبها حجاج وجدال.

- تأثر ابن رشد بالمتكلمين جعله يبدو كالذي يناقض نفسه، فهو من جهة ينكر ويدع، ومن جهة يتأثر وينهل ويتمص، فاستمد منهم عديد الوسائل والأساليب كقياس الغائب على الشاهد؛ بل وحتى خرق بعض المبادئ المنطقية كمبدأ الثالث المرفوع وغيرها؛ وهذا لا شك ما جعله يسقط في تناقض صارخ.

من خلال هذه المصفوفة من الأمثلة التي تنم عن تأثر عميق بين الإلهيات الرشدية وعلم الكلام سواء من عديد الجوانب حتى ولو أنكر بلسانه إلا أن الحال لا تسعفه وتثبت خلاف ذلك، وهذا ما جعله يسقط في الكثير من الأحيان في التناقض، وذلك لتعذر الجمع بين علم مآصول وهو من أشرف العلوم المليية كما ذكرنا مع علم منقول خارج عن المجال التداولي الإسلامي، وربما هذا وغيره ما دفع العديد من تلاميذ ابن رشد⁽³⁾ إلى أن ينفضوا أيديهم عن الإلهيات الرشدية لخلوها من الفائدة، وقد وجدوا ما يغنيهم ويكفيهم في علم الكلام؛ إذًا حاصل الكلام كما يحمله الأستاذ يوسف بن عدي في كتابه مشروع الإبداع الفلسفي العربي حينما يثمن توظيف المنهجية المنطقية لطفه عبد الرحمن، والتي في نظره: "أسعفته في تقويم أدلة وبراهين ابن رشد في دور القياس الكلامي: قياس الغائب على الشاهد، التي أبرزت الكثير من الأخطاء والأغاليط العالقة منها: جعل ما ليس محال في دليل الممانعة محالا، وتفضيل القياس المتصل على القياس الشرطي المنفصل من غير دليل... مما أدى بالقول الرشدي إلى السقوط في مآزق معرفية ومنطقية"⁽⁴⁾.

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 196.

(2) نفس المرجع، ص 199-200.

(3) وهذا ما يمكن أن نستشفه من تلميذه ابن تلموس حين قال: "إن العلم الإلهي إنما يتكلم في الأمور التي يتكلم فيها العالم بأصول الدين، وهو المشهور بالمتكلم عندنا...، فيكون الأصولي (أي المتكلم) على هذا الوجه والإلهي واحدا، إذا كانا مشتركين في النظر في الإله وفي صفاته، وإنما يختلفان بالاسم فيكون العلم الإلهي قد نظر فيه علماء الإسلام، وأصابوا الحق فيه أكثر من غيرهم". أنظر: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 232.

(4) يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 1، سنة: 2012، بيروت، لبنان، ص 63.

رابعاً: طه عبد الرحمن ودعوى برهانية المقال الفلسفي.

ينظر الفلاسفة إلى فعل التفلسف كفعالية مفارقة تتسامى فوق المعارف، مبررين ذلك كون مجال اشتغالها البرهان المنطقي اليقيني أما ما سواها من العلوم فهو مستوى أدنى، فهي قد نالت الإجازة في الخوض في أمور عدة من جملتها العوالم الماورائية؛ بل حتى صنفت نفسها ناطقا رسميا عن هذه العوالم، متخذة من رخصة البرهان المنطقي مسلكا يخول لها خوض هذه التجربة العلمية بطرق يقينية؛ وعليه فأى علم يزاحمها في هذا المجال سيكون علما لاغيا وفارغا يتوسل بوسائل مظنونة للظفر بحقائق تحتكرها الفلسفة وآلتها البرهانية، وهذا الذي نجده هنا وغيره حمل الكثير من الفلاسفة والمشتغلين بها وعلى رأسهم ابن رشد -مفعمين بالحماس المفرط- هندسة البرهان الفلسفي على تقنيات الاستدلال المستعملة في الرياضيات، فهي أنساق صورية تحاول أن تستثمر الاستلزام الصوري قدر الإمكان، وهذا بخلاف المنهج الكلامي الذي من ألقابه "علم الجدل"، والذي بدوره يتخذ من الجدل آلة لخوض غمار الموارء، وهذا الجدل في أغلبه كان يتمثل في "آلية المناظرة" التي غايتها ومبتغاها إقناع المخالف وليس البرهنة الصورية على الدعاوى عرضا ونقدا، غير أن هذا الطابع الجدلي والمناظراتي الذي اتسم وانطبع بهما علم الكلام جرَّ عليه وإبلا من النقد والنقض من طرف العديد من الفلاسفة على رأسهم ابن رشد؛ والذي بدوره سلط آلة نقده عليه واضعا إياه في قالب جدالي مظنون يقتات على الأقيسة الفاسدة المبينة على الوهم بغرض إفحام الخصم وإسكاته، ومن ثم حمله على الإذعان حملا دون دليل يقيني أو برهان منطقي.

فهذه المسلمة شكلت استفزازا للجهاز النقدي لدى طه عبد الرحمن، فهو وإن تصدى للزعة التجزيئية الرشدية وتناقضاتها في الطعن في علم الكلام منهجا ومضمونا؛ نجده يدخل أيضا هذه المسلمة إلى مشرحته النقدية ليحفر فيها ويبين فراغها ومجانبتها للواقع، إذانا بإعادة الاعتبار للفكر الكلامي الإسلامي؛ وأما هذه الدعوى العريضة والمستفزة في نظر طه يعيد تقريرها كالاتي: "إذا كانت المعاني الفلسفية معاني عقلية، وكان العقل النظري طريقه البرهان، فإن المعاني الفلسفية معان برهانية"⁽¹⁾؛ تأصيل هذه الدعوى يعود بالأساس إلى أرسطو، فهي بعد أن تسربت إلى المجال التداولي الإسلامي بحكم الترجمة، تلقفها وحمل لوائها الفلاسفة المشاؤون كالكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة⁽²⁾، وتبلغ أوجها عند ابن رشد الحفيد⁽³⁾، ما يدفعنا إلى

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 62.

(2) ملاحظة: إن توصل المعرفة عند ابن باجة تنطلق من البرهان بالانتقال من الحس إلى العقل، من المشخص إلى المجرد، من مقدمات صادقة يقينية إلى نتائج تلزم عنها ضرورة، وهي أساس بناء العلم، وهذا ما أشار إليه الجابري حينما عبر أن للإمكان صنفان: "صنف طبيعي وصنف إلهي، فالطبيعي هو الذي يدرك بالعلم، ويقدر الإنسان على الوقوف عليه من تلقائه، أما الصنف الإلهي فإنما يدرك بمعونة إلهية...". أنظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ضمن سلسلة نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، ص 309.

(3) يقول ابن رشد: "الفلسفة هي النظر في الأشياء بحسب ما تفتضيه طبيعة البرهان". ابن رشد، تحف التهافت، ص 101.

التساؤل عن السبب الذي جعل الفلاسفة الإسلاميين وعلى رأسهم أبي الوليد إلى التوصل بهذه الدعوى؟ لا سيما أنها قد كانت وافد شؤم على علم أصيل قريب من مجال التداول الإسلامي بامتياز.

1-مسوغات هذه الدعوى البرهانية في نظر طه عبد الرحمن: يرجع طه دعوى الفلاسفة المدرسين

هذه إلى جملة من المبررات والمسوغات هي التي حملتهم على هذه الدعوى:

أ-الاعتقاد في علمية المقال الفلسفي: ربما من أهم المسوغات والأسباب التي جعلت فلاسفة الإسلام ينحون هذا المنحى الطريقة اليونانية القديمة في تصنيف الكتب التي تجعل الرياضيات والطبيعات من جملة أقسام الدرس الفلسفي، ثم لما تَلَفَّ فلاسفة الإسلام هذه الطريقة انساقوا إلى نقل "الصفة العلمية" التي تطبع هذه العلوم إلى أقسام الفلسفة الأخرى التي ليست رياضية ولا طبيعية⁽¹⁾؛ إذًا التصنيف القديم للعلوم كان من أهم الأسباب التي جعلت الفلاسفة المدرسين الإسلاميين يحكمون حكما كلياً على الفلسفة في كونها برهانية وعلمية.

ب- تعميم أداة المنطق على القسم الميتافيزيقي من المقال الفلسفي: لقد نتج عن التعميم الذي حدث في استخدام الآلة المنطقية "الأورجانون" داخل الدرس الفلسفي الإسلامي، وذلك بإقحام القياس الأرسطي في مباحث الميتافيزيقا ومن جملتها الإلهيات إلى تكريس فكرة برهانيتها، فقد بلغ اعتقاد فلاسفة الإسلام في صلاحية القياس الأرسطي مبلغاً "رأوا معه إمكان قيام علم ميتافيزيقي برهاني، وعدم جدوى طريقة الجدل في بناء هذا العلم، وقصور "أهل الجدل" عن إدراك مرتبة البرهانين، ذاهبين، في موقفهم هذا، إلى أبعد مما ذهب إليه اليونان ومما جاء في بعض نصوص المعلم الأول عن هذا منهج"⁽²⁾؛ لعل هذا محاولة منهم لصورنة الشق الميتافيزيقي من الفلسفة، وبالتالي الطمع في عرض الميتافيزيقا في حلة برهانية علمية تضاهي الرياضيات والطبيعات، كأن لسان حالهم يقول:

"ألا كل ما خلى الفلسفة سفسطة وكل دليل غير البرهان باطل"

ج-الاستناد إلى "البرهانية" لحماية المقال الفلسفي: إن المفارقة العميقة التي تحدث بين الجمع بين الإسلام والإلهيات اليونانية جعلت صداماً عميقاً يحدث بين الإلهيات الإسلامية القائمة على المرجعية السماوية، والتي مسلمتها الأساس مبدأ التوحيد، والإلهيات اليونانية التي تتخذ من الأساطير مرجعاً لها، ومسلمتها الأساس قائمة على مبدأ الوثنية والتعدد، وهذا ما خلق صداماً حديداً بين الثقافتين، وبالتالي قطيعة

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 62

(2) نفس المرجع، ص 62.

من المسلمين واستنفاراً لتصدي للفلسفة؛ ما دفع بالفلاسفة إلى إذكاء الاستدلال الفلسفي بمناعة البرهان، ملزمين غيرهم بالإقرار به وحده معياراً مقوماً لكل عمل فكري، وشاهداً على مشروعية المقال الفلسفي؛ بل على "إعجازه" الاستدلالي في مقابل الإعجاز القرآني، حتى إنهم أخرجوا بلباس البرهان كل مسألة قصدوا الغلبة بها، وإن بعدت عما يشغل به المنطق، كذا أمر غالب الأدلة على وجود الإله وعلى قدم العالم⁽¹⁾؛ إذن الفلاسفة المسلمين لتشييد بنائهم البرهاني طوطموا "القياس الأرسطي" فجعلوه معيار الكفاية للحكم على ساحة المعرفة، ومجال الاشتغال الماورائي، فكل معرفة لم تثبت قيامها على الشرط القياسي الأرسطي هي معرفة دونية وتنزل عن الفلسفة برتب؛ وبالتالي تسنى لهم الحكم على الكلام الإسلامي كونه أقرب إلى السفسطة منه إلى القول العلمي، وذلك لتعذر إقامة البرهان المنطقي على أغلب مسائله المطروحة، وهذا ما سيفنده طه لتجفيف منابع تلك النظرة الدونية .

2- تنفيذ طه لدعوى برهانية المقال الفلسفي: يرى طه أن هذه الدعوى لاغية من أساسها لعدة

أسباب هي:

أ-عدم التسليم أصلاً ببرهانية وحسابية المقال الفلسفي: لا يمكن التسليم اليوم بوجود أي مقال فلسفي برهاني في الأدبيات العلمية واللسانية المعاصرة، وهذه النزعة أضحت من القفزات البهلوانية التي ملئ بها التفلسف القديم، وقد أعلنت القطيعة المطلقة معها اليوم في خضم ما استجد داخل الدرس اللساني المعاصر⁽²⁾، هذا ما جعل طه ينكر ويتصدى للقول ببرهانية الفلسفة وتشبيهها بالآلة الحسابية، التي تشكل أنساقاً مغلقة تقترن عناصرها اقتراناً داخلياً، فتحكمها علاقات صورية تامة التحديد فكيف، ذلك والمقال الفلسفي هو: "بضعة من اللغة الطبيعية يجري عليه ما يجري عليها، فلا مضامينه بمعزل عن تأثير محتويات هذه اللغة، ولا مناهجه بمنأى عن توجيه وسائلها، فهو مثلها لا يظهر خفية ولا يكشف عن مطوية، ولا يجلو عن ألفاظه المعاني والمعتقدات والمقاصد، ولا يميز بين مستوياته"⁽³⁾؛ إذاً ما دام المقال الفلسفي جزءاً من اللغة الطبيعية يصيبه ما يصيبها، ويمكن التمثيل لتقلبات اللغة بشكل حلزوني يتقلب فيه المضمون فيكون في نهاية النص غيره الذي وجد في بدايته؛ وذلك لأنه: "عندما يسمع المخاطي الجملة "ب"، فإنه يؤولها بمعنى "ب1" فإذا ما تناهت إليه جملة أخرى "ج" أولها بمعنى "ج1" اعتماداً على "ب1" الذي يدخل عليه هو بدوره تغير

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 62 .

(2) فمثلاً عند جورج لاكوف "Gorge lakoff" نجده يقرر أن معظم "الاستدلالات مما يجري في عالم الناس تتم صياغته في اللغة الطبيعية ، شئنا ذلك أم أبينا، وبالمثل فإن كثيراً من استعمالات اللغة الطبيعية يستخدم الاستدلال لوجه ما". أنظر: جورج لاكوف، اللسانيات ومنطق اللغة الطبيعي، تر: عبد القادر قنيني، مطبعة إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2008، ص 9.

(3) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 63 .

بمقتضى "ج1" فيصير "ب1" فيصير "ب2"، وهكذا دواليك ⁽¹⁾

ب-إثبات الأصول التداولية للبرهانية الصناعية: رغم السعي الحثيث للفلاسفة ومن بينهم ابن رشد في قولبة خطاباتهم الفلسفية في قوالب برهانية محضة إلا أن كل هذه المحاولات سرعان ما تصطدم مع الحائط الصلب لتداولية النص الفلسفي، وهذا يتجلى في استناد البرهان الفلسفي إلى أصلين تداولين وهما:

أ-الأصل الاجتماعي: لعل هوس المناطقة السائد في تخلص المنطق من الأصل الاجتماعي جعلهم ينظرون إلى المنطق البرهاني على أساس أنه من إبداع وصنع ذات عاقلة مجردة ومستقلة عن كل خلفية اجتماعية وإنسانية، كأن الإنسان جسده الاجتماعي في مجرة درب التبانة، وعقله مفارق له يتخذ من مجرة أندروميда محلا له لصناعة معقولاته، فهذا الفصل يذكر الناظر بمعاملة ديكرت مع شكه المنهجي لبلوغ اليقين، والظفر به لبناء عليه أنساقا منطقية منقطعة عن كل مآثر اجتماعي خارجي، غير أن هذا المنطق لا يصبوا إلى أن يميز صحيح صور الاستدلال من فاسدها فحسب؛ بل يأتي بالحلول لبعض المشاكل والألغاز النظرية التي تحول دون هذا التمييز؛ لكن هذه الحلول المقترحة تبقى متفاوتة نفعا وقوة وقابلة لتغير والتبديل ما كانت لتقنع أحدا، "ولو كان صاحب النسق نفسه بكفايتها المطلقة لحل هذا المشكل أو ذاك، فكان من الضروري أن تستند "الصحة البرهانية" إلى "تعاقد" أفراد مجتمع عليها، حتى يقع التصديق بالحلول المقترحة والعمل بها، وإن لم يتم هذا التعاقد بصفة علنية؛ وليس من الصعب أن نتبين، من خلال نصوص كل فترة بعض المبادئ المنطقية التي كانت عند هذا القوم أو ذاك بمنزلة مواضع اجتماعية" ⁽²⁾.

ب-الأصل التجريبي: إذا كانت المبادئ الكبرى للعقل هي مبادئ كلية وكونية، وهي واحدة عند البشر لا تفاضل فيها على الطريقة الديكارتية وكان المنطق هو نتاج هذه المبادئ الكبرى على غرار مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع ومبدأ الهوية، التي يجعلها أرسطو مبدأ لكل عمل منطقي عقلي مشروع؛ صار كل منطق مبني على هذه المبدأ منطق كونيا وجب الالتزام به لكونه معطى سابقا يولد مع الإنسان، فلا يتأثر بأي تجربة؛ بل التجربة هي التي تحتاجه للانطلاق منه لتستنبط معارفها باتخاذ نافذة ومنظارا تنظر من خلاله إلى الكون والوجود، وما زاد هذا الرأي شهرة هو: "الاعتقاد بأن حقائقه كلية تنطبق على العقول جميعا، وأن لغته تكفيها اختلاف الألسن الطبيعية والتباسها وتعقدها" ⁽³⁾، إلا أنه يبقى قولاً متهافت وضعيفا، واعتماد ابن رشد عليه

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 63.

(2) نفس المرجع، ص 64.

(3) نفس المرجع، ص 64.

لإذكاء قوله ببرهانية الفلسفة تعويل الضعيف على الضعيف؛ بينما الصواب في نظر طه هو أننا لو: "راقبنا" البرهان "في إنشاء أنساقه لوجدناه ينتهج سبل "التجريبي"؛ فهو أيضا يلاحظ ويفترض ويحقق؛ وعمله في هذا أشبه ما يكون بعمل "اللساني" في وصف ظاهرة لغوية ما؛ ولا أدل على ذلك من أنه يصنع نسقه بالرجوع إلى موصفات قومه أو غيره من الأقوام من خلال الاحتكاك بهم أو من خلال النصوص التي تركوها، ولا يوصد باب نسقه أبدا؛ بل قد يراجع الحدوس التي قام عليها بناؤه، ويسقط بعضها أو يضيف إليها أخرى توسعها وتزيدها في قدرتها الوصفية والتنبئية"⁽¹⁾.

إذن فالبراهين الصورية التي تعتمد عليها الفلسفة في حد ذاتها لم تسلم من الأصول التداولية، وهذا ما يمكن أن نستشفه من طه حينما يقول: "إن تعامل الفيلسوف مع البرهان متوقف بنجاحه لا على محاولة استخدامه وسيلة لإثبات قضائيه، لأن هذه المحاولة مآلها الفشل ما دام ليس في وسع الفلسفة إلا أن تكون خطابا طبيعيا، وإنما نجاح هذا التعامل قائم في الكشف عن تداوليات البرهان بتوظيف أقصى لآليات استدلالية غير صورية"⁽²⁾، وهذا النقد الذي يطرحه طه يبدو أنه موجه إلى ابن رشد في ظاهره، غير أنه موجه إلى الرشدين المعاصرين، ومن بينهم الجابري الذي نحى منحى ابن رشد وحكم بأحكامه، غير أن الطرح الطهائية من خلال المحاور الكبرى لهذا النقاش بإثباته أن الفلسفة لم تكن في يوم من الأيام برهانية، ثم إن كل من حمل نزعة تقويمية لمضامين التراث الكلامي دون النفاذ إلى الآليات الكبرى التي تشكل هذا التراث العقدي دائما لا يمكنه أن يصل في النهاية إلا إلى حكم مشوه تحكمه متلازمة التجزيئية المفرطة؛ هكذا يخلص بنا طه في بهذا المقام إلى أمر مهم جدا هو أن هذا التراث الضخم الذي يعود في أصله إلى الحكمة الإلهية، لا يمكن محوه وإسقاطه بقرار أو نتيجة أو حكم أو إجراء جريء مهما بلغ هذا الحكم والإجراء عمقا ودقة في عين أصحابه.

خامسا: مفهوم تجديد علم الكلام عند طه عبد الرحمن.

لا يمكن الحديث عن مفهوم تجديد علم الكلام عند طه إلا بالمرور على الحديث عن مفهوم التجديد نفسه؛ لكون هذا الأخير يتخذ بعض الخصوصية عنده لابس من الإشارة إليها، طبعاً لا نعني وصف الخصوصية التي ذكرناها هنا أن طه يخرج من دائرة اللغة فيغوص خارج المعاجم والقواميس العربية ليجد لنا مفاهيم أخرى؛ بل هو ينطلق من المصدرية المعجمية العربية، ومشدد دائما إلى مجالها التداولي محاولا إيجاد خيط ناظم لشتات معنى التجديد، ليخلص في الأخير إلى أن: "إعادة النظر فيه من غير تكرار هو الذي وضع

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 64.

(2) نفس المرجع، ص 65.

الباب الأول:(الفصل الثاني: تجريد علم الكلام وموقف طه عبد الرحمن من ذلك)

له الاستعمال العربي عبارة (قلب النظر في الشيء)؛ فكل تقليب هو تغيب لوضع سابق قد يصل إلى حد جعل أعلاه أسفله أو أوله آخره أو ظاهره باطنه والعكس بالعكس⁽¹⁾، إذن فأول ومضة نسجلها هنا أن مفهومه أكثر انفتاحا من إعادة الشيء في حلة جديدة أو مقتصر على إعادة التجيير فقط، كما نجد تماثلاته عند بعض من مارس هذا النوع من التجارب؛ لهذا هو يرى أنه يمكن أن: "ينزل الوضع الجديد منزلة الوضع المقلوب أو المنقلب أو حتى المنقلب إليه بالنسبة للوضع السابق"⁽²⁾، وهو هنا يعني أن لا شك أن هذا الفعل التجديدي قد يبلغ: "النهاية في التغير، فتكون حقيقة التقليب أنه انقلاب، فيصير معنى (جدد النظر في الشيء) هو قلب النظر فيه تقليبا قد يبلغ الغاية في التغير"⁽³⁾، غير أن هذا التقليب لم يطلقه كمعنى سابق بلا قيود؛ بل سيحجه ببعض الشروط والمعنى نجملها في الجدول التالي :

الرقم:	الشرط:	المعنى: (جدد النظر في الشيء) (4)
الأول	- أن لا يكون تغيرا تحكما، إنما يكون لداعي ومقتضى دعا إليه.	- قلبه فيه تقليبا قد يبلغ الغاية في التغير لداع يدعو إليه .
الثاني	- أن لا يكون تغيرا مباشرا فارغا من السبب، وإنما يكون متوسلا بأسباب محددة تشرعه.	- قلب النظر فيه لداع يدعو إليه تقليبا يتوسل بأسباب هذا الشيء تغيرا قد يبلغ أقصاه .

فأما إذا نزلنا هذه المفاهيم اللغوية والشروط المنهجية التي ضمنها طه خطته التجديدية على النص التراثي الإسلامي نفسه سواء كان أصوليا أم مقاصديا أم كلاميا، صار معنى تجديد النظر في التراث عنده عبارة عن: "تقليب النظر في النص التراثي بواسطة أسباب مخصوصة لداعي مخصوص يدعو إليه"⁽⁵⁾؛ ومن خلال هذه الحبكة الطهائية لمفهوم التجديد يتضح لنا شدة تحرّيه في المصطلح، كيف لا وصناعة المصطلح مرتبطة أيا ارتباط بصناعة الفكر، ولذلك نجد هنا يفرق بين أطروحتين؛ (أطروحة تجديد التراث، وأطروحة تجديد النظر إلى التراث)، فطه يرى أن تجديد التراث يدخل تحت مسمى "علم التراث" أو "فقه التراث"، غير أنه يعترض على هذا النوع، وذلك لكونه يركز على التراث عينه، وهذا ما قد يجره إلى دعوى تحديث التراث

(1) طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق تجديد لأنموذج فكر جديد، ص 47 .

(2) نفس المرجع، ص 47.

(3) نفس المرجع، ص 47.

(4) نفس المرجع، ص 47.

(5) نفس المرجع، ص 47.

وعقلنته، فيسقط في القراءة التجزيئية⁽¹⁾؛ هذا المحذور الذي لطالما طه تصدى له لدواعي وأسباب عدة منها:

-الاقتصار على النظر في المضامين "إهمال صاخر للمنهج والآلة التي تشكل المضمون التراثي".

-التوسل بالآليات المنقولة "استراد وسائل من مجالات تداولية خارجية وموازية لمجالنا التداولي".

-التلويح بالعقلانية "هوس عقلنة التراث".

-الدعوة إلى التجزيئية "المفرطة" وذلك باقتصار النظر على المضمون فقط دون الوسيلة "المنهج" التي تنتج هذا المضمون بداية، فأنتهى بهم الحال في النهاية إلى تقسيم التراث إلى مضامين بعضها أفضل من بعض بطريقة انتقائية فجّة لا تحمل تحتها أي ميزان معتبر ومعيار مقنع، وهو لا يقف عند النقد؛ بل يعطي البديل الذي سيتخذه سبيلا في تحديد النظر في التراث، والذي يدخل فيه علم الكلام بالضرورة، فنجدته كما ذكرنا قد أفرد له مصنفًا خاصًا يطرح بعض الملاحظات لتجنب طريقة تعاطي الحداثيين العرب أمثال الجابري والعروي وأركون وغيرهم، ومن ثم سيقترح خطة طريق سيلتزمها في أطروحته التجديدية ملخصها كالتالي:

1-نقد النظر التجزيئي: فلما كان النقد لا يعني في النهاية الهدم والنقض والتهفيت؛ بل هو تقييم لشيء وتقويم له، فما صلح منه استثمر وما فسد منه استبعد، فسيعمد طه إلى تقييم وتقويم المنهج في تحديد التراث بتتبع هذه النظرة.

2-النظر التكاملي: وهذا النظر التكاملي في تحليل التراث الإسلامي الذي يقترحه طه لاشك أن له داع يقف خلفه، وله وسائل إنتاجية مخصوصة تمنهجه، وانقلاب الداعي عند طه يتوجه صوب "معرفة التراث"، فلا تحديث إلا مع استصحاب المعرفة التامة بهذا التراث، وهذا ما شكل مفارقة عميقة عند الحداثيين العرب، الذين وجدهم طه قد أخلّوا بهذا الشرط، فتوجهوا نحو التحديث والعقلنة من غير معرفة عميقة ولا عمل بالتراث، فكيف تتبدى لهم عيوبه وكيف يمكن وزن حقائقه من غير الدراية به، لهذا لا تحديث لتراث: "من غير معرفة به، ولا عقلنة له بالأولى، من غير تمام المعرفة به، فضلا عن الدخول في العمل به"⁽²⁾؛ فالحداثيين العرب قد توجهوا في نقدهم للتراث إلى المضامين غافلين عن الآلة المنهجية التي كانت تنتج بها هذه المضامين، ما كرس النظرة التجزيئية التي نجدها حاضرة في أدق تلايف خلاصاتهم، ولهذا لما كان تحديد النظر عند طه ينزل منزلة تقليب النظر إلى نظر آخر مبدع أضاف تقليب الداعي إلى التجديد تقليب الاعتبار للوسائل أولا، ثم

(1)أنظر: تجديد المنهج في تقويم التراث.

(2)طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق تجديد لأ نموذج فكر جديد، ص 55.

العروج إلى المضمون ليكون نابعا من روح التراث، لا بتسليط وسائل ومناهج مستوردة ومتأثرة بمذاهب واضعيتها وإقحامها في المجال التداولي الإسلامي.

-المنهجية المتبعة لتجديد طه عبد الرحمن لعلم الكلام:

من نافلة القول هنا إن كتاب طه "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" محاولة جديرة بالدراسة لتجديد علم الكلام، لا يركز كثيرا على موضوعات علم الكلام القديم ومضامينه التي لها مسوغاتها التاريخية والموضوعية، بقدر ما يركز على منهجه ووسائله لتأسيس ما هو جدير بالبحث، حيث يقول: "فيذا تبين أن العقلانية الكلامية تنبني على مبدأ الفعل والمفاعلة، فإن علم الكلام جديدا يصبح السبيل النافع والجاد لتقويم النزعات الفكرية، والاختيارات المنهجية المستجدة، وللنظر في التغيرات العميقة التي أحدثتها التقدم العلمي والتقني في مكونات المجتمع المسلم"⁽¹⁾؛ فهو إذن محاولة جادة للأخذ بيد علم الكلام ليمارس مهامه الادعائية والاعتراضية بكل معاصرة وحيوية؛ وبالتالي إنتاج مضامين تتلاءم مع روح عصرنا ومحاولة للإجابة عن الأسئلة الوجودية بأجوبة معاصرة نابعة من مجالنا التداولي، فينزل فيه هذا الكلام الجديد لمواجهة الإشكالات "المستحدثة التي يطرحها الخصم طرحا يعتمد فيه أقوى وسائل الاعتراض والاستدلال، يصبح عاملا حاسما في تحديث أدوات المقاربة والتنظير رفع مستواها الإجرائي وقوتها الإقناعية لدى المفكر المسلم"⁽²⁾، وهذا التوجه الذي يطرحه طه يضمن لنا تجدد وتنقلب العديد من المضامين القديمة لعلم الكلام، غير أنه من جهة الوسائل أو المنهج سيتخذ المنهج الكلاسيكي لعلم الكلام "المنهج المناظراتي" بكونه آلة مأسولة نابعة من روح مجالنا التداولي تنتج المضامين الكلامية بطريقة تصاوبية وتشاركية تموت معها كل الصراعات والمطارات الكلامية القديمة التي شابها العديد من السلبيات والنقائص؛ فالمضمون الكلامي بصفته متغيرا والمنهج المناظراتي الحجاجي بصفته ثابتا، فهذه إذا المفاهيم الكبرى التي سيكون من خلالها السعي الطهائي لتجديد علم الكلام، وهي مفاهيم تنزل في الأطروحة التجديدية منزلة الشخصيات الرئيسية في الرواية الأدبية؛ فهي التي ستلعب الأدوار الكبرى في تأطير هذه النظرة التجديدية لعب الآلة المنتجة والمنتوج الذي سيكون دائما مشدودا إلى أصله التداولي أصالة آله، وغير خارج عن قيم عصره مدافعا عن حقه من المزاومة في الخارطة الفكرية والفلسفة العالمية، وهذا ما جعل طه متحمسا لهذا الانفتاح الكلامي على الخصوم لكونه يشكل مناسبة جريئة: "لتأسيس الاختيار الإسلامي" تأسيسا يكون في مستوى ما أحدث من تحويل في البنيات الفكرية والاجتماعية

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 157.

(2) نفس المرجع، ص 158.

الباب الأول:.....(الفصل الثاني: تحرير علم الكلام وموقف طه عبد الرحمن من ذلك)

للإنسان؛ أي يكون مبنيا على المعايير والقيم الجديدة التي أبدعها هذا التحويل الحضاري" ⁽¹⁾، وهذا الاختيار الذي سيتخذه طه في سبيل تحديد هذا الموروث الإسلامي سيحبه مربوطا بالقيم والأخلاق الإسلامية الأصيلة التي تضمن إنسانية الإنسان من جهة وتخليق ممارسته العلمية والنظرية من جهة أخرى، فتحد من عقلانية العسف ، والتغالب الذي كانت تطبع العديد من المطارحات الفكرية المتوسلة بالعقلانية المجردة عن كل معنى ديني أو قيمي.

إن هذا الربط بين واقع الممارسة العلمية والقيم في منظور عبد الرحمن ليس فيه أي شيء "يبحث على استغراب" الفكرانيين " (الأيديولوجيين) أو استنكار "العلمانيين"، لأن القيم، شأؤوا أم أبوا، هي الرصيد الذي يزود مختلف النشاطات الإنسانية، بما فيها مواقفهم المعارضة لهذا التوجيه" ⁽²⁾.

يؤسس طه بهذا العمل المميز والجليل في نقده المشروع الرشدي المتبنى من طرف الحداثيين العرب "لعلم كلام جديد"، ولمشروع فكري جاد ورسين سيتضمن نقدا مهما للمبادئ الكبرى للحدثة الغربية كاشفا عن بؤسها واعتسافها وشرورها الفكري؛ فإذا كان المفكرون الأوائل من الأمة قد وظفوا عدتهم المنهجية وإمكاناتهم المعرفية للدفاع عن العقيدة وحراستها ضد الاستفزازات والشبهات التي تثار حولها فتمخض عن ذلك الحراك المعرفي "علم الكلام الكلاسيكي" مشيدين أسس بنيانه على قواعد مكينة وصلبة، فإن طه يكمل هذا العمل ويستكمله بإطلاق مشروع في "علم كلام جديد" يجعله مصفاة لتكرير المعرفة الإنسانية وتقويمها وغربلتها ليقض بمنطق صلب الأساسات التي بني عليها الواقع الحداثي الغربي لبيان زيفه، والاعتساف الذي تتضمنه العديد من مضامينه.

خلاصة؛ يمكن ملمت الرؤية الجوهرية التي سيضمنها طه لتجديده الكلامي في جدول مختصر نستتبعها بأهم البنود الكبرى التي تشكل معالم تجديده هذا:

(1) طه عبد الرحمن ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، ص 158.

(2) نفس المرجع ، ص 158.

جدول لأهم التقلبات الطهائية لتجديد النظر في علم الكلام		
	النظرة التجريبية لعلم الكلام "الحداثيين العرب"	النظرة التكاملية لتجديد الكلامي عند طه عبد الرحمن
1	تركيز النظر على المضمون دون المنهج	أسبقية النظر في المنهج الكلامي المناظري قبل المضمون.
2	التوسل لآليات ومناهج منقولة ومستوردة	التوسل بمناهج مأصولة نابعة من مجالنا التداولي .
3	التلويح بالعقلانية المجردة متأثرة بمفاهيم للعقل مستوردة من اليونان والحضارة الغربية.	التوسل بعقلانية مسددة ومؤيدة نابعة من التراث الإسلامي ومن مجاله التداولي.
4	الدعوة إلى التفاضل بين المضامين في قالب تجريبي مفرط.	الدعوة إلى التكامل بين المضامين والتضافر فيما بينها في إطار نظرة كليانية لا تفاضل بين أجزاء التراث.

من خلال هذا الجدول الذي يلخص لنا مجمل اعتراضات طه على التجديد الحداثي نذكر أهم البنود التي يحتويها التجديد الكلامي عنده، والتي ستكون الأجزاء الكبرى التي تشكل دراستنا لهذا الموضوع:

الأول: تجديد العقل بإخراجه من الإطار المجرد إلى سعة التسديد والتأييد بالعمل الديني والانفتاح على الحوار .

ثانيا: تجديد المنهج بصفته ثابتا وآلة لإنتاج المفاهيم "من خلال المناظرة الكلامية، لكونها آلة تصاوبية تتعاون فيها العارض والمعارض لإنشاء معرفة تشاركية".

ثالثا: نقد حادثة الآخر وامتداداتها في الآننا بعد ائتماني وأخلاقي، هو إضافة نوعية يقدمها طه عبد الرحمن للمضمون الكلامي، وهو فتح لمواضيع اشتغاله.

الباب الثاني:

تحرير العقل الكلاسي

عند طه عبد الرحمن.

الفصل الأول:

مفهوم العقل وتطورات

بين طه عبر الرحمن وغيره.

المبحث الأول: مفهوم العقل وتطوراته.

تمهيد:

لا شك أن العقل من أهم المفاهيم الفلسفية والمعرفية إن لم نقل أهمها التي حظيت باهتمام بالغ من المفكرين والفلاسفة منذ النشأة الأولى للتفكير الإنساني، وهذا المفهوم يصطبغ حسب المذاهب والآراء، والمدارس الفكرية والفلسفية والحاضنة التي ينتمي إليها المفكر أو العالم أو الفيلسوف الذي يتطرق إلى هذا الأستقس المهم، ويمكن رد سبب الاختلاف أيضا إلى اختلاف زوايا النظر، وتنوع مناحي البحث، وتشعب المطارحات الفلسفية فيه، فهل هو ذو طبيعة مادية فيكون جوهرًا قائم بذاته؟ أم هو فعل وعرض يقوم بغيره؟ وهل هو مطلق بإمكانه أن يفسر لنا كل خفايا الكون؟ أم مهمته محدودة بحدود الظاهر والحس المشترك والتجربة، فلا يمكن أن يتجاوزها؟ وهو محدود حدود الإنسان الذي يستعمله، وما الفرق بينهم وبين المفاهيم الأخرى كالفكر والذكاء والحدس والغريزة والإيمان؟ وغيرها من الأسئلة التي ستتشعب بنا إلى ما لا نهاية، وهذا خصوصا إذا استحضرنا فكرة أن العقل سابقا كان يفكر في كل شيء إلا ذاته، غير أن الفيلسوف الألماني كانط -Immanuel Kant- كان من السابقين الذي أدخلوا العقل إلى المختبر، فأصبح العقل ينقد ذاته ويدرس ماهيته وحدوده العلمية، وإمكاناته المعرفية.

ونحن هنا في بحثنا سنكتفي بالخط الذي يخدم بحثنا، وذلك درءا للتشعيب والتشغيب الذي يتنافى من أجدديات البحث العلمي مع استصحاب الكم الهائل من البحوث التي اعتنت بهذا الموضوع بإسهاب، وبتالي سنحاول الاقتصار على بعض التعريفات اللغوية، وبعض المفاهيم الكلامية والفلسفية له، مجملين ذلك قدر الإمكان، وذلك من خلال بعض القواميس والمعاجم الفلسفية.

أولاً: مفهوم العقل في اللسان العربي.

لا بد أنه تحت كل مفهوم عميق مرجعاً لغوياً تتشقق منه معانيه واصطلاحاته، وهذا ينسحب على جميع المصطلحات اللسانية، سواء كانت فكرية أو فلسفية أو علمية أو تاريخية أو غيرها من العلوم والمعارف، فإذا سلمنا بهذا ورفعناه إلى مقام التقنين والتعديد سنكون حينئذ ملزمين بالمرور على المخططة اللغوية عند دراسة أي مصطلح أو مفهوم، وبالتالي فقبل الخروج إلى مفهوم العقل وحيثياته وتطوراته لا بد من المرور على المخططة اللغوية ودلالاتها وتشققاتها اللغوية؛ إن الناظر في معنى العقل في اللسان العربي يجد أن مادة (ع ق ل) وردت بمعاني متنوعة ومتعددة تعدد القواميس اللغوية ومعاجمها، ونحن هنا سنحاول المرور بإجمال على بعض تلك المعاجم اللغوية محاولين جمع ذلك الشتات.

1- الدلالة المعجمية للعقل: من أشهر المعاني التي تقمصها العقل في القواميس والمعاجم العربية الكبرى نجد:

المعنى الأول: الحبس: قال ابن فارس " (عقل) العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد، يدل غُظْمُه على حُبْسَةٍ في الشيء أو ما يقارب الحبسة، ومن ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل⁽¹⁾". فهو إذن يربط ويحبس "الإنسان عن اقتراف الآثام وارتكاب الأخطاء، والنهي ينهي الإنسان عن الإتيان بما لا يتناسب والحلم"⁽²⁾.

المعنى الثاني: الحجر والنهي: ذهب ابن منظور إلى أن كلمة عقل تعني: "الحجر، والنهي ضد الحمق، والعقل هو الجامع لأمره ورأيه"⁽³⁾؛ وهذا أيضاً ما نجده عند الألويسي في قوله: "والحجر العقل؛ لأنه يحجر صاحبه أي يمنعه من التهافت فيما لا ينبغي كما سمي عقلاً ونهى"⁽⁴⁾.

المعنى الثالث: العقل نقيض الجهل: "يقال عقل يعقل عقلاً، إذا عرف ما كان يجمله قبل"⁽⁵⁾.

المعنى الرابع: معرفة الحسن والقبح: يقول الفيروزآبادي في (القاموس المحيط) فإنه يقول: "العقل: العلم، أو بصفات الأشياء، من حسننها وقبحها، وكما لها ونقصانها... أو لقوة بها يكون التمييز بين القبح والحسن"⁽⁶⁾.

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، السنة: 1979م، ج4، ص69.

(2) مجمع اللغة العربية المعجم الفلسفي، المطابع الأميرية، القاهرة، السنة: 1979، ص120.

(3) ابن منظور، لسان العرب، المطبعة الأميرية ببولاق، السنة: 1300هـ، ج11، مادة: ع. ق. ل، ص458.

(4) الألويسي، تفسير الألويسي، ج30، الصفحة122.

(5) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج4، ص69.

(6) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص1033 - 1034.

المعنى الخامس: قوة نفسية: بما تستعد للعلوم و الإدراكات، وهو المعنى بقولهم: صفة غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامات الآلات⁽¹⁾، وهذا المعنى نجده أيضا عند الأصبهاني في قوله: "العقل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة عقل..."⁽²⁾.

المعنى السادس: لب الشيء: وفي لسان العرب نجد أن ابن منظور يقرن اللب بالعقل: "لُبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلُبَّائِهِ: خَالِصُهُ وَخِيَازُهُ... وَلُبُّ الرَّجُلِ: مَا جُعِلَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْعَقْلِ... وَلَيْبٌ: عَاقِلٌ، ذُو لُبٍّ مِنْ قَوْمٍ أَلْبَاءٌ"⁽³⁾.

المعنى السابع: الإمساك والاستمساك: وهذا ما نجده عند الأصبهاني في قوله: "وأصل العقل: الإمساك والاستمساك، كعقل البعير بالعقال، وعقل الدواء البطن، وعقلت المرأة شعرها، وعقل لسانه كقَه..."⁽⁴⁾.

من خلال هذه المصنفة من المفاهيم اللغوية لمادة (ع ق ل) في العديد من المعاجم العربية والقواميس العتيقة يمكن رصد العديد من المعاني التي تأطر العصف اللغوي لهذه المادة، على الغرار الحجر والمنع والتليب وكبح النفس عند الحسن ومنعها عن القبيح؛ هذا كله يدفعنا إلى رد هذه التوليفة من المعاني إلى معنى أساسي يكون هو الخيط الناظم لذلك الشتات، فهي في الجملة يمكن ردها إلى معنى "الحبس والربط والمنع"، وغيرها من المعاني هي عبارة عن توسع واستفاضة فقط لهذا الخيط الناظم، وهذا ما نجده عند صاحب "الاشتقاق" ابن دريد حينما يقول: "كل شيء منعك من شيء فهو عقل، وبذلك سمي العقل، لأنه يمنع عن الجهل..."⁽⁵⁾.

2-العقل في القرآن الكريم: لا يمكن رصد معاني العقل في المجال التخاطبي العربي، دون المرور على

القرآن الكريم لكونه مصدرا من مصادر الحكمة الإلهية التي يمكن الرجوع والعودة إليها في البحث الديني والكلامي من جهة، وكونه منبعاً من منابع اللغة العربية من جهة أخرى؛ بداية يمكن التنويه بفكرة مفادها أنه لا تكاد تخلو سورة من سور القرآن الكريم، من الدعوة إلى إعمال العقل واستخدامه للوصول إلى المعرفة الإلهية كمال سؤدده، من هنا نجد أن هذا النص الديني يؤكد دوماً على أهمية العقل، فالعقل هو مناط التكليف على حد تعبير الفقهاء، وعلماء أصول الفقه المسلمين، ونحن هنا لو تتبعنا في الخارطة القرآنية مرادفات العقل ومشتقاته نجدها موزعة كالتالي:

(1)الكفوي، الكليات، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 2، السنة: 2012، ص520.

(2)الراغب الأصبهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تح: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، سوريا، ط4، السنة: 2009، ص577.

(3)ابن منظور، لسان العرب، 1ج، ص729.

(4)الراغب الأصبهاني، المفردات، 578.

(5) ابن الدريد، الاشتقاق، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، ط 1، السنة: 1991، بيروت، لبنان، ص298.

- ✓ العقل ومشتقاته ظهر في 49 آية قرآنية.
- ✓ مصطلح الفؤاد استعمل في 16 آية.
- ✓ أما عبارة الفكر فقد وردت في 18 آية.
- ✓ التدبر فقد استعملت في 8 آيات.
- ✓ الفطر التي تعني التدبر والتفكر فقد وردت في 45 آية.
- ✓ الألباب وما في معناه وردت في 30 آية.
- ✓ النهى وردت في 1 آية واحدة.
- ✓ الفقه ومشتقاته ورد في 20 آية.
- ✓ الحكم وحكمه ومشتقاتهما وردت في 30 آية.⁽¹⁾

لا شك أن هذه الوفرة من ذكر مصطلح العقل في القرآن الكريم جعلته متعدد المعاني؛ ولعل من أشهر المعاني التي يمكن إيجادها في القرآن الكريم للعقل ما يلي:

-المعنى الأول: القلب: ونجد ذلك عند صاحب لسان العرب في قوله: "وقد يعبر بالقلب عن العقل"⁽²⁾ و" هذا جائز في العربية، تقول: ما لك قلب، وما قلبك معك، وأين ذهب قلبك؟ تريد العقل لكل ذلك"⁽³⁾. وقد ورد القلب في القرآن الكريم بمعنى العقل في عدة مواضع، من ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: 46) وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ - ق: 37-، يقول الحافظ ابن كثير: "أي: لُبِّي يعي به. وقال مجاهد: عقل⁽⁴⁾، أو ألقى السمع وهو شهيد أي: استمع الكلام فوعاه، وتعقله بقلبه وتفهمه بلبه"⁽⁵⁾؛ ويقول الشيخ عبد السلام ياسين: "هذه الحقيقة أن العقل عقلا، ما نسميه عقلا لغة وتعريفا للملكة المشتركة بين البشر ليس هو مسمى العقل في القرآن، العقل في القرآن فعل حاسة باطنة في الإنسان تسمى القلب"⁽⁶⁾.

(1) أنظر: محمد هشام سلطان، العقيدة والفكر الإسلامي، مكتبة الرحاب، الجزائر، السنة: 1988، ط2.

(2) ابن منظور، لسان العرب، 685/1.

(3) الفراء، معاني القرآن، 364/2.

(4) وتفسير القلب بالعقل مروي كذلك عن ابن عباس.

(5) ابن كثير، مرجع سابق، 409/7.

(6) عبد السلام ياسين، محنة العقل المسلم بين سيادة الوحي وسيطرة الهوى، ص 7 (ليس فيه المكتبة ولا طبعة)

الباب الثاني:..... الفصل الأول: مفهوم العقل وتطوراته بين طه عبر الرحمن وغيره

-المعنى الثاني: النهى: جاء لفظ النهى في المصحف الشريف في مواضع عدة غير أنه جاء بمعنى العقل في سورة واحدة مرتين، قال تعالى: ﴿كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَمَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى﴾ (طه/54). والنُّهى: اسم جمع نُهىة، أي: العقل، وقد سُمي بذلك لأنه ينهى عن القبائح، قال الإمام البروسوي: "...سُمي بها العقل لنهيته عن اتباع الباطل وارتكاب القبيح... وتخصيص أولى النهى مع أنها آيات للعالمين باعتبار أنهم المنتفعون بها"⁽¹⁾.

-المعنى الثالث: الحلم: جاء لفظ الحلم بمعنى العقل في آية واحدة، وهي قوله تعالى: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَمُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاعُونَ﴾ (الطور/32)، والأحلام هنا بمعنى العقول، يقول صاحب التفسير الكبير: "نقول جمع حلم وهو العقل، وهما من باب واحد من حيث المعنى، لأن العقل يضبط المرء فيكون كالبعير المعقول لا يتحرك من مكانه، والحلم من الحلم وهو أيضا سبب وقار المرء وثباته..."⁽²⁾.

-المعنى الرابع: اللبّ: وردت لفظة (اللبّ) في القرآن العظيم بمعنى العقل في ست عشر آية⁽³⁾، ولم تذكر إلا في صورة الجمع الذي أضيف إلى أصحابه في عبارة: "أولوا الألباب"، وقد جاءت بمعنى التذكر، والتفكير، والإدراك، والاتعاظ، ووضع الأمور في نصابها الصحيح، فالعقل يسمى لبّا، وذلك إشارة إلى ما جعل في قلبه من العقل، وهو بالتالي يمثل جوهر الإنسان وحقيقته، قال تعالى: ﴿إِن فِي خَلْقِ السَّمَكَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران/190).

-المعنى الخامس: الحجر: ورد اللفظ بهذا المعنى مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿وَالْفَجْرِ ۝١ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ۝٢ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ ۝٣ وَالْإِيلِ إِذَا يَسِرُّ ۝٤ هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرِ ۝٥﴾ (الفجر/1-5)، وصاحب الحجر هو صاحب العقل الرجيح الذي يضبط نفسه فيمنعها عما لا ينبغي ولا يليق؛ قال الألوسي: "والحجر: العقل، لأنه يحجر صاحبه، أي: يمنعه من التهافت فيما لا ينبغي، كما سُمي عقلا، ونُهيّة، لأنه يعقل وينهى"⁽⁴⁾.

(1) البروسوي، تفسير روح البيان، ج5، ص 472.

(2) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، لبنان، السنة 1981، ط 1، ج 28، ص 257.

(3) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص 644.

(4) الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، السنة: 1995، ج 15، ص 337.

الباب الثاني:..... (الفصل الأول: مفهوم العقل وتطوراته بين طه عبر الرحمن وغيره)

-المعنى السادس: الفؤاد: وردت في العديد من المواضع مفردة فؤاد، وفي صيغة الجمع ست عشرة

مرة⁽¹⁾، منها قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ (الملك/23).

-المعنى السابع: الأبصار: ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدَى

وَالْأَبْصَرِ﴾ (٤٥/ص) والأبصار "جمع بصر، بمعنى بصيرة، وهو مجاز"⁽²⁾، والبصيرة "هي قوة القلب المدركة"⁽³⁾.

من خلال هذه النصوص الدينية القرآنية يتجلى لنا الاهتمام البالغ الذي أولاه القرآن الكريم لمفهوم العقل، بل بلغت إلى حد التكرار؛ غير أن هذا التكرار ينصب لا شك لإقناع الناس وحملهم على الإيمان بالله عز وجل وبالنبوة، وهذا ما يحسب للقرآن الكريم؛ فمن غير اليسر أن "يتصور المرء لاهوتاً أكثر دقة رياضية ودقة الرياضيات تفترض العقلانية، وهذا بالطبع لا يعني أن كل الأشياء في هدى العقيدة القرآنية تدرك بالعقل، فكثير منها لا يبلغه العقل، وهذه بالذات آية من آيات الله على قدرته وعلى إحاطة علمه، وهذه الأشياء التي لا قبل للعقل البشري أن يدركها بقوته وحدها، يكشف الله للناس عن بعض منها بواسطة أنبيائه، أما باقيها فيظل إلى الأبد في عالم الغيب، ومهمة العقل هي أن يفهم صدق ما تقوله رسالات الرسل عن المجهول الذي لا طاقة له على معرفته"⁽⁴⁾.

بعض الملاحظات المسجلة:

1- غياب العقل في المعاجم العربية بالمفهوم الآلي والأداتي، فتكريس معنى الفاعلية في القوامس العربية وفي القرآن الكريم أضفى حيوية وحركة على العقل؛ وبالتالي غياب كلي لمفهوم الآلة أو أي نزعة تأليهية للعقل، فالعقل صار مكوناً من مكونات الخلطة التركيبية للحقيقة، وليس المكون الرئيسي أو الإله الذي تنبع منه الحقيقة.

2- المفهوم اللوغوسي للعقل الذي نجده قد دبغ الفعل الفلسفي القديم هو منعدم في النص الديني الإسلامي، وفي القواميس اللغوية والمعاجم الاصطلاحية العربية؛ فاللغوس بصفته عقلاً كلياً محتفٍ خلف المادة كما تصوره الأدبيات الفلسفية اليونانية لا وجود له لا في النص الديني الإلهي، ولا في المعاجم والأسفار اللغوية

(1) انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص 510.

(2) الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، ج 12، ص 201.

(3) الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج 2، ص 222.

(4) مكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، تر: نزيح الحكيم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 4، السنة: 1982، ص 88.

الباب الثاني:..... (الفصل الأول: مفهوم العقل وتطوراته بين طه عبر الرحمن وغيره)

التي كانت تشكل المجال التخاطبي الإسلامي العتيق، ونجد هذا القول عند الكثير من الباحثين⁽¹⁾.

3- علاقة العقل والقلب في القرآن هي علاقة تتماهى فيها كل الذاتيات واللوازم لتصير حقيقة واحدة، فلا يمكن الفصل بين القلب كآلة وبين العقل كفعل في القرآن الكريم، والذي نجده مرات ينسبه لآلة القلب نسبة المنتج بالمصنع، وهو ما نجده كذلك في السنة الشريفة بصفتها الشارح الأول لهذا النص، وما قوله ﷺ: "أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ"⁽²⁾، إلا ما صدق من مصاديق هذه الحقيقة الدينية العميقة.

4- دعوة القرآن الكريم إلى العقل والتدبر والتفكر في ملكوت الله هي تأسيس لعقلانية إسلامية خاصة بالمجال التداولي الإسلامي، وهي إسكات لكل الدعوات التي ترى أن التفلسف القرآني هو تفلسف معادي للعقل وموغل في اللاعقلانية؛ إذن من هنا يمكننا القول: إن العقل يدعونا إلى التفكر؛ إذ ينبغي علينا التفكير في آيات الله تعالى في أرضه وسمائه، وفي شمسهِ وكل ما تشتمل عليه الأرض؛ ذلك أن العقل في المفهوم الإسلامي هو إنسانية الإنسان ومعناه الجوهرية، فضلا عن أن القرآن الكريم قد جمع جميع القضايا الفلسفية في آية واحدة في معرض الحث على النظر فيها وصولا إلى الحق المطلق، الذي هو غاية كل فيلسوف⁽³⁾.

5- إن كان مفهوم العقل مقيد بالإدراك والمعرفة والعلم في القرآن الكريم، فهو إدراك مربوط دائما بإدراك الخالق وتوحيد الله عز وجل.

(1) فمثلا نجد المستعرب الفرنسي دومينيك أورفوا يرى أن الأديان التوحيدية المنزلة (التوراة العبرانية، العهد الجديد، القرآن) أنها لا تتضمن: "كلمة عقل بالمعنى الحديث للكلمة، وليس من المفروض أن تتضمنها. فالعقل إذا، ليس مجرد وسيلة طبيعية لمعرفة الحقيقة والخطأ، على طريقة العقل الأول logos الرواقي، بل يتميز بتلون ديني أكثر بروزا بكثير. من هنا كانت التباينات اللاحقة بين المدارس الفقهية، حيث يقول بعضها إن الإنسان بطبيعته يتعرف تلقائيا على الله إذا لم يحوله التحريم الذي يقوم به أبناء جلدته نحو هذا الدين الزائف أو ذاك؛ وتؤكد المدارس الأخرى ضرورة التنزيل ليس كعامل مساعد فحسب؛ بل لكل البشر، حتى أكثرهم إخلاصا، هذا ما ستختصره اللغة العربية في ثنائية عقل ونقل: الأول طبيعي، والثاني تاريخي". أنظر: دومينيك أورفوا، تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ص 53-54.

(2) رواه البخاري في كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه 1/ 28 [52]، ومسلم في كتاب البيوع، باب أخذ الحلال وترك الشبهات 3/ 1219 [1599].

(3) محمود أمين العلم، مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط ود ت، ص 107.

ثانيا: مفهوم العقل في الاصطلاح الفلسفي الغربي.

صحيح إن الهلامية التي تطبع مفهوم العقل وتطوره عبر الزمان والمكان وخصوصا في الفكري الغربي يجعل من الممتنع إيجاد ما صدق واحد يشمل ويستوعب مختلف أنماط الأطروحة الغربية لمفهوم العقل، غير أننا هنا سنحاول إيجاد خيط ناظم لهذا الشتات من المفاهيم والتصورات لهذا المكون الأساس، فلا نود أن نثير تعاريف كثيرة لأن هذا الموضوع سال في تعريفه الكثير من الحبر خصوصا حبر العقليين أو التيار العقلائية في الفلسفة الغربية، وهذا يجعلنا أمام معضلة صعبة التروض والمراس فهل يمكننا يا ترى إيجاد تعريف للعقل قادر على استجماع المشترك بين اتجاهات الفكر الفلسفي المختلفة.

لكلمة - **Raison** - مترادفات منها؛ العقل والملكة والسبب والعلة، وهذا ما يورده لالاند، ثم يعرج على ذكر أصل التشقيق اللغوي للكلمة في اللغة اللاتينية بقوله: "في علم التأصيل، تقسيم المعاني **Etymologie** **-Division Des Sens** - تعين أن يوجد في اللاتينية جدر Rat من Ars، Artus.... المعبر عن شيء مما يتناسق، يتجانس ويغدو صلبا إثر التجانس من هنا اسم المفعول Ratus، مؤكد، مثبت، سواء في الكلام على شيء أم في الكلام على شخص؟ ومن هنا Ratis طوف، مجموعة قطع خشبية، وRatio، منظومة أفكار مترابطة، حساب، استدلال...⁽¹⁾. ثم ربطها لالاند بستة تعاريف نجتمعها في هذا الجدول الآتي سردا بلا تحليل:

الترجمة العربية .	معنى الكلمة - " raison "
فكر واعتقاد.	raison: croire, penser.
معرفة طبيعية أو فطرة.	raison: connaissance naturelle.
فاعلية الفكر، الروح.	raison: l activite de l esprit.
تنظيم المدركات.	Raison: la systematization de la connaissance.
ملكة التمييز بين الخير والشر والخطأ والصواب، والقبح الجمال.	Raison: faculte de bien juer le bien et le mal, le vrai et le faux, le beaux et le laid.
تسلسل الحقائق عندما تقارن بالإيمان.	Raison: lenchenment des verites lorsqu elle est compares a la foi.

(1) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، السنة: 2012، ج3، ص1159.

أما فيما يخص التعريف فقد تناول لالاند في عديد من مصنفاته مفهوم العقل، فقد عرفه بكونه: "قوة عظيمة للعمل، آثارها بادية لنا، ولكنها لا تتكشف إلا في فعلها الذي تمارسه في ما تعمل فيه، وفي نجاح محاولاتها أو فشلها. وفي وسعنا أن نجعل العقل يطبق على نفسه التحليل التراجعي، الذي يفسّر هو الطبيعة بوساطته، وأن يبحث عما هو مشترك في تطبيقاته المتباينة"⁽¹⁾، غير أن هذا التعريف يكتنفه بعض الغموض نوعا ما ولا يمكن فكه إلا من خلال العودة لالاند نفسه، وذلك من خلال تقسيمه المشهور للعقل إلى قسمين:

القسم الأول: "العقل المنشئ أو المكوّن" - La raison constituante :- فهذا العقل الذي يجعله رينيه ديكارت مساويا للبداهة، وهو اعتراف منه: "بأنّ لدى كلّ امرئ قدرة حقيقية على إدراك أنّ قضايا معيّنة صائبة أو خاطئة، وتقدير فروق الاحتمالات، وتمييز الأفضل والأسوأ. ولا يتمّ هذا بصورة تأثيرية فحسب، بضرب من الرأي الانطباعي... بل في صورة أفكار عامة وتوكيدات واعية، نطلقها بغير لبس"⁽²⁾؛ وهذه الحقائق هي حقائق فوق النقد وغير قابلة للمراجعة؛ بل هي قسمة متساوية بين البشر، وهي عبارة عن مبادئ قبلية تولد مع الإنسان وكل البشر تتساوى فيه بلا استثناء؛ لهذا في نظر لالاند إلى العقل كعنصر "جوهرى من عناصر الشخصية الخلقية، من حيث هي غير قابلة للتفسير بالمصالح والانفعالات والأهواء الشخصية"⁽³⁾، وهذا لكون هذه الملكات عبارة عن مبادئ متجردة عن العواطف والذاتيات، وكلما أقصى الإنسان هذه العواطف والانفعالات صار أكثر توافقا وانطباقا مع هذه المبادئ، وبالتالي صار موضوعيا وصار عمله عملا عقليا تتوافق عليه جميع العقول التي تخلصت من تلك الشوائب، بصفتها مبادئ كونية وإنسانية .

(1) أندريه لالاند، العقل والمعايير، ترجمة نظمي لوقا، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1979، ص 95.

(2) المرجع نفسه، ص 5.

(3) المرجع نفسه، ص 5.

القسم الثاني: العقل المنشأ أو المكوّن - **La raison constituée** - : والذي يعرفه لالاند: " (هو) العقل، على نحو ما يوجد في لحظة معينة. وعندما نتكلّم على هذا العقل المنشأ بصيغة المفرد يجب أن يُفهم من ذلك أنّ الأمر يتعلق بهذا العقل في حضارتنا وفي عصرنا، وإذا أردنا أن نكون غاية في الدقة وجب علينا أن نقول: في مهنتنا، لأنّ هذا العقل ليس هو تماما لدى الرسامين ولدى العلماء؛ بل ولا لدى الفيزيائيين والمشتغلين بعلم الحياة"⁽¹⁾؛ إذن كما ذكرنا فليس من السهل ضبط مفهوم ناجز للعقل داخل الفكر الغربي، وذلك لتشعباته، وتطوره من حقبة إلى أخرى، غير أن هذا النوع يشر إلى منتوج العقل الأول، ونحن هنا لا يهمنا كثيرا هذا التأثيل بقدر ما يهنا أن نرسم فكرة عامة عن تطور العقل والعقلانية في السياق البشري حتى نصل بها إلى لحظة طه عبد الرحمن .

2- تطور العقلانية الغربية وترسيخ النزعة التشيئية للعقل.

في لحظة ما من لحظات التاريخ قرر زمرة من الحكماء اليونان التخلي عن الميثولوجيا-Mythologie- القديمة فأضحت ضربا من الماضي السحيق لتُقلّب صفحات كان أغلب مراجعها من الإلياذة والأوديسة الهوميروية أو التيوغونيا الهيزيودية، وغيرها من المتون التي كانت تشكل النص الديني اليوناني القديم بكل روافده، وربما مسوغ هذا الانقلاب أن هذه النصوص لم تعد مقنعة لأحد لما تفرزه من تناقضات وألغاز لا يمكن فك شيفراتها، ما جعل السؤال الوجودي اليوناني أكثر ضبابية، فدفع ذلك طاليس ومن تبعه من حكماء كإنكسيمندر وأنكسيميس إلى إيجاد أجوبة غير التي وجدت في النصوص العتيقة، فتركزت كل الأجوبة على سؤال الأرخي- **arche** - الذي دشنه طاليس "بالسؤال عن أصل العالم ؟"، ومع هذا التدشين تبع سؤال آخر يركز أصحابه على القوانين الكبرى التي تنظم التغير الذي يحدث في الكون؛ وهذا ما كان له الدور في استنبات سؤال كوسمولوجي لا يركز عن الأصل الأول بقدر ما يركز عن الكيفية أو بالأحرى القوانين الكبرى التي تنظم العالم، وقد أعقب هذه الولادة بروز لمقولة فلسيفة بامتياز؛ هي العقل، فبدأت تبرز وتشغل الفلاسفة الذين تلو تلك المرحلة، ومن ثم ميلاد مغامرات جديدة فكرية حملت عنواناً عريضاً في طياتها وهو العقل؛ وهذه المغامرات العقلانية مرت على العديد من المخططات حيث سيتم تجميع العقل والعقلانية حسب كل حقبة تاريخية أو لحظة فلسفية نورد بعض منها بإجمال:

(1) أندريه لالاند، العقل والمعايير، ص12.

-التصور الأول: العقل كجوهر "اللوغوس" -Logos- : يعتبر الفيلسوف الإيفسوسي هيرقليطس -

Héraclite 475-535 ق م - أول من دشن لفظ " اللوغوس " أو العقل الكوني - **La Raison**

-Universelle من أجل تفسير نظام الكون تفسيراً عقلانياً بعيداً عن الفهم الأسطوري، الذي كما قلنا قد

فقد إقناعيته مع انفتاح الفكر اليوناني، وقد تصور هيرقليطس "العقل الكوني" على أنه محايث للطبيعة ومنظم

لها من داخلها؛ فهو بالنسبة للعالم أشبه بالنفس بالنسبة للإنسان، لذلك كان هذا العقل أشبه ما يكون " بنار

إلهية لطيفة "، هو حياة العالم و قانونه الرشيد، وتلعب فيه النفس البشرية دوراً مهماً لكونها قبس من هذه

النار الإلهية⁽¹⁾، واللوغوس حسب جاكين روس: "هي كلمة يونانية تعني في الوقت نفسه الكلام، والخطاب،

والعقل"⁽²⁾، فهذا الجمع الذي مارسه جاكين مع الكلمة يعود إلى الغموض الذي اعتري هذا الفيلسوف في

العديد من أطروحاته ما رشحه حسب جاكين أن يكون المفكر الأكثر عمقاً بين المفكرين اليونان في المرحلة

ما قبل السقراطية، فهو الذي وضع فكرة الصيرورة في المرتبة الأولى: (**Panta Rhie**: كل الأشياء تمضي)

داخل هذا السياق، يحكم اللوغوس كل شيء: إنه يعني قانون القياس والنسبة، اللوغوس كلمة يمكنها أن تعني

كل شيء، العقل المتزن كما الكلمة، التفكير السليم كما الكلام؛ إذن فحسب جاكين هيرقليطس قد كشف

عن قانون، وهو في النهاية ليس إلا قانون العقل أو اللوغوس الذي يسري في الكون كله داخل الطبيعة

Phusis⁽³⁾؛ غير أنه يجب التنبيه إلى فكرة مفادها أن هيرقليطس غلب منطق العقل على الحس فهو لم يركز

على الحس المشترك، كما سنجد عند الفلاسفة الذين تلو هذه اللحظة، وذلك لكونه ينظر إلى الحواس نوافذ

ولواقط للعقل، وهو: "الذي يهدينا إلى معرفة هذا القانون العام، يقودنا هذا الموقف إلى فكرة اللوغوس مبدأ

عقلي شامل. وغاية المعرفة الحقة هو الاتحاد أو الاتصال بين المدرك والأصل في نهاية الشوط"⁽⁴⁾.

ولتوضيح هذه الفكرة جيداً نتوسل بشرح المفكر عابد الجابري، والذي يحاول فيه فك الإلغاز الذي يعتري

هذه الأطروحة بقوله شارحاً لمعنى اللوغوس: "ويعني القانون الكلي الذي يحكم الظواهر ويتحكم في صيرورتها

الدائمة الأبدية، فكل شيء يسير وفقاً للحوس والعقول البشرية تستطيع التوصل إلى معرفة صحيحة عن ظواهر

الطبيعة إذا هي شاركت في العقل الكلي، واجتهدت في البحث عن نظام الطبيعة، وأدركت ما يتصف به هذا

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 18.

(2) جاكين روس، مغامرات الفكر الأوربي، تر: أمال ديو، كلمة، أبوظبي للثقافة والتراث، أبوظبي، الإمارات، ط 1، السنة: 2011، ص 45.

(3) المرجع نفسه، ص 45.

(4) جعفر آل ياسين، فلاسفة اليونان من طاليس إلى سقراط، دار مكتبة البصائر، بيروت، لبنان، ط 1، السنة: 2012، ص 68.

الباب الثاني:..... (الفصل الأول: مفهوم العقل وتطوراته بين طه عبر الرحمن وغيره)

النظام من ضرورة وشمول" ⁽¹⁾؛ وتسجل لنا أيضا كتب الفلسفية أن الفيلسوف أنكساغوراس -Anaxagore- مشى على هذا المنوال، فهو أيضا يعتبر من القائلين الأوائل بفكرة (النوس -NOUS-) أو "العقل الكلي"؛ حيث رأى أن الكون قبل تشكله كان عبارة خليط فوضوي (كاوس -chaos-) و"العقل هو الذي نظم كل شيء، وأنه العلة لجميع الأشياء"، فالعقل الكلي إذن هو الذي أدى إلى تشكل العالم بصورته المنظمة وهو المسؤول عن حركته، مع العلم أن أناكساغورس يرى بمفارقة للعلم، فالعقل يشغل في مذهبه المفسر للكون والتغير مكانة راجحة، فالحالة الأصلية لطبيعة حسبه كانت مزيجا من البذور الأولى التي ما لبثت من أجزاء حركة دورانية، انفصلت بالتعاقب إلى مادية نارية، وإلى هواء، وإلى تراب، وإلى كوكب، ويعزو حركة الانفصال تلك لا إلى علة آلية ومادية، بل إلى حركة عاقلة وعلة محركة في آن واحد معا هي (نوس) ⁽²⁾.

أما هذه البذور الأولى -Semences Spermata- التي يراها أنكساغوراس حاضرة في كل شيء في هذا العالم غير أنها مخفية وغير منظورة ومتغلّسة لكونها مختلطة، "وهكذا يغدو لامتناهي (الأبيرون) أنكسيمندر اختلاطا لا متناهيا في الكبر والتجانس، تتطلب الحركة فيه سببا بسيطا لا اختلاط فيه، هذا السبب الذي ينظم العالم هو العقل، المبدأ الروحي للقوة والنظام" ⁽³⁾؛ وعلى الرغم من الاختلاف الذي يطبع تصور كل من "هرقليطس" أناكساغورس" لمفهوم العقل الكلي، من حيث مفارقتها أو محايثتها للطبيعة، فإن هذا لا يآثر على التصور للعلاقة الجامعة بين هذا العقل والطبيعة، فهو ينزل منزلة الإله في الديانات التوحيدية على حد تعبير الجابري ⁽⁴⁾.

أما فيما يخص سقراط (470-399 ق م) -Socrate- الذي يعتبر برزخا فاصلا بين مرحلتين من مراحل الفلسفة اليونانية التي تسمى المرحلة الأولى، كما ذكرنا بالمرحلة ما قبل السقراطية، أما المرحلة التي تليها تسمى بالمرحلة ما بعد السقراطية، فإن الفعل العقلي الجدير بهذا الاسم هو إدراك النظام والترتيب بين الأشياء، فسقراط يرى أن الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويديره، والقوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة لطبيعته الحقّة، فمن يحترم القوانين يحترم العقل والنظام الإلهي، فقد كان سقراط يبحث عن الفضيلة بشغف من خلالها يسعى لتطويع الكليات للوصول إلى إدراك الحد الماهوي للشيء والضرر بأقيسة منطقية؛

(1)عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 18-23 .

(2)جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط 3، السنة: 2006، ص106.

(3)بيار دو كاسيه، الفلسفات الكبرى، عويدات لنشر والطباعة، بيروت، لبنان، السنة: 2016، ص33.

(4)عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 18.

الباب الثاني: الفصل الأول: مفهوم العقل وتطوراته بين طه عبر الرحمن وغيره

وعليه فثمة شيان يصح أن نعزوهم إلى سقراط وهما: "الاستدلال الاستقرائي والتعريف الكلي، وإنما على هاتين الدعامتين تقوم بداية العلم، غير أن الكليات والتعريفات ليست في نظر سقراط كيانات منفصلة، وإنما الأفلاطونيون هم الذين فصلوا بينها وأطلقوا عليها اسم المثل"⁽¹⁾؛ إذن للعقل مهمات عدة ومن أهمها الضفر بالحدود الماهوية المختفية خلف الأشياء وهذا يبينه سقراط على كون أن لكل شيء طبيعة خاصة أو ماهية محددة، وهذه الطبيعة أو الماهية، هي حقيقة ذلك الشيء التي يقوم العقل باكتشافها بعد أن يرصد مجموع الأعراض المحسوسة التي تحتجب خلفها تلك الحقيقة⁽²⁾، وهذه الحقيقة والسعي خلفها هي دعامة الحد التي أول من أرهص إليها في الفلسفة هو سقراط ومن ثم تبعه أفلاطون وأرسطو؛ فإن صح هذا حسب الأستاذ عبد الله إبراهيم فإنه: "سيعد إنجازا هائلا، لأنه بذلك يكون قد ميّز بصفة نهائية بين موضوع العقل وموضوع الحس، إذ أنه يبحث عن الماهيات كان المدشن الأول للفكرة القائلة أن الوجود ما هو إلا مجموعة أشياء عقلية ومعقولة"⁽³⁾.

وعليه؛ إذا كانت فكرة هيرقليطس عن "اللوغوس" هي التي تأسست عليها الفلسفة الرواقية، بل كل الفلسفات التي تميل إلى وحدة الوجود، فإن فكرة أناكساغورس عن "النوس" هي التي كانت وراء الثورة السقراطية، أعني فلسفة سقراط التي تأسست عليها فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو⁽⁴⁾؛ إذن هذا الميراث الفلسفي الذي يسعى ويحوم حول جوهرية العقل هو الذي سيتوسل به أفلاطون ومن بعده أرسطو وستشكل بدوره النواة الأولى التي تنتهض عليها الفلسفة العقلية فيما بعد .

أما أفلاطون (427-347 ق م) - Platon - صاحب الجمهورية فقد أكمل المسار خلف شيخه سقراط متبعا المنهج نفسه، فالعقل الإنساني عنده هو أساس المعرفة الإنسانية، وأن الخبرة تعلمنا أن الجسد الإنساني يمكنه فقط مدنا بالانطباعات الحسية، والحواس لا تمدنا بالمعرفة التي تتوق إليها النفس، ذلك أن فعل التعقل هو أن النفس ترى بوضوح حقيقة الشيء وأنها تتعقل دون اضطراب، وبدون أدوات الجسد مثل السمع أو البصر تعقلا أكثر وضوحا، فالتعقل هو فعل النفس في ذاتها ولذا⁽⁵⁾، وهذا قتل للتمايز الذي قد يحدث.

من خلال هذا المعطى الذي يحاول طرحه أفلاطون لا شك أنه قد جعل من أطروحاته فكرا هجينا تتحدر أهم روافدها من منابع كثيرة، فكان دافعا لتلميذه أرسطو كي يؤكد لنا أن جوهر الفكر الأفلاطوني "نظرية

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 53.

(2) عبد الله إبراهيم، المركزية الغيرية إشكالية التكوين والتمركز حول الذات، ص 176.

(3) نفس المرجع، ص 18.

(4) عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 18.

(5) إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار المعرفة الجامعة، السنة: 2009، ص 68.

المثل" مشدودة إلى ثلاثة روابط، فهو عن الاليين أخذ القول بالوجود المطلق وعن هيرقليطس أخذ فكرة الصيرورة، وعن سقراط المفاهيم، وشرع يوحد بين هذه الأصول الكبرى ويدمج مقولاتها، ليصل إلى نظرة المثل، وهذا وغيره ما جعل نشته يصف أفلاطون بكونه أول هجين كبير؛ لأن نظريته خليط من عناصر كثيرة، فهي في التحليل الأخير لا تمثل نموذجا صافيا⁽¹⁾، مع اعتبار هذه الهجانة مظهرا من المظاهر السلبية؛ إذن لا يتعد أفلاطون عن المسار الذي انتهجته الفلسفة اليونانية، فهو كغيره من الفلاسفة الذين سبقوه لم تعد تثير اهتمامه الميثولوجيا القديمة، فقد أثبتت عجزها في الإجابة عن العديد من الاستشكالات؛ وبالتالي مواكبة التطور والانفتاح الحضاري الذي مس اليونان؛ فهي لم تعد مقنعة وأصبحت ضريا من الأساطير العاجزة عن معانقة جوهر العالم وإدراكه؛ فالسعي خلف المطلق أصبح شغف كل فيلسوف يحاول النفاذ إلى الحقيقة، ولا شك أن المطلق في المنظور الأفلاطوني هو "العقل"، فيما أن العقل في نظره "حقيقة قائمة بذاتها وأن المادة تدين بوجودها للعقل، إذن في هذه الحالة ليست المادة جوهرًا، بل الجوهر هو العقل، وبهذا المعنى الفني تكون المثل جوهرًا أنها حقائق مطلقة وقصوى، ووجودها الكلي في ذاتها، إنها لا تتوقف على شيء إنما كل شيء يتوقف عليها، إنها مبادئ الكون الأولى"⁽²⁾، وبالتالي هذه الحقائق هي ماهيات الأشياء ولا يمكن إدراكها إلا بالعقل .

أما العقل عند أرسطو (322-384 ق.م) -Aristote- على الرغم من وجود العديد من الأصوات التي تعتبر أنه من الناحية التاريخية أرسطو هو أول من تناول مفهوم العقل تناولا فلسفيا، وذلك في كتاب له تحت عنوان: في النفس -Péri Psukhês- حسب هذا الفيلسوف فالعقل هو القدرة على إدراك -الصور الكلية والماهيات المجردة- إدراكا حدسيا مباشرا، ومن ثم جمعها وضمها ذهنيا فيما بين جميع أفرادها، وعند أرسطو الإنسان وحده القادر على إدراك حقيقية الأشياء وماهياتها، وخواصها العامة والمشاركة والثابتة، فالחס المشترك يقتصر إدراكه على المعينات، أما العقل فينفذ إلى حقيقتها الكلية مجرد إياها من عوارض المادة، فهو لا يمنع نفس تصوره من وجود الشركة فيه وانطباقه على كثيرين⁽³⁾؛ وهنا يمكن رصد مفهوم للعقل عند أرسطو يذكره الفارابي مستمدا إياه من كتاب البرهان، والذي يعني به: "قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلا ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع" أو "من صباه أو" من حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت "فإن هذه القوة جزء" ما "من النفس يحصل" لها القوة

(1) عبد الله إبراهيم، المركزية الغيرية إشكالية التكوين والتمركز حول الذات، ص 176.

(2) ويلتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، التر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة لنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، السنة 1984، ص 162.

(3) أرسطو طاليس، كتاب الاخلاق، تر: حنا ميناء، ط 1، القاهرة، مصر، السنة: 1993، ص 103.

الباب الثاني:..... (الفصل الأول: مفهوم العقل وتطوراته بين طه عبر الرحمن وغيره)

في استنباط الشرور" ⁽¹⁾، لقد اشتغل أرسطو بشدة بالبحث في وسائل المعرفة الإنسانية ومداها المعرفي، ولما كان البشر ينصبّون الحس المشترك كأداة أساسية للمعرفة استهل بحثه في طبيعة الحواس، فوجد أن طبيعتها تؤكد تسيجها بسياج الحس، ومن ثم بحث فيما يمكن أن يؤديه العقل، ووجد أنه قادر على أن يحلل ما تعطيه الحواس، ويبني منه ما يسمى بالمعرفة الإنسانية؛ فالإنسان هو ما يعقل ويستدل ويقيس أيضاً، فالحيوان يشاهد كما يشاهد الإنسان إلا أن الإنسان هو القادر وحده على تنظيم ⁽²⁾، ومن ثم فهو يقسم العقل إلى نوعين:

-العقل المنفعل: هو استعداد لقبول المعقولات دون أن يؤثر ذلك في العاقل والمعقول، وهنا نجد يشبهه باللوح الذي يكون فيه قبول للكتابة، أي الاستعداد للكتاب عليه، فيقول "كالحال في اللوح الذي لم يكتب فيه شيء بالفعل" ⁽³⁾، فهو عقل هيولاني وقوة للنفس تجعله قابلاً للتسجيل عليها، فهو مادة خام مستعدة للتشكل.

-العقل الفاعل: "هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج من حيث إنه بالجواهر فعل، لأن الفاعل دائماً أسمى من المُنْفَعِل والمبدأ أسمى من الهيولي" ⁽⁴⁾، وهذا العقل في نظره أشرف وأسمى من العقل المنفعل لكونه هو الفاعل فيها وليس المنفعل كالشمس حينما تشرق بعد العتمة، فهي تجلي الموجودات بالفعل بعد أن كانت في العتمة بالقوة فقط.

من خلال هذا التقسيم يتبين لنا أن عملية التعقل عند أرسطو تقوم على أساس فرض قوة تشبه المادة من حيث إنها تنطبع بالماهيات وتصير معقولات، ثم إنه هناك قوة أخرى موازية بمثابة العلة الفاعلة التي يتوقف عليها الشيء، والتي تحقق تلك الماهيات بالفعل ⁽⁵⁾؛ ومن خلال هذه السردية المختصرة تتجلى جوهرية العقل أو العقل كجوهر في التراث الفلسفي اليوناني، فعلى الرغم من وجود العديد من الأطروحات بحيث لا يتسنى لنا جمعها كلها والتدقيق فيها ومن ثم اختزالها ولفها تحت أطروحة واحدة ناجزة فنحكم باستقراء تام وبوثوقية على كل الفلسفة اليونانية، فنزعم أنها كانت تنظر بنظرة تُجوهر العقل، فنكون بذلك متعسفين في حق هذه الفلسفة الضاربة في التاريخ والبالغة في الشعب والتنوع، لهذا تجدنا اقتصرنا على بعض الشذرات والعبارات لبيان الفكرة والكيفية التي تم تداولها من قبل أساطين الفلسفة اليونانية، مع الحرص على بيان الخيط الناظم لها منذ الانطلاقة الأولى للوجوس مع هيرقليطس والتزاوج الذي حدث له مع النوس الأناكساغوراسي، ليأخذه سقراط مستودعا

(1) أبو نصر الفارابي، رسالة في العقل، تحرير: الأب موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، السنة: 1938، ص 7-8.

(2) محمد عبد الرحمن مرجبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط 3، السنة: 1988، ص 182.

(3) أرسطو طاليس، كتاب النفس، التر: فؤاد الأهواني، ص 111.

(4) نفس المصدر، ص 112.

(5) محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، السنة: 1987، ص 152.

سره عند تلميذه أفلاطون، الذي يمرره بدوره إلى أرسطو ليعرضه في ساحة الفكر في حلتته النهائية مكرسا معنى جوهرية العقل، فالعقل الذي تربطه بالوجود علاقة إدراك وفهم في الفكر اليوناني المابعد الثيولوجي؛ إن صحت التسمية تبدى له العالم ملغزا، فسعى لإدراكه من خلال جمع شتات اللوغوس في الكون والوجود.

التصور الثاني: العقل الأداتي - la raison instrumentale - "العقل كآلة": بخلاف التصور الفلسفي الذي أنتهجه الفكر اليوناني الذي كان ينظر إلى العقل أو فكرة اللوغوس كجوهر ينفذ من خلاله إلى إدراك العالم، سيتمظهر العقل في الفلسفة الحديثة في صورته الإنسانية باعتباره أداة للمعرفة والآلة المسؤولة الأولى عن النشاط العلمي والمعرفي ليس لفهمه وإدراكه فقط؛ بل لتسيده وتطويعه لخدمة الإنسان، فالعقل بصفته آلة تحوي مبادئ لدنيّة، فهي مبادئ بالملكة قسمت بين البشر قسمة عادلة، أو هو أداة لتسيد العالم والسيطرة عليه، وهذا ما سيجعل العقل أكثر تشيئا - **Réification** - إذن فلقد حدث قلب عميق في تصور مفهوم العقل، وقد دشن هذا الانقلاب المفهومي الفيلسوف الفرنسي رونييه ديكارت - **René Descartes** - فقد انتظمت العلاقة الإدراكية وفق مقصد السيادة على الكون، وهنا لا بد لفهم حقيقة هذه العلاقة، من عدم الاقتصار في تحليل الفكر الديكارتي على مقولة الكوجيتو "أنا أفكر"؛ حيث يجب إدراك حقيقة ثاويه في الفكر الديكارتي هي "أنا أقدر" التي إن ظهرت لاحقا كأساس لمبحث القدرة الإستيمولوجية عند كانط، فإنه مجرد مظهر خادع لحقيقتها كتغول تقني، وهي الحقيقة التي تبدو قبل الكانطية واضحة في (الأرغانون الجديد) لفرانسيس بيكون، وفي نزعة السيادة الأنثروبولوجية في الفلسفة الديكارتية⁽¹⁾.

ونحن هنا إذا أردنا تحليل هذا الانقلاب الديكارتي سنجد أنه يعتبر العقل أمرا محسوما وفطريا في الإنسان، وهو أعدل قسمة بين الناس، وهو القدر المميز بين الإنسان والحيوان؛ لكونه جوهر الفكر ومبدأه ومنتهاه، فبالعقل وحده يمكن للبشر أن يبنوا معرفة مطلقة ويقينية حول النفس البشرية والطبيعة الإلهية من غير عودة إلى الحس المشترك، فالعقل بصفته نورا فطريا متضمنا بالفطرة أفكارا ومبادئ تعتبر بدورها أوليات بديهية للمعرفة اللاحقة، فالمعرفة هي عملية بناء على تلك الأساسات اليقينية الموجودة في العقل ابتداء، وبالتالي فما بني على يقين فهو يقين، أما المعرفة الخارجية المستمدة من الحس المشترك فإنها قابلة للخطأ؛ لأن الحواس تخدعنا في الكثير من الأحيان والعقل هو الذي يصحح إعتواراتها الكثيرة، وهذا ما جعل ديكارت يشك فيها إلى الحد الذي أفقده الثقة، وهذا ما نلمسه من قوله: "إلا أننا قليلو الثقة فيها، مما يجعلنا غير مستطيعين أن نميز حتى

(1) الطيب بوعزة، في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة نقد التمركز الأوروبي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص15-

بين اليقظة والحلم⁽¹⁾.

إذن فعند ديكارت العقل قادر على معرفة مبادئ الأشياء وحقائق يقينية لا يدخلها الشك بواسطة الحدس وبفضل الاستنتاج، وذلك باستخلاص حقيقة يقينية بناء على حقائق نحن في يقين من صحتها مسبقاً، أي أنه قادر على تحديد كل كنه شيء مجهول بمقتضى الصلات التي تربطه بحقائق معروفة مسبقاً⁽²⁾؛ إذن العقل مضمون في إدراك حقائق الأشياء وتحصيل الكفاية اليقينية بالانطلاق من المعلوم لإدراك المجهول، ثم إن ديكارت يبيّن على هذا تميزاً بين بين العقل والجسد في الماهية فالعقل يتألف من مادة ما بينما الجسد من مادة أخرى، وهذا التمايز اشتهر في الأوساط الفكرية بـ "الازدواجية الديكارتية"، ما فتح الإمكان من تكون تصور عن العقل يختلف عن تصورنا للجسد، متسولين في ذلك بمجموعتين منفصلتين تماماً من الصفات المدركة بوضوح وتمايز⁽³⁾.

يتخذ المنهج الديكارتي من البداهة والوضوح أساساً له، ومن الرياضيات مثلاً له باعتبار أن المبادئ الرياضية والمبادئ الفطرية اليقينية أثبتت وجود العالم، فالعالم امتداد وحركة، وكل شيء في الواقع يتفكك في النهاية إلى مادة متحركة؛ لهذا تصير غاية العلم هي البحث عن الأساس الرياضي الهندسي للأشياء واكتشاف قوانين الحركات التي هي أساس كافة الحوادث والظواهر⁽⁴⁾؛ لا شك أن النقلة التي أحدثها ديكارت هي نقلة مهمة في التاريخ الفكري والفلسفي الأوربي، وهي قفزة حرة في أحضان الذاتية وهو انتقال ستعقبه توجهات فلسفية ذات طابع تجريبي وحسي تفرغ العقل من كل معطاة بديهية لترهنه في الأخير كدفتر في يدي التجربة⁽⁵⁾.

أما العقل عند جون لوك - John Locke - فهو لوح فارغ - Tabula rasa - أعطي قلمه للتجربة كي تخط عليه المبادئ والمعاني المؤسسة للمعرفة، وبما أنه فارغ فإن السؤال الإستمولوجي المطروح هنا: من أين ينتج العقل أفكاره؟ يطرح لوك السؤال ليجيب نفسه من التجربة، وفي سياق حديثه عن التجربة يقسمها إلى نوعين: ما يدرك بلواقط الحس (الإحساس الخارجي)، وما يتم استشعاره من أفكار كالتفكير والشك والاعتقاد (الإحساس الداخلي) الذي يتم به استشعار أفكار واعتلالات داخلية، وبالتالي عند لوك المعرفة

(1) روني ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، الترجمة: كمال الحاج، عويدات لنشر والطباعة، بيروت، لبنان، السنة: 2016، ص 49.

(2) بيار دو كاسيه، الفلسفات الكبرى، ص 105.

(3) توم سوريل، ديكارت (مقدمة قصيرة جداً)، ص 83.

(4) سالم يفوت، فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع، ص 20.

(5) مقال علمي: طيب بوغزة، العقل والذاتية في فلسفة الحداثة من ديكارت إلى كانط، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، ص 5.

الباب الثاني:..... الفصل الأول: مفهوم العقل وتطوراته بين طه عبر الرحمن وغيره

حصرا من هذين السبيلين⁽¹⁾؛ وهذا التمرد والانتهاض قاده جون لوك ودافيد هيوم وغيرهما، فكان ردا بالنقيض على الأطروحة الديكارتية التي جعلت وجود الحواس وعدمها سيان، فجابهتها بنقيضها فجعلت أساس المعرفة الحواس؛ بل عند لوك لا يمكن الضفر بأي شيء في العقل إلا وقد سبق وجوده في الحس المشترك؛ إلا أن اللحظة الكانطية كانت لحظة حاسمة لنقد الأطروحتين تدشيننا منه لمشروعاً إبستمولوجياً أعمق من الأطروحتين؛ حيث كانت بتعبير الأستاذ طيب بوعزة: "لحظة مسألة شاملة لأرضية الحداثة سواء في مسندها العقلاني أو في مسندها التجريبي"⁽²⁾، فقد تعرض العقل في هذه الأرضية الزلقة للمساءلة، وتم طرد الوثوقية المطلقة من مسمى العقل، فلا يمكن التسليم أن للعقل قدرة مطلقة في المعرفة لأن كانط يميز في الأشياء بين الظاهر- **phénomène** - أي الأشياء كما تبدو، لنا والنومين - **Noumène** - أو الشيء في ذاته . إننا لا نعرف من الأشياء إلا الظواهر أما "النومينات" فذلك ما نجعله.

خلاصة كانط في العقل أنه محدود بمحدود الظاهر والتجربة وليس أبدا قدرة معرفية مطلقة، وهذا ما كان له أثر في تفجير فكرة منهجية أرهصت فيما بعد بضربة ساحقة سيهتز لها العرش الحداثي والنسق الديكارتية. فالمراجعة النقدية للعقل كما يطرحها كانط رسمت الخطوط الحمراء له ما سينقلب إلى إمكان مراجعته، وبالتالي تشكيكا عميقا في قدراته بأكملها، منتهيا في نهاية المطاف إلى فكرة التجاوز مع الأطروحة الفلسفية المابعد حدثية، فالنسق الحداثي بصفته تكرسا للعقل وثقة عمياء فيه، يؤكد لنا في صيرورة تطوره الكرونولوجي أن الوجود ومعناه أثقل من أن تستبد بحمله المرجعية العقلية، وهذا هو الدرس الجوهرية الذي يعلمنا إياه تاريخها، فيلزمنا التأني والنظر بوعي ونقدانية إلى الواقع الحداثي الغربي⁽³⁾.

وبعيدا عن هذه النقاشات والمطارات والسجلات الفلسفية التي حدثت حول العقل بين ديكارت ولوك وهيوم وكانط، فالذي يهمنا هنا هو قضية تشيء العقل في الفكر الغربي من البواكير الأولى للتفكري الفلسفي، فالعقل منذ تجوهره على يدي اليونان باعتباره جوهرًا مفارقًا للمادة غير قابل للفساد قد عرف قفزة نوعية على يدي ديكارت وغيره مما يسمى بالتيار الديكارتية على غرار دنيال ليستورب وجولنكس وكريستيان فيتش وغيرهم، وذلك بوضعهم العقل كمرجعية معرفية ناجزة وكيانا مقفلا يمكن التعويل عليه لإدراك الحقيقة اليقينية فنتج عن هذا الحراك رفعه إلى مقام المطلق الذي لا يحتاج إلى مراجعة بتأليهه وطوطمته، ولكن على الرغم من

(1) مقال علمي: طيب بوعزة، العقل والذاتية في فلسفة الحداثة من ديكارت إلى كانط، ص5.

(2) الطيب بوعزة، في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة نقد التمركز الأوروبي، ص18.

(3) مقال: طيب بوعزة، الحداثة.. والوعي التاريخي الغائب، مغرس محرك بحث إخباري، المغرب، نشر في التجدد يوم: 2008-01-29.

كون العقل لم يستطع البقاء في هذا المقام الرفيع طويلا بداعي النقد الإستمولوجي العميق الذي تعرض له على يد لوك وهيوم وبالخصوص كانط؛ إلا أن الفكرة بقيت تدغدغ الوجدان الغربي، وبقيت ترسم له أحلاما بتسيد الطبيعة، وهذا ما أثار حفيظة الكثير من المفكرين؛ فعلى سبيل التمثيل نجد ماكس هوركهايمر - **Max Horkheimer** - يؤكد على فكرة أن العقل يتعرض لاضمحلال من خلال مفهوم "خسوف العقل" **Eclipse of Reason**؛ وذلك لأنّ العقل أصبح موغلا في التعامل مع مجالات المادة، وتمّ استبدال عملية اكتشاف المعنى وإدراكه بعملية التدريب على الوظائف، ومع سيادة التصور الأداتي عن العقل تتحول الملكات الذهنية إلى وظائف آلية ونوع من الأعمال التقنية التي تتطلب التدريب والممارسة⁽¹⁾، ويمكن تسجيل بعض الملاحظات هنا:

1- لقد تأسست الفلسفة اليونانية كنتاج "للوغوس" (العقل) في مقابل "الميتوس" (الأسطورة) المعتمد على الخيال، لكن ما لبث مفهوم العقل أن ظهر في الفلسفة اليونانية في صورة عقل مطلق يكتسي أبعادا أنطولوجية متجاوزا بذلك العقل الإنساني، ومثال عن ذلك: العقل عند هرقليطس يظهر في صورة العقل الكوني المسؤول عن صيرورة العالم.

2- على الرغم من القطيعة التي نجدها في الفكر الفلسفي اليوناني مع الميثولوجيا اليونانية القديمة منذ لحظة التدشين الأولى مع طاليس، إلا أننا نجدهم وفقوا كثيرا في تخطي حدود الخرافة.

3- يمكن تصنيف ديكارت أنه الأقرب إلى هرقليطس من الفلاسفة اليونان الآخرين، وهذا يتجلى من خلال نظرهم السلبية إلى الحواس فكلاهما شككا في معطيات الحس المشترك وضعفا من التعويل عليها مطلقا، فقد غلب هرقليطس منطق العقل واللوغوس على التجربة الحسية، كما غلب ديكارت المبادئ العقلية القبلية عليها.

4- إن الفكرة القائمة على كون العقل "جوهر مفارق للمادة غير قابل للفساد" تعرضت للعيد من الانتقادات إلى حد السخرية، فريشنباخ - **Hans Reichenbach** - بعد أن يحدد مفهوما ماديا للعقل "يعبر عن حالة جسمية تدل على أنواع معينة من الاستجابات"، يعترض على القائلين مفارقتها للمادة ويصفهم بسذاجة التفكير؛ بل ويشبه كل من يقول بذلك بإنسان يملك سيارة قوتها 130 حصانا، فأراد أن يعرف

(1) نقلا عن: إبراهيم عبد الرزاق، مقال تحت عنوان: مفهوم الاغتراب لدى فلاسفة مدرسة فرانكفورت، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، نشر في: 21 يناير 2017 .

مكان الأحصنة، ففككها للبحث عنها، ولكنه صدم بخيبة أمل كبيرة، لذا فالأحكام التي تصدر عن العقل والتي تحوي طبيعة تحليلية هي أقوال فارغة ولا تفيدنا في شيء، والنتيجة التي تصل إليها هذه التحليلات عبارة عن تحصيل حاصل؛ لأنها موجودة ضمنيا في المقدمات، ويستشهد بالقياس المنسوب إلى أرسطو كل إنسان فان، وسقراط إنسان، والنتيجة سقراط فان⁽¹⁾، ومن ثم فهو يحكم على هذه القضايا والتي تستعمل في هذه الأقيسة هي قضايا فارغة.

5- العقلانية اليونانية كانت تنزع إلى التجريد، ويتجلى ذلك في أعظم إنجازاتها في مجالات الفلسفة والرياضيات والمنطق، فقد حاول الفيثاغوريون -باستخدام الرياضيات- توجيه العقل إلى ما في المحسوسات من نظام تمثله الأعداد والخطوط، وهذا الجهد العقلي حسبهم هو أسمى صور التطهر وأنجع الطرق لتحرير النفس وانعتاقها، فهو يعد نوعا من التجريد الذي ينصب على دراسة العلاقات بين المحسوسات لاستنباط قواعدها بالعقل⁽²⁾.

6- يمكن أيضا رصد كون العقلانية الغربية سواء مع اليونانيين مع النضج الأرسطي والرواقي أم مع أفاتها الديكارتية بقيت في كامل وفائها لمبادئ العقل الكبرى التي نصبها أرسطو، وجعل كل أنساقه المنطقية قائمة على احترام هذه المبادئ: (الهوية المطبوعة للوجود، وعدم التناقض، والثالث المرفوع للمعرفة، ومبدأ العلة الغائية للأشياء).

ثالثا: مفهوم العقل في الأدبيات الفلسفية الإسلامية.

كما في المجال التداولي الغربي فقد لعب العقل مكانة مركزية في الأطروحات الفكرية الفلسفية والكلامية لدى المسلمين وسينتقل إشكال العقل بثقله وحمولته المفاهيمية وسجلاته المعرفية من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ما سيحول هذا الإشكال إلى الفضاء الفكري العام لدى المسلمين، ومن ثم ستتشكل في النهاية باقية من الأطروحات الفكرية والفلسفية حول ضفافه، مسجلين اقترابا مهما من المجال التداولي اليوناني، حتى أضحي ما أفرزه هذا المخاض العسير كأنه إجراء لعملية تأويل وتجير على كلام سقراط أو أفلاطون أو أرسطو طاليس.. إلخ، وسيكون هذا التعاطي مدفوعا بدوافع متعددة ممكن أن تكون بسبب التأثير الثقافي بورشات الترجمة المفتوحة للنصوص القديمة التي أقامها المؤمنون، أو بدافع الشرح والتقريب للحكمة اليونانية،

(1) ريشناخ، نشأة الفلسفة العلمية، ص45.

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص229.

الباب الثاني:..... (الفصل الأول: مفهوم العقل وتطوراته بين طه عبد الرحمن وغيره)

إذن بدمجها في الدائرة الفكرية الإسلامية أو العكس بإدخال علوم مأصولية بتعبير طه عبد الرحمن في علوم منقولة كما فعل ابن رشد الحفيد .

إن تحدثنا عن أهمية العقل في الدوائر الفلسفية الإسلامية فسيطلعنا المفكر محمد عابد الجابري على هذه الأهمية التي يتقمصها مبحث العقل في الحواضر الفكرية مضيفا إليه مسائل الوجود والاتصال، والتي تكتسي أهمية بالغة في الفلسفة القديمة والوسيط، وكذا الحديث، "بل يمكن القول إن أهم مباحث الفلسفة إنما تدور حول هذه الموضوعات. وقد اهتم ابن رشد بهذه المسائل اهتماما كبيرا، لا لأهميتها في الفكر الفلسفي وحسب؛ بل أيضا لأن أرسطو ترك فيها ثغرات وقضايا معلقة كانت مجالا لتأويلات خرجت بفكره عن سياقه وأفقه وبعبارة⁽¹⁾ ابن رشد: عن -ما يقتضيه مذهبه-"⁽²⁾، إذن حسب عابد الجابري فالحديث عن إشكالية العقل سيسحبنا إلى الحديث عن ذاتية من ذاتيات الفلسفة الإسلامية، ونحن هنا سنرصد بعض الأطروحات ملتزمين التلخيص بقدر المستطاع، وسنقتصر على ذكر بعض الفلاسفة المهمين، والذي يسجل لهم التاريخ إسهامهم في معالجة هذا المبحث المهم طبعاً ومن غير تحطي لعتبة ابن رشد لكون رأيه مهما إن لم نقل هو الأهم من بين المعالجات والمطارات لهذا المبحث.

1-العقل عند الفارابي: العقل يعتبر أهم قضية حاولت معالجتها فلسفته، فهي حجر الزاوية في نظامه كله، ولئن كان أرسطو هو أول من بحث القضية، فإنها ظلت عنده مشوشة غامضة، وقد عاجلها شراحه من بعده، كما عاجلها الكندي لكن واحدا منهم لم يجعل منها مذهباً واضح المعالم، بعيد الأثر في العالمين العربي والغربي، كما فعل الفارابي⁽³⁾؛ فمفهوم العقل عند الفارابي لا يمكن فصله عن النفس، والتي تحوي في طياتها قوى عديدة من بينها القوة الناطقة التي يعرفها بقوله هي: "التي بها يمكن أن يعقل المعقولات، وبها يميز بين الجميل والقبيح، وبها يجوز الصناعات والعلوم، ويقرن بها أيضاً نزوعه نحو ما يعقله"⁽⁴⁾، ثم إن الفارابي ومتأسراً بأرسطو يضمن تحت هذا المعنى قوتين للقوة الناطقة؛ الأولى نظرية: "وهي التي يعرف بها الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمل إنسان أصلاً" وأخرى عملية: "هي التي يعرف ما شأنه أن يعمل الإنسان بإرادته، والمهنية منها هي التي

(1) الجابري في عبارته يشير إلى أن ابن رشد لعب دور المصحح للدفة الأرسطية وهذا ما تفسره النقاشات والتعقيبات التي سلطها ابن رشد على الفارابي وابن سينا في التهافت والفصل والكشف عن مناهج الأدلة.

(2) محمد عابد الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، السنة: 1998، ص 183.

(3) حنا الفاخوري وخليل الجبر، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، مصر، ط 1، السنة: 2002، ص 501.

(4) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مؤسسة هنداوي لتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، السنة 2016، ص 49 .

الباب الثاني:..... الفصل الأول: مفهوم العقل وتطوراته بين طه عبر (الرحمن) وغيره

بما يجوز الصناعات والمهن"⁽¹⁾؛ غير أن الفارابي يصوب تعريفاً أكثر دقة للعقل عموماً، فيقول: "العقل قوة إدراك المجردات والمعقولات (المجردات) موجودة بالقوة في الصور المحسوسة، ولما كان العقل بالقوة (أعني فيه استعداد لتقبل المجردات، المعقولات)، فلا بد من شيء بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات الجزئية المحسوسة، ويطبّع بها العقل، فيخرجه إلى الفعل (أعني يجعل المعقولات معقولة)"⁽²⁾؛ أما العقل الإنساني عند الفارابي فهو يسرد لنا مفهوماً مستفيضاً له بقوله: "فإنه هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات، فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني، وهي أيضاً بالقوة معقولة"⁽³⁾.

إذن يقسم الفارابي العقل إلى أربعة عقول مشهورة: هي (العقل بالقوة أو الهيولاني، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد والعقل الفعال)، وتجد سرداً مستفيضاً في مدونته يجمّله لنا الأستاذ محمود قاسم في: العقل بالقوة هو نفس ما، أو قوة من قوى النفس، والعقل بالفعل هو نفس العقل السابق، وقد اتحد بالصور العقلية التي كانت موجودة بالقوة في الأشياء الخارجية، والعقل بالقوة الخالي من صور الموجودات هو النفس، فإذا حصلت في الموجودات صار عقلاً بالفعل، والعقل الثالث هو العقل المستفاد أو العقل المكتسب، وهو نفسه العقل بالفعل عندما يدرك الصور. العقلية هذه العقول الثلاثة التي سبق وصفها ما هي سوى مراتب متتابعة، والعقل الفعال: هو شيء خارج عن النفس الإنسانية وهو نوع من العقل المستفاد⁽⁴⁾.

على الرغم من الانطلاقة الأرسطية للفارابي إلا أن النهاية كانت أفلاطونية، وربما تحليلات ذلك تكمن في كونه قد جعل العقل الفعال واهباً للصور فهو مصدرها، ومن ثم يجعل المعقولات موجودة فيه، فهو والمعقولات ظرف ومظروف، ومن ثم يتم صيغتها للعقل الإنساني؛ وهنا يمكن تسجيل ابتعاد الفارابي عن أرسطو واقتراب من أفلاطون، وذلك لكون هذه المعقولات الموجودة بالأصالة في العقل الفعال هي كالمثل الأفلاطونية غير أن الرؤى تختلف بين الفارابي وأفلاطون في كون أفلاطون يجعلها موجودة في ذاتها، خارجة عن الله، أما الفارابي فيعتبرها موجودة في العقل الفعال لا خارجة أو محايثة له مع قيام بذاتها⁽⁵⁾.

(1) أبو نصر الفارابي، السياسة المدنية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، السنة: 1998، ص33.

(2) أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، تح: نصري نادر، دار المشرق - المطبعة الكاثوليكية - بيروت، لبنان، ط2، ص33-34.

(3) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص59.

(4) محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، السنة: 1969، ط3، ص211.

(5) حنا الفاخوري و خليل الجر، تاريخ افكر الفلسفي عند العرب، ص504.

الباب الثاني:..... (الفصل الأول: مفهوم العقل وتطوراته بين طه عبر الرحمن وغيره)

العقل عند الفارابي				
أ- العقل الإنساني.		ب- العقل الفعال.		
1-العقل العملي.		2- العقل النظري.		
أ-العقل بالقوة	ب-العقل بالفعل	ج-العقل المستفاد		

2-العقل عند ابن سينا: لا يقل مبحث العقل أهمية في المدونة السينية، صحيح أنه أكمل طريق الفارابي إلا أنه يمكن سر بعض الخصوصية السنوية في فكرته حول العقل، فهو قد برع في تحسين المصطلحات النوسية (noés = pensée)؛ والقوة الناطقة عند ابن سينا هي الإنسانية وحدّها: "كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما ينسب إليه أنه يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختبار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية"⁽¹⁾.

يميز ابن سينا بين عقليين؛ أحدهما عملي والآخر نظري كما درج عليه الفارابي من قبله مع وجود بعض الخصوصية السينية؛ **فالقوة العاملة:** تتمثل في العقل العملي ويعرفها ابن سينا بقوله: "مبدأ التحريك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها اصطلاحية"⁽²⁾، تركز هذه القوى عنايتها بالشق العملي وعلى منواله يتحرك الإنسان بمشيئة وإرادة واختيار؛ أما وظيفة العقل النظري فهي استقبال الصور المجردة من المادة الوافدة من الوجود الخارجي فيكون في البداية فارغا، وصفحة بيضاء، يقول ابن سينا: "وأما القوة النظرية فهي قوة من شأها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة. فإن كانت مجردة بذاتها فأخذها لصورتها... وإن لم تكن فإنها تصير مجردة بتجريد إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء"⁽³⁾؛ إذن فالعقل النظري عبارة عن تجريد لعوارض المادة؛ أي بتكشيرها وفصلها عن الذاتيات، وهذا إيذانا باستخدامها في مقولة الحد المنطقية، غير أنه هنا لا تهمنا مقولة الحد بقدر التدرج الذي سيحدث أثناء عملية التجريد تلك، وذلك لكونه سيعبر بالعقل وسيتم الانتقال به من **العقل بالقوة نحو العقل بالفعل** وسيمر بأربعة مراحل يمكن إجمالها كالتالي:

(1) ابن سينا، الشفاء الفن السادس من الطبيعيات "علم النفس"، Editions du patrimoine arabe et islamique، باريس، فرنسا،

السنة: 1988 ص45

(2) نفس المصدر، ص47.

(3) نفس المصدر، ص48.

-العقل الهولاني: وهذا العقل عبارة عن قوة هولانية: "موجودة لكل شخص من النوع، وإنما سميت هولانية تشبيها إياها باستعداد الهولي الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور، وهي موضوعة لكل صورة وتارة تكون نسبة ما بالقوة الممكنة"⁽¹⁾، وهو القاسم المشترك بين جميع أفراد النوع البشري وأشبهه بالصفحة البيضاء⁽²⁾.

-العقل بالملكة: وهذا العقل الذي سيدشن عملية التجريد المعرفي فقد حصلت له المعرفة بمبادئ القياس الأولى، وسيعبر إلى هذا المستوى حينما يكتسب العقل الهولاني "المعقولات الأولى"، وهي البديهيات أو مقدمات القياس التي تستعمل في الاستدلال، والتي يتوصل انطلاقا منها وبواسطتها إلى المعقولات الثانية أو الصور المجردة.

-العقل بالفعل: أما بعد تمرس العقل واتقانه للقياس سيصبح قادرا على التفكير بذاته من غير أن يحتاج في ذلك إلى التعلم، فقد حولت له العودة إلى المعقولات الأولى وتأملها، متى شاء بلا تكلف واكتساب فيعقلها⁽³⁾.

-العقل المستفاد: وهذا العقل وهو أرقى درجة من درجات المعقولة الإنسانية، وهذا لكونها في نظر ابن سينا: "قد تشبهت بالمبادئ الأولى للوجود كله، فاعتبر الآن وانظر إلى حال هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضا فإنك تجد العقل المستفاد رئيسا ويخدمه الكل، وهو الغاية القصوى، ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة والعقل الهولاني بما فيه من الاستعداد"⁽⁴⁾، وهذه النقلة بين المستويات العقلية عند ابن سينا هي التي ترسم عملية التجريد ومستوياتها ونجدها تسلفت إلى عديد الاطروحات الكلامية، على غرار الغزالي⁽⁵⁾ الذي أخذها ودأب على التفريق بين أربع قوى نفسية، تقابل كل قوة منها عقلا خاصا، ومعنى ذلك أن للقوى العقلية مراتب، وأن لكل مرتبة منها اسما يحددها.

3-العقل عند ابن رشد: قبل الدخول إلى الرؤية الرشدية لمبحث العقل وجب أولا الإشارة إلى أن هذه الرؤية لهذا المبحث تحكمها المدافعة المذهبية، فهي الهاجس الأول الذي سيطر على عليه؛ بل واقتضى منه محاولة إعادة شرح والتنكيث على ما قاله أرسطو، أو بالأحرى تأويله حتى يوافق مقتضيات مبادئ نظرية العقل

(1) ابن سينا، الشفاء الفن السادس من الطبيعيات "علم النفس"، ص 49.

(2) محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص 211.

(3) ابن سينا، الشفاء الفن السادس من الطبيعيات "علم النفس"، ص 50.

(4) نفس المصدر، ص 50.

(5) محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص 227.

الباب الثاني:..... (الفصل الأول: مفهوم العقل وتطوراته بين طه عبر الرحمن وغيره)

والنفس الأرسطية؛ في بداية تقرير ابن رشد لهذا المبحث يورد لنا تعريفا دقيقا لمعنى العقل، وهذا التعريف سيكون تعريفا يحمل في طياته روحا جديدة تحوي خصوصية ولمسات رشدية بارزة، وهو أوضح من تعاريف سابقه من الفلاسفة فيقول: "وليس العقل شيئا أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعا أن ها هنا أسبابا ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، ورفع هذه المسببات مبطل للعلم ورافع له"⁽¹⁾، ثم يردف قائلا تنمة لهذا التعريف: "فإنه يلزم ألا يكون ها هنا برهان واحد أصلاً، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين. ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري، يلزمه ألا يكون قوله هذا ضرورياً"⁽²⁾؛ وهذا التعريف قد ساقه وهو مستصحباً كيسه الرملي، وذلك لعدم موافقته للمتكلمين خصوصاً الأشاعرة، وبضبط الغزالي في قضية الاقتران والتأثر (السبب والمسبب)؛ لهذا عند ابن رشد العلم مقرون بمعرفة العلة الأولى للأشياء؛ بل المعرفة البرهانية مرهونة بإدراكها التام، وبناء على ذلك يرفض أي "فكرة" لا تقوم على دليل "عقلي"، فهو هنا يثبت الحكمة والتعليل ويجعل إدراكها هو أساس العملية العقلية، وهذا بناء على الطوائف السابقة التي طبعت بها الأشياء ما سيثير حفيظة المتكلمين في ما بعد وخصوصاً الغزالي.

ويرى ابن رشد دائماً أن الفلسفة باعتبارها مرادفة للعقل أضحت هي أيضاً نظراً في الأسباب والعلل وأن الطبيعة هي نظام من تلك الأسباب الأولى، والقول بأن الطبيعة قادرة على الفعل والتأثير، دليل على أن هناك سببية سارية فيها هي التي تاطر هذا المعنى الحركي وأن ظواهرها لم تعد مستغلقة وملغزة، بل صارت قابلة للفهم، والتعديل، والتوقع والتدخل⁽³⁾؛ إذن فالحركة في المنظور الرشدي هي انتقال من القوة إلى العقل أو من المادة إلى الصورة، ومن العدم إلى الوجود، والنفس عبارة عن مجموعة من الأفعال والوظائف البيولوجية والسلوكية، و الإدراكية ويوجد العقل على رأس وظائف النفس الذي يعتبر الكمال الحقيقي للنفس البشرية؛ أي الفعل الذي يميز الإنسان عن غيره من الحيوانات، وهذا ما حول للبرهان أن يحظى عند ابن رشد بمكانة كبيرة، باعتباره أهم آلية للعقل؛ لأنه يفضي إلى المعرفة اليقينية⁽⁴⁾.

(1) ابن رشد، تحافت التهافت، ص 507.

(2) نفس المصدر، ص 507.

(3) محمد المصباحي، فلسفة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، السنة: 2011، ص 15.

(4) نفس المرجع، ص 19.

ومن ما يمكن قوله أيضا إن ابن رشد قد فرق بين عقول ثلاثة: العقل المادي - العقل بالفعل - العقل الفعال -، وكل هذه العقول توجد داخل النفس، فهي إذن ثلاثة مظاهر نفسية، ينشأ الأولان منها بسبب اتحاد البدن مع النفس، أما الثالث، فإنه دليل على استقلال ذلك الجوهر البسيط على الرغم من اتصاله بالبدن⁽¹⁾، غير أنه يرى كذلك أن العقل المادي والعقل الفعال ليسا في واقع الأمر سوى شيئا واحدا هو النفس الإنسانية، فإذا هي اتصلت بالبدن، كان لها فعالان أحدهما خاص بانتزاع المعاني وتجريدها من عوارض المادة والآخر خاص بالاستعداد لقبولها، وهو ما يصطلح عليه بالقوة⁽²⁾؛ فابن رشد كان دائما يتصور العقل واحدا، وكأنه مادة عقلية أولى أو مكان عام محايد ويلتقي فيه الإنسان والطبيعة وما بعد الطبيعة، وهذا التخريج لمفهوم العقل في النظر الرشدي دائما تأطره فكرة أرسطية قديمة، فالنفس المختفي خلف الأشياء الموجودة هو نفسه عبارة عن معقولية كامنة تنتظر من يخرجها من قوتها العدمية إلى نور العلم والعقل؛ ووصف المبادئ بالأولية يعني أنها ثابتة، بيد أن ثباتها هو الذي يجعلها قادرة على التحريك، تحريك فعل العقل، عملا بالمبدأ الرشدي القاضي بأن المحرك لا ينبغي أن يكون متحركا متأشيا في هذا بأرسطو طاليس، وهذا ما يبرز إعطاء تعريف جديد للعقل بكونه برهانا أو أداة البرهان⁽³⁾.

تسجيل بعض للملاحظات

1- جعلت النزعة التأويلية لدى الفلاسفة العرب في العصر الوسيط والمركزة على النصوص الفلسفية الإغريقية، وبالخصوص الأفلاطونية والأرسطية زاويا نظرها تركز تبعا على ترسيخ نظرية العقل والوجود إلى حد إعادة النظر والتدقيق في الأنساق الاستدلالية المستخدمة، وتنشيط القاموس المفاهيمي، بإعادة البناء الدلالي للمفاهيم المؤسسة لتلك النظرة.

2- ليس من المبالغة في شيء أن نقول إن التراث الإسكندري القائم على تأويل أرسطو وأفلاطون ومؤلفاتهما، قد أسهم في بلورة تصورات دينية ومعرفية وكلامية عند فلاسفة ومتكلمة العصر الوسيط، وشاهد ذلك

(1) محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص 245.

(2) وهذا الاستعداد يعود في المنظور الرشدي إلى العقل الهيواني، وذلك: "أن معنى الهيوالي على هذا الرأي ليس يكون شيئا أكثر من الاستعداد الحادث الذي به يمكن أن نتصور هذه المعقولات ونذكرها لا على أن هذا الاستعداد هو أحد ما تقوم به هذه المعقولات إذن قبلها، كالحال في الاستعداد الهيواني الحقيقي. ولذلك قد يمكن أن نتصور هذا الاستعداد حادثا، والمعقولات التي قبلها أزلية على هذه الجهة، وهي الجهة التي ينبغي أن يقول بها كل من يضع هذه المعقولات موجودة دائما ويتصل بها". أنظر: ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، السنة: 1950، ص 83.

(3) محمد المصباحي، مع ابن رشد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، السنة: 2007، ص 14.

- العديد من المؤلفات التي حبرها الفارابي وابن باجة في نظرية العقل عن طريق النظر في قوى النفس وأفعالها بحمولتها الدينية، وكيفية إدراكها للمعقولات، وعلاقتها بالعقل الفعال، والعقل بالفعل، والمستفاد والهيولاني.
- 3- هناك تعريفات قديمة للعقل لدى الفلاسفة الإسلام إلا أن أغلبها يلتقي في كونه جوهر مفارق وقائم بذاته.
- 4- لم يركز الفلاسفة المسلمون وتأسيساً بالفلاسفة اليونان على إشكالية العقل بصفته قضية تخص المعرفة كما نجده في الفلسفة الحديثة مع ديكرت ومن أرفهه من الفلاسفة؛ بل دائماً تجدهم يربطون مبحث العقل مع مبحث الوجود، فالعقل بصفته جوهرًا مفارقًا مستتراً خلف المادة جعل الفلاسفة الإسلاميين يكملون السعي خلف البحث عن حقيقته الموضوعية، فنجدهم كثيراً ما يطرحون أسئلة مستفهمين عن ماهية هذا العقل، وهل هو قابل للفساد والفناء؟ أم هو خالد وأبدي؟ هل هو مفارق للمادة أم هو محايث لها؟ فهذه الأسئلة وغيرها تعطي الانطباع بالحكم على مدرات الاشتغال والتعاطي في كونه تنزعا نحو الوجود، وأثرا من الانتزاع نحو المعرفة.
- 5- يمكن تسجيل نقد مهم يوجهه أبو البركات البغدادي إلى الفلاسفة المشائين القائلين بتماهي العقل والمعقول؛ حيث ذهب إلى تأكيد التمايز بينهما متحججا على ذلك أنّ العاقل إذا عقل فرسا أو كوكبا أو جرما من الأجرام فلا يمكن أن يصير هو فرسا أو كوكبا أو ذلك الجرم، أو يصير الفرس عقلا، فإذا عقل أشياء كثيرة هل تصير كل هذه الأشياء وهو واحدا بعينه وذاته، ومن هذا المنطلق يخلص إلى إثبات أنّ العقل هو محل للمعقولات وذلك كالنفس للصور التي تعلمها، فالنفس محل لما تعقله والأشياء كالصورة الحالة فيها، ولا يختلف العقل عنها⁽¹⁾.
- 6- السلطة الإدراكية للعقل عند الفلاسفة الإسلامية هي سلطة مطلقة متأسسين في ذلك بالرؤية الإغريقية حذو النعل بالنعل؛ وهذا ما يبقى دائما فكرة إمكانية الضفر باليقين، وبالتالي أصبحت الحقيقة مطلقة، يمكن للعقل إدراكها ومعاينتها متى وصل إلى طور التجريد؛ وهذا ما يعني ثقة مطلقة في العقل والمنطق والبرهان، ومن ثم يمكن في هذا الإطار تفسير اتجاههم العدواني ضد كل من خرج عن هذه السلطة، متهمين إياه بالسفسطة وضعف العبارة وسطحية المعرفة، كما نجد ابن رشد وغيره من الفلاسفة يزهدون في الكلام ويتهمونهم بالمزاحمة في أطوار عقلية هو أدنى منها مستوى .

(1) أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة، حيدر آباد، الدكن ط 1 السنة 1357، ج 3، ص 142.

رابعاً: العقل في الأدبيات الكلامية.

لا يمكن إنكار حقيقة مهمة أن لمفهوم العقل في القرآن الكريم أو النص الديني عموماً دلالة خاصة عميقة، فالقرآن الكريم لا ينظر إلى العقل كجوهر قائم بذاته هو أقرب إلى الأشياء، ومختلفٍ خلف عوارض مادتها، أو بلسان الفلاسفة جوهر مفارق للمادة، ولا ينظر إلى العقل على أساس أنه آلة خارقة تخول الإنسان إدراك الكون واستكشافه مع إمداده حرية التصرف فيه ما يتيح له خصوصته لأغراضه الشخصية، فتفتح شهيته التملكية والتسديدية لهذا الكون على الطريقة الديكارتية؛ وتأسياً بهذا المعطى الأساس وسيراً على هذا المسار الذي خطه القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة سنجد علم الكلام الإسلامي يشق طريقه متمسكاً بهذه الحمولة المعرفية؛ غير أن هذا التمسك سيعرف قرباً وبعداً، قبضاً وبسطاً، فسنجد بعض المدارس مع إبقائها الولاء لنص الديني إلا أنها تقترب تارة من الأطروحة الفلسفية بروافدها اليونانية؛ وبالتالي ابتعادها عن المجال التداولي الإسلامي، وسنجد بعض المدارس تبقى محافظة ووفية لأصالتها أكثر من غيرها، فتكون أقرب من غيرها إلى مجال التداول.

صحيح لا يمكنك الضفر بقول جامع لمفهوم العقل والعقلانية في الكلام الإسلامي، فقد اختلف المتكلمون في مفهومية العقل وحدّه، غير أننا هنا سنحاول أن نجتمع بعض الشتات مقتصرين على بعض النماذج من أهم المدارس الكلامية السنية والاعتزالية، سعياً لفهم المعادلة الكلامية أكثر فأكثر، ولتجلى لنا النص الطهائي بوضوح.

1-العقل في الكلام الاعتزالي: تعد مدرسة الاعتزال من أكبر المدارس الكلامية اهتماماً بالعقل وبالدليل العقلي، فهو المعيار الأساس لتثمين القيمة الخلقية (الفعل التخليقي)، أو ما يصطلح عليه عندهم بمسألة: **التحسين والتقبيح**، فهو الميزان الإلهي الذي وهبه للإنسان ليزن به أفعاله إيجابياً عن قبيحها؛ بل حتى أنهم ذهبوا إلى أن أوجبوا على الله من باب عدله أن يزود الإنسان بالعقل، ليتمكن من أداء ما كلف به على الوجه الذي تتحدد به مسؤوليته عن الفعل.

نستهل هذه السردية المفهومية بأبي هذيل العلاف الذي تنقل لنا بعض الكتب التي أرخت لعلم الكلام أنه يعرف العقل بمنطوقه: "... علم الاضطرار الذي يفرق به الإنسان بين نفسه وبين الحمار، وبين السماء وبين الأرض...، والقوة على اكتساب العلم، وزعموا أن العقل الحس نسميه عقلاً بمعنى معقول"⁽¹⁾. يتضح لنا

(1) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 480.

من خلال هذا التعريف أن العقل هو جملة العلوم الاضطرارية؛ أي الفطرية الحاصلة فينا؛ أما أبو علي الجبائي فيرى بدوره أن العقل هو العلم و: "العلوم كثيرة منها اضطرار، وأنه قد يمكن أن يدركه الإنسان قبل تكامل العقل ..، فإذا تكاملت هذه العلوم في الإنسان كان بالغاً، ومن لم يمتحن الأشياء فجائز أن يكمل الله عز وجل له العقل ويخلق فيه ضرورة، فيكون بالغاً كامل العقل مأموراً مكلفاً"⁽¹⁾، وإن انتقلنا إلى الجاحظ فيمكن أن نضفر من خلال أقواله مفهوم ما ذا بعد وظيفي (خلقي وقيمي) لمسمى العقل: فالعقل عنده هو آلة الاعتبار والتفكير والنظر فيقول مبرراً ومعللاً: "فلم أعطاه العقل إلاّ للاعتبار والتفكير؟"⁽²⁾، ويقول الجاحظ أيضاً: "وقد اجتمعت الحكماء على أنّ العقل المطبوع والكرم الغريزي لا يبلغان غاية الكمال إلاّ بمعاونة العقل المكتسب، وذلك أنّ العقل الغريزي آلة والمكتسب مادة"⁽³⁾، من الملاحظ أنه لا يمكن إغفال البعد الأخلاقي، فالعقل عنده ليس إدراكاً فقط؛ بل فعل اعتباري وتفكري في ملكوت السماوات والأرض تسدد صاحبها إلى العمل الرشدي.

أما القاضي عبد الجبار فقد عرف العقل بكونه: "عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف"⁽⁴⁾، وربما هنا يقصد بالعلوم الضرورية: التي لا بد للمكلف معرفتها وأول هذه العلوم هو علم بالمدرجات، فلا يصح أن يختلف فيه اثنان، بل لا بد أن يتساوى فيها البشر إذا لم يكن هناك لبساً وهو من هذه الزاوية يعد علماً ضرورياً لا يحتاج الإثبات⁽⁵⁾؛ ومن خلال هذا المنظور تعتبر المعتزلة العقل مصدراً أساسياً لإنشاء العقيدة والاستدلال عليها⁽⁶⁾، عراضاً ونقداً، وما عداه من مصادر تعتبر مصدراً ثانوية راجعة إليه؛ غير أن هذا الطرح أو الطريقة في التعاطي رأى فيها خصوم المعتزلة من المدارس الكلامية الأخرى إفراطاً في الاعتداد بالعقل وخصوصاً أمام النص الديني؛ بل هو قفز عليها.

لقد شكلت هذه النزعة المفرطة لدى المعتزلة استفزازاً عقدياً لها، وهذا ما يفسر الاستنفار الحادث في العديد من المدونات الأشعرية والماتريدية والحنبلية، بل حتى رأوا فيها قلة أدب وعسفاً وتطاولاً على المقام

(1) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 480.

(2) الجاحظ، الحيوان، ج 5، ص 228.

(3) نفس المصدر، ص 380.

(4) القاضي عبد الجبار، المغني، ج 11، ص 375.

(5) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 3، السنة: 1996، ص 62.

(6) أما في قضية العلاقة بين العقل وبادئها وبين القرآن الكريم فلا حدود للتضاد والتعارض؛ بل يرى القاضي عبد الجبار بكل حماسة ووثوقه وإطلاق أنه: "ليس في القرآن إلا ما يوافق طريقة العقل، ولو جعل ذلك دلالة على أنه من عند الله، من حيث لا يوجد في أدلته إلا ما يسلم على طريقة العقل ويوافقها إما على جهة الحقيقة، أو على الجاز لكان أقرب". أنظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ج 16، ص 403.

الإلهي، لكونهم يوجبون على الله من زي عقولهم، وأن حكمه على كون الأفعال تحمل الحسن والقبح ذاتي، والعقل هو الذي باستطاعته التميز والتصفية والتصنيف فيما بينها؛ رأى فيها العديد من المتكلمين أن التسليم بما يعني أن الشرع أو الوحي يصير تحصيلًا حاصلًا.

إذن ومن خلال هذه التعاريف التي سقناها سابقا نلمس أن المعتزلة يركزون على فكرة أن العقل هو جملة من المعارف والعلوم التي تعتبر ضرورية للإنسان⁽¹⁾؛ وخصوصا إذا ما توقفنا عند القاضي عبد الجبار؛ غير أن هذا التعويل على العقل، وإن لمس فيه خصومهم شديد المبالغة والغلو واصفينهم بالاستلاب والتأثر بالفلاسفة والشرائح؛ نجد العديد من المعتزلة يعترضون على الأطروحة الفلسفية للعقل، فمثلا القاضي عبد الجبار يرد وينكر وصف العقل بالآلة لما تضيفه من أوصاف مادية وتشبيئية على العقل، وبالتالي يصبح العقل جسما وجوهرا قائما بذاته، يعود ذلك عنده إلى عدم جواز حلول الجوهر بالجوهر، ويمكن اعتبار أيضا أن سبب نفي القاضي عبد الجبار فكرة الجوهرية عن العقل يتصل بنظرية الجوهر والأعراض نفسها، فالعقل يوجب كون العاقل عاقلا، والجوهر لا يجوز أن توجب حالا لجملة الإنسان، وإنما يصح ذلك في الأعراض لأنها أوصاف، وأما الجوهر فموضوع مادي⁽²⁾؛ وغير ذلك من السجلات التي تأشر على ابتعاد مهم بين النظرية الكلامية والنظرية الفلسفية لأيقونة العقل.

2-العقل في المدونة الكلامية السنية: لا يمكن إنكار أن العقيدة الإسلامية بمختلف أنساقها واستدلالاتها المعرفية تخاطب العقل والفكر؛ بل وهي أقرب الفلسفات إلى المعقول، ومن خلال هذه المسلمة انطلق المتكلمون السنة في معالجة العقل بخصوصية تامة محملين بحمولة قرآنية منبعها الحكمة الإلهية، ومع صعوبة الضفر بمفهوم واحد للعقل عند المتكلمين السنة سنحاول سرد بعض التعريفات والمفاهيم التي نجدتها مبثوثة في كتبهم.

نستهل هذه المعالجة بالحارث المحاسبي الذي نجد أنه قد أفرد مصنفًا تحت اسم "مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه"، تناول فيه مفهوم العقل عنده، مسجلا بعض الاعتراضات على سابقه؛ فذكر أن للعقل عند العلماء ثلاثة معانٍ: (العقل = غريزة / العقل = فهم / العقل = بصيرة)، ويؤكد أن العقل غريزة بقوله:

(1) فالعقل عند المعتزلة هو ضرورة أودعها الله فيه، وذلك من أجل أداء ما كلفه الله به والمعرفة التي يحتاج إليها المكلف تنقسم إلى ضرورة ومكتسبة، أما المعارف الضرورية هي التي يخلقها الله في العبد كما أنه يحسن أن يمكنه من العلوم المكتسبة، ولما كانت العلوم الضرورية مقدمة للعلوم المكتسبة وتمهيدا لها، لم يفصلوا بين العلوم الضرورية والعقل. أنظر: نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 62.

(2) عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 1971، ص 75-76.

"فالعقل غريزة جعلها الله - عز وجل - في الممتحنين من عباده"⁽¹⁾ وفي موضع آخر: "فهو غريزة لا يعرف إلا بفعاله في القلب والجوارح، لا يقدر أحد أن يصفه في نفسه ولا في غيره بغير أفعاله"⁽²⁾، وهنا يتضح جليا اعتماد الحارث المحاسبي على المكونات القرآنية في تقريره لمفهوم العقل؛ وأما عن موضعه ومحلّه فهو لا يخرج عن القرآن أيضا، فهو ينسب إلى القلب كما ينسب البصر إلى العين، وهذا في قوله: "العقل نور في القلب، والبصر نور في العين"⁽³⁾. إذن فالعقل عند المحاسبي هو سلوك؛ بل لا يمكن توصيف إنسان ما بكونه عاقل حتى ينظر في سلوكه وعمله.

أما إذا عرجنا إلى الأشعري فقد ذكر لنا ابن فورك معنى العقل عنده، وأفرد له فصلا خاصا في مقالاته تحت عنوان: "فصل في بيان مذهبه في دلائل العقول وفي معنى العقل"، والأشعري هنا يرى أنا العقل هو "العلم، ويستشهد على ذلك بكلام أهل اللغة في قولهم "عقلت كذا ولم أعقل كذا"، ويشيرون في ذلك إلى معنى العلم، وكذلك قال الخليل في كتاب العين: إن العقل نقيض الجهل، والمراد بالنقيض، هو الضد المنافي، والذي ينافي الجهل، هو العلم"⁽⁴⁾، أما القاضي الباقلاني فقد ذكر العقل معرّفا له بعد أن سرد بعضا من أهم الأقوال بإجمال بقوله: "اختلف الناس فيه، فقال قائلون: هو قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات. وقال آخرون: مادة وطبيعة. وقال قوم: جوهر بسيط. وقال الجمهور من المتكلمين: هو العلوم الضرورية. والذي نختار أنه: بعض العلوم الضرورية"⁽⁵⁾.

وأما إذا ما توقفنا عند الإمام الغزالي نجد أنه يرجح أحد المعاني العقل بعد أن ذكر الصعوبة والمخاض العسير التي تواجه كل من أراد تحديد معناه فيعرفه باعتباره أحد مسمياته أنه: بعض العلوم الضرورية كجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كما قاله القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله، وبالاعتبار الثاني أنه غريزة يتهيأ بها النظر في المعقولات، وهكذا بقية الاعتبارات"⁽⁶⁾، من خلال هذا الترجيح للغزالي يتضح أنه ينحو نفس منحى الباقلاني في كون العقل هو العلوم الضرورية التي يميز بينها الإنسان الأمور المستحيلة والممكنة والواجبة، وهذا المفهوم لا شك أنه يتماشى مع تعريف القاضي عبد الجبار الذي مر معنا.

(1) الحارث المحاسبي، العقل في القرآن الكريم، تح: حسين القوتلي، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 1971، ص203.

(2) نفس المصدر، ص204.

(3) نفس المصدر، ص204.

(4) الحسن بن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، ط2، السنة: 2006، ص29.

(5) لأبي بكر الباقلاني، التقريب والإرشاد (الصغير)، ت: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط: 2، السنة: 1998، ج1، ص195.

(6) أبي حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 1992، ص20.

وصاحب التعريفات الجرجاني بعد أن يسرد العديد من التعريفات يرجح لنا في الأخير أحد المعاني بقوله: "والصحيح أنه جوهر مجرد يدرك الفانيات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة"⁽¹⁾. لا شك أن هذا التعريف ينم عن تأثره بالفلاسفة في جعله العقل جوهرًا، وهذا ما نلمسه في طريقة المتأخرين أيضا من الأشاعرة.

وإذا ما انتقلنا إلى المدرسة الماتريدية سنجد مؤسسها **أبا منصور الماتريدي** يعرف العقل بوصف لبعض فعالة قائلا: "يجمع بين المجتمع، ويفرق بين الذي حقه التفريق، وهو الذي سمته الحكماء العالم الصغير"⁽²⁾؛ ونجد أيضا **الإمام النسفي**: يُعرّف العقل بقوله: "هو قوّة للنفس بها تستعدّ للعلوم والإدراكات، وهو المعني بقوله: غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات، وقيل: هو جوهر تُدرك به الغائبات والمحسوسات بالمشاهدة"⁽³⁾، وهو هنا يتقاطع مع الباقلاني والغزالي في ربط العقل بالعلوم الضرورية.

غير أنه هنا يجب التذكير بنقطة مفادها أنه باستثناء بعض المحاولات المبثوثة في بعض المدونات الكلامية هنا وهناك، فقد بقي الفكران المعتزلي منذ أبي الهذيل وحتى الجبائين، والأشعري منذ الباقلاني إلى غاية الغزالي والرازي، فكران لا يمنحان الأشياء الطبيعة أي قوة ذاتية (**معارضان لفكرة الطباع**)، وهو الأمر الذي استثار حفيظة الفلاسفة، فوجدوا في تجريد المتكلمين للعالم من القوة ضاربا من هدر وتفريط بالحكمة الإلهية فيه، وذلك أن القول بالسببية يجعل هذا العالم مفهوما ومصاغا بصورة منطقية تتفق مع حكمة الله في الخلق، وفي أن يكون هذا الخلق مترابطا ومنظما ويعبر عن الإتيان والإبداع الإلهيين في خلقه⁽⁴⁾.

وهذا الصدام الذي حدث كان أحد الأسباب المهمة التي جعلت المتكلمين يعلنون القطيعة مع التعريفات الأرسطية العتيقة للعقل، والذي نجد تفصيلا عند ابن رشد مصرّفة العقل على أساس أنه قوة تحوّل بأن يكون كشافا عن العلل الأولى، والأسباب الكبرى والطبائع المبثوث، في الأشياء.

-العقل عند ابن تيمية: ابن تيمية كعادته ينأى بنفسه عن تعقيدات الفلاسفة اليونان والشرح المسلمين، ويسجل هو أيضا اقترابا من النص الديني المؤسس، فيرفض الأطروحات الفلسفية رفضا قاطعا، والتي تتناول مفهوم العقل على أنه جوهر قائم بنفسه أو مفارق للمادة، وكذلك يرفض وجود العقول والنفس على أنها مجردات ومفارقات، ويؤكد أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان، وبهذا لا تكون الملائكة هي العقول والنفوس كما يقول الأرسطين، وهو يذكر للعقل أربعة معاني نجملها: (العقل = عَرَضٌ، أو صفة في الذات العاقلة/ العقل = غريزة/ العقل = علم يحصل/ العقل = عمل بالعلم)؛ إذن هو أيضا لا يفصل العقل عن البعد السلوكي الأخلاقي والعملي، وعنه يقول ابن تيمية: "ويكون بالقلب الباطن للعلم الباطن، فهو ضبط العلم وإمساكه،

(1) الجرجاني، التعريفات، ص 128 باب حرف العين.

(2) أبو منصور الماتريدي، التوحيد، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 1، السنة: 2001، ص 67.

(3) الإمام النسفي، العقائد النسفية، ص 46 .

(4) عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، السنة: 2005، ص 104.

وذلك مستلزم لاتباعه، فلهذا صار لفظ العقل يطلق على العمل بالعلم⁽¹⁾، فالعمل من لوازم العقل؛ لأن صاحب العقل إذا لم يعمل بعلمه لا عقل له ناسبا المعنى إلى السلف أنهم كانوا يقصدون به: " العمل بالعلم، وهو جلب ما ينفع الإنسان ودفع ما يضره بالنظر في العواقب، فهذا هو الأغلب على مسمى العقل في كلام السلف والأئمة، كالأثار المروية في فضائل العقلاء"⁽²⁾.

بعض الملاحظات المسجلة:

- 1- المتكلمون الإسلاميون ليسوا على قلب رجل واحد، فيسجل بعضهم اقترابا من الفلسفة، وتعتمد آخرون الابتعاد عنها بجعل العقل أقرب إلى المعنى السلوكي والوظيفي، معتمدين في ذلك على المعاني القرآنية.
- 2- المفاهيم التي تطرح العقل كجوهر أو كأداة تشيء العقل لا وجود لها في القرآن الكريم وينذر وجودها أيضا في الأدبيات الكلامية، وذلك لبنائهم أغلب أنساقهم المعرفية على النص القرآني والنبوي الشريف.
- 3- أعلن الكثير من المتكلمين القطيعة المطلقة مع تلك المفاهيم، وهذا ما يرجح كونها دخيلة على المجال التداولي الإسلامي، وهي مفاهيم مستوردة من غيرنا ومعان منقولة من الإغريق على يدي الفلاسفة الإسلاميين، وهي تتعارض مع العديد من المسلمات الإسلامية، وهذا وغيره ما دفع طه عبد الرحمن إلى استبعادها من أطروحاته التجديدية.
- 4- عقلانية المتكلمين عقلانية عملية وسلوكية مفعمة بالحيوية، عقلانية حوارية تجعل من السجال العلمي الرصين منهلا للمعرفة والتكامل البشري بالتشاقف والمثاقفة الحوارية بعيدا عن القوالب المغلقة التي أرادت الفلسفة معبأة بحمولتها اليونانية جاهدة إقحامها وصبها في المجال التداولي الإسلامي.
- 5- تعاطي المتكلمين مع مبحث العقل تعاطيا معرفيا أكثر مما هو تعاطٍ وجودي ما يخلينا على القول إن المتكلمين أكثر ديكارتية من الفلاسفة، فالمتكلمون قالوا بسلطان العقل وآمنوا به، وأطلقوا له العنان، وجعلوه حكما في كل شيء، وبحوثا في ضوءه في جميع الموضوعات والمعارف العلمية والدينية، فالعقل هو المرجع الأساسي عندهم فإذا تحاكموا في العقل، وإذا حاجوا فبحكم العقل، يقررون ما يرشد إليه العقل في جرأة وإقدام، ويأخذون بالنقل إذا سائر العقل والبرهان العقلي⁽³⁾.

(1) ابن تيمية، بغية المرئاد، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، ط3، السنة: 1995م، ص250-251.

(2) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، جامعة الأمير محمد بن سعود، م. ع. السعودية، ط2، السنة: 1991، ج9، ص22.

(3) أبو الوفا التفنيزاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، ص44.

المبحث الثاني: مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن.

إن الحديث عن العقل وتحديدده يدفعنا للنظر في أهم سؤال يطرحه الفكر النهضوي المعاصر، والمتمثل في سؤال العقل، فقد شاع في الأدبيات الخطائية النهضوية الحديثة منها أو غير الحديثة مسلمة جرى عليها التداول أنه من الممتنع الحديث والتفكير عن أية نخضة من غير تحديد النظر في آليات التفكير العربي والإسلامي، وهذا ما يفسر الكم الهائل من المدونات الفكرية التي تصدر فيها مسمى العقل العديد من عناوين موضوعاتها على سبيل المثال لا الحصر "تجديد العقل العربي"، "بيئة العقل العربي"... إلخ.

بخلاف العديد من الطروحات التي تناولت العقل في الفكر الإسلامي فلسفية كانت أو كلامية، والتي قد ذكرنا بعضها منها في المبحث الذي مر معنا، يطرح طه عبد الرحمن مفهوما خاصا للعقل والعقلانية، فمشروع طه عبد الرحمن مبني على تصور معين لمسمى "العقل"، ولا يمكن إنكار حقيقة أن خصوصية هذا المعطى "العقل" سيفضي حتما إلى خصوصية كل المشروع الفلسفي، وهذا ما حدث بالضبط في مشروع طه؛ فهو بخلاف السائد والموروث عن أهل التفلسف يطرح العقل في حلة متكوشرة يستحيل فيها العقل إلى مراتب وعقول يؤدي التفاعل فيما بينها إلى تشكيل عقلانية إسلامية وعربية تمارس حقها في التعقل والاختلاف الفكري والفلسفي، كيف لا وليس هناك شيء يقوض تحليقها، فلأنساق المنطقية في شتى المجالات المعرفية قد تعددت وتنوعت وتشعبت، وقد زال عنها ختم الاغلاق فأضحت معه مفتوحة، نافية لكل مبادئ ثابتة يتشكل منها العقل وتضفي عليه نوعا من الحتمية المنطقية التي تقوض حركته في فلك التفكير.

فالعقل في نظر عبد الرحمن هو عبارة عن سلوك وعمل؛ إنه ليس جوهرًا أو ذاتًا، ولا هو ذات قائمة في ذات يتحول معها الإنسان إلى مجموعة ذوات تشغل فيه الذات الفوقانية "العقل"، مركز القيادة أو غرفة قيادة العمليات؛ بل هذه النمطية في التعاطي أخرجت منظريها ولو كانوا محسوبين على مجالنا التداولي إلى مجال تداولي آخر؛ لعل أقصى ما يمكننا تنعيمها به أنها دخيلة، فهي منقولة وليست مأصولة، وطه عبد الرحمن بصفته حكاما من حكام هذه الأمة ومرابطا على ثغورها ومتكلمًا من متكلميها -مدعيًا ومعتزًا- نجده واقفا بصفاته ليقول لهذا قد تسللت، ويقول لهذا قد خالفت القواعد والقوانين التي تحكم المعطى، ومن خلال هذا المنطلق الذي يلعب فيه طه دور المتكلم، راجع طه مقولة العقل والعقلانية لتتجدد معه أطروحة في العقل فتجدد معها علما من العلوم الشريفة التي جسدت عقلانية هذه الأمة ألا وهو "علم الكلام".

الباب الثاني:..... (الفصل الأول: مفهوم العقل وتطوراته بين طه عبد الرحمن وغيره)

من خلال هذا التقديم تبرز لنا بعض الإشكالات نجملها في ما يلي: ماهي أهم الاعتراضات طه عبد الرحمن للممارسة العقلانية؟ وماهي الخصوصية المفهومية للعقل عنده؟ وما الذي يعنيه تكوثر العقل، وماهي أهم مراتبه؟

أولاً: الانتفاضة الطهائية ضد العقلانية المبعوث.

قبل الشروع في الإجابة عن الأسئلة السابقة، لا بد من المرور على أهم الاستشكالات التي يطرحها ويسجلها طه عبد الرحمن على مفهوم العقل في المجال التداولي الإسلامي، والتي قد ذكرت بعض منها في المبحث الأول، وقد تعمدا أن نطرحها بكرة من غير تعقيب عليها من خلال مدونة عبد الرحمن، وذلك لتتضح الرؤية أكثر، ولبيان موجز عن السياق الذي قارب فيه طه عبد الرحمن مشكلة العقل، وطبيعة المقاربة نفسها مختلفة عن باقي المقاربات التي سادت في الفكر العربي؛ غير أنه هنا سنخرج على ذكر جملة من الاعتراضات والإشكالات التي يسجلها طه في تعليقه على مفهوم العقل، والتي نجدها يجمّلها في ثمانية إشكالات أساسية ضمنها في كتابه "سؤال العمل"؛ حيث يتضح من خلال عنوانه أنه سيتناول أطروحة العقل على أساس أدبيات العمل عمل، وليس إدراك، وهذه الإشكالات التي سيطرحها طه سينطلق في نظيراته من الاعتقاد في أن الأخلاق ماهية الإنسان (الإنسان=الأخلاق)، وهو أولاً بالتوصيف بالناطقية والعقلانية؛ وعليه تكون حل الإشكالات متفرع عن هذا الأصل.

1-العقل في اللغة يرادف النطق (العقل= المنطق): كان لهذا بالغ التأثير في تأطير مفهوم العقل عند العرب، متولدا عنه أثناء مباشرة تعريب التراث اليوناني العتيق، حينما اصطدموا أثناء الترجمة بلفظة اللغوس، فكما قلنا سابقا يعتبر هيرقليطس-Héraclite 475-535 ق م - أول من دشن لفظ "اللغوس" حسب ما تنقله لنا المصادر؛ غير أن هذه الكلمة تجمع بين مدلولين يفصل بينهما التداول اللساني العربي فهو: يدل على معنى العقل ومعنى القول (اللغوس=العقل + اللغوس=القول)، وهذا ما ولد في نظره تعذرا للجمع وضم المعنيين في لفظة واحدة، وبالتالي جعلهم يقررون- المترجمين ومن بعدهم الشراح والفلاسفة الإسلاميين - انتقاء استعمال: لفظ "النطق" في مقابل "اللغوس"، بحيث جعلوه يفيد ما يفيد، أي الجمع بين العقل والقول⁽¹⁾، فكان لذلك تأثير في ما بعد لما أرادوا نقل تعريف الإنسان الذي ضمنه أرسطو في مدونته تحت حد: "الإنسان حيوان ناطق"، وهو هنا ينزل به مقصود هو "أن الإنسان حيوان قائل عاقل"، غير أن هذا المعطى الدخيل قد

(1) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، 56.

أدى إلى استغلاق معنى العقل أكثر فأكثر من خلال أمور سجلها طه هنا:

أ-التباس في المعنى: حيث يصير معه العقل مقترباً بتحريك اللسان (عمل العقل + عمل اللسان = العقل)، وهذا الاقتربان على الرغم من غياب الالتباسية في الفكر اليوناني لكون العقل واللسان عندهم وجهان لحقيقة واحدة، إلا أنه عند الناظم العربي قد يتبادر إلى ذهنه "أن العقل والقول حقيقتان مختلفتان؛ بل حقيقتان متضادتان، ويتجلى هذا التضاد في كون عمل العقل يقوم بالذات في ضبط عمل اللسان، حتى لا يقع في آفات الكلام المعلوم، مثل فضول الكلام والكذب وما إليها"⁽¹⁾، وهذا ما يجعل مدلول العقل حمالاً أوجه، ما شكل دافعاً إلى صرف العديد من الكلمات العربية إلى معاني اصطلاحية أفرغتها من المدلول اللغوي السابق ومن سياقات المجال التداولي العربي، غير أن الالتباس بقي ملتصقاً بمدلول اللفظ، وهذا ما يؤكد رأي طه أن الفلسفة مهما ادعت الصبورة هي بضع من اللسان الطبيعي يدخلها الالتباس شاءت ذلك أم أبى.

ب- شبهة التلازم (في الانتفاء والشبوت): بحيث يقترب فيها العقل بالقول، فيصير لا قول بغير عقل ولا عقل بغير قول، وهذا لا شك ممتنع وسيصطدم مع وجود العديد من الأصوات لا عقل فيها، ووجود الكثير من المدركات العقلية دقيقة لا يقدر على أن توفي به العبارة، وهي معاني روحية يكتفى في حقها بالإشارة والتلميح⁽²⁾.

ج-إغفال صلة العقل بالعمل والتي هي أصل التداول الإسلامي: فالعقل في منظور طه ليس أولى بالاقتربان بالقول منه بالعمل، وهذا ما يمكن إيجاده في التداول الإسلامي، كما مر معنا سابقاً بخلاف ما وصلنا من اليونان.

2-الدرج على تعريف العقل بالجواهر - substance - (العقل = جوهر): كما ذكرنا في المبحث

السابق أن الفلاسفة اليونان قد استقر عندهم مفهوم العقل على كونه جوهرًا مفارقاً للمادة، وهذا المفهوم تسلسل إلى الكثير من الأطروحات الفلسفية الإسلامية بحكم الترجمة والتقارب الحضاري، ونجد أيضاً الفكرة قد تسلسلت إلى بعض المدونات الكلامية خصوصاً عند المتأخرين، وهو مفهوم لا شك أنه غائب عن القواميس العربية والنص الديني الإسلامي، وقد ذكرنا ذلك في الملاحظات المسجلة، وهو أيضاً غائب في المدونات الكلامية الأولى على الرغم من وجوده عند بعض المتأخرين بحكم القرب الذي حدث عند المتأخرين من كتب الفلسفة.

إذن فجوهريّة العقل من المفاهيم الوافدة من غيرنا تصور فيها العقل على أساس أنه ذات قائمة بذاتها لا

(1) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، 56.

(2) نفس المرجع، ص 57.

حالة في غيرها كالأعراض؛ أي: "لا تحتاج في القيام بالفعل إلى ذات أخرى تقارنهما...، وحتى بصرف الفلاسفة عن هذا الموجود الداخلي شبهة الجسمانية...، فقد وصفوه بأنه جوهر لطيف غير كثيف، وروحاني غير جسماني" ⁽¹⁾؛ وهذه الجوهرية للعقل كما يطرحها اليونان تحوي العديد من الشبهات التي تحيل هذا المفهوم على المسائلة، وتثبت تمأنت المقولة وتكرس بُعدها عن المجال التداولي الإسلامي على الرغم من التقريب الذي حدث لها على يد الفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، ويمكن إجمال بعضها في:

أ- شبهة خلود العقول "المفارقة": وهذا ما يفهم من قولهم -أنه جوهر غير قابل للفساد- ما يعني البقاء الدائم والخلود الأبدي؛ وهذا التوصيف اليوناني للعقل والذي سار عليه الفلاسفة الإسلامية راجع لكون اليونان "تصوروا" اللوغوس -أي العقل- مدبرا للوجود بأسره ⁽²⁾، وهذا التصور الذي سحبه اليونان على العقل أضفى عليه نوعا من التأليه؛ إن لم نقل قد نزل عند هيرقليطس منزلة الإله نفسه؛ وهذا ما سيفضي حتما إلى صدام عنيف مع المقتضى العقدي للتداول الإسلامي؛ لهذا حاول: "بعض متفلسفة الإسلام أن يضيفوا عليهما صبغة إسلامية، فألحوا على أنهما من أول المبدعات التي أبدعها الإله، بحيث لا يكون لهما من صفات الإله إلا ما يفيض من جوده أو إما يقتبس من نوره؛ واجتهد آخرون في أن يقارنوهما بموجودات علوية إسلامية مثل "القلم" و"اللوح المحفوظة" و"الملائكة" ⁽³⁾، غير أن هذا المسعى في الأسلمة قد باء بالفشل لكون التداول الإسلامي لا يقبل أبدا بتماهي شيء مع الحقيقة الإلهي؛ بل يضرب برزخا مائزا بين الحقيقة الإلهية والحقيقية البشرية.

ب- شبهة التشيء-réification -العقل (العقل=جوهر)، (الجوهر=شيء) = (العقل=شيء): إن انطلقنا من هذه المعادلة فمتى تم التسليم بجوهرية العقل استحال العقل إلى ذات مفارقة وشيء قائما بذاته، وهذا الطرح حتما سيؤدي إلى شيء للعقل فيجعله ساكنا وجامدا وفاقدًا لحيوته، وهذا الحال يأباه العقل لحركيته الدائمة ولتبدله وانتقاله من طور إلى طور، فهو يحمل من أسباب الحياة والحركة وقوة التبدل "ما لا تطيقه الذات ولا تحتمله هويتها، وإلا لزم أن تنقلب إلى ذات أخرى بهوية جديدة" ⁽⁴⁾؛ وهذا التشيء يظهر جليا في الممارسة الفلسفية يونانية والإسلامية، غير أنه يبدو أنه حاضر أيضا عند المتكلمين الإسلاميين بمستوى أقل، وذلك لاجتماعه مع فعالية العقل، غير أن ازدواجية الطرح هنا أفضت بهم في الأخير إلى تشيء العقل.

(1) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 59.

(2) نفس المرجع، ص 59.

(3) نفس المرجع، ص 60.

(4) نفس المرجع، ص 61.

ج-شبهة تجزيء الإنسان: لا الشك أنه إذا وصفنا العقل، وهو إحدى القوى الإدراكية للإنسان، بأنه - ذات موجودة في داخله - أمكننا أن نصف باقي القوى الإدراكية بأنها هي الأخرى ذوات مفردة موجودة فيه، وعندها يكون الخيال هو أيضا ذاتا، والذاكرة ذات كذلك، والحس هو الآخر ذات... إلخ، سيؤدي ذلك في نظر طه حتما إلى استحالة الإنسان إلى ذوات، وبالتالي تعدد الذوات المدركة داخل الإنسان الواحد، وهذا ينافي مسلمة الحقيقة التكاملية للإنسان⁽¹⁾.

3- إشكال الفصل المفرد بين العقل والحس: لقد عرف الفكر الفلسفي اليوناني منذ اللحظات الأولى له هوس الفصل بين الحواس والقوة العاقلة حتى أنزلا في مقام التضاد والتعاكس، فأضحت هذه العلاقة إلى أصل تقاس عليه العلاقات الأخرى كعلاقة النفس والجسد والروح والمادة والعالمين العلوي والسفلي، وهذا مكان له تأثير على الثقافة الإسلامية، وقد: "بلغ تأثير هذه المقابلة اليونانية بين عالم المعقول وعالم المحسوس درجة أن سادة التفرقة بين العقل والحس في مختلف شعب المعرفة الإسلامية"⁽²⁾، وقد أفضى هذا التصور إلى العديد من الآفات والسلبيات منها:

أ- تقديس العقل إلى حد التأليه: فقد أعقب هذا التقديس المبالغ فيه للعقل إلى خلق نوع من "الوثنية العقلية"، فصار العقل يزاحم الإله في تدبير الأكوان والعوالم، إن لم نقل قد حل مكانه في الأدبيات الحديثة؛ بل حتى العلماء المسلمين على فرط توحيدهم لم يبقوا: "منأى عن هذه العبودية للعقل، ينهض دليلا على ذلك إجماعهم على أن العقل هو المقوم الذاتي الذي يميز الإنسان عن البهيمة، حتى خصوا مناط التكليف به، بدل أن يكتفوا فيه بمجرد البلوغ..."⁽³⁾. لكون العقل يمكنه أن ينتفي في الإنسان كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (الأنفال: 22)، فالعقل قابل للانتفاء ما يزحزح قدسيته؛ بل حتى الكثير من الحيوانات والدواب تشير النصوص إلى وجود خلفية عقلية في تصوراتها كالهدهد والنملة والغراب؛ وهذا ما يرفع احتكارية العقل لدى الإنسان، وكونه متسام على باقي الموجودات لتسامي العقل.

ب- الخروج عن النص المؤسس: لقد أثبت طه عبد الرحمن أن خلق الصلة الازدواجية بين العقل والحس لا وجود لها في النصوص الشرعية الإسلامية؛ بل نجد في المقابل أن النصوص لا تفصل بين الحس

(1) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 62.

(2) نفس المرجع، ص 62.

(3) نفس المرجع، ص 66.

الباب الثاني:..... (الفصل الأول: مفهوم العقل وتطوراته بين طه عبد الرحمن وغيره)

والعقل، ففي الكثير من الأحيان تجعل في الحس عقلا ومن العقل حسا⁽¹⁾، وهذا ما يجعل الصلة بينهما كما هو مطروح في النصوص⁽²⁾ صفة تكامل وتصابو ولا قطع بينهما.

4- إشكالية الفصل بين العقل والقلب: الأطروحة الفلسفية التي كرس تجوهر العقل تمخض عنها فواصل عدة جردت العقل من العديد من روابطه، ومن أهم الفواصل التي عمدت إليها فصل العقل عن القلب، وذلك تمهيدا لقيام أي معرفة علمية لا تشوبها العواطف كاملة التنظير، لهذا أضحي هذا الفصل في منظور العقل المجرد مطلباً موضعياً، فكرس ذلك مفهوما للعقل مستقلاً عن القلب فخصوا: "العقل بوظيفة معرفية صرف، في حين خصوا القلب بوظيفة وجدانية صرف، بحيث يكون القلب هو محل العواطف والانفعالات"⁽³⁾، ثم هذا الفصل اختلفت الرؤى على إثره في أيهما أعلى شرفاً، فالغالبية نصبوا العقل ونجد بعضهم على غرار باسكال الذي كان يرى - أن للقلب أدلته التي لا يملكها العقل -، وبداعي التأثير باليونان نجد جمهور المتفلسفة المسلمين تواطؤاً على الإعلاء من مقام العقل وتغليب الحديث فيه باستثناء أهل التصوف وأرباب السلوك نجد أنهم خصوا القلب بعناية فائقة؛ غير أن الممارسة الفلسفية الإسلامية على الرغم من كون : "لفظ العقل في اللغة العربية يدل على اسم معنى، ويستفاد منه أنه وصف محله القلب مثله مثل السمع و البصر، فإن الترجمة قد جعلت منه اسم ذات يفيد معنى جوهر مخصوص محله الدماغ"⁽⁴⁾.

وهذا قد أدى في نظر طه عبد الرحمن إلى تفقيه الممارسة الدينية، ويقصد به طه عبد الرحمن حصر اهتمامات المشتغلين بالحقل الديني والفقه بتركيز النظر إلى ظواهر الأحكام الشرعية التكليفية من غير النفاذ والغوص إلى روح العبادات؛ لكشف أسرارها المخفية وحكمها الربانية، واستنباط معانيها التخليقية، ما تمخض عنه إغفال و إهمال لأهم مقصد من مقاصد الدين ألا و هو "الأخلاق"، والذي كما ذكرنا أنه ينزل عند طه في اعتباره هو الهوية الحقيقية للإنسان، وهذا الإغفال للبعد السلوكي والوظيفي -العمل القلبي وليس الظاهر - كان بسبب الفصل المفرط بين القلب والعقل ؛ وهذا ما أدى إلى ندرة الاهتمام بأعمال القلوب في كتب الفقه، اللهم إلا بعض المسائل المتعلقة بالنية والمقاصد، وهذا أدى بدوره إلى إهمال المعاني الخلقية المنطوية في

(1) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 67.

(2) ويستشهد طه على ذلك بقوله عز وجل: ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الضَّمَمَ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ﴾ (٤٢) وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ

أَفَأَنْتَ تَهْدِي أَعْمَى وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ ﴿٤٣﴾ (يونس: 42-43)

(3) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 69.

(4) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة - الفلسفة والترجمة، ص 174.

الأحكام الشرعية، وقد تمثل هذا الإهمال في آفتين:

- قصر الأخلاق على جزء محدود من أعمال المكلفين، وإقصاء المكون الخلقي من باقي الممارسات.
- اعتبار الأخلاق من المقاصد الكمالية والجمالية والتحسينية فقط؛ كما نجده شائعا في الدرس المقاصدي.

5- إشكال الفصل بين العقل والخلق: لقد دأب الفلاسفة على مسلمة مشهورة عندهم، وهي: الفصل بين نوعين من العقل، أحدهما عقل نظري علمي، والآخر عقل عملي:

الأول: يبحث في ماهيات الأشياء وأسبابها الكلية وعلاقاتها الضرورية، عن طريق البرهان وهو نوع من التعقل مجرد عن كل سلوكي خلقي، وهو أعلى مراتب العقل.

الثاني: وهو الذي يحدد كيف يكتسب الإنسان الفضيلة طلبا للسعادة، وكيف يكون مواطننا صالحا يطلب الخير العام لمجتمعهم المحصور في المدينة، وهو مرتبة أدنى في الشرف، وهذا التصنيف سنجد فلاسفة الإسلام قد درجوا عليه - كالفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد - من خلال النصوص التي نقلناها عنهم في المبحث الأول؛ وعليه فالتفريق هو وليد معطيات ونتاج معطيات سابقة، فالقول بجوهرية العقل ومفارقتها للمادة وفعلية الخلق، وسعيهم الحثيث للفصل بين النظر والعمل، ومن ثم تقديم النظر على العمل بالرتبة وبالشرف وجعل العقل هو فيصل التفرقة بين الإنسان وسائر الحيوان، أو بلغة أهل المنطق فالقوة الناطقة هي الفصل الذي يقسم الجنس إلى نوعين، بحيث يصير قدرا مميزا بين نوعين من الحيوان أولهم ناطق (عقل) والثاني غير ناطق (باقي البهائم)؛ وهذه المعطيات وغيرها كرسست هذه النظرة الفاصلة والمميزة بين ما هو خلقي، وما هو عقلي نظري ومعرفي؛ بل عند طه العمل الخلقي هو فيصل التفرق بين الإنسان وباقي البهائم، وهي الأصل الذي تنفرع منه باقي الصفات الإنسانية، وهو الذي يكفل إنسانية الإنسان، وهذا ما دفع طه إلى تقرير كون "العقلانية التي تستحق أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي" (1).

6- الفصل بين العقل والشرع: ما إن شاعة وذاعت المقولة اليونانية التي تقضي بجوهرية العقل، وأنه قائم بذاته مفارق للمادة حتى توالى لوازم المقولة بالتتابع، فبدأ الفصل بين عديد الأشياء محاولة لتجريد العقل من كل متعلقاته وروابطه كالحس والقلب والخلق، ومن جملة الفواصل التي كرسستها أيضا نجد السعي المحموم للفصل بين -العقل والشرع - وربما تعود أسباب ودواعي هذا الفصل عند الفلاسفة الإسلاميين لتأثرهم

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 14.

ببعض الأطروحات الفلسفية اليونانية كما أشرنا إلى ذلك في المباحث السابقة، ونخص بالذكر هنا أرسطو وأفلاطون، فالشرح المسلمين تأثروا بالمتن اليوناني الذي يحاول فيه أفلاطون جاهدا التمييز بين "مقولة اللوغوس = القول البرهاني" و "مقولة الميتوس = القول الخطابي والقصصي"، ومن بعده أرسطو طاليس متأثرا بمعلمه الأول أفلاطون، فكرس جهده لرسم السدود والحدود بين المقولتين حتى بلغ به الحال أن أفرد لكل مقولة مصنفًا خاصًا بها - "كتاب البرهان" و "كتاب الخطابة" -، وهذه الأطروحة تسلفت إلى المجال التداولي الإسلامي عن طريق شرح هذه المتون والمترجمين، فنزل فيها الدين والشرع منزلة الميتوس لكونه دائما يتوسل بالقول الخطابي لتقرير حججه في نظرهم؛ بل حتى أضحى الدين في نظر فيلسوف قرطبة مجرد خيالات وتمثيلات لتقريب العوامل المخفية إلى الجمهور، في المقابل له تنزل الحكمة إلى مقام اللوغوس لكونها تعتمد البرهان البحث واليقيني في تقرير العوامل الميتافيزيقية، وهي حكر على الخاصة، وقد أخذت هذه الأطروحة تسليما وتقليدا من غير تقليب النظر فيها أو تمحيصها بإمعان التأمل في مدلولاتها .

ولقد كان لهذا الفصل العديد من التحليلات في الممارسة المعرفية، والتي كانت نتاج دخول هذه الفكرة إلى المجال التداولي الإسلامي، كما ذكرنا ومن تجليات ذلك الفصل بين العقلي والشرعي اشتهار العديد من الصيغ التعبيرية من قبيل "يجوز عقلا و شرعا" و "لا يجوز في العقل ولا في الشرع" و "يوجب العقل والشرع" .. إلخ، وكلها تعابير توحى بتمييز علماء المسلمين وخصوصا في الممارسة الفقهية والأصولية بين العقل والشرع واعتقادهم في الغيرية بين النسقين⁽¹⁾؛ وهذا الفصل قد تم التسليم به ضمينا من طرق علماء الإسلام، وبنوا عليه مقابلاتهم المشهورة، وقد فاتهم تمحيص هذه المقابلة من وجوه عدة يذكر طه ثلاثة منها وهي:

- **المصدر الأصلي للعقل هو الإنسان بينما الشرع هو الإله، وهذا في نظر طه لا يصح بإطلاق نظرا لأن العقل الإنساني في أصله صادر عن الإله صدور القول الشرعي عنه، فهو الموجد لهما معا دون منازع.**

- **المضمون الدلالي العقلي مضمون إنساني صرف، بينما المضمون الدلالي الشرعي مضمون إلهي صرف؛ وهذا أيضا لا يصح بإطلاق، ذلك أن الإنسان يفهم المضمون الشرعي فهمه للمضمون العقلي.**

- **الكيفية البيانية للعقل في بيان أغراضه كيفية إنسانية صرف، بينما كيفية الشرع في بيان أحكامه كيفية إلهية صرف⁽²⁾، وهذا أيضا لا يصح عنده بإطلاقه، ذلك أن الإنسان يستعمل كيفية البيان على مقتضى الشرع**

(1) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 88.

(2) وفي هذا الإطار سيحينا طه عن إشكال مهم كرس هذا الفصل بقوله: "إذا قيل بأن العقل يمارسه الإنسان من داخله، وبمحض إرادته، بينما الشرع يتلقاه من خارجه، وبإرادة خالقه، قلنا بأن هذا إذا تأملناه غير مسلم، ونبين ذلك: لم لا يجوز أن يكون العقل شرعا يتلقاه الإنسان من

الباب الثاني:..... الفصل الأول: مفهوم العقل وتطوراته بين طه عبد الرحمن وغيره

استعماله لكيفية البيان على مقتضى العقل؛ ولعل خير شاهد على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: 04) ⁽¹⁾.

7- الفصل بين العقل والوحي: من أهم تداعيات فكرة جوهرية العقل واعتمالاتها رسم خط فاصل بين العقل والوحي تميزا للفصل السابق الذي اتخذ صورة الفصل بين العقل والشرع، وعند طه فإن هذا الفصل المفتعل قد اتخذ ثلاث صور تترس بها أصحاب العقل المجرد لتكريس فصلهم المذكور، وهي كالتالي: (التوكيد على حمل العقل على معنى الرأي/ وفي المقابل حمل الوحي على معنى النقل/ ادعاء أن الوحي خبرا خارجيا متسلط على العقل)، لا شك أن هذه الدعاوى بحاجة إلى تدليل ناهيك عن الاعتساف الذي يشوبها من عديد الوجوه، وقد صوب طه مطرقة نقده عليها ليخلص في الأخير إلى أن الرأي ليس هو العقل بالمطابقة والتساوي؛ بل بينهما عموم وخصوص، فالعقل أشمل وأعم من الرأي، والرأي ليس إلا بضعا من العقل، والوحي هو "إمداد للفعل العقلي نفسه، بحيث يورثه علم ما لم يعلم بنفسه" ⁽²⁾.

8- إشكالية الفصل بين العقل والإيمان: يتمثل هذا الفصل في الزعم أن لا شيء من الإيمان في العقل، ولا شيء من العقل في الإيمان، وهذا الفصل كأنه يوحي أن لكل من الإيمان والعقل نموذج - Paradigme - خاص به يتخندق فيه بحيث يصبح مقطوع الصلة عن الآخر؛ مع العلم أن التعويل على قضية أن العقل لا إيمان فيه مردود ومخالف للواقع؛ لأن الدليل العقلي لا بد فيه من التسليم غير المدلل ببعض القضايا المعتمدة وبعض القواعد المقررة - كالمسلمات والمقدمات - ⁽³⁾، وهي في الحملة نقاط انطلاق لا دليلا عقلي عليها.

وهنا يمكن التساؤل لما يجوز للعقل الانطلاق من مسلمات ومقدمات غير مبرهنة ولا يجوز لغيره كالإيمان؟ وفي هذا السياق فقد استطاع طه أن يقلب الطاولة فيثبت أن إقصاء الدين وفصله عن العقل لا يكون إلا

الداخل، وأن يكون الشرع عقلا يتلقاه الإنسان من الخارج؟ ولعل الراغب الأصفهاني أول من قاس علاقة العقل بالشرع على علاقة الداخل بالخارج، إذ يقول: "اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لا يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأس، والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس، وأيضا فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع... فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضان متحدان"، وقد أخذ هذا النص الغزالي مرارا في كتبه وهو للأصفهاني الراغب، وكان الغزالي متفانيا في الراغب الأصفهاني حتى أنه كان يحمل معه دائما كتابه "الذريعة إلى مكارم الشريعة". أنظر: "طه عبد الرحمن، من محاضرة الدين والعقل - جامعة الزيتونة.

(1) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 91-92.

(2) نفس المرجع، ص 95.

(3) ملاحظة: سنتحدث عن هذا بتفصيل في ما سيأتي من العناصر وذلك أثناء بيان حدود العقلانية المجردة وبيان مبرهنتا كورت غودل.

الباب الثاني:..... (الفصل الأول: مفهوم العقل وتطوراته بين طه عبد الرحمن وغيره)

بشيء متقدم على العقل نفسه، وذلك غير محقق إلا في الإيمان؛ وعليه فالأخذ بالعقل نفسه يحتاج إلى الإيمان به، ويشير طه هنا إلى الفيلسوف "كارل بوبر" الذي تحدث عن ما سماه "الإيمان بالعقل"⁽¹⁾، فاللازم هو وجود عقل آخر يتجاوز حدود هذا العقل وإمكاناته يتحكم إليه في إثبات جدوى هذا العقل ونجاعته؛ ثم إن الاعتساف الذي نتج عنه هذا الفصل بين الإيمان والعقل راجع بالأساس إلى إرشاد الدين الناس للإيمان بأدلة وبراهين متنوعة متعددة بعضها اعتاصت على العقل المجرد لكونها تستند إلى مستوى عقلي أرفع وأكمل منه (مسددة ومؤيدة)، وشكلت له هذه الصعوب نوعاً من الإلغاز دفعه أن يصنفها في خانة اللامعقول، فجره الحال إلى السقوط في "مغالطة فساد التعميم"؛ لأن النص الديني شيء آخر غير هذا التنوع في الأدلة والأمثلة؛ بل: "هو الذي جعل القائلين بهذا الفصل يختزلون المضمون الديني فيه، واقعين في مغالطة فساد التعميم، وهذا الشيء هو بالذات الحث على الإيمان بطرق لا تتسع لها أبنيتهم الاستدلالية المجردة، فيصبح حد الإيمان عندهم هو أنه الاعتقاد الذي لا دليل عليه، و الصواب أن هذا لا ينطبق إلا على الإيمان المقلد"⁽²⁾.

ثانياً: مفهوم العقل وتأميمه⁽³⁾ عند طه عبد الرحمن:

ليس التراث عند طه نصاً مفصلاً عن خلفياته وهوياته يسبح في الهواء كطائر لا وجهة له؛ ولا هو مجرد مصفوفة من النصوص تشكل نسقاً معرفياً ما بكره معروضاً للتزاج والتلاقح مع أي تأويل أو تفسير أو قراءة ما بشرية؛ بل هو مضامين حية تحوي آليات منتجة تنزل منزلة المناهج لتشكيل آلياته الإنتاجية؛ وانطلاقاً من هذه القضية يسطر طه مقارنة فريدة من نوعها تمثل بياناً لمفهوم العقل مقروناً بالعمل الديني؛ متوخياً في مقارنته هذه كل الإشكالات الثمانية التي سيجعل تقويمها هي الخطوط العريضة التي ترسم المعالم الكبرى لمقارنته تلك، ففي سياق نقره وتحليله للأطروحة الفلسفية السابقة في العقل، بين العديد من الاستشكالات التي قد تعثر بها أبانت على أنها بناء متهلل، وليست بتلك الصلابة التي تدعيها؛ فدفعه هذا إلى محاولة نخل مفهوم للعقل خاص بالمجال التداولي الإسلامي مقابل هذه الأطروحات، فنجدته كلما طرح اعتراضاً على معنى منقول أعطى البديل المأصول، وسنحاول إجمالها في جدول خاص نبين فيه المحذور من التصورات الفاسدة ومقابلتها بالتقويم والتصويب الذي يطرحه طه:

(1) طه عبد الرحمن، تعددية القيم، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، المغرب، ط 1، السنة: 2001، ص 49.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 110.

(3) ملاحظة: نقصد هنا بالتأميم هو استرداد الحمولة الدلالية القرآنية، والتي نجد العديد من الطروحات تحاول جاهدة فصل المعنى الاصطلاحي للعقل عن هذه الحمولة القرآنية.

الباب الثاني: (الفصل الأول: مفهوم العقل وتطوراته بين طه عبد الرحمن وغيره)

المعنى الدخيل (المنقول)	التقويم والتصويب	المعالم الكبرى لفطرة العقل عند طه عبد الرحمن (المعالم)
العقل جوهر = ذات = شيء	العقل عرض = فعل = عمل	- العقل متكوثر ومتقلب تقلب القلب نفسه .
العقل = النطق = منطق	العقل والقول بينهما خصوص وعموم وجهي	- العقل مراتب مفتوحة وليس عقلا واحدا "مجرد + ومسدد + ومؤيد" .
الفصل بين العقل والحس	الوصل بين الحس والعقل	- العقل المجرد أدنى مستويات التعقيل، ثم يعلوه المسدد، ثم يعلوهما شرفا ومرتبة العقل المؤيد.
الفصل بين العقل والقلب	العقل نتاج اعتماد القلب	- العقلانية مراتب مفتوحة وليست دائرة مغلقة؛ والمعرفة نتاج تضافر هذه المراتب، وهي متقلبة تقلبها .
الفصل بين العقل والخلق	الوصل بين العقل والخلق	- العمل الديني "الأخلاق" هو المضاف المزجي الذي سيعب دورا فاصلا في التصنيف.
الفصل بين العقل والوحي	الوصل بين العقل والوحي	- تعميق مدارك العقل = النظر المتقلب في المستويات الثلاثة + الحوار .
الفصل بين الإيمان والعقل	الوصل بين العقل والإيمان	
الإنسان حيوان ناطق "عقل"	الإنسان حيوان متخلق	
العقل متبعض = جزء + جزء + جزء	العقل حقيقة حكمة متكاملة	

بعد أن أتم طه سهام نقده وتمحيصه لمسمى العقل ينطلق من عتبة اللغة ليؤثّل لنا مفهومها خاصا مذكرا إيانا أن المعنى الأصلي الذي أستخدم فيه فعل العقل عند العرب متعلّق بالدابة، إذ يُقال: عقل الدابة أي قيّدها؛ والملاحظ أن هذا التقييد يفيد معان ثلاثة متقاربة يتخذها طه منصة للبناء عليها المعنى الاصطلاحي للعقل، وهي:

أ. التقييد بمعنى الكف، أي أن العقل هو الفعل الذي يجعل الإنسان يكف عن الخطأ في القول والشر في الفعل؛ أي يمنعه نفسه ادّعاء الباطل ويحبسها عن اتباع الهوى.

ب. التقييد بمعنى الضبط، أي أن العقل هو الفعل الذي يجعل الإنسان يضبط ما يحصله، أي يُمسك ما يصل إليه من مدركات ويحفظه بداخله، حتى لا يتفلّت منه أو يُنسى.

ج. التقييد بمعنى الجمع، أي أن العقل هو الفعل الذي يجعل الإنسان يجمع ما يحصله، أي يعي ما يصل إليه من مدركات كما يعي الإناء ما يوضع فيه⁽¹⁾.

(1) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 63.

غير أن هذه المعاني الثلاثة يمكن ضمها وجمعها بحيث تندرج كلها تحت لفظ عام وهو الربط، فالحق ربط مانع، والضبط ربط ماسك، والجمع ربط واصل، وقد نبني على هذا المدلول الجامع، أي الربط، المدلول الاصطلاحي لمفهوم العقل، بحيث يكون العقل هو إدراك الإنسان للارتباط الموجود بين شيئين فأكثر، أي للعلاقة بينهما؛ ليخلص في الختام إلى تعريف مجمل منطوقه هو: "إدراك الإنسان للعلاقات القائمة بين الأشياء"⁽¹⁾؛ إذن العقل عند طه فعل يدرك الإنسان من خلاله العلاقات الرابطة بين الأشياء، وهو يستند في هذا المعنى إلى القواميس والمعاجم العربية: "حيث إن الجذر [ع/ق/ل] المشتق منه لفظ "العقل" هو عبارة عن قلب للجذر [ع/ل/ق] الذي أشتق منه لفظ "العلاقة"، مع العلم بأن بعض اللغويين يرون أن الغالب على تقاليب الجذر الثلاثي أن تشترك في معنى عام، وهل بعد هذا نعجب من كون القرآن الكريم في كل المواضع التي ذكر فيها مادة "عقل" لم يوردها إلا بصيغة الفعل. وليس هذا فقط، بل إن القرآن الكريم يستعمل فعل "فقه" في معنى "عقل"، وكما أن اسم المصدر من "عقل" لم يرد ذكره في القرآن، فكذلك اسم المصدر من "فقه"⁽²⁾؛ من خلال هذه الصور والمعاني للعقل يتبين أن العقل هو فعالية ولم يكن يوما جوهرًا قائمًا بذاته؛ غير أن هذا المعنى في الممارسة الإسلامية وخصوصا في علم الكلام لم يبق بهذا الصفاء؛ بل عرف تذبذبا واصطدما بواقع اجتمعت فيه تشيئية وفعلية العقل.

وهذا التمازج في تصور العقل قد دفع إلى ازدواجية في طرح مفهوميته في الممارسة الفكرية الإسلامية، فأضحى فيها مزيجا من التشيء والفعالية حتى دفع الحال بعض العلماء من المسلمين إلى حمل العقل تارة على: "الفعل المحصل للعلم، وتارة يحملونه على معنى "الغريزة" التي نال بها العلم، وتارة يجمعون بين هذين المعنيين المتعارضين على اعتبار أنهما المعنيان اللذان يتقاسمان مدلول العقل"⁽³⁾، لا يقصر طه هذا الخلط والتأرجح بين المعاني والمفاهيم الأصلية والمستوردة في الثقافة الإسلامية على مفهوم العقل فقط؛ بل تسلل إلى العديد من المعاني والاصطلاحات المتداولة حتى أصبح في أشبه بالظاهرة - phénomène - فنجدته ينأى بنفسه بعيدا عن ذلك، فينظر إليه كفعل من الأفعال مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات، والسمع بنسبة للمسموعات، فالبصر ليس جوهرًا قائمًا بذاته، وإنما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية هي القلب؛ ومن لوازم هذا القول:

(1) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 63.

(2) نفس المرجع، ص 63.

(3) طه عبد الرحمن، العلم الديني وتحديد العقل، ص 19.

1- العقل قد يحسن ويقبح كما تحسن الأفعال والأوصاف أو تقبح: إن المتأمل في التراث الاعتزالي لاشك يجده يحوم في العديد من مباحثه حول: "مناقشة وتفسير الفعل الإنساني، العدل وارتباطه بمسألة الأصلح، التحسين والتقبيح العقليين، الوعد والوعيد، وكذلك المنزلة بين المنزلتين، كل هذه المسائل تهدف إلى صياغة تصور محدد عن الفعل الإنساني ونتائجه"⁽¹⁾، فبعد أن كان الطرح معياريا وتساءل الناس عن من هو المخول ليتخذ معيار للحكم على الفعل الإنسان (الفعل الخلقي)؛ يخرج لنا طه ليقرب لنا المعادلة كما قلبها كانط من قبل ليصبح العقل نفسه تحت مشرحة النقد والمساءلة للبث في تقلباته إما أن تكون حسنة فترتفع بصاحبها، أو تكون قبيحة فتتكص به، كيف لا وقد أصبح العقل نفسه فعلا، إذن كان لزاما البحث في حسنه وقبحه .

2- العقل فعالية لا تثبت أبدا ولا تجمد: العقل إذن يحكمه مبدأ التحول⁽²⁾ والتقلب الذي تقوم عليه الأفعال والأوصاف نفسها، وبمقتضى هذا المبدأ يمكن توجيه القلب والتأثير عليه، بحيث يخرج من وصف عقلي إلى وصف عقلي آخر أفضل وأعقل منه، وهذا لاشك هو لازم من لوازم الأخذ بفكرة أن العقل الإنساني فعل، وليس ذاتا وعكسها يصبح جمودا وتجزيئية يتفتت معها العقل ويُحْتَمُّ إلى أجزاء، فيسقط في نزعة تشيئية "تجمد الممارسة العقلانية بأن تنزل عليها أوصاف الذوات مثل: التحيز والتشخيص والاستقلال..."⁽³⁾، وهذا لا شك فيه اسقاط للأطروحة الديكارتية للعقل والتي للتسلط على العالم وتسيده، وهو ما اصطلاح عليه طه كما ذكرنا سابقا بالوثنية العقلية.

3- ظرفية التجريد المفرط: لا شك أن عقلانية أرسطو عقلانية موهلة في التجريد، والتي تلقفها ابن رشد من بعده حتى أصبحت أطروحته في نظر بعضهم مقارنة أنطولوجية متعالية ومجردة، فابن رشد ينظر إلى: "العقل المادي نظرة أنطولوجية جردته مما يمكن أن يجعله يمت بصلة إلى التاريخ بما ينطوي عليه من تعدد وجدل ونسبية أو ما يربطه بحشيات التشيع المذهبي أو الانتماء الملي"⁽⁴⁾؛ لكن رغم أن المعرفة العلمية النظرية قد التزمت بهذا التوصيف إلا أنه ليس وصفا ذاتيا للقلب؛ وإنما عملت على اتصاف أو تخلق القلب به أسباب ظرفية وملابسات عرضية كان بالإمكان أن تقوم مقامها أسباب وملابسات أخرى تفضي إلى إنشاء وصف عقلي مميز لمعرفة علمية مغايرة⁽⁵⁾.

(1) عبد الحكيم أجهر، التشكلات الكبرى للفكر الإسلامي، دراسة في الأسس الأنطولوجية لعم الكلام الإسلامي، ص 93.

(2) طه عبد الرحمن، العلم الديني وتحديد العقل، ص 21.

(3) نفس المرجع، ص 18.

(4) محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 1، السنة: 1988، ص 7.

(5) طه عبد الرحمن، العلم الديني وتحديد العقل، ص 21.

4- إن توصيف نمطية ما من التفكير بكونها "منهجاً عقلياً" هو وصف تمييزي أكبر مما هو وصف إحاطي وحصري؛ ذلك لكون المنهج العقلي هو في النهاية: "مجموعة الوسائل-تقنيات كانت أو إجراءات أو قرارات- التي تمكن المتوصل بها من تحصيل أقوال مدللة ومتقومة بالصدق ومنسقة فيما بينها"⁽¹⁾. صحيح هذا المفهوم بهذا الاعتبار هو الذي يولد مسمى العقل المجرد، غير أن التسليم بهذا يوجب القائل بكون العقل المجرد هو توليفة ظرفية وجزئية قابلة للتبدل والتغير، وفي إمكان سلوك منهج علمي آخر يولد ضرباً من ضروب العقل لا يكون بأوصاف العقل المجرد.

ثالثاً: مفهوم التكوثر العقلي.

إن من أهم اللوازم التي نتجت عن أطروحة طه في العقل والتي شيدتها على أرضية يكون فيها العقل فعلاً معلولاً للقلب هي مقولة التكوثر العقلي، فعلى الرغم من كون مصطلح "التكوثر" نادر التداول على الألسن لكونها درجت على استخدام ألفاظ أخرى تستخدم نفس الجذر اللغوي "ك. ث. ر" في صياغات أخرى كـ "التكاثر" و "التكثير" و "الإكثار" و "الاستكثار" و "الكثر"... إلخ، إلا أن الآلة التوليدية والتشقيعية للمصطلحات الطهائية أثبت لنفسها إلا الخصوصية، خصوصية تنسجم وتتناسق مع أطروحته الخاصة بالعقل.

علم الكلام دائماً ينتقي لنفسه مفاهيم مخصوصة يبني عليها مضامينه المعرفية، ولقد ورث هذا المهم المفاهيمي من النصوص المؤسسة "حتى كاد يكون علماً بالمفاهيم، يدور منهج الحوار فيه حول إعادة ضبط أغلب المفاهيم، وجملة من المصطلحات المتداولة داخل الحقل المعرفي الإسلامي، الشيء الذي سهل عملية التأثير والتأثر بين هذا العلم وباقي علوم الإسلام"⁽²⁾، فنحن هنا بدورنا نجد طه قد ورث هذا الشغف أيضاً فحمل نفسه عناء إبداع ونحت مصطلحات ومفاهيم نابعة من روح مجالنا التداولي الإسلامي، فمثلاً بالعود إلى مفهوم التكوثر العقلي نجد أن طه أنتخبه وآثره دون باقي التشقيقات لكونه في نظره أحص من باقي الألفاظ، فمثلاً كل تكوثر تكاثر وليس كل تكاثر مبيناً ذلك على أساس أن: "متعلق الكثرة في "التكاثر" هو كل شيء، كائناً ما كانت أوصافه، مادية أو معنوية، محمودة أو مذمومة؛ فقد تتكاثر المعرفة والأدب والفن، كما يتكاثر النسل والمال والبناء، وقد تتكاثر المحاصيل الزراعية والمنتوجات الصناعية، كما تتكاثر الهزات الأرضية والرياح العاصفة"⁽³⁾. هذا فيما يخص تعلق الكثرة في الألفاظ التي تفيد معنى التكثير، فهي عامة أما التكوثر عند طه

(1) طه عبد الرحمن، العلم الديني وتحديد العقل، ص 21.

(2) عبد المجيد الصغير، فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام، رؤية للنشر والتوزيع، 2011، ص 140.

(3) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 21.

الباب الثاني:..... (الفصل الأول: مفهوم العقل وتطوراته بين طه عبد الرحمن وغيره)

فخاص، وهو متصف بثلاثة صفات جوهرية تنزل هي:

-الصفة الأولى: "التكوثر فعل عقلي"، فلا يتكوثر إلا العقل بصفته أسمى الفاعليات الإنسانية وأقواها، وحق الفاعلية الأسمى أن تتكوثر بلا انقطاع ما بقي العاقل عاقلا، فهو في نظره: "لا يقيم على حال وإنما يتجدد على الدوام ويتقلب بغير انقطاع"⁽¹⁾، وهذا التقلب والتكوثر من العقل يخرج من السكون والجمود ويكفل لحركيته.

-الصفة الثانية: "التكوثر فعل قصدي"، أي أنه فعل قصدي والقصود توجه، وله خاصيتان:

1- أنه حدث لا كثافة فيه، فيكون أقوى الأمور نفاذاً، وأوسعها مجالا، وهذا ما يخوله في نظر طه: "أن يتكثر بما لا يقدر عليه غيره، وأن يتقلب بما لا يجوز لسواه"⁽²⁾.

2- أنه ليس ذاتا؛ بل علاقة تزواج أو تناظر بين سبيلين للتكثر الصريح، فكل تناظر "يثمر ما ليس في المتناظرين على حال الانفراد، فيكون التزواج والتناظر إذن سبيلين للتكثر الصريح..."⁽³⁾.

- الصفة الثالثة: "التكوثر فعل نفعي"، فلا يتكوثر إلا الفعل النافع، والذي يتقصد المنفعة شرط أن تكون متعدية لا قاصرة، و"لما كانت المنفعة القاصرة هي التي يقف نفعها عند قاصدها، وكانت المنفعة المتعدية بخلافها، هي التي تمتد نفعها إلى غير قاصدها"⁽⁴⁾، وهذا التفاعل الذي يحدث في تقصد المنافع المتعدية هو ما يرفعه إلى الكمال.

إذن من خلال هذه الصفات التي يصبها طه في مفهوم التكوثر العقلي يمكن الخلوص إلى أنه لا تكوثر إلا للأفعال العاقلة والقاصدة والنافعة، وهي لا شك تطوي: "رؤية عميقة لفعالية العقل تتجسد جدتها في الإقرار بالاختلاف الذي يقود إلى تقويض أسطورة العقل"⁽⁵⁾، وهو التخريج الذي قصده طه متوسلا فيه بمسمى التكوثر العقلي؛ فالعقل في النهاية فعل القلب وليس جوهرًا قائما بذاته، وحلول هذا الفعل في الذات الإنسانية يجعلها عاقلة وكمالها وسمو عاقليتها هو متوجها العملي الذي هو في الأخير عمل متقصد لكون العاقل ناقص من ناحية المعقولية، والمتقصد هذا عاقل مدام يقصد النفع والانتفاع، وكمال عاقلية تتجلى

(1) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 21.

(2) نفس المرجع، ص 22.

(3) نفس المرجع، ص 22.

(4) نفس المرجع، ص 22.

(5) إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في المشروع الفكري، ص 73.

أيضا من خلال تقصده المنافع دون المضار، وتزداد سما ولطافة كلما قصد منها المنفعة الآجلة دون العاجلة، وكلما قصد المتعدية إلى غيره دون قصرها على نفع الذات ومتوخيا الترجسية؛ وهكذا يكون طه قد استطاع إخراج العقل من سكونه الذي يقوض فعاليته ويكون سببا في نكوص الإنسان إلى أدنى الدركات؛ وذلك بشد يديه إلى معنى يعيد العقل إلى حيويته ليسمو بالإنسان إلى أعلى الدرجات فتتكوثر فيه الأفعال العقلية القاصدة للمنافع العامة والمقدرة للعواقب والمآلات.

-مقارنة بين مفهوم التكاثر في الأدبيات المعرفية المعاصرة ومفهوم التكوثر: تعد أطروحة طه أطروحة تحوي العديدة من عناصر الجدة والابتكار كما أن طريقة تناوله لمفهوم العقل يضرب فيه برزخا من الخصوصية؛ ومن الممكن أيضا أن نضيف إلى جملة الجديد الذي أتى به مجاوزته لفكرة التكاثر العقلي، وما تنطوي عليه من فرضيات جاء بها بعض الفلاسفة وعلماء اللغة⁽¹⁾، فإدراك التكاثر لدى الإنسان قد أرهضت له العديد من السوابق التي اعتمدت في ما بينها لتشكيل لنا هذا المفهوم، غير أنه كما قلنا اختصت فرضية التكوثر العقلي عند عبد الرحمن من دونها بصفات متميزة عن ما جاء بها فلاسفة العلم والابستمولوجين في سياق نظرياتهم، أو جاء بها بعض علماء اللسان في سياق نظريات تكون اللغة، يسردها طه على شكل فروق بينها وبين أطروحته نجملها كالتالي:

1-الفرق بين التكوثر العقلي والتعدد المعرفي: التعدد المعرفي يصوب تركيزه على المبدأ النظر في الحق من جهة واحدته أو كثرته في هذا السياق، ولبيان الفرق بين المفهومين يقسم طه "التعددية المعرفية" إلى نوعين:

أ-التعددية متصلة: فالحق واحد في ذاته والتعدد كامن في وسائل إدراكه، وهي نوعان: متكاملة؛ فالوسائل الإدراكية يكمل بعضها بعضا، وأما الثانية متفاضلة؛ فالوسائل متفرعة عن أصل واحد ينتقى أفضلها وأكملها.

ب-التعددية المنفصلة: ومضمونها "الحق متعدد في ذاته وتعدد الوسائل الإدراكية هي انعكاس حتمي

(1) إدراك الإنسان لمذلول "التكاثر بصدد المعقولات" اكتمل معناه حينما استقام للإنسان : إدراك التكاثر العددي: ذلك أن الإنسان أدرك "تكاثر المعقولات" من إدراكه لمفهوم "اللاتناهي"-Infinite- من خلال توالي الأعداد الطبيعية إلى ملاءمة، وإدراك التكاثر اللغوي والمعرفي: العقل الإنساني يتجلى من خلال، مظهرين أساسيين هما: "اللغة" و"المعرفة" وقد لاحظ الإنسان من خلالهما تعدد البنيات اللغوية وتنوعها؛ وذلك على الرغم من محدودية ألفاظها وانحصارها، وكذلك تكاثر المضامين المعرفية بتكاثر البنيات اللغوية، وهذا في نظر طه ما أدخله: "في الارتياض على إدراك هذه الكثرة من خلالهما ". أنظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص23.

لتعددده"، ويقسمها بدورها إلى تعددية متواصلة "الوسائل الإدراكية على تعددها متواصلة"، وتعددية متقاطعة "لا تواصل بينها"، أما التكوثر العقلي فلا يعنيه الفصل بين الحقيقة المعلومة، هل هي في نفسها واحدة أم كثيرة لانضباطه بمبدأين لا ينضبط بهما التعدد المعرفي، وهما: "مبدأ نسبية الوحدة والكثرة: اختلافهما باختلاف النطاق المعرفي أو المقام النظري" و"مبدأ اعتبارية الوحدة والكثرة: فقد يكون الشيء واحدا حقيقة، لكنه كثير اعتبارا. كما قد يكون كثيرا حقيقة واحدا اعتبارا"⁽¹⁾، والفرق الجوهرى بين المقولتين أن نظرية التعدد المعرفي أقيمت على تعدد إطلاقي وحقيقي، أما نظرية التكوثر العقلي فهي تبني على تعدد نسبي واعتباري؛ ومن الجدير بالذكر هنا أيضا أنه في موضع آخر في معرض حديثه عن الحوار، فهو يرى أن الحوار لا يوجد إلا حيث يوجد الاختلاف في طرق البحث، وهو يرجح في ذلك أن طريق الوصول إلى الحق: "ليس واحدا لا ثاني له، وإنما طرقا شتى لا حد لها، لأن الحق نفسه، على خلاف الرأي السائد، ليس ثابتا لا يتغير، بل أصله أن يتغير ويتجدد، وما كان في أصله متجددا، فلا بد أن يكون الطريق الموصل إليه متعددا؛ وحيثما وجد التعدد في الطرق، فثمة حاجة إلى قيام حوار بين المتوسلين بها أو السالكين لها"⁽²⁾؛ وهذا ما يفتح الباب لعقلانية حوارية تعمق مدارك العقل وتوسعها.

2- الفرق بين التكوثر العقلي والتراكم المعرفي: صحيح أنه قد راج واشتهر عند العديد من فلاسفة العلم والابستمولوجيين كون المعرفة تراكمية أمثال: كارل بوبر ولاكتوس والفيلسوف ومؤرخ الفلسفة كولنغود، وذلك في جعلهم المعرفة العلمية تتطور بإضافات منتظمة تشكل طبقات متراكمة مرتقية نحو الكمال المعرفي، وبالحفر داخل هذه النظرة التراكمية للمعرفة وجد طه أنها مؤسسة على مبدأ خاص يتجلى في كون العلاقة الناعمة للنظرية العلمية والمعارف عبر التاريخ هي علاقة "التضمن المضيق"، وذلك في كون كل نظرية تتضمن⁽³⁾ ما سبقها من النظريات، وبالتالي سيكون خط تقدمها وتطورها إنما يكون بصب إضافات جديدة إلى تلك الإضافات السابقة، وهذا ما يلزم عنه حتما أن التقدم لا يتأتى إلا مع الزيادة في المعرفة ولا زيادة إلا بصيانة، غير أن هذه "الصيانة" أمر مخالف ومزاحم للمبدأ متجدد ومتأصل داخل أطروحة التكوثر العقلي وهو "مبدأ المراجعة"؛ وذلك لكون التكوثر يغير ويطور المعرفة السابقة تفريقا وقلبا وإبدالا وإضافة وحذف، ويجدد ترتيب عناصرها ولا يقيها على حالها إلا بدليل، وهنا ستصبح الزيادة بمبدأ المراجعة تتم بالتغيير لا بمجرد

(1) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 23.

(2) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 20.

(3) وهذا يذكرنا بعبارة باسكال المشهورة "القدماء أكثر شبابا منا".

الإضافات المطردة والمتوالية؛ بالإضافة إلى مخالفته لمبدأ التشعب⁽¹⁾ في مقولة التكوثر لركن الزيادة، كما هو مطروح عند الاستيمولوجيين، والذي ينضوي تحت فكرة التراكم المعرفي والمطبوع بوسام الكثرة، وهذا ما يجانب التشعب الذي تتخذ فيه الزيادة شكل شعب متعددة يفيض بعضها من بعض، فلا تزال المعرفة تنفتح فيها آفاقا لا تزداد إلا تشعبا، وتولد فيها مسائل لا تزداد إلا تشابكا.

3- التكوثر العقلي والتوليد النحوي: لا شك أنه حينما نذكر مجذوذة التوليد النحوي سنكتب على قصاصتنا الصغيرة من الورق جملة هي: "مؤسس الاتجاه التوليدي في النحو هو البروفيسور الأمريكي . نعيم تشومسكي"، فبتكشير كل العوارض الأخرى التي ترد على مسمى التوليد المقصود هنا بالتوليد: "التوسل بالطريق التكراري في إنتاج المطالب"⁽²⁾، وهذا التوسل التوليد يحتكم إلى ثلاثة قواعد ينتظم من خلالها: (ابتدائية: تقتضي تحديد المجموعة الأصلية من المطالب، وتكرارية: تقتضي تفريع المطالب الأخرى على المطالب المتقدمة عددا متناهما من المرات، وختمية: توقف تحصيل المطالب على التوسل بالقاعدتين السابقتين، وأمثلة ذلك: توليد الأعداد الطبيعية، تركيب الأنساق الصورية، صياغة أنحاء الألسن الطبيعية.

بعد الانتهاء من تحرير نبذة مختصرة عن التوليد النحوي وجب بيان القدر المميز بين مفهوم التوليد النحوي الذي يخدم القول بالكثرة عن مفهوم التكوثر الذي لا يسلم ببناء التوليد على مبدأ التكرار، والذي سيكون نمذجة أحادية صريحة بحيث تكون القاعدة التوليدية الواحدة مطبقة ومفعلة بوجه واحد في كل مرة فيسد عليها منفذ الجديد فلا يدخلها غيره، أن طه هنا يقترح "مبدأ التجدد" مؤثلا إياه على ديمومة التجدد، فتكون صور القواعد مختلفة بحسب التطبيقات ومجالاتها من دون اكتفاء بالوقوف عند حد الصورة والبنية؛ بل يتعداهما إلى ما يتضمنانه من دلالة وتداول، كما أن التوليد ينبنى أيضا على "مبدأ الدوران" الذي هو في النهاية مبدأ متفرع عن المبدأ السالف الذكر، وذلك بتوسل التكرار المعروف في التعريف، كتعريف العدد الطبيعي توسلا بالعدد الطبيعي (يلزم عنه الدور)، الذي يباين "مبدأ التوالد" الذي يأخذ به التكوثر العقلي⁽³⁾، والذي يوجب بمقتضى التوالد أن يلد الشيء غيره لا نفسه.

(1) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 25.

(2) نفس المرجع، ص 23.

(3) نفس المرجع، ص 27-28.

4- التكوثر العقلي والتعدد الصوتي: صاحب نظرية تعدد الأصوات - la polyphonie - أوزفالد ديكر - Oswald Ducrot - هو اللساني ديكر⁽¹⁾، وهي تندرج في إطار التداولية المدججة، والتي ترى أن النظام اللغوي وضع بالأصالة لغاية التواصل باعتبار أن معنى القول مرتبط ارتباطا وثيقا بعملية قوله لذا ترى: أن بنية اللسان تعكس عملية إلقاء القول أو تشير إليها، كما أنها ترى أن العلاقة بين الأقوال علاقة حجاجية لا استنتاجية تتحكم في تنالي الأقوال وتتابعها، وترى أيضا أن إلقاء القول أي النشاط الذي يكون وراء إنتاج الأقوال، بنية معقدة من أحداث الخطاب - instance de discours - تأخذ أبعادا وظيفية مختلفة، وبناء على هذا نجد الباحثين واللسانيين يميزون بين القائل والمتلفظ، وبين الذات المتكلمة في الواقع، ثم يميزون ضمن تحليلات المتكلم وصور تحقق المتكلم في حد ذاته من المتكلم باعتباره كائنا من كائنات العالم. لذلك استلزمت التداولية المدججة نظرية قول متعددة الأصوات⁽²⁾.

حدد لنا طه مدار هذه النظرية التي تركز أساسا على إلقاء القول وعلى الأنساق الحجاجية للغة: "على أن القول المنطوق لا تقوم به ذات واحدة، وإنما تتشارك في القيام به ذوات كثيرة، كما لو كانت أصواتا مختلفة تألف فيما بينها للنطق به في مرة واحدة، ولا تقتصر هذه الذوات على ذات المتكلم الذي تولى النطق بالقول وذات المستمع الذي توجه إليه هذا القول، وإنما تتعداهما إلى ذوات أخرى تكون هي المسؤولة عن الأغراض الكلامية التي يحملها هذا القول، وذوات غيرها تكون هي التي تتوجه إليها هذه الأغراض الكلامية"⁽³⁾، بمعنى أن المتكلم ذوات كثيرة (خارجية وناطقة وفاعلة وغيرها، تتعدد بتعدد أغراض الكلام)، وكل منها تقوم بوظيفة خطابية مخصوصة، كما أن المستمع ذوات كثيرة. بعد أن بين طه أدوار هذه النظرية اللسانية التي تتماس مع نظريته في التكوثر العقلي في كونه يكثر من الذوات المشاركة في القول كتعدد الأصوات، إلا أنه يرتقي بهذا التعدد درجة آخذا بمبدأين لا تأخذ بهما نظرية تعدد الأصوات، وهما "مبدأ التدرج" و"مبدأ القلب"، وإعمالا لمقتضى "مبدأ التدرج" أن يكون الاعتقاد أو الانتقاد درجات ومنازل متفاوتة، كما جوز أيضا أن تكون المسؤولية أو البراءة مراتب متعددة، فلا يكون لقول القائل طرفان متباينان يلزمه حفظ أحدهما وصرف الآخر،

(1) وقد استمد بعض أصولها من ميخائيل باختين، وهي من النظريات المقررة في مجال تحليل الخطاب؛ وأصل المصطلح مستعار من الموسيقى يحيل على كون النصوص تحمل في أغلب الحالات كثيرا من وجهات النظر المختلفة: يستطيع الكاتب أن ينطق أصواتا عديدة من خلال نصه. أنظر: باتريك شارودو-دومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ت: عبد القادر المهيري-حمادي صمود، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008، ص432-433.

(2) جاك موشلار- أن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ت: مجموعة من الباحثين، دار سينترا، تونس، السنة: 201، ص: 84-85.

(3) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص28.

كنظرية التعدد الصوتي قائمة على مبدأ التسلم أن اعتقاد المتكلم للقول يكون كاملاً ومسؤوليته عنه تكون نهائية، كما أن انتقاده لقول غيره يكون كاملاً وبراءته منه تكون نهائية، وإنما له أيضاً منازل متفاوتة بينهما يخير في النزول بإحداها⁽¹⁾؛ أما فيما يخص "مبدأ الثقل" أن تكون الذوات المشاركة لا تقف عند مبدأ التواصل بل تتعداه إلى التفاعل، على العكس مما تقيم نظرية التعدد الصوتي من تفرقة بين هذه الذوات تجعل كل واحدة منها بحكم اختصاصها ذاتاً مستقلة ومستقرة⁽²⁾؛ وهذا التداخل بين الذوات هو من يقف في منظور طه خلف الخاصية المميزة للقول الطبيعي "الالتباس"، ولهذا على قدر الثقل يكون عدد التأويلات الجائزة في حقه.

رابعاً: مراتب العقلانية عند طه عبد الرحمن.

من صائب القول أن الحملة التقويمية التي قادها طه صوب المفاهيم السائدة للعقل والعقلانية، والتي استطاع فيها أن يخرج العقل من الدائرة المغلقة التي تم تكبيله وتسيجه بها عبر التاريخ الفلسفي، والتي خرجت أفهموه تخريجاً ثقيلاً وحملات متعباً - جوهر، أداة، شيء - إلى معاني لطيفة بلغت خفتها للحد الذي تصير معها العقل إلى فعل متكوثر دائم الثقل لا يثبت على حال؛ وبالتالي تم إخراج المعقولات من الثبات والركود الذي استحالتها إلى عملة نقدية متساوية الحجم والقيمة والشكل المنحوت عليها يتداولها العقل والفلاسفة فيما بينهم إلى معنى حركي وحيوي هو نتاج عملية التعقل الدائم وعدم السكون والتجدد؛ فطه بكل ما يحمله من هواجس الفيلسوف والمتكلم والصوفي هرع إلى النقطة التي يضعها الفلاسفة بعد الانتهاء من تسطير رؤيتهم الخاصة لمفهوم العقل دلالة على الانتهاء والتوقف (.) ليجعلها (...) ثلاث نقاط متتالية على سطر العقل في إشارة منه على الحذف والاختصار والإضمار، فعلى طريقة اقليدس العقل خط مستقيم طرفاه ممتدان إلى ما لا نهاية وهو صاعد إلى السماء؛ غير أن اللامتناهي هنا مؤطر بمراتب ثلاثة يزاحم بعضها بعضاً في المرتبة والشرف ليكون الأرفع فيها يحوي ما دونه وزيادة.

ـ العمل الديني "التخليق" وعلاقته بالعلم والعقل: في إعادة تسطيحه لفكرة العقل ينطلق طه بتمحيص الدخيل من الأصل وإعادة رسكلة المورث من الأطروحات القديمة، بعد أن يحدد لنا العلاقة التي تربط بين العلم والعمل ويبينها على مبادئ ثلاثة: (العمل مقدم على العلم - الاستزادة من العلم تكون بتقصد العمل - العلم النافع ما كان تحته عمل)⁽³⁾، فيجمل لنا طه ذلك بعد أن يبين أن (العلم = العقل

(1) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 28.

(2) نفس المرجع، ص 28.

(3) طه عبد الرحمن، سؤال عمل، ص 14.

الباب الثاني:..... (الفصل الأول: مفهوم العقل وتطوراته بين طه عبد الرحمن وغيره)

=الفقه) في مجالنا التداولي تتوارد على نفس المعنى لا على سبيل المقابلة والتضاد، كما هي موجودة في المجال التداولي اليوناني.

لا شك أن هذه الشروط لا تنسحب في الحقيقة إلا على ما صدق واحد، وهو "العلم الشرعي والديني"، وهذا لكون طه يربط العقلانية بالعمل، ويخرجها من جفاء النظر أو ما يصطلح عليه بالتجريد، ما أضفى على أطروحته بعدا كلاميا عميقا يحاول فيه أن يكون عارضا وناقدا؛ وعليه فهذا الطرح الذي نجده ماثلا في المجال التداولي الإسلامي هو ما استنهضه لإعادة الاعتبار للعقل وتحديدده باسترداد مقولة الإرادة والعمل بعدما تم العسف في حقها والتركيز فقط على مقولة العلم والتجريد؛ وهذا الاسترداد يكفل للعقلانية أن تكون: "ممارسة حيّة ينبغي أن لا تتقيد بقيود نسق منطقي معين، حتى ولو اتسع، لأنه لن يتسع بما يكفي لأن يحيط بكل شيء تدور عليه هذه العقلانية؛ فعلى هذا ينبغي أن تكون الأنساق المنطقية تابعة لهذه العقلانية الحية التي تستحق أن نطلق عليها اسم العقلانية المتقلبة"⁽¹⁾؛ إذن فالعقلانية عند طه تختلف كل الاختلاف عن العقلانية اليونانية أو الغربية أو داخل الأدبيات الفلسفية والكلامية الإسلامية، فهي عقلانية مفتوحة ومتقلبة لكونها في النهاية اعتمال القلب نفسه، والقلب سمي قلب نظرا لتقلبه المستمر، فتكون العقلانية متقلبة إلى ما لا نهاية، وهو يرى أيضا أنها مستند بعضها إلى بعض كأنها فرقة جوق موسيقي⁽²⁾ يكمل بعضهم بعضا؛ ومن ثم فاسترداد مقولة العمل لم يسهم في انفتاح العقلانية فقط؛ بل جعلها عقلانيات ومراتب متعددة عكس ما يدعيه بعضهم في كونها واحدة لا ثاني لها، وهي من خصائص البشر فقط؛ إذ العقلانية على قسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجردة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية، وهي التي يختص بها دون سواه، وخطأ المحدثين أنهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان"⁽³⁾.

نضفر في كتاب "في أصول الحوار وتحديد علم الكلام" (عام 1987م) والذي يميّز فيه بين عقلانيتين على الأقل هما: "العقلانية البرهانية" التي تحكم الممارسة العلمية النظرية، "العقلانية الحجاجية" التي تحكم علاقات

(1) طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، ص 147.

(2) وهي في النهاية تنسم بثلاثة مبادئ: التكوثر: لأنها تجمع بين الأطراف، ساعية إلى تزاوج أحوالها وتضاعف وجهاتها، والتكامل: لأن هذه الأطراف تتبادل فيما بينها، مستندا بعضها على بعض ومكملا وموجها بعضها لبعض، والتساوب: لأنها ترى أن الأصل صواب الأطراف المتكاملة، فتندأ القول بالاشتباه، حتى يقوم دليل التبين، وتدفع فساد الدليل بالتشابه، حتى يقوم شاهد التأويل.

(3) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 14.

الباب الثاني: الفصل الأول: مفهوم العقل وتطوراته بين طه عبد الرحمن وغيره

التعامل اليومي وحتى التفكير الفلسفي متوسلة بكل ما تحمله الألسن الطبيعية من سمات ⁽¹⁾، غير أننا نجده أيضا يميّز في كتاب "العمل الديني وتحديد العقل" (عام 1989م) بين مراتب ثلاثة للعقلانية يلعب العمل الديني والتخليق عاملا مهما في ترسيم حدودها؛ وتحكم هذه المراتب بنمطها في جدول مختصر:

المعيار	المعنى (المفهوم + المقتضى)
الفاعلية	أن الإنسان يحقق ذاته بواسطة أفعال مجالها متسع ومتنوع.
التقويم	الذي يقتضي أن يكون سلوك الإنسان ضرورة مستحضرا لما ينبغي أن يكون ومتطلعا له؛ أي مشدودا لا لأحكام الواقع فقط ولكن لأحكام القيمة أيضا.
التكامل	ومقتضى ذلك أن الإنسان على اختلاف مظاهره السلوكية، وتعدد قدراته النفسية ووظائفه العضوية تتكامل فيه مظاهر القوة مع مظاهر الضعف، وصفات العرفان مع صفات الوجدان، ومستويات النظر مع مستويات العمل، وقيم الجسم مع قيم الروح.

انطلاقا من هذا المعيار الذي سطره، وبالربط مع اعتبار وتقييم الوسائل المتوسل بها والمقاصد المتجهة

صوبها:

طرفا التقييم:	الوسائل	المقاصد	ترتيب العقول
سلم ذو قيمتين:	↑ النجوع = 1 ↓ القصور = 0	↑ النفع = 1 ↓ الضرر = 0	↑ المؤيد + (ما تحته) المسد + (ما تحته) المجرد
العقلانية المجردة:	0	0	
العقلانية المسددة:	0	1	
العقلانية المؤيدة:	1	1	

من خلال هذا الجدول المختصر وبالربط بين الوسيلة والقيمة تحددت لطفه عبد الرحمن أنواع من

العقلانيات، هي:

1-العقلانية المجردة: (عقلانية ضارة في مقاصدها وقاصرة في وسائلها): لا يقصد طه بلفظ المجرد

التجريد العقلي فقط؛ بل إنما المراد منها أيضا الممارسة العلمية والنظرية المجردة، والتي تنطبق تماما على العقلانية

(1) سنتحدث عن ذلك بإسهاب فيما يلي من المباحث.

الباب الثاني:..... (الفصل الأول: مفهوم العقل وتطوراته بين طه عبد الرحمن وغيره)

الحداثية التي تتعمد إسقاط العمل الديني والخلقي من مسمى العقل؛ بحيث لا يحمل شيئاً من آثاره ولا يستخرج منه معقولاته⁽¹⁾؛ إذن -العقل المجرد = العقل الحداثي- ونقده لهذا العقل وبيان محدوديته سيدخل في إطار جهوده المعتمدة في تفكيك بنية الحداثة الغربية أو ما يصطلح عليه طه بواقع الحداثة الغربي؛ وذلك لكون مبدأ العقلانية التجريدية هو وغيره يدخل في توليفة المبادئ الكبرى للحداثة الغربية، وهو مبني على فكرة إقصاء الكلي لكل معنى ديني أو أسطوري أو ميتافيزيقي من منظومة الاشتغال الفكري والمعرفي الإنساني؛ وهو بتعبير ماكس فيبر -Max Weber- يدخل تحت مشروع فك السحر عن العالم "الذي تلاه تفكك التصورات الدينية للعالم تفككا أوجد في أوروبا ثقافة لا دينية هو عملية (عقلانية)"⁽²⁾؛ أي فك السحر عن العالم بإخراجه من كل سلطة دينية أو خلفية أسطورية أو ماورائية في نظر واقع الحداثة الغربي، فهو عبارة عن مشروع تعقيلي -Rationalisation- للوجود والعالم والمعرفة.

وهذا الصراع والاستبعاد خلق نوعاً من المقابلة بين العقل واللامعقول في نظر واقع الحداثة الغربية -فالعقل = اللغوس = العلم = النظر = الفكر العلمي - أما اللامعقول فهو - اللاعقل = الميتوس = الأسطورة = الدين = الماورائيات = السحر = الخرافة = التخلف = واللاعلم -، وتجلت هذه المقابلة بين العقل والأسطورة في المناخ الثقافي الكلاسيكي الغربي، فالفكر الفلسفي "قد أسس حداثته بمحاولة إعادة الاعتبار إلى العقل وإثباته من ناحية، واستبعاد تحليلات اللاعقل من ناحية أخرى، استبعدت الفلسفة الكلاسيكية اللاعقل بجميع مظاهره - لأنه بحسب فهمها - منبع الفساد والتشويش والخراب فالجنون تهرجي، ولأسطورة خرافة"⁽³⁾، وهذا الطرد والاستبعاد والتحقيق لا شك قد انصب على الدين والعمل الديني وأساس لقيام واقع حداثي غربي على فكرة أساسية ومركزية دخلت تحت أدق تلافيف عناصرها، وهي متجسدة في: "حركية إثبات المعقول واستبعاد اللامعقول، فالحداثة هي محاولة تحديد ذاتنا في "أصل" نتعرف عليه بالعقل والعلم واليقين..⁽⁴⁾"، في زعمها.

وهذا النظرة الفيبرية تدخل تحت تحليلاته للعقلنة كإطار مفهومي ناظم للوعي والسلوك الحداثي، فهو يرى أنها رسمت تحولاً هائلاً في ثقافة الإنسان، حيث أزلت عن العالم صبغته السحرية والأسطورية وحولته إلى مادة قابلة للإدراك والتحويل والاستشراق، لكن إزالة الطابع السحري عن العالم أدت في المقابل استبعاداً لأشكال وأنماط التفكير الأسطوري والديني، وهو ما أسس لنمط جديد في فهم العالم يقوم على الرؤية العقلانية

(1) طه عبد الرحمن، سؤال عمل، ص 93.

(2) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ت: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، السنة: 1995، ص 7.

(3) التريكي فتحي التريكي رشيدة، فلسفة الحداثة، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، ط 1، السنة: 1992، ص 17.

(4) نفس المرجع، ص 17.

"العلمية، بيد أن فيبر، رغم إعلائه من شأن العقلنة، يعترف في ذات الوقت أن هيمنة هذا النمط من الوعي أدت إلى أزمة المعنى. وهي إشارة ذكية إلى مكنن أزمة الاجتماع والحضارة الأوروبية بعد تحولاتها الحداثية⁽¹⁾، غير أن طه يسجل اعتراضه على هذا العقل، وسعى إلى الحفر داخله لإثبات ضعفه وفساد العديد من نتائجه، وخصوصاً لدى الحداثة الغربية التي حصرت المعرفة في أنساقه، فهو يرى أن إفراغه من العلم الشرعي دفع صاحبه أن يستبد بنسبة الأفعال إلى ذاته فلا ييصر من الوجود إلا ظواهر لا باطن دونها، "ولا في الآثار إلا مظاهر لا ظاهر من فوقها؛ ولا يحصل له اليقين، لا في مقاصد أعماله من حيث نفعها، ولا بصواب لا خطأ معه، فإذا العقل المجرد من العمل الشرعي هو العقل الذي يأبى الرجوع إلى أصله في الفطرة التي خلق عليها"⁽²⁾، وفي سياق آخر يعطي طه مفهوماً أكثر دقة، وذلك في كونه: "عبارة عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما، معتقداً في صدق هذا الفعل، ومستنداً في هذا التصديق إلى دليل معين"⁽³⁾، فهو جملة الأفعال التي يقوم بها شخص ما عند النظر في أمر ما بقصد إدراك مطلوب معين، غير أن هذا الفعل الذي يؤديه بمقتضى العقل المجرد أصبح عبارة عن: "خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في السعي إلى تحقيق مقاصد لا يقين مع نفعها بوسائل لا يقين في نجوعها"⁽⁴⁾.

2- العقلانية المسددة: (عقلانية نافعة في مقاصدها وقاصرة في وسائلها): صحيح أن طه قد جعل العقل مراتب، وهي في سلم تراتبي يعلو بعضه بعض، فهو بعد أن ينتهي من تحديد العقلانية المجردة وبيان محدوديتها يحفر داخل عقلانية أخرى هي: "العقلانية المسددة"، فيذكر طه مفهوماً للعقل المسدود بقوله هو: "عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة متوسلاً في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع"⁽⁵⁾؛ إذن هذا التقسيم والترتيب يلعب فيه كما قلنا العمل الديني مكاناً محورياً، فالجهد مجرد منه وفارغ منه والمسدود مسدود به.

غير أن هذا العقل في نظره وإن كان صاحبه قد ضفر بتحصيل اليقين في القيم والمقاصد، فكانت نافعة؛ ولكنه لم يبلغ تحصيل اليقين في ناجعة الوسائل، وهذا العيب يبقى لازماً له على الرغم من كونه قد انتحى تلك القيم من الوحي وقد تسدد بها، وهذا العقل الفقهي والسلفي هو أعلى رتبة من المجرد، وذلك لكون صاحبه قد

(1) مقال علمي: الطيب بوعزة، الحداثة من منظور ماكس فيبر، نشر في: موقع مؤمنون بلا حدود، بتاريخ: 14-مايو-2013.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 93.

(3) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص 17.

(4) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 75.

(5) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص 58.

دخل وتوغل في العلم الشرعي؛ وعليه فصاحب هذا العقل "يحصل له اليقين في نفع المقاصد التي يتوخى تحقيقها بأعماله، لأنها عين المقاصد التي جاء بها الشرع، وإن لم يحصل له تمام اليقين في نجوع أعماله التي يتوسل بها في تحقيق هذه المقاصد"⁽¹⁾، وهذا اليقين النسبي المحصل وقد نعتناه بالنسبي لكونه فقد اليقين في الوسائل، وينضاف إليه من الكمالات السلوكية الأخرى أن صاحبه: "لا ينسب الأفعال إلى نفسه إلا نسبة فرعية وينسبها إلى الأمر الأعلى نسبة أصلية، كما أنه يرى الأشياء إلا في صلتها بالخالق، بحيث يكون طريقه في الاستدلال بالآثار على المؤثر وبالمظاهر على الظاهر"⁽²⁾، وهذا لا شك أنه مجلبة للمدد الإلهي الذي يسدد خطاه، فيسعه نحوى المقاصد الأسمى.

إلا أن هذا العقل وإن كان قد بلغ الكمال من حيث سعيه لاستجلاب المقاصد والقيم الكبرى للشرع الحنيف إلا أنه بقي أسير النظرة الظاهرة لوسائل الشرع، وهي لا شك من بقايا مسلمات العقل المجرد، فهو لم يسلم من شوائبها، غير أن هذ القصور من هذه الجهة يُبقي باب طلب الاستزادة مفتوحاً؛ ولذلك فالعقل اللبيب لا يكتفي بطلب اليقين في المقاصد فقط؛ بل يتعداه إلى طلب اليقين في الوسائل الناجعة أيضاً، وللوصول إلى ذلك يتعين عليه: "طلب تجاوز العقلانية المسددة والخروج منها، ولن يتسنى له ذلك إلا بالاجتهاد في تميم معرفته بالمقاصد الدينية، بامتلاكه لأنجع الوسائل المحققة لهذه المقاصد؛ ولن يكون هذا التتميم إلا بالارتقاء إلى رتبة عليا من العقلانية، رتبة "العقلانية المؤيدة"⁽³⁾؛ ومما تقدم يمكن القول أن العقل المسدد هو (العقل المجرد + العمل الديني)؛ أي باقترانه بالعمل الديني يذشّن خروجه من أوصاف التجريد النظري، ولبس أوصاف التسديد العملي، غير أن العقل المبني على التسديد حتى وإن حقق إدراك المقاصد النافعة، امتنع عنه إدراك الوسائل الناجع⁽⁴⁾، وهذا لكونه في النهاية لا يسلم من التعرض للعديد من الآفات يمكن إجمالها تحت نوعين من الآفات: (الآفات الخلقية للممارسة الفقهية (آفة التظاهر + آفة التقليد)، والآفات العلمية للممارسة السلفية (آفة التجريد + آفة التسييس).

3-العقلانية المؤيدة: (نافعة في مقاصدها وناجعة في وسائلها): من خلال ما مر معنا تبين لنا أن كلا من العقلانية المجردة والعقلانية المسددة لا تسلم من الآفات ويعتريها النقص من عديد الجوانب مع التسليم بتفاوت ذلك بين العقلانيتين، وهذا ما يحتم على طالب الكمال والجلال أن يقفز فوقها في مدارج السالكين

(1) طه عبد الرحمن، سؤال عمل، ص 93.

(2) نفس المرجع، ص 93.

(3) حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، السنة: 2014، ص 97.

(4) أنظر: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، من ص 90- إلى 103.

الباب الثاني:..... (الفصل الأول: مفهوم العقل وتطوراته بين طه عبد الرحمن وغيره)

سعيًا منه لبلوغ أرفع المنازل عن رب العالمين، وهذا هو روح التدين وذرورة مستوياته، لهذا وجب على العاقل أن يتجاوز تكبيل العقلانيتين إلى عقلانية تحرره من كل الروابط التي تقويض مساعيه إلى عقلانية مؤيدة بتجربة روحية حية، وهي: "عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤديا النوافل"⁽¹⁾، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل"⁽²⁾.

وفي سياق آخر يطرح طه مفهومًا أكثر وضوحًا من سابقه يكون العقل المؤيد هو: "الذي تغلغل صاحبه في العلم الشرعي، حتى تلبس به باطنه، فضلا عن ظاهره، حيث تكون أعمال جوارحه مطابقة لأعمال قلبه؛ بل قد تتغلب أعمال قلبه على أعمال جوارحه، فيكثر من الصالحات ويستغرق في المجاهدات، مبتغيا مزيد التقرب إلى الحق سبحانه"⁽³⁾، وهذا السبيل هو الذي يحصل للعاقل طريق الوصول إلى ذروة التعقيل، فيكون الله حاضرا وماثلا يشهده في كل تطلعاته ما يجعله مستغنيا عن الأدلة الفلسفية والكلامية في إثبات الصانع ولسان حاله ومقاله يلهج بالتسليم بأقوال العارفين بالحق، "كيف يحتاج إلى دليل من هو دليل بذاته"، فهو دائما يسجل نفورا عن أدلة العقل المجرد التي نجدها مبثوثة في الفكر الغربي والإسلامي، متخذة صفة البرانية (كدليل الحدوث أو الإمكان أو الإبداع.. إلخ) متخذة من الواقع الأنطولوجي سبيلا لتقريرها، بينما العقل المؤيد هو في غنى عنها لعدم حاجته إلى الدليل، وإن احتاجه توسل بأدلة جَوَانِيَّة تكشف له أثناء سلوك طريقها العملي الحي فتجعله: "يشهد الخالق في خلقه قبل أن يشهد المخلوق في نفسه وإلا الخالق وحده، حيث يكون طريقه في الاستدلال هو الاستدلال بالمؤثر على الآثار، وبالظاهر على المظاهر"⁽⁴⁾.

وهذا المسلك العملي والخلقي ذو البعد الصوفي الذي يسطره طه وضمّنه تحت مسمى العقل المؤيد هو بخلاف العقل المجرد الذي لا يحصل اليقين لا من جهة الوسائل ولا من جهة المقاصد، والعقل المسدد الذي ولو كمل من جهة المقاصد فهو ناقص ولم يبلغ النجاعة في الوسائل؛ فإن "صاحب العقل المؤيد يحصل له اليقين في نجوع الأعمال التي يتوسل بها في تحقيق هذه المقاصد، لأن هذه المقاصد والأعمال التي تقررت في

(1) لاشك أن طه يستثمر الحديث الشريف الذي يروى: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنَنِي بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُجِبَهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لأَعْطِيَنَّهُ وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لأُعِيذَنَّهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ" / أخرجه: البخاري في كتاب الرقاق باب التواضع (5/ 2384) ح (6137).

(2) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص 121.

(3) طه عبد الرحمن، سؤال عمل، ص 94.

(4) نفس المرجع، ص 94.

الشرع؛ ولما كان هذا العقل متشعبا تشعبا كاملا بالعمل الشرعي، صار صاحبه يرى نسبة الأفعال إلى الأمر الأعلى قبل أن يرى نسبتها إلى نفسه"⁽¹⁾؛ إذن فالعقلانية المؤيدة أرقى العقلانيات تعبيرا عن الروح الفكرية والعقلية وهي أشدها صلة بالعمل الديني من العقلانية المسددة، فهي " تُسَلِّمُ بوصل العقل بالفعل وعدم انفصال المعرفة بالله عن العلم بالأشياء، وتؤمن بعدم انفكاك الزيادة في المعرفة عن الفائدة، وهي المرتبة الأسمى من العقلانية التي تُمكن صاحبها من تلقي الخطاب القرآني بمعانيه الروحية، وليس برسومه اللفظية، وكأن المتقرب في ترقّيه إلى مرتبة العقل المؤيد غايته تدارك الآفات الخلقية والعلمية التي ورثتها كل من العقلانيتين المجردة وبالخصوص المسددة"⁽²⁾، لهذا استحق بحق أن يكون العقل المؤيد خاصية إنسانية يستطيع المتوسل بمسالكها "طلب تحقيق مقاصد نافعة بوسائل ناجعة، ولا يتم الجمع بين نفع المقاصد في ثبوتها وشمولها، وبين نجوع الوسائل في تغييرها وخصوصها إلا بدوام الاشتغال بالله والتغلغل فيه"⁽³⁾، وهذا ما يجعله دائم الصلة بالله ويتسع معقوله ونظره بالقدر الذي حقق من قرب من الحضرة الإلهية؛ ثم إن طه يشترط لهذا الترقّي:

1- أن يستقيم له الجمع بين المقال والسلوك (القول والعمل): فكل معرفة عقلية في نظر طه كي تحصل مرتبة النجوع في الوسائل يجب عليها مسبقا أن تنتقل من مستوى التمييز المجرد إلى مستوى التلبس السلوكي بها.

2- أن يتم له الجمع بين معرفة الموضوع الذي ينظر فيه ومعرفة الله: هذا الجمع الذي يشترطه لا شك هو نتاج الجمع الذي سطره بين العقل والدين، والذي يكفل للفاعل الديني أن ينفذ إلى المعاني الآتية والنسمات الربانية التي تشهد الحق في كل الوجود؛ وهنا طه يقسم مراقب النظر إلى قسمين أحدها أرفع معقولة وتأييدا من الآخر، والمسلم لا ينفك يزاوج بينهما في تدبر الأشياء وفهم معانيها وهما:

أ- النظر الملكي (فرعي): وهو النظر في الأشياء بوصفها ظواهر فقط تحتها أسباب، وهو ما يجعل الظاهرة في نظر طه عبد الرحمن هي: كل ما يتمظهر للعيان محددًا في الزمان والمكان، وحاملا لأوصاف تقوم بينها علاقات، وأسباب موضوعية ناجزة كنزول المطر الذي هو متعلق بتبخّر الماء وتجمعه في السحابة بفعل البرودة، فواضح أن هذه كله علاقات مضبوطة وملحوظة⁽⁴⁾. يصطلح طه على هذا النوع من النظر بالنظر الملكي.

(1) طه عبد الرحمن، سؤال عمل، ص 94.

(2) عبد السلام بوزيرة، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، ص 116.

(3) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 76.

(4) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص 18.

ب- النظر الملكوتي (أصلي): وهو النظر في الأشياء بوصفها آيات؛ ذلك بالتعامل مع الظواهر الملكية كقيم حية مستترة خلف الأشياء؛ فهي إذن مكونات وقيم يتحتم على من ضفر بها: "العمل بمقتضاها كما هو معنى "الحياة" الذي تشير إليه ظاهرة "نزول المطر"؛ وقد يقارن الظاهرة أكثر من معنى، بحيث تصوير الظاهرة الواحدة عبارة عن آيات متعددة كما في حال "نزول المطر"، فقد يشير -بالإضافة إلى معنى "الحياة" ومعنى "البعث" (أي إعادة الحياة) ومعنى "الرحمة" ومعنى "النعمة"، فيكون عبارة عن أربع آيات مختلفة"، وهذا النظر هو خلاصة العقل المؤيد يكون الإنسان على صورة الآدمي؛ أي فطرته الأولى "والآدمي الفطري لا يدرك الأشياء مجردة ومنفصلة عنه، إنما يدركها مزودة بقيم متصلة به، تسد حاجاته وتراعي مصالحه"⁽¹⁾، وهذا العمق الذي تتسم به هذه النظرة تجعل من المعرفة الناتجة عنها معرفة علمية وسائلها موصوفة بالنجوع، فتكون مفتاحا للاهتمام إلى طريق الله، "والزيادة في هذا الاهتمام بقدر ما هي علم بالموضوع الذي تختص ببحثه والكشف عن قوانينه"⁽²⁾؛ لأن العالم علامة على وجود الصانع.

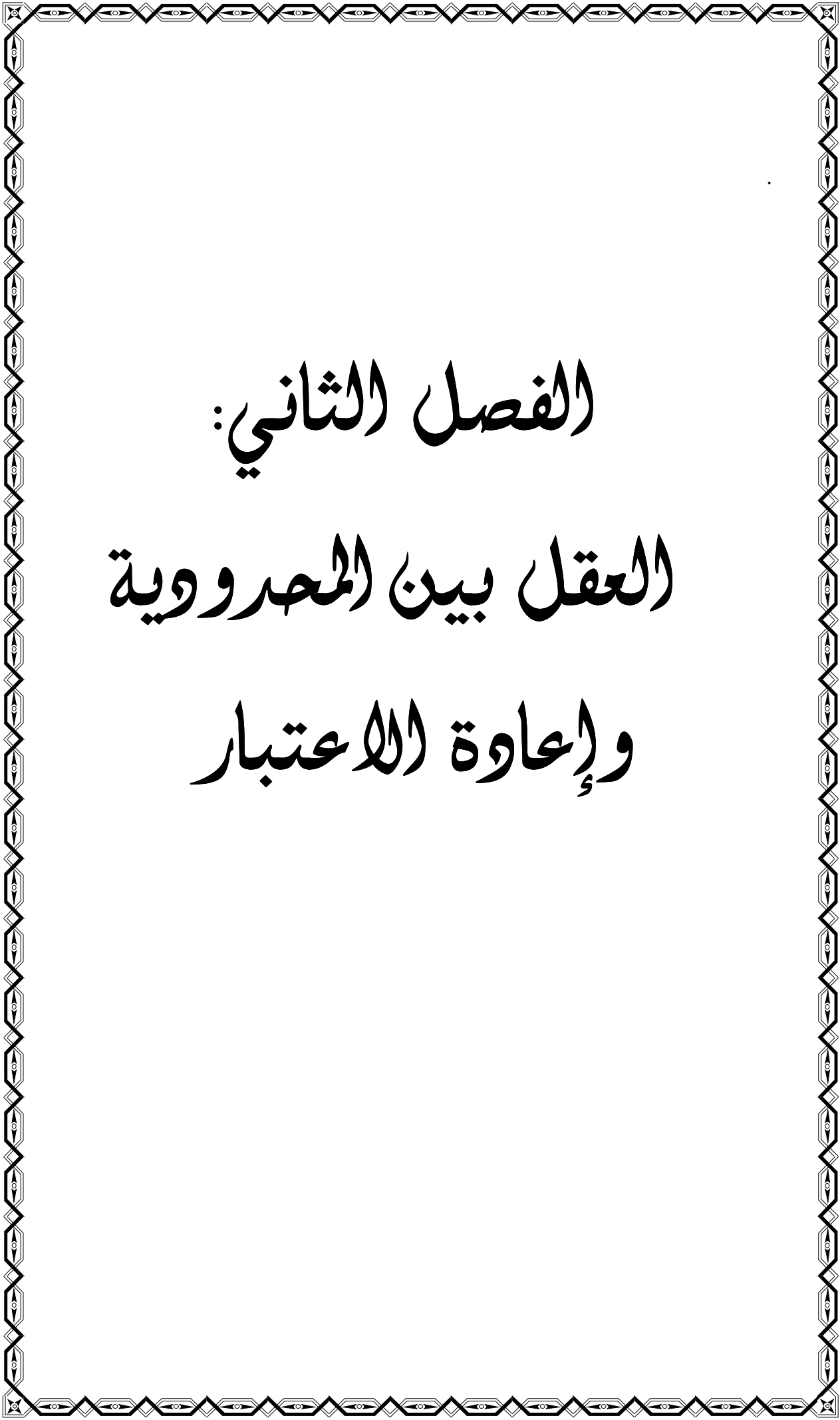
3- طلب الاستزادة الدائمة: وذلك بأن يكون في تخلقه متسع للاستزادة الدائمة، وهذا بالمشاهدة واستصحاب الحق تعالى في تخلقه ما يضمن له دوام الرشد من غير خروج إلى ما فيه احتمال الضرر؛ فالمعرفة العقلية التي أدركت "درجة النجوع في الوسائل تكون مفتوحة الآفاق ومنتسعة الرحاب"⁽³⁾.

إذن؛ من خلال هذا السرد لمفهوم العقلانية عند طه نجد أن العمل هو سمة طابعة لهذا المفهوم، كيف لا والعقل نفسه فعل للقلب والقلب سمي قلبا لتقلبه، وهذا نتج عنه نظرة حركة للعقل تعاكس كل نظرة تجوهر العقل أو تجعله ينظر إلى العالم نظرة حيازة يتصرف فيها على مقتضى إشباع شهواته ونزواته؛ ثم إن العقل مراتب متصاعدة أدناها العقل المجرد، ثم يليها العقل المسدد، ثم يليها العقل المؤيد الذي ينظر إلى الوجود نظرة ائتمانية تجعل الكون أمانة تحت رعاية الانسان.

(1) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص 19.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 72.

(3) نفس المرجع، ص 72.



الفصل الثاني:

العقل بين المحروية وإعاوة الاعتبار

المبحث الأول: العقل بين المحدودية والآفات والكمالات.

لقد عرفت أطروحة طه عبد الرحمن في العقل عمقا ودقة كما ذكرنا سابقا، فهو قد سجل العديد من الملاحظات والاستشكالات العميقة على العقلانية الغربية سواء عند أرسطو واليونان أم ديكارت ومن تلاها من فلاسفة العصور الحديثة، وهذا التمهيد والتدقيق والحفر داخل هذه المعاني لم يفسح لطله إعادة بناء مفهوم العقل فقط؛ بل تعداه إلى بيان محدودية العقلانية الموروثة التي كما ذكرنا تسللت إلى المجال التداولي الإسلامي، وخلقت واقعا ازدوجت فيه النظرة إلى العقل بين التشيء والثبات والعمل والفعالية، ومن ثم ليقترب لنا عقلانية متسامية على العقلانية المجردة والمسددة عقلانية مؤيدة بتجربة حية تفسح للإنسان بلوغ كمالات وأفاق لم يكن ليلبغها بالتجرد والتسديد فقط؛ كمالات تجعل منه آدميا وفطريا يستصحب معاني الإلهية فيجعلها صوب عينه ليشكل لنفسه معالم يرسم بها دروب العروج إلى عوالم رقيقة ليس فيها إلا الحق جل في علاه.

انطلاقا من هذه المعروفة الروحية للعقل فإن التجاوز الذي حدث داخل فلسفة طه لمقولة العقل المجرد لم تكن بناء على دافع إيديولوجي "فكراني"، ولا من باب الترف المعرفي والتشعيب الفكري؛ بل كانت لها أسباب وجيهة وموضوعية، فهو لا يقيم دعاوة فارغة من غير تدليل أو تمثيل، وهذا ما يمكن أن نستشفه من خلال تحليلها وتفكيكه للعقلانية المجردة مع بيان للعيوب والحدود التي اصطبغت بها منذ البدايات الأولى لتفكير الفلسفي، فالانتقال من مقولة العقل المجرد عن الإرادة والعمل إلى مقولة العقل مشدود بالإرادة والعلم لم يكن جزافا أو خبط عشواء؛ بل كان له دوافعه ومسوغاته، فالعقلانية الكلاسيكية تقوض وتكبل العقل وفعاليته من عديد من الجهات وهذا ما دفع طه عبد الرحمن لتجاوزها إلى عقلانيات أخرى تفتح له أفاق لم تكن ليفتحها التجريد والتنظير الذي ليس خلفه عمل لا من جهة الوسائل ولا من جهة المقاصد؛ فالعقل "المجرد" محدود بمحدود عامة وخاصة، وهذه الحدود من شأنها أن تجعله قاصرا عن إدراك الحقائق الإلهية؛ وبالتالي تكسبه قصورا في العملية الكلامية من جهة الادعاء والاعتراض، وذلك في أصول الدين وباب العقائد، وربما هذا ما جعل الكثير من المتكلمين يخوضون في الكثير من المسائل التي لا جدوى من ورائها، والكثير أيضا من المباحث الكلامية لم تحسم، ولم يغلق باب الخلاف فيها لحد الآن رغم الكلام الكثير الذي حبك ونسج على ضفاف ساحلها المعرفي، وما كثرت المؤلفات الكلامية وحتى الفلسفية التي تناولت هذه المباحث بالدراسة عرضا واستدلالات دفاعا وهجوما إلا شاهدا واقعا وسندا عمليا على صحة هذه الدعوى؛ وعليه فما هي إذن هذه الحدود التي كانت ولا زالت منبع الضبابية في الدرس الكلامي في نظر طه عبد الرحمن؟ والتي سيضمن تجاوزها العبور إلى إيجاد علم كلام جديد أو على الأقل تجديده لخوض تجارب راهنة في الدفاع عن المجال التداولي الإسلامي، وضمان خصوصيته وحقه في الاختلاف الفكري والفلسفي؟

أولاً: الحدود المنطقية للعقل.

يعتبر المنطق منذ البداية الأولى للتفكير العقلي الإنساني فخر الصناعات الذهنية حتى أضحت في الأدبيات المعرفية العقلية آلة تعصم الذهن عن الزلل عند الكثير، غير أن هذه الصناعة العقلية التجريدية، على الدقة والانضباط والتنظيم الذي انطبعت بها أنساقها؛ فهي تعرف العديد من الإخفاقات التي زعزعت المرجعية المعيارية التي كانت تتسم بها؛ فالمنطق لم يعد معياراً للكفاية دائماً ومطلقاً كما كان في السابق؛ وبيان ذلك أن المناطق والفلاسفة منذ القديم إلى اللحظة الكانطية كانوا في شدة التحمس لهذا العلم، فقد كانوا يعتقدون أن المعارف كلها نتاج مخاض عسير، إلا المنطق فقد ولد كاملاً، وقد اختمر في عقل أرسطو دفعة واحدة، وهو متعالي عن المراجعة والمآخذة، فهو كامل مكمل لغيره من المعارف التي تبني أنساقها معتمدة على قواعده ومسلماته؛ غير أنه وأمام ما شهدته العلوم الرياضية والفيزيائية من فتوحات نتج عنها العديد من التحولات صار العقل يناقض ذاته ويصادم العديد من مسلماتها ومبادئه التي كان يراها ديكارت واحدة وكونية وهي قسمة عادلة بين البشر، فابتداءً من النظرية الحركية للغازات - **Théorie cinétique des gaz** - التي تكون فيها المادة الخام جسيماتها في حركة عشوائية تتصادم فيما بينها ومع جدران الحاوية بصفة منظمة، ما يخلق مفارقة مدهشة تفقد العقل ميزانه وغير بعيد عن ذلك فإن أول نظرة في الفيزياء الكوانتية - **Physique quantique** - نجد أن التجربة المخبرية قد أثبتت علمياً أن حركة الكائنات الكمومية كالإلكترونات مثلاً لا تتحرك بتلك الحتمية التي كانت محبوبة بها الأجرام في الفيزياء العامة؛ بل هي تتخذ سلوكاً غريباً تكون فيه في حالة عدم التعيين حتى يعينها الملاحظ الحسي الذي أصبح مؤثراً وفاعلاً في التجربة الكمومية، وهذا ما خلق نوع من الغرابة والفوضى والتشويش نتج عنه العديد من المشكلات التي تمس بمبدأ الحتمية، فلم يتسنى إخضاع المادة إلى قانون ثابت كما هو في الفيزياء العامة - **Physique générale** -، ويمكن أن نسبر أيضاً هزة قوية داخل العلم، وبالتحديد في المطارحات الرياضية والهندسية الإقليدية - **Euclide** - التي دائماً كان ينظر إليها على أساس أنها الأوفر حظاً من اليقين للحد الذي قد بلغ الحال بالقديس توما الأكويني - **Thomas d'Aquin** - حينما استشكلت عليه قضية "ما الذي يكون فوق إرادة الله، فوضع إجابة تتضمن بضعة أشياء منها، أن الله لا يستطيع أن يجعل زوايا المثلث أقل من قائمتين"⁽¹⁾، غير أن الهندسة الإقليدية على الرغم من الوثوقية التي كانت تحظى بها في الأوساط العلمية والمعرفية التي بلغت حد التعمير لألفي سنة، إلا أنها قد تم مراجعتها وبناء أنساق هندسية لا إقليدية تراجع وتعيد النظر فيها بعد أن كانت تحظى بوسام "الغير قابلية للمراجعة".

(1) يمني طريف الخولي، فلسفة العلم من الحتمية إلى الاحتمية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، السنة: 2001، ص 378.

وهذا بالضبط ما حدث للمنطق بعد أن كان هو أيضا يتمتع بهذا الوسام الفوق نقدي والغير قابل للمراجعة نجده هو أيضا قد تم استقدامه لمحكمة المسائلة والنقد والمناقشة؛ أما استقدام هذه المراجعات وخصوصا الجودلية من طرف طه كان لبيان محدودية العقل المجرد في فخر ابداعاته والمتمثلة في المنطقيات، فإذا كان يجوز للمنطقي أن يجر ما شاء "من لوائح الرموز، ويقرر ما شاء من المسلمات والقواعد في بناء الأنساق التي يشاء، فإن هذه القدرة التي يزودها به العقل المجرد، لا تلبث أن تجعل العمل المنطقي في يده أقرب إلى ممارسة اللعب والتلاعب منه إلى البناء والإفادة، وحتى لا يقع في هذه الممارسات غير النافعة... فإنه يأخذ في البحث عن الطريقة التي يستفيد بها من الإمكانيات الإجرائية المتعددة التي توفرها له أدواته الرمزية والصورية⁽¹⁾، غير أن هذه الطريقة التي يعتمد عليها العقل المجرد في بناء أنساقه المنطقية ليست كاملة كما يدعي؛ بل يمكن مراجعتها ومساائلتها؛ بل ثبتت محدوديتها في العديد من الجهات عكس ما يتحمس له بعض المناطق.

وفي سياق إثبات هذه المراجعات يتمثل طه هنا بمبرهنتي العالم النمساوي كورت غودل - Kurt Gödel⁽²⁾، والتي تشهدان على إمكان وجود بعض القضايا المنطقية التي لا يمكن البت فيها، كما يوجد العديد من الأنساق المنطقية التي ليست كاملة ولا مغلقة كما يدعي أصحابها، وهذا يدخل في سياق نقده للعقل المجرد وبيان محدوديته المنطقية، ما يفتح أزمة عميقة لدى المتحمسين للعقل المجرد في حصرهم المعرفة في مخرجاته فقط، ويبيان ذلك كالاتي:

أ-عدم البت (عدم القابلية لتقرير - indécidabilité-): يقصد بالبت منطقيا القدرة على أن تقرر ما إذا كانت العبارة موضوع الدرس الصحيح أو متناقضة أو عارضة على وجه العموم، أو أن عبارة ما تلزم عن أخرى أو تتلازم معها على وجه الخصوص⁽³⁾، يشرح لنا طه ذلك بقوله: "البت: كل عبارة من النسق (سا) مقابلة لقضية صادقة النظرية (ظا) تكون موصوفة بالبت أو (مبتوتا فيها)، إذا كانت (مبرهنة) أو كان نقيضها مبرهنة في النسق (سا). ويكون النسق سا مبتوتا فيه إن أمكن إيجاد طريقة مضبوطة تبين ما إذا كانت أية عبارة من النسق أو لم تكن مبرهنة فيه"⁽⁴⁾.

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص 40.

(2) كورت جودل: (1906-1978) منطقي ورياضي أمريكي من أصل نمساوي، اشتهر بصفة خاصة في ميدان المنطق الرياضي بمبرهنتيه الشهيرتين، واللتين يعرف من خلالهما مفهومين أساسيين في ميداني "ما حول المنطق" و"ما حول الرياضيات" / أحمد موساوي، معجم المناطق، ص 186.

(3) محمد مرسل، دروس في المنطق الاستدلالي الرمزي، ص 34.

(4) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص 41.

بعد أن حدد طه عبد الرحمن مفهوم البت المنطقي، وهو الذي يتوصل إليه المنطقة بطرق متعددة من أشهرها؛ طريقة "جداول الحقيقة" وطريقة "التشجير المنطقي"، بعد أن تمرر القضايا على السطر البتات، وهذا للحكم عليها بالصدق أو الكذب ($ص=1=T=ك=0=F$)، وهو ما يدخل تحت مسمى ثنائية القيمة الذي يرجع في أصله إلى مبدأ الثالث المرفوع الذي يقتضي الحكم والبت في القضايا المنطقية إما بالصدق أو الكذب، والقيمة التي بينهما مرفوعة، غير أن كورت جودل برهن رياضياً على وجود أنساق رياضية وقضايا لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب المنطقي؛ بل يجب إيجاد قيم أخرى تخرق هذه الثنائية، وهذا ما يجعلنا ساقطين في مفارقات - Paradoxe - لا يمكن حلها، فعلى سبيل التمثيل نجد "مفارقة الكاذب"، يقول إيمند الركيبي "كل الكريتيين كذابون"/، فلو تساءلنا عن صدقها أو كذبها، لوجدنا أنفسنا أمام حالتين:

- لنفترض أن إيمند صادق في قوله، لكن كونه كريتيًا يجعله كاذبًا، فإذاً قوله كاذب ($ك=0$).

- لنفترض أن إيمند صادق، إذن فالكريتيون لا يكذبون وإيمند كذلك؛ وعليه فتصريحه صادق ($ص=1$).

بيان وجه المفارقة في ذلك أنه إذا كان صادقاً، وكما يقول إيمند أن كل الكريتيين كذابون، فهو يكذب مما يدل على كذبه في حالة صدقه؛ أما في حالة كذبه فسيكون قد حقق التعبير الذي يقول بأن "كل الكريتيين كذابون"، فإذاً هو صادق إذا كذب⁽¹⁾؛ وبالتالي هنا يستلزم أن العقل المجرد من الناحية المنطقية والرياضية قد حد من هذه الجهة وفقد إمكانية البت في بعض القضايا المنطقية؛ (بل وجود قضية واحدة غير مبتوت فيها يلزم عنه حتماً المحدودية المنطقية، ويفتح الباب للتفتيش عن أخرى)، والمقصود بعدم البت أنه: "كل عبارة في النسق (سا) مقابلة لقضية صادقة في النظرية (ظا) تكون موصوفة بعدم البت أو (لا مبتوت فيها) إذا لم تكن لا هي ونقيضها مبرهنة في هذا النسق، ويكون النسق سا لا مبتوت فيه إن لم توجد طريقة مضبوطة تبين ما إذا كانت أية عبارة من النسق أو لم تكن مبرهنة فيه، ومعلوم أن من الأنساق المنطقية المشهورة ما لا يتصف بخاصية البت"⁽²⁾.

ب- عدم التمام (عدم الاكتمال= فراغ الأنساق المنطقية) - **incomplétude** - : يشرح لنا طه التمام المنطقي بلغة منطقية بقوله: إن كل "مبرهنة من مبرهنات النسق (سا) تقابلها قضية صادقة من قضايا النظرية (ظا)، كما أن كل قضية صادقة من (ظا) تقابلها مبرهنة من (سا). وإذا استوفى النسق هذا الشرط، قلنا

(1) حسان الباهي، اللغة والمنطق بحث في المفارقات، منشورات ضفاف، لبنان، ط1، السنة: 2015، ص134.

(2) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص 41.

الباب الثاني: الفصل الثاني: (العقل بين الحسروية وإعاوة الاعتبار)

عنه أنه نسق تام وأنه (يصور) أو (يصورن)⁽¹⁾ النظرية (ظا)⁽²⁾.

لقد ساد في الأوساط العلمية أن الرياضيات علم معياري وكامل، فهو متعالى على النقد وخصوصاً مع الإعلان الذي روج له لودفيغ فيتغنشتاين - Wittgenstein Ludwig - (1951-1989) في كون الرياضيات والمنطق الرياضي هو العلم الوحيد الذي يمكن التعويل عليه لإدراك الحقائق اليقينية، غير أن هذا الحماس لم يدم كثيراً بعد أن طرح جودل مبرهنته التي هزت كيان الرياضيات وأضفت عليها نوعاً من الضبابية، فرسمت عليها حدوداً تنضاف إلى المفارقات التي تذكر هنا وهناك، وهذا ما كان من شأنه أن يفقدها الكمال والرياسة العلمية التي كانت الرياضيات تتمتع بها قبل جودل؛ فلقد برهن أنه عكس ما يروج له في كون الأنساق المنطقية والرياضية صلبة ومغلقة ويقينية؛ بل إن العديد من المسلمات التي تبنى عليها هذه الأنساق هي أحداث وتصورات هي في حد ذاتها بحاجة إلى براهين تثبت أنها غير أن هذا متمنع بلوغه، فيعبر طه عن عدم التمام هذا بقوله أن: "كل مبرهنة في النسق تقبلها قضية صادقة في النظرية (ظا)، لكن هناك قضية صادقة في (ظا) لا تقابلها أية مبرهنة في (سا)"⁽³⁾؛ وعليه فالمسائل التي تثبت أنه تستحيل البرهنة على خصائص النسق بواسطة الأدوات التي استعملت في بنائه، كعدم التناقض أو قضية الاتساق الذي تعلق به المسألة الثانية لجودل، ومقتضاها أنه لا يمكن البرهان على اتساق النسق المنطقي المتسق داخل النسق نفسه، ومنها أيضاً صفة (الصدق) وصفة (قابلية التعريف)، فقد برهن تارسكي على أن خصائص الوصف (صادق في النسق سا) لا تقبل أن تصاغ داخل النسق سا نفسه، وعلى أن الوصف (قابل للتعريف في النسق سا) لا يقبل أن يعرف داخل النسق سا نفسه"⁽⁴⁾.

أمام هذه الأزمة المنطقية التي تخلقها المبرهنتان اللتان دلت بهما كورت جودل على دعواه؛ فإن المناطقة يسجلون عجز ذارع في رفع هذه المحدودية المنطقية طمعاً في تحصيل اليقين المطلق، والمبني على براهين يتوسل بها تجعل من الأنساق المنطقية أنساقاً أكثر انغلاقاً وأكثر اكتفاءً؛ ولكن كلل هذا الحراك بالعجز والتمنع، وذلك لأن البرهان على هذه الخصائص الصورية لأي نسق ما تقضي الخروج من النسق نفسه إلى نسق أعلى يشملها، وهذا الخروج للأسف يؤدي في نظر طه إلى الوقوع في إشكالين منطقيين لا يمكن الفرار منهما :

(1) ملاحظة: يقول طه عبد الرحمن: "لقد نختنا مصطلح (الصورة) في مقابل formalisation منذ مطلع السابع، وقد شاع استعماله منذ ذلك الحين، وقد ظفرنا فيما بعد عند ابن تيمية في كتابه الرد على المنطقيين يستعمل فيها لفظ (التصوير) بمعنى (إخراج صورة الدليل)، وهذا هو مجمل المقصود ب(الصورة)، كقوله (تصوير الدليل ونظمه)، وقوله (وما ذكره في "الاقتراضي" يمكن تصويره "الاستثنائي"). أنظر، العمل الديني وتحديد العقل، ص 41.

(2) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص 41.

(3) نفس المرجع، ص 41.

(4) نفس المرجع، ص 42.

1-التراجع إلى ملا نهاية له: "الدور القبل السبقي"؛ حيث إن النسق الأعلى نفسه الذي نلجأ إليه هو نفسه بحاجة إلى أن يقام البرهان على اتصافه بهذه الخصائص المطلوبة، حتى يستحق أن يتوسل به للبرهان على ما هو أدنى منه، فيلزمنا بإزاء ذلك طلب نسق ثالث أعلى منه يصدق على النسق الأعلى الثاني من التخلف عن البرهان على الاتصاف بالخصائص المذكورة، وهكذا يعني الترددي إلى ملا نهاية، وهذا التسلسل ممتنع عقلا ومنطقيا بلوغه.

2-مفارقة الرجوع إلى الأدنى: من الإشكالات التي قد تعرض أيضا التفهقر ظهريا إلى الأدنى واللجوء إلى النسق الأدنى لتكميل أدوات البرهنة، وهذه مفارقة منطقية حسب معطيات العقل المجرد، إذ كيف يحتاج الأقوى إلى الأخص وقد جعل الأقوى دليلا على الأخص⁽¹⁾؛ ثم إن كل محاولة في نظر طه لرفع هذه الحدود الثابتة بالبرهان القاطع عن الأنساق المنطقية والرياضية لا تقل هي الأخرى وقوعا في نفس المشكل؛ ومن هذا كله يمكن الخلوصل إلى نتيجة مهمة هنا هي أن: "هذه الحدود التي هي حدود الصياغة الصورية للنظريات العلمية هي قيود على قدرة الأنساق في السيطرة على الواقع ومراقبة حقائقه مراقبة شاملة"، ولما كان المنطق والصورنة الرياضية هي فخر ما أنتجه العقل المجرد محدودا وغير مقتدر من الناحية المنطقية بالطريقة التي يروج لها الكثير من الرياضيين والفلاسفة والمناطق في كون الرياضيات والمنطق علم ولد كامل وهو يستطيع البرهنة على كل حقائقه بصورة مطلقة وكونية؛ وبالتالي إمكان تصيره معيارا للكفاية لباقي العلوم، فأى علم أراد أن يثبت علميته يجب أن يعرض نفسه على الرياضيات، وهذا يخالف لواقع هذه المعارف والعلوم التي نجد فيها واقع الحداثة الغربي دائما يتشدد بحيازتها والمكنة منها؛ فكيف بمن هو ناقص ومحدود أن يشهد على كمال الآخر أو نقصانه، وقد علم ضرورة أن فاقد الشيء لا يعطيه، فهو يحوي في ظهره ثوبا معرفيا يشبه ذلك الثقب في السماء (الثقوب السوداء) يتلعب كل استدلال معرفي يحاول إغلاق الأنساق الرياضية وتتميمها.

ثانيا: الحدود الواقعية للعقل.

إضافة إلى الحدود المنطقية التي يعاني منها العقل المجرد فثمة حدود أخرى واقعية، يمكن سبرها تنضاف إلى هذه الحدود، وذلك في مسعى حثيث من طه أن يثبت عجز العقل المجرد ونقصانه في الكثير من الأمور عكس ما يروج له في الأوساط العلمية، ويمكن تقسيم هذه الحدود إلى ثلاثة أقسام كبرى هي:

(1) نفس المرجع، ص 42.

1- النسبية-Relativité-: يرى طه أن قوانين العقل المجرد هي قوانين نسبية عكس ما يعتقده العقلانيون والديكارتيين من أن هذه القواعد مشتركة وكونية وواحدة عند جميع البشر، غير أن العودة للسياق التاريخي لعلم المنطق سيظهر واقعه جليا بطلان هذا الاعتقاد وتحافته، ففي هذه المسلمات يشهد الواقع اليوم على عكس ذلك؛ إذ المنطق في الأدبيات المعاصرة أصبح منطقيات بعد أن كان المنطق التقليدي الأرسطي هو المنطق الأساسي للعلم والفكر، وكان يعتقد في كون الكثير من مسلماته أنها كونية وغير قابلة للمراجعة ولا النقد، ومن جملة المسلمات فكرة ثنائية القيمة، فقيمة القضايا المنطقية الأرسطية التقليدية وحتى الكلاسيكية كانت تتأرجح بين قيمتين الصدق والكذب - true or false -.

فقد أسس أرسطو نظرية القياس على قيمتي لا ثالث لهما، مستبعدا في البداية كل تصور ممكن لقيمة ثالثة، معتبرا كل من مبدأي عدم التناقض والثالث المرفوع من المبادئ الأساسية للتفكير السليم من حيث كونهما معا يفرضان نفسيهما على الفكر، ولذلك هما متلازمان فرفض مبدأ الثالث المرفوع هو بالضرورة رفض لمبدأ عدم التناقض⁽¹⁾، غير أنه الآن مع بروز الكثير من المفارقات والتناقضات في عديد القضايا أصبح المنطق منفتحاً على قيم أخرى ثلاثية كانت أو رباعية أو أكثر من ذلك، وتوجد هنا العديد من المفارقات⁽²⁾ التي يسقط معها البت بقيمتين، فعلم المنطق اليوم صار يشتغل بصنوف متكاثرة من القواعد والمسلمات بضروب متغايرة ومن الأنساق التي تبنى على هذه المسلمات والقواعد، وبألوان متباينة من الحسابات الآلية التي تنشأ عن هذه الأنساق المتعددة، فبالإضافة إلى أصناف من منطق القضايا ومنطق المحمولات، التي ربما تزيد قيمتها عن القيمتين التقليديتين: الصدق والكذب؛ بل ربما تصل إلى اللامتناهي، وأيضا أشكال منطق الموجهات التي تشمل منطق الضرورة والإمكان، ومنطق الواجب والمباح، ومنطق الجهات الزمانية، وكذلك أصناف منطق اللزوم (المناسب) التي تدرس خصائص اللزوم الذي يجتنب مفارقات علاقة اللزوم التقليدي⁽³⁾.

إذن؛ فتحت التطورات المعاصرة التي حدثت في الدرس المنطقي الباب على مصراعيه لإعادة النظر في العديد من المسلمات التي نجدّها في المنطقين سواء المنطق التقليدي الأرسطي أم المنطق الكلاسيكي، وهذا ما جعل سبيل المراجعة مفتوحا سقطت معه كل النظرات التأليهية للمنطق التي كانت ترى أن المنطق قد ولد

(1) جراح سليمة، التصور الحديث لمنطق أرسطو (مشكلة مبدأ الثالث المرفوع)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، السنة: 2005، ص5.

(2) ملاحظة: على الرغم من كون فيتغنشتاين يصنف العديد من المفارقات المذكورة تحت مسمى ألأعيب اللغة، إلا أن استعصاء إيجاد حل ناجز لهذه المفارقات أبقى على وجودها داخل الدرس المنطقي المعاصر، فنذكر على سبيل المثال منها: "مفارقة البطاقة البريدية لفيليب جورداين Philip Jourdain، ومفارقة التمساح " The crocodile paradox"، ومفارقة الكومة ومفارقة الأضلع والكاذب (كريت) غيرها كثير.

(3) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص 44.

كاملا، فهذه المراجعات قد استحضرتها طه لبيان نسبة العقل المجرد بل حتى التشكيك في وجود خطاب علمي للعقل المجرد بالمعنى الدقيق، كما يدعي فقد دخله التباس وانفتحت العديد من حقائقه على أبواب احتمالية تسقط معها كل دعاوى يقينيتها، ويذكرنا طه بهذه الحقيقة النوعية ضمن تعليقاته على هذه المنطقيات المستحدثة بقوله: "لما كانت طرق المنطق هذه، التي هي مناهج وضعت أصلا لوصف العقل المجرد وترتيب قوانينه، بمثل هذا الاختلاف والتشعب؛ بل التضارب والتعارض، فضلا عن الاختلافات المشهورة في العلوم الرياضية كالاختلاف المتمثل في الهندسات الإقليدية، وفي العلوم الفيزيائية كالاختلاف على مستوى النظرية النسبية والميكانيكا الكمومية"⁽¹⁾، فهذه الأمثلة والنماذج تكفي لتشكيك في العقل المجرد وبوصفه حقيقة يقينية وكونية؛ بل أقصى ما نحصله هو خطابات تقريبية قابلة للمراجعة ولا يمكن الجزم بيقينيتها؛ وعليه فإن استدعاء هكذا أمثلة لا يعني نفي المعرفة والعلم عن العقل النظري والمجرد بالقدر الذي يعتبر محاولة لكسر جموح المتحمسين له في حصرهم المعرفة العقلية في نتائجه فقط، وما سواه فلا عقل ولا علم وسحر بتعبير فيبري.

2- العقل المجرد صير الإنسان إلى عبودية للآلة: أو بتعبير طه "الاسترقاقية"، ففي عام 1921 وعلى صفحات جريدة «نيويورك تايمز» الأمريكية، عُرض كتاب بعنوان هل ستفترس الآلات الإنسان؟⁽²⁾ إلى كاريكاتير لإنسان يضع شخصا ما في مفرمة اللحم، فيما الحيوانات في حيرة من ذلك ودهشة، مع رسم بعنوان «رؤية لعصر الآلات»، يظهر فيه الكثير من البشر بحجم صغير، وخلف الصورة تروس مسنن يغطي الحيز الأكبر منها إشارة إلى التسلط التقني الذي تعاني منه الحضارة الإنسانية، فالتكنولوجيا اليوم صارت مصدر قلق للإنسان حسب هذه الجريدة؛ صحيح لا يمكن انكار الفتوحات التكنولوجية التي كانت وليدة هذه المعارف الرياضية والمنطقية التي تمحض عنها ما يسمى بالذكاء الفائق والسوبور كمبيوتر- **super computer** وغيرها من النتائج المبهرة، حتى زادت من شهية الإنسان في تملك العالم وتسيده أكثر فأكثر؛ بل وتسلسل إلى اعتقاده الجمعي أن الخلاص والسعادة للبشرية جمعاء سيكون على يد هذه المنهاج الحاسوبية والآلية والتقنية؛ فأوضحت العلاقة التي تربط **العقل المجرد** مع الوجود علاقة حيابة وتسيده وخصوصا مع اللحظة الديكارتية "**العقلانيين**"؛ غير أن هذه التقنية بعد أن صنعها الإنسان انقلب المسود على سيده حتى أوضحت هي المتحكم في مصائره؛ ولعل مرد ذلك راجع إلى أن هذه التقنيات توالدت وتكاثرت على جميع

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص 44.

(2) أنظر: أندرو محسن، مقال بعنوان، إلى أين تأخذنا التكنولوجيا -صراع الإنسان مع الآلة: التكنولوجيا عدو أم صديق -، موقع منشور، بتاريخ: 2017/01/11 الرابط: <https://manshoor.com/science/is-technology-friend-or-enemy/>

المستويات، وفي كل الاتجاهات، مشكلة ما يمكن تسميته "كونا تقنيا" يحتوي الإنسان احتواءً، ويستحوذ على إرادته وتغيب آفاقه غياباً عن إدراكه، بعد أن كان هذا الإنسان يمني نفسه بتسخير هذا الكون⁽¹⁾؛ لقد أضحت هذه الظاهرة تؤرق الإنسان على مستويات كثيرة وفي مجالات عدة منها الاقتصادية والنفسية والاجتماعية؛ إذ نجد الكثير من المفكرين والسياسيين والعلماء يؤشرون إلى خطورة الوضع منذ بزوغها إلى يومنا هذا، فنجد أينشتاين يلوم الآلة على البطالة التي تفاقمت في الثلاثينيات، وغير بعيد عنه يعتبر الاقتصادي ماينارد كينز -**John Maynard Keynes**- الآلة سبباً من أسباب البطالة؛ بل ذهب به الحال إلى نحث مصطلح جديد لتعبير عن الأزمة «بطالة التكنولوجيا»-**Technological unemployment** -؛ بل مع زيادة مزاحمة الآلة للبشر اقترح أحد أعضاء مجلس الشيوخ الأمريكي فرض ضرائب عليها لكونها حلت مكان العمال الذين كانوا يدفعونها؛ فيما سيطر على الكاتب هال بويل -**Hal Boyle**- نظرة أكثر قتامة وسوداوية من سابقه؛ معلناً عن فكرة استبعاد الآلة للإنسان تحت عنوان «الآلات تسخر من الإنسان»⁽²⁾؛ ومن شدة هذا التسلط التقني الذي حدث جعل طه يرى أن العلم والتقنية داخل دائرة العقل المجرد ليلتحمان تلاهما شديداً، مما يشكل في نظره مضافاً مرجحاً يصطلح عليه بـ "علمتقنية" -**technoscience**-⁽³⁾، وذلك يندرج تحت محاولته العميقة في التحليل والحفر داخل هذا الانقلاب الحاصل، الذي تحاول فيه هذه التقنية أن تستقل بنفسها وتسير وفق منطقها بغير بصيرة من الإنسان، هذا المنطق الذي كرسه التقنية تقوم أساساته على مبدأين اثنين:

الأول: لا عقلائي: ومقتضاه أن "كل شيء ممكن"، فيصير الإنسان خارجاً عن كل القيود المنطقية كانت أو أخلاقية أو طبيعية أو غيرها، والخضوع لهذا المبدأ يفتح للآلة استباحة كل شيء ولو نتج عنه ضرر بالإنسان.

الثاني: لا أخلاقي: ومقتضاه في نظره "كل ما كان ممكناً وجب صنعه"، ويترتب على هذا التحرر من كل القيود والموانع الأخلاقية التي تحول دون الصنع، كالتجريم تغيير الخلق أو إتلافه، من مثل الإحداث في خلايا التكوين والإنجاب، أو من مثل إنتاج وسائل الخراب الجرثومية والكيميائية والإشعاعية⁽⁴⁾، وأسلحة الدمار

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص 54.

(2) أنظر: أندرو محسن، مقال بعنوان، إلى أين تأخذنا التكنولوجيا -صراع الإنسان مع الآلة-، نشر بتاريخ 2017/01/11.

(3) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 81.

(4) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص 45.

الشامل، أما عن تأثير هذا التسلط التقني في العلاقات الكونية والعامة بين البشر ،فتجلياته في تحويل العلاقة إلى طابع آلي وليس علاقة عمل ذات طابع مقاصدي ما نتج عنه تأليه وتقديم ومباركة العلمتقنية التي تهتم بتحقيق المزيد من الربح والنجاح دون مراعات لجوانبها السلبية التي تشكل خطرا كبيرا على البشرية وقد تسبب في دمارها⁽¹⁾، وهذا ما يجعل الفعل الإنساني الناتج عن عقل منقطع الوحي والسند الإلهي يخرج أعمال الإنسان تخريجا عبثيا ينم عن اللاعقلانية في التعاطي، مع استبعاد كل معنى قيمى وخلقى يدفع عنه شبهة اللامعقلية التصرف والعبثية.

3- العلم تطور عشوائي (فوضوي)⁽²⁾ بخلاف ما يبدو عليه: لا يختلف اثنان في أن جذور الثورة العلمية تضرب في عمق الماضي السحيق، ويمكن اعتبار عصر النهضة هو القطرة التي أفاضت الكأس المعرفي، وذلك لما لعبته من نقطة انعطاف مهم في تاريخ البشرية تغيرت معها العديد من المفاهيم نتج عنها تغير عميق في نظرة الإنسان للعالم والكون الذي يشغله، وخصوصا إذا استصحبنا الشخصيات الأولى التي كان لها أثر مهم في انطلاق النهضة الأولى وهي (يوحنا كبلر- وقليلي جاليليو - فرانسيس بيكون - كبرنيك) الذين يشكلون النقطة الأولى لهذا التحول؛ وعليه فقد أسست هذه النهضة المعرفية والحضارية لعقلانية علمية كلاسيكية ترى أن العالم بسيط ومحكوم بنظام ثابت مركون إلى قوانين حتمية تحكمها علاقات سببية، وربما هذا ما فتح العنان للعقل الجمعي أن يسوده تصوّر بأن العلم ينمو نموا متتابعا واطرادي تبتنى حقائقه بعضها فوق بعض طبقا على طبق.

إذن؛ هذه النظرة الكلاسيكية للكون كانت تعتقد دوما أن العلم خط مستقيم ويركب بعضه بعضا مثلما تتركب الدرجات بعضها فوق بعض، متجها خطوة خطوة إلى تحقيق كمال المعرفة، لكن هذا التصور التراكمي للعلم في نظر طه سرعان ما يصطدم مع الواقع فيكذبه، وبالعودة إلى تاريخ العلم سنخلص في النهاية كما يعبر غاستون باشلار-**Gaston Bachelard**- إلى أن تاريخ العلم هو تاريخ أخطاء العلم لكون النتائج العلمية

(1) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 81 - 82

(2) يعد بول فييرآبند -Paul Feyerabend- من الأوائل الذين قاموا بنقل مصطلح "الفوضوية" المتداول في الأدبيات السياسية إلى فلسفة العلم المعاصرة، فقد جعل منها (الفوضوية) عنوانا فرعيا لأهم وأول كتاب له: ضد المنهج مخطط لنظرية فوضوية في المعرفة *Contre la méthode Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*؛ حيث وظف "فييرآبند" مصطلح الفوضوية في فلسفة العلم ليتوافق مع موقفه المناهض للعقلانية العلمية الكلاسيكية القائمة على القواعد والمعايير والمنهج الثابت، فالعلم عند "فييرآبند" في جوهره "مشروع فوضوي لا يعترف بأية سلطة تحد من نشاطه، فكل النظريات، وكل المناهج فيه مقبولة تبعا لشعاره المشهور *tout est bon*. كل شيء حسن، العقلانية العلمية المعاصرة وانتقاداتها". بول فييرآبند نموذجاً". أ.م. درجة الدكتوراه الفلسفة، جامعة وهران، الطالب: بوصالحج حمدان .

والنظريات المعرفية ينسخ بعضها بعضا ويجاوز بعضها بعضا، فالنظريات العلمية تقوم بينها: "مثل العلاقة بين نظرية التكوين ونظرية التطور، والعلاقة بين نظرية الميكانيكا الذرية، وميكانيكا العقلية، والعلاقة بين أينشتاين ونظرية نيوتن"⁽¹⁾؛ وهذا التعارض في المنظور الطهائي ضار أكثر مما هو نافع، فهي لا تقدم إجابات ناجزة؛ بل: "كلا منها ما أن يتخذ له طريقا في الإجابة على بعض الأسئلة، حتى يقع في أسئلة أخرى قد تكون أعوص منها، فتأخذ الأسئلة في التزايد والانتشار في كل اتجاه قد يؤدي إلى الخبط، فضلا عن الأسئلة التي لا تلقى أبدا الإجابة داخل نطاق النظرية العلمية"⁽²⁾؛ وعليه فنقد طه لهذه العقلانية كان سببه تحقيق الموازنة بنفي الكمال المطلق الذي تصورن فيه العقل المجرد والعلم في الأدبيات الغربية الذي بلغ حد التأليه، فالإيمان بالعقل وحده يعني أن العقل يصبح مرجعا تستند إليه المعايير المتغيرة من أجل إبراز التقدم، والإيمان بالعلم يعني أن العلم وحده قادر على جميع المسائل الشائكة⁽³⁾.

ثالثا: الحدود الفلسفية.

إضافة إلى الحدود المنطقية والواقعية التي يذكرها طه والتي انطبع بها العقل المجرد ثمة حدود أخرى لا تقل عمقا عن الحدود السابقة، وهي حدود فلسفية تبقى هي الأخرى مسيجة العقل المجرد، وتعلق عليه أبواب وأفاق ضرورية للإنسان في سعيه الحثيث خلف الحكمة والكمال في كل شيء، وبحشر طه هذه الحدود في ثلاثة أقسام:

1-العقلانية المجردة عقلانية مادية وفي حدود المادة: رغم أنه من المعلوم والشائع في الأدبيات العلمية عند الخاصة والعامة اعتقاد أن فعل التجريد العقلي هو تخلص للمفهوم من كل شوائب المادة وعوارضها، وأن العقل المجرد هو عقل يجرد المفهوم من جملة مصاديق واقعية ومادية إيدانا بإطلاقه، وذلك بغية إفراز معاني كلية مطلقة؛ غير أن طه يرى أن هذه المسلمة الشائعة في الأوساط العلمية مجانبة للصواب؛ إذ ليس في الإمكان أصلا للعقل المجرد أن يخلص مفاهيمه من كل عوارض المادة، مستشهدا في ذلك بالتكامل الحاصل بين العلوم الصورية التي اشتهرت على اعتبارها غير مادية، وبين العلوم التجريبية المادية الخارجة عن مقتضى الصورية، ولعل تحليلات هذا التكامل في عدم تخرج العلوم الصورية من استخدام لصياغة نتائج هذه العلوم

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص 45-46.

(2) نفس المرجع، ص 46.

(3) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، ص 59.

المادية، وكذلك لـ "صورة" النظريات العلمية التي تحتوي هذه العلوم⁽¹⁾.

إذن؛ لا يمكن التخلص من عوارض المادة مطلقاً ما يعيد طرح إشكال الكليات؛ هل لها وجود خارجي في المعينات أم هي موجودات جيودهنية فقط؛ بعيداً عن هذا السجل القديم الجديد؛ فإن طه يرى أن المشكل في قوانين العقل نفسه التي يعتمد عليها إدراك الأشياء؛ وذلك كون الاستحلاب المعرفي يقوم بدوره على عمليات ثلاث من شأنها أن تضيف هذه الصبغة على المدركات العقلية؛ وهي كالآتي:

أ-التظهير: أي أن التمثيل دائماً بالظاهر والواقع، فالعقل ما إن يستحضر موضوعاً ما حتى ينزل عليه مقولة (الظهور)؛ وعليه ستؤدي هذه النزعة الإستظهارية في تصريف الأشياء، إلى الوقوع في المماثلة بين الشيء وصرفه الظاهري⁽²⁾، ومثال ذلك الأوراق النقدية ومقابلها من الذهب.

ب-التحيز: لا يمكن أن يكمل الشيء في ظهوره العقلي إلا إذا أقحمناه في حيز زمكاني، وهذا ما من شأنه أن يجعله قابلاً لأن تجرى عليه وسائل التقدير والتقسيم والتركيب المتوفرة والمتواترة، ومن آثار ذلك جعل ما هو غير ممتد ممتداً، وما هو غير قابل للمقدار قابلاً له⁽³⁾، ومثال ذلك التسوية بين معنى "الخشوع" في الصلاة، وبين "الذبذبات"⁽⁴⁾، الحاصلة في منطقة من مناطق الدماغ بينما الخشوع معنى إيماني ووجداني أكبر مما هو شيء مادي.

ج-التوسيط: العقل المجرد لا يستفيد المعرفة بصورة حدسية ولا مباشرة، كما لو أنه ينقذ في الذهن لأول وهلة وإنما هو مستفاد من جملة وسائط مصطنعة أو وسائط الوسائط ووسائط أخرى فوقها، يتوسل من خلالها إلى ضبط وإدراك الظواهر وصفاً وتجريباً ومراقبة وتنبؤاً⁽⁵⁾، وهذا في سياق تجاذبي بين مبدئين الأول يقضي بأنه: كلما كان الشيء دقيقاً ولطيفاً في ظهوره، تعددت وتعقدت الوسائط إليه، أما الثاني عكسه تماماً، فكلما كان الشيء مجسماً وكثيفاً، قلت الوسائط إليه، ومن المعلوم بداهة أن الحقائق الغير مادية كالغيبات والروحيات في منتهى اللطافة والدقة ما يلزمنا إيجاد وسائط المادية ما لا حصر له.

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص 56.

(2) نفس المرجع، ص 56.

(3) نفس المرجع، ص 56.

(4) ذبذبات الدماغ: الموجات الدماغية عبارة عن موجات كهربية ذات ترددات معينة، وهي تنتج عن عمل ونشاط الخلايا العصبية في الدماغ أو "العصبونات" Nuerons فعلياً، فإن الموجات الدماغية هي ما يمثل أفكارنا ومشاعرنا وأحاسيسنا ودرجات فعلنا.

(5) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص 47.

وبناء على ما مضى فإن التظهير والتحيز والتوسيط هو أقرب إلى صبغ الأشياء بصبغة مادية منها إلى الطبيعة التجريدية التي يدعيها العقل المجرد؛ بل لا سبيل يتوسل به إلى إدراك الأشياء إلى بتوسط بالمادة.

2- ملازمة اللاعقلانية للعقل المجرد: لعل من أهم الحدود الفلسفية التي تعتري العقل المجرد أيضا عدم إمكانيته التخلص من اللاعقلانية - **Irrationalisme** -، وهذا خلافا لما هو سائد كون أن العقل المجرد يفرز عقلانية خالصة لا تشوبها شائبة، خارجة عن نطاق العلم، فطه يفند هذه الفرضية مستشهدا بثلاثة أمور هي:

أ- تجاوز النظريات العلمية بعضها لبعض⁽¹⁾ : فتاريخ العلم خير شاهد على ذلك، فالكثير من النظريات تمت مراجعتها ومنها ما تم إبطالها تماما؛ بل لا يأتي على نظرية زمان حتى تكتشف فيها جوانب لا عقلانية تحمل العالم على مراجعتها واستبدال غيرها بها، بعد أن كانت قبل الزمان مثالا للنظرية العقلانية⁽²⁾.

ب- خلو بعض الأنساق من الضوابط المشهورة للعقلانية: عند البرهانين الكلاسيكيين مبدأ عدم التناقض شرط ضروري في تحصيل العقلانية؛ وذلك لأن كل قول متناقض داخل نسق ما يتداعى له سائر النسق بالتناقض، وهذا في منظور طه لا يمكن التسليم به بهذه السذاجة لكون سبب انتشار التناقض داخل النسق المعين يعود بالأصل إلى: المبادئ الاستدلالية الخاصة، مثل "مبدأ استثناء عين المقدم"، و"مبدأ لزوم أي شيء عن التناقض"، و"مبدأ لزوم الصحة عن كل شيء"، وليست هناك أية ضرورة منطقية في التقيد بها، إذ يمكن بناء أنساق منطقية تخرج عن هذه المبادئ، فتكون أنساقا متناقضة أو شبه متناقضة من غير أن يؤدي هذا الخروج إلى انتشار التناقض فيها⁽³⁾؛ إذن في نظر طه ليست هناك أية مشكلة في إسقاط مبدأ عدم التناقض كشرط ضروري لتحصيل العقلانية، وخصوصا إذا علم أن ما يعد عقلانيا في نسق معين قد لا يكون في نسق آخر، وفي الأخير كلاهما مذهب في المنطق سليم ومشروع؛ إذن ما الضرورة التي تحتم علينا الأخذ بهذا المذهب دون غيره إذا علمت اعتبارية كلي النسقين.

(1) ملاحظة: بالعودة إلى التاريخ العلمي سنجد العديد من الفرضيات والنظريات القديمة التي تجاوزها العلم، فعلى سبيل التمثيل نجد: اكتشاف فولكان - **Vulcan** -، واعتقاد الكثير من علماء القرن التاسع عشر في وجود لغز في كوكب عطارد حتى زعم بعضهم بوجود كوكب بين الشمس وعطارد، حتى أتى أينشتاين وفند ذلك. والقول بتمدد الأرض. والقول بأن الإنسان يولد صفحة بيضاء - **Tabula Rasa** - لجون لوك. والقول بثبات الكون وسكونه (**Static universe**) إلى أن أتى العالم إدوين هابل وأثبت أن الكون في تمدد واتساع مستمر، فلا وجود لثابت كوني في المساحة.

(2) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص 48.

(3) نفس المرجع، ص 48.

ج-إباحة الضرورة العلمية للأخذ بالمتناقضات: فالإنسان يجد نفسه في بعض الأحيان مضطرا إلى العمل بالمتناقضات، فأسباب الحياة اليومية قد تدعونا إلى العمل بها، وإلا ألقينا بأنفسنا إلى التهلكة لعدم وجود البدائل، ولا يعني أننا أتينا تصرفا منافيا للسلامة العقلية، وقد اشتهر ذلك ودرج عليه الناس بالعمل منذ القديم⁽¹⁾.

3-عدم وجوب العقلانية المجردة أصلا: لقد تسلل إلى الأوساط الفكرية والنخب العلمية مسلمة مضمونها أن العقل المجرد أو النظري شرط لقيام أي عملية تفكير علمي وموضوعي، غير أن تفكيك هذه المسلمة مسوغاتها الفكرية يفضي إلى كونها مبنية على فكرتين؛ الأولى: أن العقل المجرد هو من يختص بالدلالة على وحدة العقلية الإنسانية، أما الثانية فهي: أن العقل المجرد هو الذي يستبد ويستقل بتحديد معيار العقلانية من دون غيره، حتى أصبحتا حقيقتين علميتين لا يمكن تخطيهما، مع ذلك فيمكن تسجيل وجهين من الاعتراضات عليهما:

الوجه الأول: المورث الفكري عارض وليس طبعا محكوما بقاعدة "ليس في الإمكان أبدع مما كان"، فالأساليب التي تقود عملية التفكير اليوم هي ميراث تاريخ عن ثقافة مخصوصة، وليس من الضروري أن توجد هي بالضبط؛ بل كان من الجائز أن ترد علينا ظروف مكانية وظروف زمانية خلافا لهذه الثقافة وهذا التاريخ، أو توجهنا إلى اصطناع أصناف ثقافية وتاريخية مخالفة لما ورثناه فما وجه الحتمية إذا في ذلك إذن؟

الوجه الثاني: من حيث المبدأ يمكن قيام عقلانية أخرى غير مجردة؛ بل لا يمتنع أن تقرر أمة ما الخروج عن العقلانية المجردة المألوفة، وتصنع مناهج وأدوات تتسم هي الأخرى بالعقلانية وفق خصوصيتها، ولكنها لا تتوسل بالمقولات المجردة، إذ يكفي أن تكون هذه المناهج والأدوات قادرة على تحصيل المعرفة وتبليغها⁽²⁾.

إذن من خلال هذا العرض المختصر يحاول طه عبد الرحمن إظهار نسبية العلم ونسبية العقل المجرد، ومن ثم لا يمكن اعتباره معيارا لما سواه من العقول والمعارف؛ بل أحكامه نسبية ومحدود ومن القفزات البهلوانية أخذ نتائجه بالإطلاق، فتستحيل إلى نوع من الوثوقية الزائفة تكسب مدعيها شعورا بالاكتماء، وهذا من شأنه أن يسقطه في وحل من الأدلجة (الفكرانية) والدوغمائية المتطرفة، والتي دائما ما يتغنى العقل المجرد بالبراء منها، ودائما ما يجند وسائله وذرائعه لتنوير البشرية للخلاص منها.

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص 48.

(2) نفس المرجع، ص 49.

رابعاً: المحدودية الكلامية للعقل المجرد من جهة الألوهية.

صار العقل المجرد عند طه عبد الرحمن كالسبحة في يدي أحدهم، فبمجرد قطع الحبل الذي يشد حباتها فتسقط أول حبة من حبات الخرز تتداعى باقي الحبات حبة تلو وأخرى، فالعقل المجرد وفتوحاته المعرفية التي يبدو من ظاهرها الصلابة والعمق واليقين، أضحت مع نقده معاني مهزوزة كاشفاً عن العديد من سوءاتها، وهذا لا يقف عند حدود العوالم الفيزيائية؛ بل يتعداه إلى ما ورائها، فالعقل المجرد أبان عن نقص كبير وعميق لا على المستوى المعرفي والمنطقي والفلسفي فقط؛ بل حتى على مستوى مطارحاته حول الذات الإلهية، فمفهوم النظر في هذا المبحث الكلامي المهم يعطيه طه تصوراً خاصاً؛ فهو يتمحور في نظره على "بذل وسع العقل وقدرته في الاقتراب من حقيقة الألوهية"⁽¹⁾؛ إذن هو قائم في منظوره على أمرين أساسيين لا يمكن إهمالهما وهما؛ (العقلانية والاقتراب) وشروطهما:

-مبدأ العقلانية: الذي يحتم عبئ الاستدلال على الناظر الإلهي، فيفرض عليه إثبات كل دعوى يطرحها من حقائق إلهية بالدليل، منتقياً منها أصحها، وأخذاً من المناهج أقومها.

-مبدأ الاقتراب: يوجب هذا المبدئ على الناظر في الإلهيات أن يفرغ الوسع للتقرب من الحضرة الإلهية، متوسلاً بعدد الوسائل المقربة في ذلك، وخصوصاً ما يتناقلها النظائر فيما بينهم، وضمنوا تحصيل اليقين بها⁽²⁾.

بعد هذا البيان المجمل يخلص طه إلى قاعدة مفادها أن كل نظر في الألوهية قام بمبدأي العقلانية والاقتراب واستوفى شروطهما، حق له أن يدعي "مقاربة إلهية" جادة، ومن ثم فهما معيار الحكم هنا، ومن ثم يعرج إلى بيان وتفصيل بعض الشواهد التي تبين محدودية العقل المجرد في ذلك؛ فيقسمها إلى ثلاثة أقسام هي كالتالي:

1-الإلهيات النظرية "العقل المجرد" محدودة برمزية⁽³⁾ اللغة: يرى طه أن الإلهيات التي نجدها في

التداول الكلامي والفلسفي الإسلامي هي إلهيات تتملكها نزعة رمزية مسيحية بسياجها ما ينقص من بعدها الوجودي، ومرد ذلك لتوسُّلها بالعبارات اللغوية، واللغة العبارية لا تخرج من كونها نسق مركب من وحدات

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص 25.

(2) نفس المرجع، ص 25.

(3) مفهوم الرمز - Symbol -: يعني كل ما يحل محل شيء آخر في الدلالة عليه، لا بطريق المطابقة التامة وإنما بالإيحاء أو بوجود علامة عرضية أو متعارف عليها، والأصل في وضع الرموز أن تكون لكل منها علامة دالة على "معقول" أو "متصور" يندرج ضمن حدود إدراك من المحسوسات، وهو بذلك يعكس إدراكاً شعورياً يتفق ورغبة الإنسان في اختيار نوع الرمز. أنظر: علي عزت، معجم المصطلحات اللغوية والأدبية، ص 139.

منفصلة ومتمايزة فيما بينها، وكانت هذه العلامات مجرد علامات صوتية لها وظيفة رمزية، ما يجعل من غير الممكن يطلب إخراجها عن هذا التوصيف الرمزي لاستدعاء الأشياء ذاتها بسماتها الخارجية ومعالمها الوجودية⁽¹⁾؛ إذن حسب طه فالناظر للمنطلق من العقل المجرد هو محدود بمحدود ومكبّل بقيود تجعله غارقاً وساجحاً في الرمزية المفرطة بفعل توسطه اللغوي؛ وعليه فأقصى ما يمكنه أن ينقل لنا هذا الناظر المسيح سوى أن يرسم لنا بعض الرموز التي لا تعدو أن تكون تصورات لأعيان خارجية ليس بينها وبين هذه الرموز أي تقابل يحفظ خصوصيتها، فيختص فيه كل رمز لغوي بالدلالة على عين خارجية⁽²⁾؛ إذن طه يرى بمبدأ استقلال مستوى اللغة عن مستوى الوجود، وبالتالي قيام كل واحد من المستويين بشروط معينة لا يشاركه فيها الآخر؛ إذن فالعلامات أو الرموز اللغوية التي يتوسل بها الناظر بالعقل المجرد لا تفيد لا الوجود ولا الوحدة، وإنما تدل على تصورات في العقل تقابلها كثرة واقعية وعينية في الموجودات؛ وإذا تبين ذلك فالسؤال الذي يرد علينا هنا: من أين جاء إذن شعورنا بأن الأسماء تدل على الوجود واعتقادنا بأنها تحمل معنى الوحدة تمييزاً لها عن غيرها من ألفاظ اللغة؟ هذا وبعد أن بين طه قصور اللغة ورمزيتها المفرطة، ومن ثم فالعقل المجرد ليس له سبيل يتوسل به إلا اللغة لإيصال المعاني بحكمها قوالب لها، ورموز صورية، وعلامات صوتية محدودة/ وهي مستقلة عن مستوى الوجود ومنقطعة كل الانقطاع عن ذلك.

يجعلنا الواقع وممارستنا للغة نخرج عن حدودها الرمزية ونشعر بأمر خارجة عن مضانها فنثبت أشياء لا تطبقها هذه الطبيعة مثل: الوجود، والوحدة في حق الخلق، والقدم، والوحدانية في حق الخالق، فإدراكنا بهذا المعنى خروج وانتقال إلى مستوى غير لغوي "يكون التعامل فيه مع المسمى نفسه، وأن العلم الحاصل بهذا الطريق هو الذي ينعكس على الاستعمالات اللغوية، فيحملنا على الاعتقاد بأنها هي التي تمدنا بالمعاني التي لا تتسع لها البنيات اللغوية مثل الوجود والوحدة"⁽³⁾؛ إذن فحتى لو حصل لنا وعي بامتداد جوهر اللغة أو الكلام بتعبير هايدغر، فإن هذا الوعي المتحقق في نظر طه لا يمكنه تقمص الحقائق الإلهية ويبقى قلبه عاجزاً أمام استيعابها، فالوجود الإلهي يبقى حضوره في اللغة رمزي فقط، وهذا لا شك ما يجعل العقل الكلامي والفلسفي المتوسل بالعقل النظري لإدراك الحقائق الإلهية مكبلاً برسوم اللغة ورموزها لا يمكنه تحقيق اليقين ولا التوصل إلى التنزيه الأسمى، وهذا ما سيكون حتماً مغلقاً لكل السجلات الكلامية والفلسفية التي تصارعت فيما بينها للتبرئة نفسها من التشبيه والتمثيل .

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص 26.

(2) نفس المرجع، ص 26.

(3) نفس المرجع، ص 27.

2-إلهيات العقل النظري لا يمكنها بلوغ اليقين: لا يمكن إنكار أن المقال النظري في الإلهيات ليس مقالا علميا بالمعنى الذي نقول به عن الرياضيات والفيزياء وغيرها من المعارف الدقيقة علما، فهو لا يتوافر على أدوات مقارنة ولا على وسائل الفحص الصورية أو تجريبية، وإنما هو مزيج من شقين الأول مستمد من الخطاب العادي والطبيعي الذي يتداوله عامة الناس، والثاني يتميز بكونه يجتهد في اصطناع جهاز متكامل من الاستدلالات التي تنسب لها صفة البرهانية المفيدة لتحصيل اليقين⁽¹⁾؛ ويقصد بهذه الاستدلالات ما يطرحه الفلاسفة الإلهيين والمتكلمين في إثبات الصانع انطلاقا من البرهان العقلي في نظرهم كدليل الحدوث والإمكان عند المتكلمين، ودليل العناية الذي يذكره ابن رشد في الإلهيات الفلسفية؛ إذن هي في أغلب أحوالها أدلة ظنية ولا تحصل اليقين المنشود رغم بنائها النسقي الذي يتحرى الدقة من جهة وحسن الصياغة من جهة أخرى؛ إلا أن توسلهم باللسان الطبيعي وبقائهم عند حدود العقل المجرد والنظري يبقي باب الظن مفتوحا على مصراعيه؛ وهذه الحقيقة تحظى باعتراف الكثير من المشتغلين بباب الكلاميات كابن تيمية وابن القيم والطوفي والخطابي وغيرهم، وهذا ما جعلهم يؤثرون الأدلة القرآنية على الأدلة النظرية فلسفية كانت أم كلامية؛ وهنا يحشد طه بعض الملاحظة التي تبين ذلك نجملها كالتالي:

-الأدلة التي يتوسل بها العقل المجرد ليست برهانية بالمفهوم المنطقي: على الرغم من محاولة أصحابها لباسها لباس البراهين المنطقية بقيت العديد من مقدماتها ومسلماتها ظنية وفارغة من البراهين، ما يجعل بعض المسلمات الاعتقادية أمر وارد، على الرغم من اجتهادهم الحثيث في إخراجهم لأدلتهم على الوجود الإلهي وفق مقتضى، البرهان إلا أنها تظل أدلة "بعيدة عن أن تكون صورا استدلالية صحيحة لا يختلف فيها اثنان"⁽²⁾.

-أدلة المتكلمين والفلاسفة ليست بذلك التجريد المدعى: بل هي صور تحمل مضامين تحتها كلما كانت صلتها بالمعتقدات والمقاصد أقوى كان تأثيرها في المخاطب أعمق وأنفذ⁽³⁾؛ فكثير من مسلماتها هي مسلمات اعتقادية تنزع إلى الذاتية؛ لأنها ليست كونية وليست محل تسليم من كل العقول؛ بل هناك من لا يذعن لها سلفا ويحوجها إلى استدلال، وأما من يسلم بها فهو يسلم بها فارغة من الاستدلال، وهذا ما يصيرها صورا مشخصة.

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص28.

(2) نفس المرجع، ص28.

(3) نفس المرجع، ص28.

- صحة الدليل المنطقي ليست شرطا كافيا على إثبات الصانع كما أن وجوده ليس شرطا ضروريا: من الوجوه التي اعتمد عليها طه لإثبات ظنية الإلهيات الكلامية والفلسفية التي أغلب اعتماداتها كانت نتاج العقل المجرد أن وجود الدليل ليس كافيا للبرهنة على وجود الصانع، وهذا لكونه "قد يستقيم الدليل ولا يحصل الإثبات الوجودي، والمثال على ذلك هذا البرهان الصحيح: (إما أن الكون غير موجود أو الله موجود - لكن الكون موجود- فإذاً الله موجود؛ فهذا الدليل وإن صحت صورته، لا يعدّ إثباتا لوجود الله سبحانه وتعالى، ولا يقتنع به أحد؛ لأن مقدمته الأولى أخفى من النتيجة وأحوج منها إلى التدليل"⁽¹⁾، لهذا الكثير من هذه الأدلة قد ينتج عنها الإفحام والإقناع والإلزام إلا أنا هذا لا يعني اليقين؛ وينضاف إلى هذا أيضا أن "صحة الدليل المنطقي ليست شرطا للبرهنة على وجود الله"⁽²⁾؛ فقد يحصل إثبات وجود الصانع بأدلة بعض مقدماتها التي بنيت عليها فاسدة أو يدخلها الفساد، وخير شاهد على هذه الحقيقة الاستدلالات الحجاجية الطبيعية؛ ذلك لأن الآتي بها يأخذ بمقتضيات المقام من معارف مشتركة، ومطالب إخبارية، وأغراض عملية، فيضمر بعض النتائج والمقدمات، ويستعمل أساليب الإفهام والإشارة بدل أساليب التصريح والعبارة، معولا على إمكانات المخاطب لحصول الفهم والقناع"⁽³⁾.

إذن بعد أن ذكر طه بعدم كفاية أدلة المتكلمين والفلاسفة على إثبات وجود الله؛ بل يمكن أن يحصل هذا الإثبات خارج نطاق هذه الأقيسة وبأدلة لا تكون برهانية؛ ولكن يحصل بها فعل الاقتناع الذي هو الهدف الأساس والثمرة المرجوة من خلال هذا الاستدلال، فالمعول عليه هنا في منظوره ليس البناء النظري المتسق الناتج عن العقل المجرد: "لأن فساد الصورة المنطقية قد تمحوه قوة المضمون الدلالي، وفعالية القيمة التداولية في الخطاب الطبيعي"⁽⁴⁾.

3- الإلهيات الناتجة عن النظر بالعقل المجرد توسلاتها في إدراك الذات العلية تشبيهية وتمثيلية:

تعاطي المتكلمين والفلاسفة مع الحقائق الإلهية كان دائما بالمرور فوق جسر اللغة، فاصطبغ الكلام والفلسفة

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص 28-29.

(2) ملاحظة: نضفر عند ابن تيمية أيضا بتقسيم مهم، وهو أن العلم قسمان العلم نوعان: "أحدهما تابع والثاني متبوع. والوصفان يجتمعان في العلم غالبا أو دائما، فعلمنا بما لا يفتقر إلى علمنا كعلمنا بوجود السماوات والأرض، وكذلك علمنا بالله وأسمائه وصفاته وملائكه وكتبه ورسله واليوم الآخر والنبين وغير ذلك: علم تابع انفعالي. وعلمنا بما يقف على علمنا مثل ما نريده من أفعالنا علم فعلي متبوع، وهو سبب لوجود المعلوم". أنظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 19، ص 129-130. فوجود الله غير متوقف على وعينا وإقرارنا به؛ بل هو يبقى حقيقة متعالية عن البراهين المنطقية والأدلة التي يسيقها العقل المجرد، سواء كان متخذا مسلك المتكلمين أم مسلك الفلاسفة.

(3) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص 29.

(4) نفس المرجع، ص 29.

بنفس أصباغ اللغة، ولحقهما ما يلحق اللغة من خصائص لكونها جزءا من اللسان الطبيعي مهما ادعت اللغة الفلسفية والكلامية التجريد والصورنة؛ ولعل من جملة هذه اللواحق الرمزية في التعاطي مع الذات العلية ما أخرجها عن النطاق الوجودي؛ بل وأوقعها في آفة التشبيه الذي لطالما سعى المتكلمون والفلاسفة إلى البراءة منه، فبقى ملازما للعديد من النتائج الكلامية والفلسفية في باب الإلهيات؛ وليس يخفى على ذي بصيرة قبح التشبيه وشناعته في جناب الله؛ لعل مكن الإلغاز هنا هو سقوط المتكلمين في وحل صراع الثنائيات الحدية، فاستعصى عليهم تحدد اتجاههم من الاختيارين المتناقضين التاليين: "التشبيه" و"التعطيل"، فاستعصى عليهم إيجاد الخيط الناظم لهذه الأحجية الفكرية.

ومرد هذا في منظور طه إلى الطبيعة الخاصة للبنى اللغوية الإنسانية ولآلياتها التبليغية؛ فمن خصائص هذه الطبيعة اللغوية: "أن فهم المعاني المبلغة لا يتم إلا عن طريق استحضار الذهن لجزء من مجموعة الأفراد التي تندرج تحت هذه المعاني، ويتكون هذا الجزء بالذات من الأفراد التي تصلح أن تكون نماذج لما يمكن أن يقع تحت هذه المعاني من الأفراد، لكونها تمثل الصفات المطلوبة خير تمثيل، ونصطلح على تسمية هذه النماذج باسم الشواهد المثلى"⁽¹⁾؛ ومنه لا يمكن للعقل أن يستحضر هذه المعاني إلا من خلال شواهد مثلى يقيس بها الغائب على الحاضر، وهذا استحضار العفوي؛ وذلك لأن عملية الفهم والإفهام بحاجة إلى استحضار المثل من التجربة المكتسبة لتتسنى قيام العملية القياسية على الأشباه والنظائر؛ وهذا ما لا يعصم الناظر الإلهي سواء كان متكلماً أم فيلسوفاً لما يقصر عقله للحقائق الإلهية بالعقل النظري والمجرد من السقوط في التشبيه شاء ذلك أم أبى، ولا يمكنه التخلص منه مهما حاول، ويصطلح طه على ذلك بالتشبيه الاضطراري⁽²⁾؛ فالناظر الإلهي بالعقل المجرد مهما حاول التخفي ببعض العبارات والمقولات كمقولة التعالي والإطلاق واللاتناهي، إلا أنه لن يسلم من التشبيه الاضطراري أو الخفي، الذي هو بمنزلة العورة من البدن، والذي تتجلى مظاهره حسب طه من خلال مظهرين:

-الأول: يتجلى في تكلف الناظر الإلهي تقديرات وهمية في حق الذات العلية منها الممكن والممتنع، وقد كان يتساءل عما كان يفعل الله قبل خلق العالم، أو أن يقول لو خلق الله نفسه، لكانت له بداية في الزمان إلى غير ذلك.

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص30.

(2) يقسم طه عبد الرحمن التشبيه إلى قسمين التشبيه الاضطراري والتشبيه الاختياري. التشبيه الاضطراري هو الذي يعيه عن الناظر الإلهي بالعقل المجرد، أما التشبيه الاختياري والذي هو تشبيه جماعة "المشبهة" الذين يراهم طه كما يراهم الناس وينكر عليهم تجويزهم على الحق سبحانه من الأوصاف ما يجوزونه على الخلق -تعالى الله عما يصفون-، فهذا التشبيه ليس هو المقصود، وهو في نظر طه فظ ومبتذل لا فائدة علمية من ورائه. أنظر: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص31.

-الثاني: هو تساوى الذي يمكن أن يحدث لدى الناظر في الإلهيات بالعقل المجرد بين أدب الخطاب في ذات الله تعالى وأدب الخطاب في ذات غيره، فلا نكاد نظفر بقدر مائز بين المقامين⁽¹⁾، مع كل المحاولات التي قدمها المتكلمون للفرار من هذا التشبيه؛ إلا أنها بائت بالفشل، وقد خاضوا ثلاث محاولات مشهورة بجمالها:

-تجربة التعطيل: هذه التجربة رغم أن أهلها فهموا وتلمسوا ما أسماه بعورة اللغة الخفية التي هي التشبيه الاضطراري، غير أنهم لم يهتدوا إلى تصور اللباس المناسب لسترها؛ لأن التعطيل: "يوقع الناظر فيما هو محذور شرعا ومحال عقلا، مثله في ذلك كمثلته في الاختيار الذي فر منه؛ فإن كان موقف التشبيه ينتهي -والعياذ بالله - إلى التسوية بين الخالق والمخلوق، فإن موقف التعطيل يتأدى إلى التسوية بين الموجود والمعدوم"⁽²⁾.

-تجربة التأويل: هذه التجربة التي خاضها الكثير من المتكلمين فلم تسلم من آفة التشبيه الاضطراري شأنها شأن تجربة التعطيل؛ وذلك لأن هذه التجربة اجتهدت في العدول بالألفاظ عن معانيها الحقيقية والأصلية إلى أخذها بالمعنى المجازي الذي يدخل بدوره تحت باب توسيع اللغة، وهذا لا يقي صاحبه السقوط في التشبيه الاضطراري، ولا يمكنه من ستر هذه العورة. إذ لا يزيد عمل الناظر المؤول عن نقل علاقات التشبيه من مستوى المعنى الحقيقي إلى مستوى المعنى المجازي، فضلا عن كونه قد يوقعه في التكلف والابتداع وتحريف الكلم عن مواضعه"⁽³⁾.

-تجربة الإثبات: هي محاولة توفيقية بين التعطيل الذي أنتبه إلى عورة اللغة، والتأويل الذي حاول أيضا أن يخرج منها، والتشبيه الاختيار الذي رضي بالعورة وزاد في كشفها؛ فهذا كله لم يدع الناظر لكي يخرج من "المساوى الشرعية والأخطاء المنطقية إلا أن يكبح جماح العقل، ويكف سوارته بتقيده بظاهر ما جاء في الكتاب الكريم والسنة الشريفة، فيكون بذلك مثبتا"⁽⁴⁾؛ فعلى الرغم من هذا المسعى الذي حاول من خلاله أهل الإثبات الخروج من هذه المآزق الفكرية، إلا أنهم مع ذلك لا يعدمون أن تكون لهم في طريقتهم هذه بعض المؤاخذات منها: "أن وسائلهم لتنزيه الحق سبحانه وتعالى غير كافية ولا مقنعة، فأدواتهم اللغوية التي تكثر في خطابهم مثل "ليس" (ليس هو محلا للحوادث) و"لا....ك" (سميع لا كسمعنا) و"من غير....و لا" (من غير تحريف ولا تعطيل) وغيرها، لا توفي بالغرض المطلوب؛ إذ لا ترفع التشبيه الاضطراري، وقد تجنح

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص 31.

(2) نفس المرجع، ص 32.

(3) نفس المرجع، ص 32.

(4) نفس المرجع، ص 32.

الباب الثاني: الفصل الثاني: (العقل بين الحسنة والحسنة) (الاعتبار

أحياناً إلى سلوك سبل قريبة من سبل المعطلة، كأن يركنوا إلى الإثبات والنفي لا بقصد التدليل والتبرير، وإنما لمجرد التصريح والتكرير " (1).

خامساً: المحدودية الكلامية للعقل المجرد من جهة الأسماء الحسنة والتقرب بالتسمية.

بعد أن بينا محدودية العقل المجرد في إدراكه لمبحث الإلهية نشعر الآن في الحديث عن الحدود التي تطرأ على هذا العقل من ناحية الأسماء والصفات وفي قضية التقرب بالتسمية، الذي هو مقصد أسمى؛ بل هو الغاية الأسمى من هذا المبحث الذي لا يقل أهمية عن مبحث الألوهية، وهنا سيحاول طه أن يقتصر فقط على إبراد المعاني التي هي نتاج العقل المجرد، وذلك ليتيم له من خلالها إظهار حدود هذا العقل وانغلاقه من هذه الناحية التي هي تنمة لشق الثاني من مبحث الإلهيات، غير أن الإلهيات ومحدوديتها الكلامية ناقشها من خلال المتكلمين، أما نظرية الأسماء الحسنة ناقشها من خلال المفسرين.

يلخص لنا طه تجربة أهل التفسير في التعاطي مع هذا المبحث محاولاً جمع شتات هذه المسائل التي تندرج تحت هذا المبحث؛ وذلك نظراً للخلافات الدائرة بينهم في العديد من المسائل أهمها: طبيعة علاقة الاسم بالمسمى؛ هل هو عين المسمى، أم هو غيره، أم هو المسمى وغيره، أم لا هو المسمى ولا غيره؟ وطبيعة علاقة الذات بالصفات التي تدل عليها الأسماء، هل هي عين الذات، أم أنها غير الذات، أم أنها هي عين الذات وغيرها، أم أنها لا هي الذات ولا هي غيرها؟ ونفس الخلاف نجده دائراً في قضية علاقات الصفات الإلهية فيما بينها وعلاقتها بالصفات الإنسانية؛ أي اقتسام الصفة بين الله ومخلوقاته، هل هي علاقة مماثلة أم مباينة أم الإثنتين، أم لا هذي ولا تلك؟ وغيرها من المسائل التي شكلت المضامين الكبرى التي تندرج تحت هذا المبحث العميق من مباحث أصول الدين.

يرى الكثير من المفسرين منهم الإمام الزمخشري إلى أن الحسن الذي ينسب إلى الأسماء يرجع بالأساس إلى أن "الأسماء تدل على صفات العلو والشرف، أو قل إن الأسماء هي عندهم حسنة؛ لأن الصفات التي تطلق عليها هذه الأسماء بلغت الغاية في السمو بالنسبة لغيرها، ونصيب اسم الجلالة (الله) من هذا السمو يعلو على غيره من الأسماء الحسنة باعتباره اسم ذات، بينما الأسماء الأخرى هي أسماء للصفات" (2)؛ يحاول طه من خلال هذا الطرح بيان أن معنى الدعاء بالأسماء الحسنة عند المفسرين هو تسمية الذات الإلهية، والتي

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص 32-33.

(2) نفس المرجع، ص 34.

يندرج تحتها -التعين والتلقيب والنداء والوصف - وذلك باعتبار أن الذات والصفات والأفعال في أعلى مراتب العلو والشرف؛ وبالتالي هذا الاعتبار وحده كفيلا لبيان أن هذا دعاء، فيكون غرضه ليس بمجرد التسمية لذاتها، وإنما استفادة التقرب أيضا من المدعو الأسمى وهو "الله" عز وجل مصداقا للآية الكريمة: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾ (الإسراء: 57) ⁽¹⁾. هنا يشرع طه عبد الرحمن في بيان أركان هذا التقرب بالتسمية ومقتضياته التي قلنا سلفا أنها تتوسل بالعقل المجرد وتجعله المنفذ الأساس في ذلك، ومن ثم لشرع في بيان اختلاله، وبالتالي إثبات قصوره ومحدوديته في تناول هذا المبحث فيذكر ركائنا التقرب وهما:

أ-**العقلانية:** يعتقد الناظر بالعقل المجرد أن الأسماء ومدلولاتها من قبيل المعقولات، وطالبا عن طريقها تقريبا نظريا عقليا مجردا، فدل بهذه الأسماء على نفسه بقدر ما دل بها على المسمى الأسنى، حيث نسب إليها الوقوع تحت معيار العقلانية، وابتغى بتعلقه لها تقريبا معينا، فاستعمال الاسم يفيد جوانب من العلاقات التي تربط المسمى بالاسم، وتجربنا بأحوال وصفات للذي يسمى تقربه أو تبعده من صفات المسمى ⁽²⁾؛ إذن فالعقل المجرد في تناوله لهذه المعاني الرقيقة والحقائق الإلهية يحاول جاهدا تعقيها وتطويعها لمعاييريه وأنساقه المجردة، وهذا ما يعتبر في حق العقل المجرد تعديا وغصبا لمعاني تفوق إمكاناته وحدوده المعرفية.

ب-**الإحسان:** ينال الناظر الإلهي بالعقل المجرد في مباحث الأسماء الحسنى حسنا، بمعنى أن هذه الأشياء أحسنت إلينا بوجه من الوجوه، فما بالك بالأسماء الإلهية؟ وإن الحسن فيها لا ينفك أبدا عن الإحسان، وكل من تقرب بواسطتها، رجا من الله "الحسنى"؛ أي الإحسان، وهو جزيل الثواب وحسن المآب ⁽³⁾؛ وعليه فالناظر الإلهي في هذه المباحث يعتمد على دعامتين هما؛ دعامة **العقلنة** ودعامة **الإحسان**؛ وذلك لتأسيس نظرية وصفية للأسماء، وهذه النظرية يقيمها على مقتضيات نحلها باختصار:

-إن الدعاء باسم من أسماء الله الحسنى إنما هو تعين له، أو تلقيب به، أو مناداته به، أو وصف به كلما احتيج إلى الإخبار عن هذا المسمى ⁽⁴⁾.

-إن الاسم يمكن رده إلى مجموعة من الصفات التي يختص بها المسمى فتؤدي بدورها ذلك المقام من هذا الاسم، فنستعمل أسماء الصفات هذه بدل اسم العلم، "إما على سبيل الجمع أو على سبيل البدل، فيدرك

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص 35.

(2) نفس المرجع، ص 35.

(3) نفس المرجع، ص 35-36.

(4) نفس المرجع، ص 36.

الباب الثاني: الفصل الثاني: (العقل بين الحسنة وإساءة الاعتبار)

المخاطب بها أن المراد بها هو ما يراد من اسم العلم، وعلى هذا الوجه يحمل كذلك اسم الذات: "الله" جل جلاله، فهو علم على الذات العلية جامع لكل أسماء صفات الكمال التي تندرج تحت الأسماء الحسنة⁽¹⁾.

- نجد في البنيات الدقيقة للأسماء والصفات حمولة معرفية سابقة بالمسمى، تقتزن بهما في كون المسمى هذا موجود وواحد، وبناء على هذا المقتضى يكون كل من يدعو بأسماء الصفات العلية مثل "الملك" و"القدوس" و"السلام" أو بأسماء الأفعال مثل: "الخالق" و"الباري" لا ينفك عن الإقرار في ذات الوقت بوجود الله وبوحدانيته.

- مهما تعددت الأسماء الإلهية فلن تضر أو تأثر على وحدة الذات الإلهية؛ وذلك ما دام الاسم لا يحضر الحقيقة المعبر عنها ذاتها للعيان، ولا يقتزن بهذه الحقيقة اقترانا وجوديا يجعل المسمى قائما في الاسم؛ إذن على طريقة المتكلمين فكثرة الأسماء لا تلزم منها تعدد القدماء ولا تبعضا في ذات الإلهية⁽²⁾.

الجدير بالذكر هنا أنه على الرغم من هذه المقتضيات التي تفتحها لنا هذه الرؤية، إلا أنها تبقى رؤية قاصرة ومحدودة بحدود متعددة ومتشعبة؛ وعليه سيستغل طه هذا القصور الذي يراه في خدمته لدعواه الكبرى في محدودية العقل المجرد حدودا عامة، وحدودا خاصة تكبله وتغلق عليه أبوابا يبقى دائما مفتقرا إليها ومن جملتها:

- إن هذا التقرب الذي يحدث بالعقل المجرد لا يتعدى في إفادته من معاني الدعاء عن غرض تبليغي معين⁽³⁾.
- هذا النظر العقلي المجرد في هذه المعاني الرقيقة والسامية لا يعدو أن يكون جملة من التصورات ذهنية ونظرية لا إجراء خلفها ولا عمل ينتج عنها، فهي: جملة من التصورات الذهنية والمعاني العقلية التي لا ترقى إلى مستوى المفاهيم النظرية الإجرائية التي تستعملها العلوم الرياضية والتجريبية⁽⁴⁾، ولا تحقق شرائطها.

- يذكر طه هنا أن هذا المبحث أيضا لم يسلم هو كذلك من آفة التشبيه التي طرأت على ناظر في الصفات الإلهية بالعقل المجرد؛ ذلك أن المسمى بوقوفه عند مجرد التسمية يقع من حيث لا يدري تحت وطأة الأساليب التشبيهية: الاضطرارية والخفية، التي تجره إلى التسوية بين الكلام في الأسماء الحسنة وبين الكلام

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص 36-37.

(2) نفس المرجع، ص 35.

(3) نفس المرجع، ص 35.

(4) نفس المرجع، ص 35.

في غيرها من الأسماء، وإلى التغافل عن التعظيم المطلوب في جنبه جل وعلا⁽¹⁾.

من خلال هذا الطرح الطهائي يتبين لنا أن العقل المجرد محدود في كثير من الجهات حدوداً عامة؛ وهذا ما يجعلنا ننظر إليه بعين الريب والمسائلة في الكثير من أطروحاته؛ وبتالي مراجعة الكثير من أحكامه التي يدعي الاستبداد بفك مغاليقها وتحليل معطياتها، فتتزعزع ثقتنا فيه حتى ترهن كل مخرجاته المعرفية إلى المراجعة وإعادة التقويم، وإضافة إلى الحدود المذكورة يزد طه حدوداً أخرى لا تقل عنها أهمية إلا أنها حدود تخص المجال التداولي الإسلامي بامتياز، وبضبط الدرس العقدي أو الكلامي الذي يعتبر الحجر الأساس عند كل مسلم؛ بل في مقام أصول الدين الإسلامي وقواعده الكبرى التي لا يعذر جاهلها ويشتمت المخطئ فيها، فطه هنا يركز بيانه هذا أي محدودية العقل المجرد من جهة أصول الدين والعقيدة على مسلكين إثنين المسلك؛ الأول يتناول فيه "مسألة الألوهية"، أما المسلك الثاني فهو "الأسماء الحسنى".

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص 35.

المبحث الثاني: إعادة الاعتبار للعقلانية الكلامية عند طه عبد الرحمن.

إن ما يمكن أن نسميه "فلسفة العقل" في فكر طه عبد الرحمن يهدف أساساً إلى تعقيل الممارسة الدينية، لدى فهي تختلف على طول الخط عن طبيعة تناول المفكرين العرب لهذا السؤال، سواء من القدامى أم من المعاصرين، ومادامت الأشياء بضدها تمايز كما يقال، فلو نظرنا على سبيل المثال إلى إشكالية العقل عند ابن رشد، لوجدناها مقاربة أنطولوجية تتعالى على أي ارتباط تاريخي أو تخندق في إطار الدفاع عن مضمون إيديولوجي ما، فقد نظر ابن رشد إلى العقل المادي نظرة أنطولوجية جردته من روابطة التاريخية وما ينطوي عليه من تعدد وجدل ونسبية، أو ما يربطه بحثيات التشيع المذهبي أو الانتماء⁽¹⁾ الملي.

بعيدا عن السياق الذي ذكر فيه هذا الكلام فإن الكثير من المقاربات والأطروحات المعاصرة تقارب الموضوع من وجهة نظر ابستمولوجية (أركون، الجابري)؛ أي أنها ترنو للكشف عن الأسس المعرفية التي يوظفها العقل العربي في نشاطاته الذهنية والمؤثرات التي توجهها.

أما طه فينطلق في تنظيراته من الاعتقاد أن الأخلاق ماهية الإنسان، ما يجعله يكرس استعادة مقولة الأخلاق داخل البنية التحتية للعقل، مع استصحاب فكرة أن العقل في حد ذاته هو فعالية وعمل وليس جوهرًا قائمة بذاته، ما يرسخ فكرة اندماجه مع العمل الخلق، غير أنه لا يكتفي بالادعاء؛ بل يتعدى ذلك إلى الاعتراض فينتقد كل من خالف هذه المسلمة ويتتبع نتائجها ليبين فسادها وفساد نتائجها؛ ولعل من أهم هذه النتائج القول ببيانية العقل الكلامي التي حمل لوائها المفكر المغربي عابد الجابري، وفي المقابل نجد تقزيعاً آخر للعقلانية الكلامية من طرف المفكر الجزائري محمد أركون، الذي حمل لواء شرعانيته، ما شكل استفزازاً عميقاً لدى طه عبد الرحمن وهو ما دفعه للانتهاض ضد هذا التقزيم والتحقيق.

(1) محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، السنة: 1988، ط1، ص7.

أولاً: بيانية العقلانية الكلامية عند عابد الجابري.

لعل من أشد الاعتراضات اللاذعة للعقلانية الكلامية النقد الذي خصه المفكر عابد الجابري لعلم الكلام، غير أن الالفت للانتباه أن هذا يدخل تحت نقده الشمولي لكل العلوم والمعارف التي أنتجتها العقلانية الإسلامية، ليحكم عليها في الأخير بكونها عقلانية بيانية، فهو لا يكتفي بصب مقولة البيان على الاشتغال الأدبي واللغوي والبلاغي من هذا التراث الإسلامي؛ بل يتعداه إلى جعل كل التراث الإسلامي عبارة عن عقلانية سيطرت عليها الآلية البيانية، وهذا ما سيثير حفيظة طه لما رآه من اجحاف وعسف متعمد في الحكم وقصور في النظر نتج عنه رأياً وجب مراجعته ومحاكمته؛ بل وبيان تحافته، غير أننا هنا سنحاول اختصار هذا الرأي كيف سطره المفكر محمد عابد الجابري في إطار السجلات التي حمل فيها مشعل النقد والتمحيص للتراث العربي الإسلامي.

هذا الحكم الذي أخذ عنوان "بيانية العقل العربي"⁽¹⁾، والذي خلص إليه الجابري في نقده للتراث يدخل في سياق مشروعه الكبير الموسوم بنقد العقل العربي؛ وذلك بناء على أن عائق المسلمين نحو التقدم وسبب تخلفهم عن الركب الحضاري في نظره يعكس أزمة عقل عميقة داخل المجال التداولي العربي، حتى أصبح ما يميز الثقافة العربية منذ عصر التدوين إلى يومنا هذا "أن" الحركة" داخلها لا تتجسم في إنتاج الجديد، بل في إعادة إنتاج القديم، وقد تطورت عملية الإنتاج هذه منذ القرن السابع إلى تكلس وتقوقع واجترار"⁽²⁾ من ثم كان لزاماً تقديم مقارنة جريئة تعيد التفكير والنظر في مفهوم العقل نفسه، والذي دخل في هذه الأزمة بصفته الأداة المنتجة لمضامين هذا التراث⁽³⁾، وذلك بإعادة الصياغة المنهجية والمعرفية له في الفكر العربي والإسلامي.

هكذا؛ أقر الجابري أنه لا بد للخلاص من هذا الوضع من تحرير تصوّرنا للتراث من البطانة الإيديولوجية والوجدانية التي تضفي عليه داخل وعينا طابع العام والمطلق وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية⁽⁴⁾؛ غير أنه وإن

(1) المقصود بالعقل العربي عند الجابري: وذلك من خلال منطوقه: "إن ما نقصد بـ "العقل العربي" هو العقل المكوّن، أي جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة أو لنقل: تفرضها عليهم كنظام معرفي، أما العقل المكوّن فيكون هو تلك الخاصية التي تميز الإنسان عن الحي". أنظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 15.

(2) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات... ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، ط 1، السنة: 1991، ص 15.

(3) ملاحظة: على الرغم من كون الجابري ينتقد بعض الحداثيين العرب مع التأكيد على أنهم مجرد "مقلدين لبعض فروع تيار الحداثة في الغرب غافلين أو متغافلين عن الفارق الهائل بين وضعيتنا ووضعية الغرب". محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات... ومناقشات، ط 1، ص 17-18؛ إلا أن مشروع تحديثه للفكر العربي في نظر طه لم يكن سوى محاولة تقرب أكثر فأكثر من واقع الحداثة الغربي، ناهيك عن التجزئة والمفاضلة بين بنيات الفكر الإسلامي، والتي احتذي فيها بابن رشد حذو النعل بالنعل.

(4) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات... ومناقشات، ص 16.

أدعى هذا إلا أنه لا ينزع يده عن اليونان والأوربيين؛ بل يسدد ويقارب العقل العربي بمعية الآخر، وشعاره في ذلك وبضدها تبين الأشياء، أو قل وبالأخر تتضح الذات وامتداداتها، مع التسليم بأن المعطيات التاريخية والحضارية الموجودة بين أيدينا تحتم علينا الاعتراف للعرب واليونان والأوربيين بأنهم وحدهم فقط من مارس التفكير النظري العقلاني بالشكل الذي سمح بقيام معرفة علمية أو فلسفية أو تشريعية منفصلة عن الأسطورة والخرافة، ومتحررة إلى حد كبير من الإحيائية التي تتعامل مع أشياء الطبيعة كأشياء حية، ذوات نفوس تمارس تأثيرها على الإنسان وعلى إمكانياته المعرفية⁽¹⁾، وهذا ما تفتقده الحضارات الأخرى كمصر، وبابل، والصين، والهند، وغيرها من الحضارات التي كانت تشكل العالم القديم.

بعد تقرير هذه الخطة الجابرية ينطلق في بيان الحدود العامة والأطر الكبرى التي تشكل المرجعية الأولى للفكر العربي، والتي يرجعها في النهاية إلى عصر التدوين الذي يشكل الإطار المرجعي الأساس للحضارة العربية، والذي تُشد إليه جميع فروع هذه الثقافة وينظم مختلف توجهاتها اللاحقة إلى يومنا هذا، وليس: العصر الجاهلي ولا العصر الإسلامي الأول ولا قبلهما، وخير شاهد على ذلك أن ما نعرفه قبل عصر التدوين إنما تم بناؤه في هذا العصر نفسه إضافة إلى أن ما جاء بعده لا يفهم إلا بربطه به⁽²⁾، صحيح أن الجابري يضبط الرقاص الزمني لانطلاقة هذا التراث فيضبطه بتاريخ 143هـ، وهو ما يصطلح عليه ببداية عصر تدوين علوم هذه الأمة وكتابتها؛ والذي في نظره كانت تنتزعه ثلاثة نزعات رئيسية كبرى هي الأسس التي يغترف منها المفكر العربي، ويعتمد عليها في تحصيل المعرفة، وهي تشكل في النهاية ثلاثة قطاعات: (البيان - العرفان - البرهان).

أ. منظومة البيان: يستهل المفكر عابد الجابري شرحه لهذه المنظومة أولاً بتحديد هوية علماء البيان، مع ربطها بالمدلول اللغوي⁽³⁾ لمعنى البيان، ليخلص في النهاية أن البيانين هم جملة العلماء والمفكرين الذين: أنتجتهم الحضارة العربية والإسلامية، والذين كانوا -أو ما يزالون - يصدرون في رؤاهم وطريقة تفكيرهم عن

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، ط 10، السنة: 1991، ص 17.

(2) نفس المرجع، ص 73.

(3) المعنى اللغوي للبيان: بعد أن يذكر الجابري العديد من المعاني اللغوية والمعجمية للبيان من خلال تتبعها في العديد من المدونات والقواميس يخلص إلى أن: البيان في إطاره المرجعي اللغوي الأصلي يفيد الفصل والانفصال، والظهور والإظهار، والتثبت و والإبانة والوضوح وغيرها من المعاني التي يسوقها ثم يخلص في النهاية إلى أن: "ترتيب معاني " البيان " على أساس التمييز بين المنهج والرؤية في النظام المعرفي البياني قلنا: البيان كمنهج يفيد الفصل والإظهار، والبيان كروية يفيد الانفصال والظهور". أنظر: عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 16-20.

الباب الثاني: الفصل الثاني: العقل بين (الحرورية وإعاوة الاعتبار)

الحقل المعرفي الذي بلورته ودرسته العلوم العربية والإسلامية الاستدلالية الخالصة⁽¹⁾، غير أنه هنا لا يوقف البيان ويحصره فقط على الاشتغال البلاغي؛ بل يسجبه على كل مجالات الفكر الإسلامي، وهو ما يعبر عنه بقوله: "إنهم بكلمة واحدة "علماء البيان" من لغويين ونحاة وبلاغيين وعلماء أصول الفقه وعلماء الكلام، سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو عن الظاهرية أو من السلفيين قدماء ومحدثين، إن هؤلاء جميعا ينتمون إلى حقل معرفي واحد هو النظام المعرفي البياني"⁽²⁾.

لا شك أن الأعمال البيانية تكتسب أهمية عميقة في منظور العقلانية العربية كما يسطره الجابري، وهذه الأهمية تعود إلى عديد العوامل والمؤهلات اللغوية والدلالية؛ وبالإضافة شيوعها في القرآن الكريم - ذكرت 250 مرة-، وإلى كونها تدل على علم قائم بذاته من العلوم العربية الخالصة "علم البيان"، فهي عند الجابري أضحت تدل على نظام معرفي قائم بذاته أخذ الوعي به كروية ومفاهيم وطريقة في التفكير، يتبلور ويتعمق مع الأيام داخل الثقافة العربية⁽³⁾؛ إذن فالممارسة العقلية والفكرية لدى المسلمين في أغلبها - حسب الجابري - كانت ممارسة بيانية، وهذه السمة ما طبعت العديد من علومها كالبلاغة والفقه وأصوله وعلم الكلام، والتي في الجملة يصنفها إلى قسمين؛ القسم الأول: يعني بـ "قوانين تفسير الخطاب"، والقسم الثاني: يهتم بـ "شروط إنتاج الخطاب"، شروط تفسيرية وشروط إنتاجية، هذا ما جعل العقلانية العربية ومخرجاتها بما فيها علم الكلام عقلانية بيانية على الرغم من اجتهادات أهلها على تخريج مضامينه تخريجا نظريا، فهو كان وما يزال عقلا فقهيا إضافة إلى أنه لا يعدو أن يكون عقلا معياريا وقيما: "فهو مرتبط أكثر بالسلوك والأخلاق"⁽⁴⁾.

أما حينما تناول الجابري القسم الأول من هذا المضمون والإنتاج التراثي العربي، والذي يعني بقوانين تفسير الخطاب فقد جعل الشافعي هو المؤسس الحقيقي لهذا القسم، فكان صاحب الرسالة في أصول الفقه على دراية دقيقة باللغة العربية وأساليبها التعبيرية، كما كان على اطلاع بالمجادلات الكلامية العقدية التي عرفها عصره، وكان فوق ذلك فقيها تشغله قضايا التشريع والتقنين؛ ولذلك لم يحصر اهتمامه في الجوانب البيانية البلاغية في القرآن؛ بل اهتم بالمضامين التشريعية في الخطاب القرآني، وبكيفية استخلاص واستنباط هذه المضامين، وبذلك كان أول واضع لقوانين الخطاب البياني؛ وبالتالي "المشروع" الأكبر للعقل العربي، لقد تعامل

(1) عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 13.

(2) نفس المرجع، ص 13.

(3) نفس المرجع، ص 16.

(4) نفس المرجع، ص 29.

الشافعي مع الخطاب القرآني من منظور فقهي قانوني⁽¹⁾. أما "شروط إنتاج الخطاب" فقد ربطها الجابري بحادثة "التحكيم"، وظهور الأحزاب السياسية والفرق الكلامية كالمعتزلة وغيرهم، أين أصبحت الخطابة والجدل الكلامي من وسائل نشر الدعوة وكسب أنصار وافحام الخصوم⁽²⁾.

بعد أن يسطر الجابري ويأصل المقصود بدعواه ببيانية العقل العربي يرى أن أساس المشاكل التي نتجت عنه هذه البيانية المفرطة في نظره سقوطها في وحل أزواج وثنائيات فرضت نفسها داخل هذه المنظومة كاللفظ والمعنى، الجوهر والعرض، الأصل والفرع، حتى أصبحت في نظره تشكل الخارطة البيانية العربية.

فلو أخذنا زوج اللفظ والمعنى وتأملنا تمثلاتها في الفكر الكلامي لوجدنا أنها كانت إشكالية محورية حاضرة في مختلف مراحل وتطورات الدرس الكلامي، وحضورها لا يرجع بالضرورة إلى كون علماء الكلام كانوا علماء في النحو واللغة أو فقهاء أو أصوليين؛ بل هو راجع بالأساس إلى أن الكثير من قضايا علم الكلام الأساسية قد اصطدمت بإشكالية اللفظ والمعنى، فانخرطت في هذه الإشكالية من قريب أو من بعيد⁽³⁾؛ ولعل من أهم المسائل التي تترجم شدة هذا الاشتغال والتي يسوقها الجابري لبيان دعواه مثلاً:

-مسألة خلق القرآن: لم تتوقف سجلات هذه المسألة حتى التوصل إلى حل وسط والمتمثل في - أن القرآن قديم بمعانيه، مخلوق بألفاظه وحروفه- وهذا الطرح كان أشعرياً بامتياز، وذلك بالفصل بين: "المعاني بوصفها تقوم في النفس، وهو ما يسمونه بالكلام النفسي، وبين الألفاظ بوصفها حروفاً تلفظ باللسان. لقد حاولت هذه النظرية الأشعرية أن تلتمس الحل لمسألة "خلق القرآن" بالقول إن المقصود بكلام الله حين وصفه بأنه غير مخلوق هو الكلام النفسي لا الألفاظ والحروف"⁽⁴⁾، فتكرس في منظوره هذا الفصل بين اللفظ والمعنى.

-مسألة التأويل: كان لها بعد عميق نهاياته ميتافيزيقية؛ حيث لعبت مباحث الإلهيات كالأسماء والصفات على غرار صفة القدرة والكلام والإرادة وغيرها دوراً مهماً قد استنزفت فيه المتكلمين جهداً كبيراً في سبيل المساهمة في وضع قوانين موضوعية لتفسير الخطاب وتبينه، فالتأويل في الحقل المعرفي البياني لم يكن في أي وقت من الأوقات، يتجاوز اللغة العربية كمحدد أساسي من محددات النظام المعرفي الذي يصدر عنه؛ بل على العكس كان يعني توظيف هذا المحدد (=اللغة) في بنية - **Structuration** - العقل العربي توظيفاً

(1)عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص22.

(2)نفس المرجع، ص20.

(3)نفس المرجع، ص64.

(4)نفس المرجع، ص64.

مقننا مضبوطا، وذلك لجعل نظامي الخطاب والعقل متطابقين مع تطويع أحدهما للآخر إذا لزم الأمر⁽¹⁾.

—مسألة الإعجاز: أي إعجاز القرآن وما ارتبط بها من الأبحاث البلاغية، فستأخذ هي أيضا حظا وافرا من خلال العديد من مدونات الكلامية كـ "دلائل الإعجاز" للجرجاني، و"إعجاز القرآن" للباقلاني، وهذا ما أدخل ثنائية اللفظ والمعنى ورسخها في المطارحات الكلامية، وقد تجلّى هذا بشكل واضح بتوجيه اهتمامهم إلى الألفاظ ونظمها على حساب الاهتمام بالمعاني وبعدها الخلقي والاجتماعي، فأصبح القرآن ألفاظا ونغما واخفت معانيه⁽²⁾ ومقاصده، وهذا حتما سيؤدي إلى تكريس اللغة كسلطة مرجعية مهمتها تحديد الفكر. إذ إن ما يقرره "أهل اللغة" بشأن لفظه ما هو إلا القرار الفصل في المشكلة الفكرية، وبما أن طبيعة المشاكل الكلامية ماورائية، لذلك فاللغة التي ستفصل في هذه المشاكل سوف ترفع إلى مرتبة ماورائية فيكتسب اللفظ قيمة ماورائية، ما يؤمن سيادة اللغة عن الفكر، ويضمن سيطرة اللفظ على المعنى وتؤدي إلى تحكم نظام الخطاب بنظام العقل، ومن هنا قيل ربما "إن البيان لسحر"⁽³⁾.

أما الأزواج الأخرى (الأصل والفرع - الجوهر والعرض) يحدد الجابري أيضا اعتماداتها البيانية كإشكالية الخبر والاجماع والأقيسة البيانية التي تعود بالأصل إلى قياس الشاهد على الغائب، هذا بعد تحديد الأصل وقياس الفرع عليه، وأما زوج (الجوهر/العرض) فقد نتج عنها إشكالات عديدة وخصوصا في المباحثات الكلامية كرسب بيانية هذا العقل، كمسألة شيئية المعلوم عند المعتزلة، والجوهر الفرد عن الأشاعرة، والأحوال عند أبي هاشم وغيرها.

ب. منظومة العرفان: أما العرفان فإنه يتخذ من الكشف طريقا وحيدا للمعرفة، ويهدف إلى تحقيق وحدة مع الله، فهو في اللغة: "مصدر (عرف) فهو و(المعرفة) بمعنى واحد"⁽⁴⁾، أما العرفان في اللغات الأجنبية فهو يسمى الغنوص - gnose - وهي كلمة يونانية الأصل وتعود إلى معنى المعرفة، وقد تستعمل أيضا في معنى الحكمة والعلم؛ والعرفان في معناه الاصطلاحي ينزل ليكون: "موقف نفسي وفكري و"وجودي"، لا بل موقف عام من العالم يشمل الحياة والسلوك والمصير"⁽⁵⁾؛ إذن فالعرفان يهتم بالكشف أو العيان، وهو عبارة عن خليط من الهواجس والمعتقدات.

(1)عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 67.

(2)نفس المرجع، ص 106.

(3)نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص 328.

(4)عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 251.

(5)نفس المرجع، ص 255.

ج. منظومة البرهان: البرهانية من حيث دلالتها اللغوية العربية تفيد معنى الحجة الفاصلة، أما في اللغات الأوروبية فكلمة- **démonstration** - تعني في أصلها اللاتيني (الإشارة والوصف والبيان والإظهار)، أما من الناحية الاصطلاحية عند المناطق والناطقين، فهو "العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج؛ أي يربطها ربطاً ضرورياً بقضايا أخرى بديهية أو سبقت البرهنة على صحتها"⁽¹⁾، فهو عملية ذهنية تقرر صدق قضية ما، ولكن الجابري هنا يستغل ذلك لبيان لتقسيم التراث إلى فاضل ومفضول، فيجعل البرهان الرأس والباقي مستوى أدنى البيان والعرهان، فالبرهان يختلف عن البيان والعرهان منهجاً ورؤية لأنه يعتمد على منهج أرسطو ويوظف رؤيته عن الكون، الله، الإنسان، وهذا ما جعله يدخل في حالة اصطدام مع البيان؛ أما عن سبب تصنيف البرهان بعد البيان والعرهان فيرجعه إلى أن الثقافة العربية الإسلامية لم تتعرف على منطق أرسطو إلا في مرحلة متأخرة بعد تعرفها على الفكر الهرمسي بنحو قرن من الزمن، حيث لم يبدأ حضور فكره إلا في عصر المأمون والذي ارتبط بشكل مباشر بترجمة حنين بن إسحاق المتوفي سنة 260 هـ وابنه اسحاق المتوفي سنة 298 هـ⁽²⁾.

إذن؛ وتلخيص لما مضى يعتبر الجابري أن علم الكلام علم بياني ولا يرقى إلى هبة و يقينية البرهان، وهو نتاج عقلانية سيطر عليها العقل الفقهي، الذي يتعاطى مع الأشياء تعاطياً معيارياً يحاول فيه الظفر بالقيم التي تختفي خلف أفعال المكلفين، وهذا ما يجعله بعيداً عن التعاطي الإستيمولوجي والمعرفي كما هو حاصل في البرهان الفلسفي، وهذا الازدراء الذي نجده في فحوى مقاربة الجابري لم يلق ترحيباً من طه عبد الرحمن الذي يرى أن النتائج التي ترتبت على هذه الدعوى وجب رفعها ومسائلتها، والتي يلخصها في نتيجتين:

أولها: أن أساليب البيان اللغوي المميزة للسان العربي تنزل منزلة الأساليب البرهانية في التراث اليوناني.

ثانيهما: أن تركيز المسلمين واختصاصهم بتنظير الأساليب البيانية، والتي كما تبدو لنا غير محصورة عند الجابري في البلاغة واللغة؛ بل يعديها إلى الكلام والفقه وأصوله والتفسير، هي نتاج حتمي على اقتضار المسلمين على التعامل مع النصوص وحدها وعلى رأسها القرآن الكريم، والذي يأخذنا بدوره إلى كون التعامل مع النصوص قد كان عائقاً معرفياً وسداً منيعاً للتقدم المعرفي والعلمي لدى المسلمين مع إغفالهم للعديد من الأشياء الخارجية المهمة وتركز النظر فيها بسذاجة وسطحية؛ بل الأدلة التي يبنيناها الفكر العربي بمختلف مباحثه وعلومه ومن بينه علم الكلام على العديد من دعاويه هي أدلة خطائية وبيانية ولا ترقى إلى درجة البرهان المنطقي الذي

(1)عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص383.

(2)نفس المرجع، ص234.

يفيد الیقین؛ بل فی الآخر لیست إلى أدلة تشبیهة وقیاسیة ⁽¹⁾.

ثانیا: شرعانیة العقل الالامی عند محمد أركون.

لا یمكن إنكار أن من أهم الدعاوی الخطیرة الالی كان لها أثر تقزیمی وتصغیری للعقلانیة الالامیة دعاوی المفكر محمد أركون بشرعانیة العقل الالامی. بءایة لا یختلف محمد أركون عن الالابری فی اءبار كتاب "الرسالة" للشافعی نسا معیاریا لتحءید مفهوم العقل الإسلامی وبلورته، وهو یصف الالاب بأنه مؤلف معیاری اءترف به منذ القرن الثالث الهجری بصفته محلا للإجماع والإشعاعات المءلفة؛ ولأنه یءبر المؤلف الأول لتأسیس ما ازدهر بعده باسم أصول الفقه ⁽²⁾؛ قبل العروج إلى بیان الدعاوی الأركونیة كما هی مسطرة فی مدونته نطل على مفهوم العقل فی النقد الأركونی الالی دائما یستحضره متبوعا بوصف "الإسلامی"؛ أی (عقل + إسلامی)، وهو لا یعنی رسم حدود إسلامیة بینه وبین العقول الأخری، فهو لا یقصد حوصصة العقل ضمن المعطى البشری بقدر ما یقصد من هذا المعطى المضاف أن العقل الإسلامی هو العقل بروافده القرآنیة، وهذا ما یتبءى من خلال منطوقه إذ یقول: "العقل الإسلامی لا نعنی به هنا عقلا خصوصیا، ممیزا أو قابلا للفرز والتمیز لءى المسلمین عن غیرهم، فالعقل بالمعنى العام ملكة مشركة لءى كل البشر، وإنما التميز أو الفرق كامن كله فی النعت: أی الإسلامی نقصد بذلك أنه كامن فی المعطى القرآنی فیما كنت قد دعوته بتجربة المءیة، هذه التجربة الالی أصبحت فیما بعد وبفضل العملیات المتابعة للاءتهاد نموذج المءیة" ⁽³⁾؛ ولكن هذه التجربة المءیة والمنطلقة من القرآن الالیم، تدخل تحت دعاوی كثیرة ومفتوحة لاستءءام التعقل والذكاء فی العءید من الموضع والنصوص، والال فی الكثیر من الأحيان ما تمر من خلال المركز العاطفی والشعوری للإنسان، ولیس العقل كما نفهمه الیوم؛ بل أن هذا العقل لیس هو نفسه مستءءم من قبل المیثولوجیین وعلماء الالام، فكیف إذن بالعقل المستءءم من قبل الفلاسفة ⁽⁴⁾.

غیر أنه فی الآخر یبقى العقل الالینی كلامیا كان أو فقها أو أصولیا مشءودا إلى الالءقاد ومحملا بممولته الالاهوتیة، وهذا ما یجعل الالعلم غالبا على العلم، ویرجع محمد أركون هذا الالءلاب إلى أن ذلك الفضاء: "الذهنی الخاص بكل عقل دینی بمحمد أو مسجون داخل نطاق لاهوت معین وقانون مقدس (أو شریعة)

(1) طه عبء الرحمن، فی أصول الءوار وتءءید علم الالام، ص 146.

(2) محمد أركون، الفكر الأصولی واستءالة التأصیل، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان، بیروت، ط 1، السنة: 1998، ص 7.

(3) محمد أركون، من الالءتهاد إلى نقد العقل الإسلامی، تر: هشام صالح، دار الساقی، لبنان، بیروت، السنة: 1991، ط 1، ص 18.

(4) محمد أركون، الفكر الإسلامی، الفكر الإسلامی، قراءة علمیة، 1998.

يستبعد بالضرورة كل صلاحية فكرية وروحية للحقائق الخارجية على الحقيقة الوحيدة المطلقة التي تؤسس التراث⁽¹⁾؛ ولعل هذا ما دفعه أن ينتقد بشدة العقل الديني لكونه يحاول أن يكرس نوعين من الغموض، فهو يعمل من جهة على خداع المؤمنين بأن الأديان لا علاقة لها بالأيدولوجيا، ولا يمكن أن يحجمها أحد في إطار أيديولوجية محددة وهو يقوم من جهة أخرى بتحريف وتحويل القيمة الوظيفية الأساسية للدين عن مسارها الصحيح⁽²⁾.

نفس الموقف يمكن أن نلمسه عند الجابري فرغم اعترافه بوجود العديد من المحاولات في وضع قوانين جادة لتفسير الخطاب، إلا أنه يرى أنها لا ترقى إلى ذلك المستوى من المعيارية، ومرد ذلك كونها لا تعدو أن تكون نشاط عقلي وحيد الاتجاه: يتجه دائما من اللفظ إلى المعنى كما في علم اللغة وعلم النحو وعلم البلاغة، فصير الأصوليين الاجتهاد إلى اجتهادا في اللغة التي نزل بها القرآن فشغلتهم النتيجة عن المقاصد الشرعية⁽³⁾.

وعليه؛ يرى أركون أن كل هذه العيوب ساهمت في إفراغ العقل من مضمونه الإستمولوجي إلى مضامين لاهوتية تخدم في النهاية مشروعا سياسيا، ما جعلته يحاول نقد العقل الإسلامي شارطا على نفسه ألا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى، ولا يقف مع عقيدة ما ضد أخرى، فمشروعه يحاول أن يثير أسئلة أنثروبولوجي في كل مرحلة من مراحل التاريخ⁽⁴⁾؛ بل جعلته ينظر إلى مذاهب الفقهاء ومدارس المتكلمين والأصولية التي يتشكل من تشابكها الفكر الإسلامي أنها لا تعدوا أن تكون مجرد حركات، تساند تناحر الجماعات السياسية للهيمنة على مجال السلطة⁽⁵⁾، ولكن هذه الفرق المتعددة والحركات المتنوعة في نظره رغم اختلافها الكبير إلا أن لها خصائص كبرى تشكل إطارها العام، ما يخلق أرضية مشتركة تحتكم إليها مختلف أهم عناصرها:

1- مطلقة الخضوع للوحي: وذلك انطلاقا منه كمعطى؛ بل وهو حاضر في نظر أركون حتى عند

الفلاسفة والمعتزلة باعتبارهما الأكثر ممارسة للعقلانية بين الحركات الإسلامية، غير أنها في الأخير هذه العقول الإسلامية تسلم كلها بألا تمارس دورها إلا داخل حدود المعرفة التي فرضها الوحي المعطى فالوحي المعطى أعلى درجة وشأنا؛ لأنه يتخذ في منظورها صفة التعالي الذي يتجاوز البشر والتاريخ والمجتمع، فمثلا لو نظرنا في مكونين من مكونات الفكر الإسلامي كعلم أصول الفقه وأصول الدين فسنجدهما في نظره مرتبطان

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 241.

(2) نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص.

(3) عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 63.

(4) محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، تر: هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، بيروت، السنة: 1995، ط 2 ص 151.

(5) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 149.

بعضهما البعض بشكل وثيق لا ينفصم، غير أنه في الواقع: " نجد أن هذين العلمين الإسلاميين ينحصر الحقل المعرفي والمجريات التقنية الخاصة بالعقل الخاضع لما يدعوهم المسلمون وجميع أهل الكتاب بالتنزيل أو الوحي"⁽¹⁾، وهذا الخضوع المطلق قد جعل العقل الإسلامي أسيراً لقراءة كهنوتية ذات بعد وخلفية سياسية سعت في تكريس عقل إسلامي أرثودوكسي هو الذي كان سبباً في منظور محمد أركون إلى خلع القدسية على التراث المبلور بشكل بشري تاريخي، ثم يعود هذا التراث في خط الرجعة بدوره لكي يخدم العقل الأرثودوكسي، كان له أثر بليغ في سجن عقل المؤمن التقليدي وتسيجه بسياج دوغمائي وعقدي⁽²⁾ مغلق .

2- احترام السيادة الإلهية: فكل العقول يجب عليها احترام وتوقير السيادة إلهية، بمعنى أنه يوجد أئمة مجتهدون لكل مدرسة، ولكل مذهب، وهؤلاء من يعتبرون بمثابة السيادة العليا التي لا تناقش ولا ترد فهم يعدون المؤسسين الأوائل للقواعد المنهجية التي تقود إلى الحقيقة المسطرة سلفاً⁽³⁾، غير أن هذه الطاعة والخضوع التام للسيادة الإلهية سرعان ما ينقلب إلى قربان لخدمة منظومة ما سياسية وإيديولوجية تشرعن كل حمولة دينية لتكريس بقاء كيانها السياسي، ويتجلى ذلك من خلال دمج المعرفة بالسلطة كوحدة تحليل في فهمه للتراث المعرفي الإسلامي، أي أن ثمة رهانات سياسية تهجس على العقيدة الدينية، فأركون يدخل إرادة القوة هذه مفهومة بالمعنى الذي نعثر عليه في تاريخ هيمنة النظم اللاهوتية السياسية وتأويلها للعالم وفق منظوريتها، يدخلها كأداة تحليل تفكيكي وأداة نقد تاريخي للإنتاجية المعرفية التراثية الإسلامية، ولمفهوم الحقيقة المطلق الذي تعرفه الأديان اللاهوتية⁽⁴⁾ .

3- الانغلاق عند التصور القديم للعالم والكون: فهذا العقل المنطوي تحت هذه الحركات في نظر محمد أركون يمارس دوره وآلياته من خلال تصور محدد عن العالم والكون، وهذا التصور خاص بالعصور الوسطى⁽⁵⁾؛ بل هذا العقل بقي مستمراً في العالم العربي والإسلامي، يحكم واقع الممارسة العقلية؛ بل وتتفق

(1) محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، تر: هشام صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، السنة: 2009، ط1، ص84.
(2) يقصد محمد أركون بالسياج العقدي والذي يجده حاضراً ومهيمناً في جميع الأديان التوحيدية: "ذلك السور المسيح بالأسلاك الشائكة للعقيدة الرسمية، وبالتالي فلا يمكن الخروج منه ما إن تدخله وتندمج فيه، ويصبح العقل فيه خاضعاً للتراث الأرثودوكسي (أو الرسمي) المقدس. ويتحكم فيه هذا التراث ويسيطر عليه أكثر فأكثر كلما مر الزمن وزاد تقديس هذا التراث ونزع كل صبغة تاريخية عنه". أنظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ص233.
(3) مقال: محمد خالد الشيباب، نقد العقل الديني عند محمد أركون، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، العدد: 3، السنة: 2015، ج 8، ص393.
(4) عبد الرزاق بلعقروز، جوانب من اجتهادات طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، السنة: 2017، ط1، ص109.
(5) مقال علمي: محمد خالد الشيباب، نقد العقل الديني عند محمد أركون، ج 8، ص393.

جميع هذه العقول في كونها عقول أرثوذكسية متعالية لم تفهم البعد الإنساني للوحي، وظلت أسيرة ومسجونة داخل: "نطاق لاهوت معيّن وقانون مقدّس (أو شريعة) يستبعد بالضرورة كل صلاحية فكرية وروحية للحقائق الخارجية على الحقيقة الوحيدة المطلقة التي تؤسس التراث الأرثوذكسي (أي التراث "الصحيح" أو المستقيم)"⁽¹⁾، وهذا البقاء قد أفرغ العقل الإسلامي منذ النزوع الأولى من كل معرفة علمية تقوده إلى تأسيس حضاري حقيقي، وتخرجه من عمى الدوغمائية والاستلاب إلى نصوص قديمة تضر بممارسة للعقلانية، فقد لخص لنا طه دعوى محمد أركون هذه في عناصر هي:

- 1- التمييز بين مكونات النظر الإسلامي ومكونات النظر الحديث.
- 2- مقابله بين خصائص الخطاب القرآني وبين معايير العقلانية، مع الاحتكام في تقويمه لهذه الصفات القرآنية إلى العقلانية دون الاحتكام إلى القرآن حين وصف العقلانية.
- 3- اعتباره مذاهب الفقهاء ومدارس المتكلمين مجرد حركات، من جهة تساند تناحر الجماعات السياسية للهيمنة على مجال السلطة، ومن جهة أخرى تساهم في التكرار لمقتضيات التاريخ، سواء ما تعلق منه بتعاقب الأحداث أم ما ارتبط بتحدد أحوال الناس.
- 4- إنكاره على الفكر "الإسلامي" التوجيه الديني لتصوراته وآرائه وأنساقه النظرية⁽²⁾.

ثالثاً: الانتهاض الطهائي ضد دعوى الجابري وأركون.

على العكس والنقيض لدعوى بيانية العقلانية الكلامية العربية التي حملها عابد الجابري ودعوى أركون بشرعانية العقلانية الكلامية الإسلامية نجد طه عبد الرحمن يقف في خط موازٍ لهذين الاتجاهين؛ بل نجده يمرهما تحت مطرقة نقده مستفرغاً الوسع في ذلك، مستهلاً نقده هذا بذكر مقدمة خفية تحكم هذا الحراك الحدائي العربي ضد التراث، فيقررها كالتالي: وجب التسليم بوجود عقل خاص بالتراث "العربي" و"الإسلامي" وجوب التسليم بأن هذا العقل الخاص يقف حائلاً دون قيام التراث بأسباب العلم والتقدم، النتيجة الحتمية واللازمة ضرورة التجاوز والقطيعة والأخذ بغيره هي ضرورة لإعادة العقل الإسلامي والعربي إلى التاريخ⁽³⁾.

أ- نقد دعوى الجابري: لا يستثني الجابري في دعوى بيانية التراث العقل الكلام؛ بل يقحمه بصفته من

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ص 241.

(2) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 149.

(3) نفس المرجع، ص 145.

أرقى تجليات هذه الممارسات العقلانية داخل المجال التداولي الإسلامي؛ وهذا النقد لا شك سيحمل في طياته إعادة الاعتبار لهذا المكون الأساس سواء من الناحية النتائج (الإطار الخارجي) أم من ناحية المضامين (الإطار الداخلي).

1- الإطار الخارجي للدعوى "أو نقد النتائج": إن النتائج التي تمخضت على هذه الفكرة "بيانية العقل الكلامي" لا شك أنها تحمل ازدراء وعسفا عميقا في تقويم هذا العقل ونقده، وهذا ما جعله ينتفض ضد هذا الحكم الشمولي والعاسف في حق مكون أصيل من مكونات الفكر الإسلامي؛ صحيح لا يمكن إنكار أن المتكلمين المبكرين سقطوا في تناقض كبير بين استراتيجيتهم الفكرية وبين ترجمة هذه الاستراتيجية إلى خطاب نظري، فرما تسبب هذا في جعل هذه الترجمات والصياغات تتبدى غير واضحة وغير ناضجة في كثير من جوانبها، كونها اعتمدت في صياغاتها على الإنشاء والخطابة ملء المفاصل المتداخلة في الخطاب، وبالتالي إلى إقرار الإجابات بطريقة تحكيمية تخلو من التعليل العقلي⁽¹⁾، الذي يطمح إليه الحداثيون العرب أمثال الجابري وأركون والعروي.

وهنا لا أظن أن طه ينكر وقوع بعض الخروقات والفجوات أو يكون نقده لهذه التحليلات الجابرية والأركونية دفاعا عن علم الكلام والعقل الكلامي جملة وتفصيلا؛ بل نقده هذا يتوجه بدقة إلى التعميم الذي نجده في الإدعاءين وما نتج عنهما من اسقاط متعمد للعقلانية الكلامية، فنقده هنا يتخذ خصوصية ودقة وعمق كبيرين، بخلاف ما نلافه في بعض النقاشات التي تناولت هذه الإشكاليات، على سبيل المثال نقاشات سعيد فودا وغيره ممن تكبدوا عناء الدفاع عن هذا الموروث الإسلامي؛ فلو تأملنا أيضا في أطروحة الأستاذ عبد الحكيم أجهر سنجد أنها هي أيضا تنتقد الرؤية الحداثية لهذا المكون من خلال التركيز على بيان عدم تمامية الاستقراء الحداثي لهذا التراث؛ وبالتالي سقوطها في وهم استقراءات ناقصة وغير تامة، مبينا بعض النماذج التي استطاعت أن تخرقها كنموذج ابن تيمية والرازي وغيرها فقد اعتمدا تلك الاستراتيجيات الخطابية إلا أنهما أخذتا على عاتقهما إزاحة التبرير الإنشائي والخطابي، واعتمد لغة العقل الفلسفية التي آمنا بأنها تتفق مع الوحي ولا تتناقض معه، الأمر الذي ارتقى في نظر الأجهر بالخطاب الشيولوجي الإسلامي نحو نسقية عقلانية عالية أعادت تجسير العلاقة الفلسفية بين الله والعالم، فكان لديهم خطابا أو خطابات مفتوحة على احتمالات نقدية كثيرة وقابلة لاستئناف حداثي للشيولوجيا العربية الإسلامية⁽²⁾. إذن هذه المراجعة التي نجد

(1) عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، ص 206.

(2) نفس المرجع، ص 206.

الباب الثاني: الفصل الثاني: العقل بين الصعوبة وإعارة الاعتبار

الأستاذ عبد الحكيم أجهر استفتح ورشاتها مستحضرا العديد من الأجوبة المتميزة في الفكر الكلامي الإسلامي والصوفي كابن عربي والرازي والغزالي وابن تيمية⁽¹⁾ أجوبة لا تقل عقلانية عن ما كان يطمح إليه الحداثين العرب؛ غير أن نقد طه عبد الرحمن يتخذ منحى آخر من المنحى الذي اتخذته الأستاذ عبد الحكيم أجهر، فهو يتناول الدعوى فيفتتها ويفككها ويبين ثافتها ولا يكتفي ببيان ضعف استقراءاتها فقط وذكر بعض الأمثلة التي تخرق القاعدة، فيكون في ذلك شبه تسليم مضمرب بعض نتائج هذه القراءات العاسفة، والتي يتحرك طه في نقدها وبيان ثافتها وفق خطه المسطرة كالتالي:

- عدم التسليم بكون التعامل مع النص عائق لبلوغ العلم: درج العلم الحديث على اعتبار أن الوعي العميق بالوسائل والمناهج أرسخ من الناحية المعرفية من الوعي بالمضامين؛ والمسلمون قد درجوا على ذلك منذ التحريات الأولى للتراث الإسلامي، وهذا ما يسر شدة اشتغاله بالنصوص المؤسسة فهما وتأويلا، وهذا ما يأسر على وعيهم العميق بأسبقية النظر في الوسيلة قبل النظر في المضمون، فهو مصدر قوة وليس معول هدم، بينما هذا الوعي في نظر طه لا نجده عند الجابري ولا الفلاسفة الذي أقحموا مضامين نسجت في المجال التداولي اليوناني أصابت العقل الإسلامي بقلق العبارة والتمنع والانغلاق عن الفهم، حتى احتيج في شرحها إلى تفاسير صغرى وكبرى ووسطى، ثم إن التطور المنطقي الحديث أثبت أن العديد من الأنساق البرهانية اليونانية هي أنساق محكمة بأصول بيانية يونانية؛ وهذا يلزم منه أن الطرق البيانية لدى المفكرين المسلمين هي أرقى من الطرق البرهانية وأعمق منها⁽²⁾.

- الاستدلال الفلسفي حجاج وليس برهان بالمعنى الرياضي والحسابي: إن المتمعن في براهين الفلاسفة الصورية يجدها عبارة عن استدلالات في الأغلب عباراتها مضطربة ربما: "لها ظاهر "البرهان" فإن أدنى تمحيص لها يؤدي إلى تبين قيام عوامل حجاجية فيها"⁽³⁾؛ بل هي تنم في الأغلب عن جهل عميق بحقيقة البرهان، فهي وإن تبدت صورها كمخرج مجرد إلا أنها سرعان ما تفقد تجريديتها تلك مع اكتسابها مضمونا من المضامين فتتقلب حجاجا.

(1) يقول عبد الحكيم أجهر في ختام كتابه التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي ما نصه: "إذا كانت الحادثة لا تتم إلا بالنقد وبمزيد من النقد حتى لو طال هذا بالنقد الثوابت الشيولوجية والفلسفية، فإن نموذج الرازي وخصوصا نموذج ابن تيمية بارزان في هذا السياق الذي كان تمارس فيه التأويلات العقلية بالمعنى الذي يعيد صياغة البناء النظري القدم كله بالشكل الذي يحقق حدائة نقدية تصل إلى حد وضع مفهوم النسق العقلي المعلن في مرتبة الأولوية والاسبقية على أي شيء آخر، الأمر الذي يفتح احتمالات الاستئناف النقدي الحديث واسعا". أنظر: عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، ص 206.

(2) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 145.

(3) نفس المرجع، ص 145.

- الاستدلال الفلسفي بضع من الخطاب الطبيعي: يلزم من هذه الفكرة أن الفصل بين البيان والبرهان في الخطاب الطبيعي لا يعدو أن يكون تمييزاً بين متماثلين، وفي هذا الاعتراض نجد أن طه قد ساقه أيضاً في مناقشته لبعض استشكالات ابن رشد على الاستدلالات الكلامية وتميزه بين البرهان والحجج الكلامية؛ غير أن هذا التمييز فاسد لكون الفلاسفة أنفسهم يتوسلون بالخطاب الطبيعي لبناء استدلالاتهم، وهذا ما يلزم منه حتماً: "أن تنطوي هذه الاستدلالات على درجة من "الحجاجة" لا تقل عما نجده عند غيرهم ممن لا ينتسبون "لأهل البرهان" ⁽¹⁾؛ بل هو يذهب إلى أقصى من ذلك حينما يجعل الاستدلالات الكلامية السوية الموثقة في كتب الكلام أقوى من الممارسات الاستدلالية الفلسفية التي تدعي البرهان في محاولة منها لتحميل النصوص مالا طاقة لها به.

2- نقد الإطار الداخلي للدعوى أو "نقد المضمون": يقلب طه دعوى الجابري هذه رؤسا على عقب فلو تأملنا نجد دعوى بيانية العقل العربي التي قادها الجابري هي نفسها لا تخرج عن سنن اللسان الطبيعي في المحاجة؛ وهذا ما يحيلها حتماً على الدائرة البيانية، ومن المعلوم كما مر معنا أن الجابري يسقط البيان من مقام اليقينيات ما يحيل حتماً دعواه هذه من الظنيات؛ بل هي دعوى غير علمية وتعوق العلم ⁽²⁾؛ وعليه فإذا تأملنا التطورات الحاصلة في مباحث الحجاج ومنطقيات الحوار وجدنا أن الممارسة الحوارية الإسلامية، وخصوصاً في علم الكلام قد استوفت حقها من التحديث ولم تحلّ بشرط الحداثة؛ بخلاف البرهان الفلسفي الذي نجده أقل شئنا من الممارسة الخطابية الطبيعية والحوارية الاعتراضية التي نسج علم الكلام مضامينه على منوالها.

ب- نقد دعوى شرعية العقل الكلامي لدى المفكر محمد أركون: لا تقل هذه الدعوى المعممة التي حملها أركون عسفاً وازدراءً من دعوى الجابري، ما دفع طه ليتصدى لها كسابقتها لبيان ضعفها وفساد نتائجها بإعلانها أن التقنين الذي حدث في العلوم الشرعية كأصول الفقه والفقه وعلم الكلام وغيرها محيذاً عن الجادة وخروجاً عن مستلزمات العلم الصحيح، وهذا ما جعله ينتقدها من وجوه عدة نحملها كالتالي:

- **عدم استيفاء المنهج الأركوني لشرائط استفادة العلوم من بعضها البعض:** إن الشروط التي يرتضيها

طه للاستفادة العلوم فيما بينها وخصوصاً العلوم التراثية والعلوم والمناهج المعاصرة هي:

- أن يحدد المستفيد من العلم طريقاً معيناً لتركيب هذه العلوم تركيباً متكاملًا.

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 148.

(2) نفس المرجع، ص 149.

- بناء نظرية مضبوطة لتحصيل الاستفادة من جملة هذه العلوم والمعارف.

- تحديد نموذجاً قائم بذاته لتحقيق وتحصيل القضايا الكبرى لهذه النظرية.

وبناء على ذلك فإن محمد أركون لم يحقق هذه الشرائط، فهو بعد أن جعل العلم جملة المعارف المكتسبة (العلم = ن+1) لم يوف بحق هذه الشروط على الرغم تحديده في كل مقدمة بحث يقدمه منهجه المتبع إلا أن تحديده للمنهج الذي سيدرج عليه "وما لم يوف بهذه الشروط، لن تكون أحكامه إلا دعاوى مبنية على مذهب "توفيقي" لا على مسلك تحقيقي "بينما تصور الفقهاء للعلم ليس هذا التصور التلفيقي"⁽¹⁾، بل إن الفقهاء اتخذوا مسلكاً آخر في بناء المعارف، فالعلم عندهم يعني الإحاطة بمختلف مسائل الشرع وقواعده استنباط فروعه من أصوله، ولهذا نجد بعضهم يجعل الملكة الفقهية هي القدرة على النظر في الأدلة "وكيفية استنباط الأحكام منها، حتى لا تكاد تعرض عليه حادثة من الحوادث إلا أمكن أن يعطيها ما يليق بها من الأحكام"⁽²⁾، وهذا ما يجعل محمد أركون في نظر طه يصدر أحكاماً على تصور للعلم لا يرقى لتصور الفقهاء.

-إغفال أركون في دعواه للعديد من المزايا المهمة عند الفقهاء: فالناظر في الحقل الإنتاجي الفقهي والأصولي والكلامي وغيرها من الحقول المعرفية الإسلامية لا يسلم لأركون بإطلاقيه تحكم دروب السياسة في زمام الإنتاجية المعرفية الإسلامية، بل ما توصل إليه المفكر الديني المسلم من نتائج يشهد بالوعي العميق والحس المعرفي الدقيق الذي يتحلى به ما يضاهي به معاصيره من أرباب العقول، بل ويتعدها، فالعلم عند الفقهاء والأصليين والمتكلمين المسلمين "يستجيب لشرطين أساسيين هما: الاستدلال والتعليل، وقد وضعوا قواعد لاستنباط الفروع من أصول الشريعة، وحددوا مسالك التعليل المختلفة؛ ولهذا دمجوا بين الشرط العقلائي للعلم الصوري والشرط العقلائي للعلم الطبيعي، ولا عجب في ذلك ما دام مجال الشريعة هو مجال يجمع بين العلم والعمل"⁽³⁾.

-سقوط أركون في جنس ما عابه على العقلانية الكلامية: لا شك أن الشرعية في المنظر الأركوني تضاد وتنافي العلمية، إن الكثير من الأحكام التي يسقطها أركون على التراث بعيدة عن مدارات التحقيق جعلته يسقط في جنس ما عابه على التراث، فدعوى أركون في حد ذاتها لا تعدوا أن تكون دعوى شرعانية؛

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 150.

(2) محمد رأفت عثمان، وآخرين، بحوث في الفقه المقارن، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط 1، السنة: 1989، ص 22.

(3) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 151.

بل وحتى بيانية، وقد استمدها من شرعانية أخرى، "فما أجراه إذن من حكم على "العقل الإسلامي" أولى أن يجري على ادعائه"⁽¹⁾.

ج-نقد المسلمات الكبرى لدعوتين: بعد أن بين طه الموارد التي تحويها هاتين الدعوتين؛ والتي خلص في الأخير بعد تمريرهم على مطرقة نقده، أن كلا من دعوتين سقطتا في جنس ما انتقدتاه، فطه لا ينطلق فقط من استقراء التراث وبيان بعض الأمور التي تخرق الدعوى فقط؛ بل يعد بإعادة الاعتبار للمناهج التراثية والعديد من مضامينها انطلاقاً من الواقع العلمي الجديد، وما استجد في البحوث العلمية والمنطقية واللسانية المعاصرة؛ مستفيداً من شدة صلته وسعة اطلاعه عليها مع دقة تتبعه وكمال الدراية والمعرفة بالتراث الإسلامي؛ وهذا وغيره بلا شك ما كان دافعاً له ألا يكتفي بنقد رسوم الدعوى؛ بل بالنفاذ والحفر داخل مسلماتها وهي التي يصنفها كالتالي:

1-العقلانية معنى كوني: إن الموردين العرب من الحداثيين من جملة ما استورده الرؤية الديكارتية للعقل، فديكارت كما تبدى لنا يرى أن العقل عبارة عن مبادئ وقواعد وهذه المبادئ واحدة بين البشر، فال معه مفهوم العقلانية إلى مفهوم كوني وسكوني ينجح لثبات، وهذا خلاف الواقع فالعمليات الإدراكية هي متعددة وتختلف باختلاف الزمكاني وباختلاف الأسس التي تشترط فيها، والتي تضيق أو تتسع بحسب الأهداف التي نرسماً للنظر فقد تقوم إلى جانب "العقلانية" العلمية "عقلانية" فلسفية، وأخرى أدبية، وأخرى علمية⁽²⁾؛ وهكذا غير أن الحداثيين العرب أبوا إلا الوقوف عند معنى ساكن للعقل، وهذا ما ضيق أفقهم وجعل تعليقاتهم على التراث العربي والإسلامي يهتك خصوصية هذا التراث ويهدم وينقض بدل أن يرمم ويقوم.

2-وضوح الحد الفاصل بين العقلانية واللاعقلانية: إن معنى العقل الديكارتية الذي استعان به واقع الحداثة الغربي والذي استثمره الحداثيين العرب لنزع السحر عن العالم العربي والإسلامي، جعل القدر المميز بين العقل واللاعقل يتبدى واضحاً وبديهيًا للمعاينة بينما في الحقيقة لم يستطع لا ديكارت ولا غيره نزع الضبابية والغموض عن المفهومين؛ ما دفع طه عبد الرحمن بأن يجعلهما في سلم تصاعدي، وبين الأفهوميين مراتب عدة ومتكثرة؛ وهذا ما يجعل من المعنى الناجز الذي من شأنه أن يفك التماهي بين العقل واللاعقل لا يعد أن يكون قفزة بملوانية في مساحة ما في سلم العقل واللاعقل؛ بل يذهب إلى أبعد من ذلك بأن يعتبر الحاجة إلى الظفر بالحقائق والاستزادة منها قد يكون على حساب الدوس على مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع،

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص151.

(2) نفس المرجع، ص152.

وخصوصا إذا علم أن هذا الدوس قد لاقى ترحيبا داخل الدرس المنطقي الدقيق فكيف بما دونه، إذن حسب طه فإن العقلانية تقتضي منا أحيانا: "أن نعمل بالأحكام المتناقضة إذا توافرت لنا الأسباب لقبول كل واحد منها، ولم تمهلنا الضرورة العلمية إلى أن نكتشف سبيلا لحذف بعض عناصر الأحكام حتى يرتفع التناقض ويحصل الاتساق" ⁽¹⁾.

لا يمكن إنكار أن هذه الحماسة المفرطة للعقل من لدن الحدائين العرب كأركون والجايري وغيرهما كثير سببها الفتوحات العلمية والمعرفية التي طبعت الحضارة الغربية، فأدى بهم الحال إلى الاعتقاد أن هذه المعارف تقوم على قوانين دقيقة ومضبوطة بالقدر الذي تعطي فيه الكفاية المنطقية والفلسفية للعقل كي يكون حكما لباقي الشعب المعرفية إنسانية كانت أو غيرها، بينما في التحقيق فالقوانين العلمية التي أنتجها العقل وصاغها في أرقى العلوم دقة وتجريبية في نظره لم تكون يوما يقينية بالمعنى الذي يدعيه، فالقوانين العلمية في حد ذاتها هي قوانين احتمالية بل إن اكتشاف نظرية لها الدقة المطلقة أصبح أمر يفوق قدرات العقل الإنساني، إذ أننا اليوم لا نتوقع من العلوم الطبيعية أن تقدم لنا حقيقة مطلقة ولكننا نتوقع نتيجة محتملة. واحتمال الخطأ قائم بمثل احتمال الصواب ⁽²⁾.

3- ووضح الفواصل بين الواقع الموضوعي والحدود الذاتية للإنسان: اعتمد العقلانية الديكارتية ورحلتها للظفر باليقين الفصل التام بين الذات والموضوع غير أن الأدبيات المعرفية المعاصرة قد أسقطت هذه المسلمة من أجدياتها، فأصبح منهج طه متضمنا باستمرار نوعا من الوصل بينهما؛ ذلك أن كثيرا من المتفرقات التي كانت مسلمة عند الجمهور قد صار مشكوكا فيها عند فقهاء العلم المعاصرين، نحو "التفرقة بين الواقعة والنظرية"، و"التفرقة بين الملاحظة والنظرية"، و"التفرقة بين التعريف والنظري"، و"التفرقة بين التحليل والتركيب"، و"التفرقة بين الواقعي والمثالي"، و"التفرقة بين الواقعي والاعتقادي"، و"التفرقة بين الصوري والتجريبي"؛ وقد كانت "التفرقة بين الواقعة والقيمة" أكثرها استقطابا لأنظار الفلاسفة ومثارا لجدل عميق وخصيب بينهم ⁽³⁾؛ وهذا الاختلاف الحاصل ضُربَ القدر المائز الذي كان تفترضه العقلانية الديكارتية؛ بل جعله ضربا من الخيال.

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 152.

(2) باسم راجح الألوسي، مشكلات في فلسفة العلم، دار الروافد الثقافية، بيروت، لبنان، ط 1، السنة: 2015، ص 159.

(3) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 92.

4- وضح التميز بين النظر العقلي والحقيقة الدينية: ما فتى التصور الحدائى ىرى أن الدين والعقل حقيقتين منفصلتين بينهما برزح لا ييغيان؛ غير أن هذا التصور الذى يفرض واقعا مباينا بين الكيانين إن صح التعبير يعد التسليم به جناية وعسفا على العقل والدين؛ لكونهما طالما كانتا مقولتين متداخلتين وإن ظهر لنا انفصالهما بتلك البساطة المطروحة فى ب من ماهيته وحقيقته الذاتية ما يعطى صورة مشوهة عن الحقيقة الموضوعية له.

-العقلانية الكلامية هي عقلانية غير مقبولة فى ذات تتجهر فيها فتتقمصها؛ بل هي أشبه بالصفات والأعراض تتحرك تفاعليا فتكتسب بالتعاون والتشارك بين الأنا والآخر متقيدين بتحصيل الصواب بمسلك تشاركي ومن ثم استحلاب الوفاق والاتفاق.

- يخلص طه عبد الرحمن وهو مستصحا الحمولة الدالية والتداولية لمعنى العقل فى النصوص المؤسسة أولا وفى التراث الإسلامى عموما وفى الممارسة العقلانية الكلامية خصوصا إلى أن العقلانية الكلامية: "ليست مجموعة من المضامين المعرفية مستقلة بذاتها مميزة لأهل الكلام بقدر ما هي جملة من المناهج التى تتسم بـ "الفعل" و"المفاعلة" فى تحصيل المعرفة"⁽¹⁾، وهذا المعنى لا شك غاب عن الأدبيات الكلامية غفلة أو تغافلا.

ىرى طه أن هذا النمط من العقلانية والعقلنة لا يقتصر حضوره فقط على علم الكلام؛ بل هو موجود فى جميع مكونات التراث الإسلامى، ومردٌ هذا فى نظره إلى التصور الذى رسمه المسلمون للعلم نفسه، فهو تصور فعالى وعملى وليس تصورا جامدا أو نازعا إلى السكون كما تصوره لنا الأدبيات الحدائية فى مختلف مدوناتنا، لهذا كان تصور علماء الإسلامى للعلم: "يجعله دائما باعثا على العمل داخل الجماعة، ومقيدا للعاملين؛ و"العقلانية" كما وصفناها، ليست سوى هذا الاقتران المنهجي بين المعرفة من جهة والعمل بها داخل الجماعة من جهة أخرى"⁽²⁾.

(1) طه عبد الرحمن، فى أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 157.

(2) نفس المرجع، ص 157.

الباب الثاني: الفصل الثاني: (العقل بين الصراخ والإعارة للاعتبار)

وقد سعى علماء الكلام على اختلاف مذاهبهم إلى صياغة نسقية لأفكارهم تتجلى في تأويلهم وتعاملهم مع النصوص بطريقة جدلية بين العقل والنص، حيث يقول عبد الحكيم أجهر: "إن مسيرة الفكر الكلامي هي مسيرة التفاعل والجدل بين العقل والوحي الذي كان يحاول فيه العقل دائما تحديد تأويله للوحي بشكل يمكنه من الاقتراب من صياغة خطاب نسقي عقلاني عن العالم"⁽¹⁾، وفي هذا السياق يذكر لنا طه عبد الرحمن القوانين الكبرى والمبادئ الأساسية التي ضبطت الممارسة العقلية والمعادلة الكلامية، نحاول ضمها وإيرادها في جدول خاص:

خصائص "العقلانية" الكلامية / المتكلمين "عقلان"	خصائص "المعادلة" الكلامية / المتكلمين "معقلان"
1- ليس سلوكك موجهًا بمحدد معين. 2- ليس عملك مصونا عن العيب. 3- ليس فعلك مرادًا لك، لا لغيرك دونك. 4- لا تفعل فعلا يجلب لك المضرة أكثر مما يجلب لك المنفعة. 5- ليس مطلبك مقدورا لك، ولكن تحصيلك له بأقرب الطرق. تبقى صفة العقلانية مضافة للمتكلم مدام محافظا على شروطه، وهي: أ- أن يكون بمقدوره تحقيق الهدف المطلوب. ب- استعمال أنسب وأنفع الوسائل.	1- تأتي عملا، وتقر لغيرك بأن يأتي مثله. 2- تتبع نفس المعايير الأخلاقية والقواعد المنطقية التي يتبعها غيرك ومبدأ الاعتراف بحقوق الغير يتضمن قواعد هي: 1- سلم بأن سلوك غيرك موجه بقصد معين. 2- سلم بأن لغيرك أسبابا تبعث على فعله. 3- سلم بأن لغيرك غير مكره ولا مخرج في فعله. 4- سلم بأن لغيرك لا يقصد فعل ما يضر به. 5- سلم بأن لغيرك لا يطلب إلا ما يقدر عليه، ولا يسلك إليه إلا أقرب السبل.
العقلانية = المعاملية	المعادلة = المعاملة
الأسس الكبرى التي تأطر العمل المعقلاني الكلامي يشترط لها: 1- الإتيان وطلب الاتباع. 2- أن يكون اتباعه لها خير من عدمه، لكونها تحفظه من الخط والنشر والانقطاع هذا يكون وفقا لقوانين عامة تنقسم إلى قسمين: المبدأ المنطقي: لا يعاقل المتكلم إلا إذا التزم طرق الاستدلال التي يطلب غيره الالتزام بها. المعيار الأخلاقي: لا يعاقل المتكلم حتى يعامل غيره بما يجب أن يعامله هذا الغير به.	

(1) عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، ص 13.

أما إذا عرّجنا على الحديث عن الآفاق الكبرى لهذه الممارسة العقلانية التي تم إذكائها من طرف طه عبد الرحمن؛ فإن التعويل عليها يمكن أن يسفر في منظوره آفاقا واسعة في خضم إنتاج علم كلام جديد يؤدي دوره في مواجهة الاستفزات الراهنة والإشكالات المستجدة التي يطرحها الخصم معتمدا على أقوى وسائل الاعتراض والاستدلال، فيصبح عاملا حاسما في تحديث أدوات المقاربة والتنظير، ورفع مستواها الإجرائي وقوتها الإقناعية لدى المفكر المسلم المعاصر.

صحيح لا يمكن إنكار حقيقة ثابته هنا مفادها أن نصوص التراث ومن بينها النصوص الكلامية لم تقرأ وفق مرجعيتها الذاتية حسب الأستاذ عبد الحكيّم أجهر، ولم يتم نقدها ولا محاسبتها على هذا الأساس، فهي حوسبت غالبا على أمر لم تقتضه ووفق مناهج ورؤى لم تفكر بها، ويذهب افتراض قراءة النصوص وفق مرجعيتها إلى تقرير أن المرجعية هنا لا تعني منهجا ولا مفاهيم محددة، ولا نظاما فكريا أو فلسفيا. المرجعية المقصودة هنا هي السؤال الخاص الذي جعل النص التراثي ممكنا⁽¹⁾، ثم يبيّن الأجهر على هذا أن فكرة الله والآخرة وما تحمّلانه من أهمية بالغة في السؤال الوجودي الإنساني؛ غير أنه هنا لا يهمننا هذا الضبط الذي يقدمه الأجهر بقدر ما يهمننا أن طه يحاول تقديم رؤية معرفية تتخطى إشكالية محاكمة فكر إلى رؤية أصلا يفتقدونها أو منهج أصلا لا ينضبط به ومتحرر من سلطانه؛ بل ينطلق من روح التراث ليناقش التراث، مع تعويله على الحديد الفكري دون التركيز على المضامين الغربية المنتجة، فيأخذ علوم الآلة من منطقيات واللسانيات وغيرها مع الحرص على تقريبها تداوليا من المجدال التداولي الإسلامي إيدانا منه لاستخدامها في إذكاء المنهج المنتج للمضامين الكلامية.

بالإضافة إلى أن هذا الانفتاح الكلامي على الخصوم يراه طه مناسبة مهمة لتأسيس "الاختيار الإسلامي" تأسيسا يكون في مستوى ما أحدث من تحويل في البنيات الفكرية والمجتمعية للإنسان، أي يكون مبنيا على المعايير والقيم الجديدة التي ابتدعها هذا التحويل الحضاري، ومن هنا يأتي التركيز على القيم الرافدة للمعاقلة الكلامية؛ غير أن هذه الرؤية لم تكن دائما محل اتفاق وخصوصا مع الحداثيين العرب المتأثرين بواقع الحداثي الغربي، الذي يلح على الفصل التام بين العلم والقيمة؛ غير أن طه لا يرى أي دافع هنا للاستغراب والاستنكار؛ بل القيم وإقحامها هنا هي الرصيد والوقود الذي: "يزود مختلف النشاطات الإنسانية، بما فيها مواقفهم المعارضة لهد التوجيه، بالأسانيد الراسخة التي لولاها لفقدت هذه النشاطات رباطها ووحدها وتكاملها؛ فإذا كانت هذه الأسانيد عند "المتكلم" هي المعاني التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، فإنها عند غيره جملة أخرى من المعاني

(1) عبد الحكيم أجهر، الله الآخرة في الحضور، ص 34.

المطلقة التي لا تقل "تدينا" لاختياراته وتوجيهها لحياته وتحكما في مصيره عما عند المتكلم"⁽¹⁾.

إذن؛ فالتجديد الكلامي عند طه عبد الرحمن لا يفصل بين الكلام والقيم الرافدة للشرعية الإسلامية، وخصوصا في ضبط وإدارة مختلف عمليات النقاش، وفق منهج مناظراتي يحوي مدعيا ومعترضا، وبأدلة لا تخرج عن المقايسة الكلامية (قياس الشاهد على الغائب).

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص158.

الباب الثالث:

التجريد المنهجي لعلم الكلام
الإسلامي

الفصل الأول:

إِعاوَة الاعْتبار

للمنهج الكلاسيكي. المناظراتي

المبحث الأول: إعادة الاعتبار للمنهج الكلامي عند طه عبد الرحمن.

استهل طه عبد الرحمن مقارنته التجديدية لعلم الكلام _ كما أسلفنا في الفصل الأول _ بمحاكمته ومساءلته لأحد أشرس نقاده عبر التاريخ ألا وهو الفيلسوف ابن رشد، وذلك من خلال تسليط عدة منهجية دقيقة تكاد تجدها منقطعة النظير يكشف فيها القارئ مضامين فكرية جديدة وحية تصدر من رؤية ثاقبة ونافذة من روح التراث الفكري الإسلامي دون إغفال في فروع هذا العلم النفيس، وذلك لعدم تشتيت القارئ في حواشي هو في غنى عنها، فطه يحاول استنهاض الأسئلة الكبرى والعميقة لتجديد هذا العلم، لهذا نجده بعد أن فصل المقال في ما بين فلسفة ابن رشد وعلم الكلام من اتصال يعرج عامداً إلى إعادة الاعتبار إلى هذا المكون الأصيل الذي يدخل هو وغيره في تشكل ماهية التراث الإسلامي.

وإذا كان علم الكلام في النهاية هو آلية منتجة ومضمونا أنتجته تلك الآلة، وذلك بغرض الدفاع عن العقيدة وحراستها بعرض مضامينها وبحراستها من المخالف الناقم عليها؛ كان لزاماً أن التجديد المنهجي حتماً سيكون تجديداً مضمونياً بامتياز والتجديد المضموني بدوره متوقف على مدى التجديد المنهجي، وهذا ما يشكل علاقة تكاملية مشدودة الوثاق هي التي ستشكل الخيط الناظم الذي سيسير عليه التجديد الطهائي لهذا المكون الشريف، فطه عبد الرحمن بعد أن درس التراث الإسلامي واطلع على أهم مكوناته وجد أنها في النهاية محكومة إلى منهج خاص ألا وهو **المنهج المناظراتي**، والذي كما ذكرنا يشكل ثابتاً من ثوابت التراث الإسلامي، وهو الآلة الإنتاجية لأهم مضامينه، من بينها المضامين الكلامية والأصولية والفقهية وغيرها من المعارف والعلوم؛ غير أنه وفي نظر طه يعد الدرس الكلامي الإسلامي أحد أهم تحليلات الفاعلية لهذا المنهج.

وقد أعاد طه عبد الرحمن في إطار مشروعه التجديدي لعلم الكلام الاعتبار لهذا العلم، وخصوصاً أمام الاستفزاز الذي سلطه عليه خصومه الفلاسفة كما ذكرنا وعلى الخصوص ابن رشد والرشدين من بعده الذين نظروا إلى هذا المكون بنظرة الازدراء والانتقاص مسددين لحاظ نقدهم إلى منهجه المناظراتي؛ حيث تعاملوا معه على أساس أنه جدل تغالي لا يترفع عن التوسل بالمشهورات والمظنونيات؛ بل ربما السفسطات التي يشكل منها مواداً لأقيسته التي في سقفها النهائي تتقصد الغلبة والتبكيث والتغالب والافتناع، فلا تشيد نسقا برهانياً يقينياً صورياً متجرداً ومستغن عن الذوات الفاحصة (سواء مع أم ضد)؛ غير أن هذا النقد رأى فيه طه استفزازاً وعسفاً قافزاً على الحقيقة، وهو يتهم إياه بالتجزئية المفرطة التي في النهاية تعطي صورة جزئية ومشوهة عن الحقيقة، وبالتالي نجد أن طه يعيد الاعتبار للمنهج الكلامي للأهمية القصوى التي يلعبها في انتاج المضامين الكلامية، وذلك

بإذكائه بالجديد الذي عرفته المنطقيات والنظريات الحجاجية المعاصرة، والتي سيشكل منها ومن غيرها من المعطيات أرضية صلبة ينطلق منها لإنشاء ورشة جديدة لدفاع عن الدين، ومساءلة الحداثة الغربية وفحصها، وهذا ما أنتج العديد من المضامين التي أعادت تجير علم الكلام وتأثيره بأثاث عصري أخرجته من لحظة السكون التي عرفها في فترة من فتراته ليستعيد شبابه راسماً له رقعة في الخريطة الوجودية المعاصرة، وإتمام لنقاشته الراهنة.

أولاً: الأخطاء المنهجية للغالين في الطعن في علم الكلام.

إذا كان أفلاطون قد أقصى الشعراء والخطباء من مدينته الفاضلة، وذلك لكونهم غاؤون ويتبعهم الغاؤون، واشترط لدخول معهده أن يكون الداخل رياضياً بشعار نصبه أمام باب أكاديميته اللقيون "لا يدخل علينا إلا من كان رياضياً"، ولا يهمنا هنا الداعي إلى هذا التشارط سواء كان لضمان تحقق التجريد في الوافدين أم غيره فإننا نجد أن هذه المسلمة قد تسربت إلى تلميذه المقدوني (أرسطو) والذي سار على خطى شيخه في تقسيمه الأقيسة المنطقية⁽¹⁾ إلى قياس برهاني نتيجه حتمية وملزمة، وقياس جدالي تبكيئي وتغاليي فقط، وقياس خطابي غرضه الاقناع وإحداث اعتقاد ما في المتلقي، وقياس شعري يدخل في باب الفون.

غير أن عرض الأرسطي لهذه الأقيسة كان تحت سلم تفاضلي معلياً فيه لمقام البرهان ومسئلاً للباقي بحجة أنها غير يقينية وليست علمية، فنجد أن هذه الفكرة قد تسربت إلى المجال التداولي الإسلامي وخصوصاً عند الفلاسفة المسلمين، وهذا لا شك أن له أسباب اعتملت داخل الدرس الفلسفي الإسلامي وجعلت أهله يستشيطنون نقداً لعلم الكلام إلى حد المبالغة؛ لهذا نجد طه يرى أن الطاعنين في علم الكلام سواء من خصومه القدامى أم المحدثين على الرغم مما يفتقرون إليه من موضوعية علمية وأدلة منطقية في نقدهم هذا، والتي ترجح إسقاط هذا العلم وتحمل الخصوم وتسوغ لهم إقصاءه من الساحة الفكرية، فهو يعاني من غلو وحيف كبير، بل يضاف إلى هذا الغلو في نظره أخطاء منهجية تزيد من تضعيف وتهوين هذه الأحكام الجائرة في حق علم الكلام الإسلامي، فيعدد لنا طه جملة منها نذكرها كالاتي:

1- نقد المتكلمين ينسحب على المضمون دون المنهج: يصف طه خصوم علم الكلام بخلطهم بين

مضامين علم الكلام والمنهج؛ وذلك لأن أحكامهم منساقعة على حد تعبيره إلى: "الأقوال والموضوعات الكلامية

(1) ملاحظة: لقد جعل أرسطو هذه الأقيسة كلها تحت باب المنطق، غير أن الشراح ونقله التراث الأرسطي أقصوا وأسقطوا باقي الأقيسة فقط القياس البرهاني، وهنا يمكن أن نطرح استشكل مفاده: "إذا كان أرسطو نفسه اعتبر القياس الخطابي والجدالي والشعري وغيرها تحت باب المنطقيات مع المفاضلة بينها، فلماذا اشتد نكير المتأخرين لهذه الأقيسة مع أن المعلم الأول لم يكن التعصب للبرهان؟".

التي قد تكتنفها بعض الشبهات وتخالطها بعض التوهّمات، على الطريقة التي اتبعت في تناولها⁽¹⁾، دون أن تنفذ وت تعمق إلى روح علم الكلام وهو المنهج الثابت الذي ينتج المضامين الكلامية وهو (المنهج المناظراتي الحواري)؛ وربما يمكن القول هنا إن سكوت طه على نقد خصوم الكلام لبعض المضامين التي نلاحظها داخل الدرس الكلامي الإسلامي فيه نوع من الإقرار ونلمس فيه موافقة ضمنية على ذلك النقد، وربما يعود إلى المنصة التي ينطلق منها في كون قراءته للحدثين العرب كالجابري وغيره هي قراءة تقويمية تصويبية منطلقة من الحوار وإنصاف المخالف بتصحيح توجهه وتقويم رؤيته مع النقد البناء الذي تهّمه الحقيقة والضّفر بما قبل الاعتراض على المخالف وبيان خطأه، كيف لا ونحن نجد أن بعض من المسائل التي أنتجت على ضفاف الدرس الكلامي الإسلامي هي مسائل عتيقة، وقد اعتمدت في الكثير من تأصيلاتها على ما جادت به القريحة اليونانية، وخصوصا في مسائل الطبيعية (الطبيعيات)⁽²⁾ التي تعتبر بدورها عند أغلب المتكلمين وعند أكابر مدارسهم هي المنصة الأولى للانطلاق منها في جدال متصاعد إلى بناء الأنساق الكلامية والعقدية في مباحث الإلهيات.

فالتطبيعات لم تكن إلا سلماً وجدالاً متصاعداً إلى تقرير الإلهيات، وليست مطلوبة في حد ذاتها أبداً للفهم والتفسير، والمطلوب فقط استخدامها، وبالتحديد استخدام "حدوث العالم" و "الإمكان" كدليل على العقائد الإلهية. الحادث هو الجسم الطبيعي، فكانت الطبيعيات محض صورة عقلية للإلهيات، خادمة لها، في حين أنّ الإنسان هو الذي يحيا في الطبيعية، وهو الذي يُصارعُها، وهو الذي يحتاج لترويضها وتطويرها⁽³⁾؛ فإذا كان حسب الأستاذ عبد الحكيم أجهر الدرس الذي تعلمنا إياه التراث الإسلامي هو أن كل صياغة نظرية للعالم هي فرضية باستحضار الله في شروط عالم محدد، في الوقت الذي يتكشف سريعا عصيان آخريّة الله على الاحتواء وعلى الاستحضار التام؛ وبالتالي التملص من الاستيعاب الفكري الدقيق، من هنا نفهم لماذا حاولت بعض الصياغات في الماضي أن تمنع التفكير في ذات الله إلى درجة التحريم، لأن التفكير في الذات يفتح العالم والنصوص على أفق الاختلاف، وبالتالي على بناء فرضيات أخرى عن العالم، الأمر الذي لا تقبل به سلطة التفسير الواحد⁽⁴⁾.

لا يهمننا هنا السجلات الفكرية والصراعة العتيقة التي ربما كانت في طياتها تيارات تحتم التفكير الواحد

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 72.

(2) تمثل الطبيعيات في علم الكلام منصة الانطلاق إلى الإلهيات، وهي تدخل في قسم دقيق من علم الكلام والذي يشغل مجال العقل وحده في مقابل الجليل علم الكلام الذي يمثل العقائد المستمد من النصوص الدينية المؤسسة؛ وقد عول عليها المتكلمون في بناء أنساقهم العقدية وإدكائها بالمستجد منها في الحقول المعرفية.

(3) يمى طريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، السنة: 2014، ص 49.

(4) أنظر: عبد الحكيم أجهر، الله الآخريّة في الحضور. ص 170.

بقدر ما يهمننا الدور المحوري الذي كانت تلعبه فكرة الله، والتي كانت مقدمة وجب استحضارها في كل نسق استدلالي كلامي، فمثلا لو تأملنا هذا النص للمعالى الجويني والذي يقول في منظومه ما نصه: "فإن قيل ما العالم ولم سمي العالم عالما قلنا العالم عند سلف الأمة عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى، وعند خلف الأمة عبارة عن الجواهر والأعراض، فأما قوله لم سمي العالم عالما فأما العالم فمشتق من العلم والعلامة، وإنما سمي العلم علما لأنه أمانة منصوبة على وجود صاحب العلم، فكذلك العالم بجواهره وأعراضه وأجزائه وأبعاضه دلالة دالة على وجود الرب سبحانه وتعالى" (1). يتوضح لنا من خلال هذا النص أهمية استحضار الله في كل المعطيات الكلامية سواء ما تعلق بجليله كالعقائد التي كانت تتمحور حول فكرة التوحيد والألوهية وخصائصهما أم ما يتعلق بدقيق علم الكلام أم ما يسمى بـ "الطبيعيات"، فعلى الرغم من محاولته الانطلاق من العقل غير أنها كانت تحوم حول فكرة الله للوصول إلى العقيدة المسطرة أصلا في النصوص المؤسسة.

وهذا حتما ما يقطع التلازم الذي ربما يسعى بعضهم لفرضه على علم الكلام في كون ثقافت الطبيعيات التي تشكلت منها النتائج الكبرى لهذا العلم في زمن من أزمانه يعني تعرض كل نتائجه للمسائلة والتهام؛ وهذا ما لا يلزم حتما؛ لكون تلك النتائج التي سعى علم الكلام لتأكيدھا كان ينطلق منها معتقدا ومحاولا تعقيلا، وهي بالأصالة معطى من النصوص المؤسسة (القرآن والسنة) كعقائد ناجزة؛ لهذا ليس بالضرورة إسقاط المقدمات يلزم عنه حتما إسقاط النتائج؛ فعلى سبيل التمثيل لا الحصر نجد مثلا:

- نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ: فلقد اعتمد علم الكلام الإسلامي بالخصوص مدرسته الاعترالية والأشعرية كما لا يخفى على أحد، على الطبيعيات التقليدية أو ما كانت تقتضيه إمكانات عصرهم، وذلك بالاستناد إلى معطياتها كحقائق نهائية وقطعية، بينما نجد أن الفيزياء المعاصرة قد هدمت ونسخت الكثير من تلك القوانين التي قامت عليها الطبيعيات التقليدية؛ بل نجد أن الكثير من الاكتشافات المعاصرة لقوانين الطبيعة والفيزياء والكيمياء والميكانيكا والفلك قد برهنت على سداجة تلك القوانين والأحكام التقليدية، وبينت أن معظم قوانينها محكومة ومستقوفة بالأفق المعرفي المكون لتلك النظريات في زمانها؛ ومن أهم تلك المسائل الطبيعية التي درج عليها المتكلمون نجد نظرية الجوهر الفرد أو (الجزء الذي لا يتجزأ)، فهذه النظرية التي نرصد لها

(1) المعالى الجويني، لمع الأدلة، ص 76.

جذوراً عند الفلاسفة اليونانية والتي تعود إلى ديمقريطيس (460 ق.م)⁽¹⁾ الذي حاول أن يعالج إشكالية الانتقال والحركة التي طرحت حول النظرية البارميندسية في الثبات والحركة؛ غير أن الترجمات التي حدثت للنص الفلسفي اليوناني كانت سبباً في دخول ونفاذ العديد من النظريات إلى المجال التداولي الإسلامي، وربما يعود أول تدشين لهذه النظرية في علم الكلام الإسلامي عند أبي هذيل العلاف الذي استلهم منها وبنى عليها النواة الأولى التي اعتمدها الكثير من المتكلمين (المعتزلة والأشاعرة و الماتريدية) في تأثيل وتقعيد أدلتهم العقلية لإثبات حدوث العالم، ومن ثم بناء عليها أدلة لإثبات الصانع لهذا الكون.

غير أن هذا الجوهر الفرد الذي من أهم شروط كينونته أن يكون فرداً وأن يكون جزءاً لا يتجزأ ولا يقبل القسمة، وعلى الرغم من كون فكرته يونانية إلا أنه يمكن رصد فرق جوهري وفاصل بين الأطروحتين، وذلك لكون ديمقريطيس كان "يرى أن المادة، كما للجوهر الأفراد التي تتألف منها المادة خصائص أساسية معينة تكوّن ماهيتها، وهي الصفات الأولية - **primäre Qualitäten** - بالاصطلاح الحديث. أما عند المتكلمين، على الأقل في سلسلة الآراء الممتدة من أبي هذيل، ومن معمر وهشام الفوطي فيما يحتمل، إلى الأشاعرة مرةً بمعتزلة بغداد؛ فإن الأعراض باعتبار أنها جنس الموجودات - **seinskategoie** - على حد ذاته يختلف عن الجواهر المجردة من جميع الصفات حتى الأولية منها، ويمكن أن تقوم - أعني الأعراض - عند المتكلمين في حل مشكلة شائكة مقام الصور والكيفيات عند الذين أخذوا بمذهب أرسطو فيما بعد"⁽²⁾. غير أنه في النهاية استثمرت النظرية لإثبات حدوث العالم كقول موازي لقول الفلاسفة بقدّم المادة والعالم، وإثبات فكرة الخلق من عدم والتي نجدها مطروحة في النصوص مسبقاً؛ غير أن هذه النظرية اليوم أصبحت نظرية لا يمكن قبولها في إطار ما استجد في الفيزياء المعاصرة، والتي نجدها قد قسمت الجوهر الفرد، وفجرت بنيته إلى أقسام عديدة لتتسبب باختيار لهذه النظرية.

إن العلم المعاصر في مجال الفيزياء والكيمياء أثبت بمختلف تجاربه أن العالم متكون من عدة مواد بسيطة تسمى العناصر، واكتشف منها أكثر من مائة عنصر، وأن هذه العناصر تتألف من أجزاء دقيقة في منتهى الصغر، فهي كائنات مجهرية تسمى الذرة، فكل نقطة من هذا الكون تحوي الملايين من تلك الذرات؛ ولكن الطبيعيات الحديثة (الفيزياء) تجعل هذه النظرية في المحك وذلك بأن قسمت الجوهر الفرد فلم يعد فرداً؛ بل زادت تجزيته إلى أجزاء عديدة فلم يعد محدود التجزئة؛ بل آخر النظريات الفيزيائية رغم أنها ما تزال حبيسة المختبر إلا أنها تزيد التقسيم

(1) صحيح يعتبر هذا التحليل الديموقريطيسي محاولة لحل إشكالية الحركة عند البارمنديين بنزعة مادية، إلا أنه لم يكن ينفي وجود الآلهة؛ بل كان يرى

بعدم تدخلها في حياة البشر الخاصة أي يصفها بصفة اللامبالاة: أنظر: (Claude-Henry Du Bord، Le grand livre de la philosophie، p15).

(2) بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، تر: محمد عبد الهادي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط1، السنة: 1946، ص8.

تقسيمًا وهي: " نظرية كل شيء" أو النظرية الخيطية - String Theory - التي جعلت كل الأقسام التي تشكل الذرة (إلكترونات، بروتونات، نيوترونات، والكواركات) عبارة عن خيوط من الطاقة؛ فالمناهضون لعلم الكلام من الحداثيين العرب وغيرهم وإن كان نقدهم هذا يصدق على بعض أحاد المضامين، ولكن يبقى تقويمًا قاصرا وسطحيا سطحية اعتنائهم المفرط بالمضمون، وهو يحوي في طياته نظرة تجزيئية للتراث الإسلامي وعلم الكلام مكون أساسي من مكونات هذا التراث؛ وعليه فالتقويم الذي يغلب عليه الاشتغال بمضمون النص التراثي، ولا ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلغت بها هذه المضامين، يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث⁽¹⁾.

يشير طه هنا إلى الجابري، محيطا إياه بلحاظ نقده وفحصه، مبررا ذلك بكون إهمال الوقوف على دقائق الآليات المنقولة التي استعملها في نمودجه التقويمي للتراث عموما والتراث الكلامي خصوصا، أفضى به إلى اتخاذ مسلك في تجزئة التراث يخل إخلالا بالمقتضيات التقنية والشروط الإجرائية لهذه الآليات⁽²⁾؛ بل هو يؤكد في العديد من المواضع من مدونته على قلة زاد المفكرين العرب من المنطق، هذا ما جعلهم بنظره يوهمون القارئ بأن التأليف الفلسفي لا يختلف في شيء عن الإنشاء الأدبي أو التحرير الإعلامي؛ وهذا ما سبب أذى كبيرا للقدرة الاجتهادية عند الإنسان العربي؛ لأن العقل الذي لا يجهد نفسه لا يمكن أن يجتهد في شيء⁽³⁾؛ ولعل ما يعزي هذه الأطروحة كون الفاعلين لهذا التراث لا ينتجون خطاباتهم بما اتفق لهم من الوسائل؛ بل كانوا على خلاف ذلك يتخيرون هذه الوسائل بحسب أغراضهم العلمية، فيعمدون على تبين أوصافها وتملك أسرارها قبل الدخول في الاشتغال بها ويتنافسون في تحصيلها وتوسيع قدراتهم فيها؛ بل يمارسون نقدها وتنقيحها إظهارا لرسوخ معرفتهم بها، فتأتي خطاباتهم قائمة بشرائط العرض المدلل ومقتضيات النظم الملعل⁽⁴⁾، وإذا علم انسحاب هذه النمطية في الإنتاج التراثي استحالة على كل باحث في علم الكلام أن يدرس مضامين التراث بمعزل عن علوم آلائها المنتجة.

لهذا نجد طه يقترح لجبر هذا الخلل المنهجي في تقويم التراث ومن جملته علم الكلام التقويم التكاملي للتراث كما ذكرنا سابقا، والذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث، كما يتولى أيضا استعمالها في نقد هذه المضامين، فيصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية إلى التراث⁽⁵⁾، وهذا ما كان له نتائج

(1) طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، ص 15.

(2) نفس المرجع، ص 15.

(3) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 38-39.

(4) طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، ص 83.

(5) نفس المرجع، ص 83.

عميقة ونافذة في أعماق هذا التراث دون الوقوف عند السطح والسقوط في مغالطة التعميم.

2- الوقوع في استعمال الأساليب الكلامية التي انتقدوها على المتكلمين: كما أسلفنا في الفصل الأول

فإن الناقمين على علم الكلام وخصوصا ابن رشد الذي مازالت أهم اجتهاداته حاضرة في فكرنا المعاصر؛ ولعل أهم من تمثلها المفكر عابد الجابري، ورغم نظرتهم التهيدية في علم الكلام إلا أنه من عجيب المفارقات أننا نجدهم قد استعملوا نفس الأساليب التي صبوها جام نقدهم عليها، فقد اعتمد ابن رشد في تقريره لمباحث الإلهيات على الكثير من المخرجات والمضامين الكلامية، ثم إنه صاغ هو وغيره ممن حملوا لواء العداء لهذا العلم نقدهم واعتراضاتهم له بنفس المنهج الذي يتوصل به علم الكلام في بناء المضامين ومناقشة مخالفه ليسقطوا سقوطا حرا في نفس ما نقوموه على هذا العلم؛ إذن فخصوم "علم الكلام" صاغوا انتقاداتهم، سواء بطريقة المناظرة المباشرة أم بطريقة المجادلة غير المباشرة، وهو قيام منهم بشرط "الكلام"، في حين كان الأولى منهم أن يخرجوا عن هذا الشرط.

3- إعتبار وضع "علم الكلام" في الخطأ والصواب مختلفا عن وضع العلوم الأخرى: لو تأملنا في

المخيال الرشدي لوجدنا أن عقائد الأمة في منظوره قد أصابها السقم، وقد وقعت في أزمة عميقة وحلل كبير؛ لذلك وجب عليه بصفته حبرا من أحبارها تحديد مكان الالتهاس وبيان مواضع الفساد الذي قد لحقتها، وقد لخص لنا محاولته هذه في كتابه: "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، وذلك تنمة لما بدأه سابقا في كتابه "فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، غير بعيد عنه نجد مواطنه⁽¹⁾ القديم الجديد الجابري الذي يحاول تبرير رأي فيلسوف قرطبة في كون أن: "الشاغل الذي كان يؤطر ابن رشد في الكتاب الذي بين أيدينا⁽²⁾، كما في الكتاب الذي سبقه (فصل المقال)، لم يكن مجرد شاغل كلامي نظري، بل هو أساس شاغل اجتماعي سياسي يتمثل في "الأضرار" التي نجمت عن ما قامت به الفرق الكلامية من "التصريح للجمهور" بتأويلاتها، وما نتج عن ذلك من "شأن وتباغض وحروب"، وتمزيق للشرع، وتفريق للناس (كل التفريق)⁽³⁾؛ وهكذا يوجه فيسوف قرطبة ومن بعده الجابري أصابع الاتهام إلى علم الكلام وتحمله المسؤولية في تسميم البيئة الفكرية الإسلامية وتكريس الفرقة والصراعات البينية داخل ذات الأمة.

غير أن طه لا يسلم لهم بذلك، وهو يرى أن هذه الأحكام تحوي غلوا كبيرا وإجحافا في حق علم الكلام؛ وإذا ما أردنا البت فيها وتقييم مدى مصداقيته سنجد أن الكثير من العلوم تعرضت للأدلة وتم تسخيرها

(1) لا نقصد هنا مواطنه الزماني أو المكاني؛ بل المواطنة الفكرية التي تجعل الإنسان ينظر بمنظار شيخه أو أستاذه الفكري.

(2) يقصد "الكشف عن مناهج الأدلة".

(3) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 68.

للمفسدة وليس المصلحة، وكانت سببا في العداوة وتفرق شمل الأمة على غرار الفقه والسياسة وغيرهما؛ فلو تأملنا الفقه لوجدنا أن التمدد الفقهى بقدر ما اتسم بسعة الصدر ومراعات الخلافات البينية إلا أننا نجد البعض قد أساء استخدامه وخصوصا ما كان يحدث من صراعات وملاسنات وملاعنات ومطاعنات بين أتباع المذاهب الفقهية الأربعة، وربما وصلت في الكثير من الأحيان إلى تحريم التزواج وتحريم الصلاة خلف المخالف للمذهب؛ بل حتى الكثير من الفقهاء تعرض للتعنيف والجلد أمام العامة على آرائه الفقهية، أما في ما يخص علم السياسة فما هي عن ذلك بعيد؛ بل إن أول خلاف بين الأمة وصل إلى حد الدماء كان خلافا سياسيا بامتياز، وهذا ما لا يمكن أن ينكره ابن رشد ولا الجابري ولا غيرهما، فتاريخ العلوم مليء بهذه الخلافات والصراعات، وهذه الطريقة في الحكم على المعارف والعلوم والأفكار قد توقعنا في الكثير من العسف، فلو أساء طبيب استخدام الطب لا يعني ذلك سقوط الطب من دائرة العلوم.

هنا يطرق أذهاننا إشكال موضوعي مفاده: لماذا التركيز فقط على الصراعات الكلامية، ونسيان أو تناسي باقي العلوم التي ينطبق عليها نفس النقد؟ أو بالأحرى نفس الاتهام؟. في هذا السياق تفتن طه لهذه الأحكام ووجدها تنضوي على خطأ منهجي ومنطقي يضعف من القيمة المعرفية لآراء الناقدين والناقمين على علم الكلام الإسلامي، وبالحفر داخلها نجد أنها مبنية على مسلمة مضمرة، "وهي اعتبار أن وضع الكلام في الخطأ والصواب مختلف عن وضع العلوم الأخرى"، والحقيقة أن هذا الإمكان قائم في كل علم وما كان ذلك ليحمل المرء على تركه؛ بل على العكس من ذلك، يحمله على طلب القيم الصحيحة لتوجيه الاستفادة منه، وكذلك الشأن بصدد "علم الكلام" فبدلا من أن يطالب الخصوم بتركه، كان الأولى بهم أن يطلبوا القيم المشروعة لتوجيهه وتصويب النظر العقلي فيه⁽¹⁾؛ إذن هذا النقد اللاذع والمخاصمة المفرطة لعلم الكلام يقابله سكوت عن واقع علوم أخرى وينضاف إلى هذه الازدواجية في إلقاء الأحكام أيضا إغفال خصوم الكلام لشيء مهم جدا، وهو دور منهج المناظرة في إنشاء علم الكلام، وهذا الوافد القديم الجديد الذي تم نسيانه هو كفيل في نظر طه من تخطي هذه المشاكل التي يطرحها خصوم الكلام وذلك بـ:

1 - تمكين الفاعلين الدينيين من تحديد وكشف وفهم التراث الإسلامي جيدا.

2- وصف وتحليل عميق لأكداس النصوص والمناظرات عبر التاريخ الإسلامي، والتي هي نتاج القرينة

الإسلامية.

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 73.

3- تخلص الذهنية الإسلامية من أحكام كانت نتاج آلة التقويم الغربي لتراث الإسلامي ومراجعتها، وهذا في إشارة ضمنية من طه إلى الاستشراق وقراءته لنا، فهو يرى أن التقويم الغربي يستند إلى تصور غير تفاعلي وغير تداولي للخطاب الطبيعي أو قل تصور يستبعد المخاطب ويثبت الحضور للمتكلم وحده؛ ولعل هذا يتوافق إلى حد كبير مع ما خلص إليه إدوارد سعيد في كون الاستشراق لم يدرس الشرق حقيقة، وأن الشرق في إطار ما تعرضه السردية الشرقية مثل تمثيل في المخيال الغربي، وتم التركيز في قراءته على المقاربة النصية، فأقتصر في التعاطي معه على النص فقط دون الاعتماد على المصادر الأخرى كالحالة والزائرين والأثار؛ بل إدوارد سعيد يذهب إلى أقصى من ذلك حينما يصف نظرة الشرق إلى الغرب بالنظرة العدوانية تحط من قيمة الشرق، وتجعل إنسانيته أدنى من إنسانية الإنسان الغربي⁽¹⁾؛ إذن فالتقويم الغربي يقصي المخاطب ويبعده عن التمثيلية ويثبت الحضور فقط للمتكلم وحده، فيصبح هذا التقويم هو نوع من مخاطبة الذات لذاتها؛ بمعنى أن الغرب يخاطب ذاته من خلال الآخر، والآخر في هذه التمثيلية يجب أن يكون مختلفا، وأن يكون في وضعية حضارية أقل وأدنى كي يرى الغرب ذاته أنه ذلك المتفوق عقلانيا وحدثيا وتكنولوجيا... إلخ، فالغرب هنا في إطار ما يسمى بالمركزية الغربية ينصب نفسه معيارا وأ نموذجاً حضاريا يجب على الشعوب الأخرى أن تسلك طريقه⁽²⁾ لكونها هامشا وجب عليها الإذعان للمركزية الغربية، إضافة إلى أن هذه التقويمات تعاني من تسلط رهيب للعقلانية الديكارتية التي سيطرت على الفكر الأوروبي.

لاشك هنا أن أصابع الاتهام تتجه صوب العقلانية الديكارتية محملة بمصوغاتها، فمثلا لو تأملنا القاعدة الثانية التي نجدها عند ديكارت في كتابه "قواعد لتوجيه العقل"، فعنده كل مرة يحمل فيها أحد "من العلماء" رأيا مختلفا عن الآخر لموضوع بعينه، فمن المؤكد أن واحدا منهما على خطأ، ومن ثمة لا يمتلك أي منهما ناصية العلم على ما يبدو، وذلك لأنه لو كانت قضايا أحدهما مؤكدة وواضحة، كان في إمكانه إذن عرضها بالطريقة التي ينتهي بها في نهاية المطاف إلى إقناع الآخر⁽³⁾. ربما يمكن تطبيق هذه القاعدة على العلوم الرياضية والمنطقية؛ ولكن تعميمها على النواحي العلمية الأخرى أمر متعذر؛ وذلك لكون العلوم الإنسانية مثلا لا تنتمي أصلا لهذه الأنساق المغلقة والصلبة، فضلا عن ما أحدثته التحولات والتغيرات الجذرية في إبستمولوجيا العلم الحديث التي نجدها تفر من دراسة العلم كشبكة من العلاقات المنطقية، وتوليفة من المتواليات الرياضية إلى دراسة العلم كصيرورة وتفاعل بين الإنسان والتاريخ.

(1) عبد الحكيم أجهر، محاضرة تحت عنوان: "ما الهدف من دراسة الفكر الإسلامي وما هي اتجاهاته" <https://www.youtube.com/@Mominoun>

(2) عبد الحكيم أجهر، محاضرة تحت عنوان: "ما الهدف من دراسة الفكر الإسلامي وما هي اتجاهاته"

(3) Descartes: Règles pour la direction de l'esprit – Œuvres éd. De la pléiade, Paris, 1952, p.40.

يحمل نص ديكارت هذا في طياته إقصاء لطرف من طرفي النزاع وهذا ملا ينسجم مع المنهج المناظري، كون هذا المنهج يستثمر الخلاف ويجعل الحقيقي تشاركية وتصاوبية ويعتقد فيها كلا من الطرفين أن الحقيقة لا تبني من طرف واحد؛ بل يعتبر الفرد "نفسه مجرد مشارك في بنائها مع مناظره، فقد تظهر الحقيقة على يد خصمه أو قد يتفق أن تظهر من جهة نظر نظرائه"⁽¹⁾.

4- منهج المناظر هو تنظيم لـ "تصارع الآراء": إن منهج المناظرة هو مسلك من المسالك التي تساهم في فتح أبواب النقاش الرصين والعلمي والموضوعي في سبيل احتواء صراعات أخرى ليست من جنس الخلافات الكلامية ولا الدينية فقط؛ بل تمتد إلى فتح مغاليق أبواب أخرى من الصراعات على غرار "تصارع الأفراد" وهو التصارع البيني، و"تصارع الطبقات الاجتماعية" وهو التصارع الجماعي، "وتصارع الأنظمة السياسية"، و"التنافس على السلطة" وغير ذلك من الصراعات الأخرى، وخصوصا التي لا يمكن الضفر فيها بحقائق مغلقة ومطلقة⁽²⁾؛ وإن طرح هنا سؤال الكيف فسيجيب طه في كون منهج المناظرة والتنظير سيمد الفرقاء بـ: "وسائل لإحكام الربط بين الصنفين من التصارعات: الفكرية والمادية، ولمراقبة وضبط الاستدلال بأحدهما على الآخر، هذا الاستدلال الذي عجل إليه الكثيرون⁽³⁾، ولما يستوعبوا آليات أحد الطرفين: وهو التنازع الفكري الذي تمثله "المناظرة"⁽⁴⁾ كمؤسسة رصينة في إدارة الصراع والنقاش المعرفي بطريقة تعاونية وتشاركية وتصاوبية.

ثانيا: مكانة المناظرة في الإنتاج الإسلامي.

قبل التعرّيج على الحديث عن مكانة المناظرة كمؤسسة للفحص العلمي في الحضارة العربية الإسلامية والتي كانت تشغل دور المنهج الذي كان ينزل منزلة الآلة الإنتاجية للمضمون التراثي، فمن نافلة القول هنا الحديث عن أهمية المنهج سواء في النقد والتقويم لمجال معرفي ما أم من ناحية تجديده حفاظا على ديمومته الإنتاجية عبر التاريخ والمسار الفكري لذلك العلم أو التراث، ونحن هنا لبيان هذه الأهمية سنستحضر مثالا⁽⁵⁾ طرحه الأستاذ الطيب بوعزة في إحدى مداخلاته في بيان أهمية المنهج وأسبقيته على المضمون؛ وفحوى هذا المثال أنه لو كان لدينا آلة

(1) إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، ص 107.

(2) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 73.

(3) لعل طه عبد الرحمن هنا يشير إلى بعض النماذج التي توسلت بالمناظرة في البناء المضموني غير أنها لم توف حق هذا المنهج وأخلت بالكثير من شروطه من بينهم ابن خلدون الذي في نظر طه طرحه ناقص ويعاني الكثير من المشاكل، من بينها مسلمة الإمكانية البرهانية التي ربما تسربت إليه من الدرس الفلسفي القديم الذي كان يقضي الجدال ويعلي من مقام البرهان؛ لهذا هو سيقترح تصحيحا في كتابه "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" يعيد فيه سطرحة هذا المنهج الذي سيبنيه على مسلمة الحجاج ومنطق الحوار (سنتحدث عن ذلك لاحقا).

(4) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 73.

(5) الطيب بوعزة، لماذا نحتاج إلى التجديد المنهجي، ورشة نظمتها دار نحوض للدراسات والنشر، بمراكش يومي 02 و03 أبريل 2016 م، ص 18.

صناعة ثوب ما، وكانت تلك الآلة تخرج لنا قطعاً من الثوب فيها خرق، فإنه من العبث الجلوس لترقيع تلك القطع المثقوبة؛ لأنه مهما رقعنا فإن الآلة ستنتج بعدها قطعاً من الثياب مخروقة؛ ولذا فالصائب هو الذهاب إلى مصدر الإنتاج، أي الآلة لإصلاحها، لا الاقتصار على إصلاح منتوجها.

لا شك أن هذا المثال يشير إلى قضية مهمة هو أنه على الرغم من وجود العديد من المشاريع التجديدية للفكر الإسلامي، إلا أننا لو أردنا تقويمها وتقييمها لوجدناها لم تصل إلى المطلوب ولم تحقق المرغوب، وخير شاهد على ما نقول الواقع الفكري والمعرفي الإسلامي المتأزم والمعقد، الذي فقد روحه الأصيلة والإبداعية ليسقط في مستنقع التقليد الأعمى للآخر بالارتكان والاستلاب له.

إذن لا يمكننا تخطي **العائق المنهجي** بهذه السهولة وذلك كون المنزلق الأكبر لمحاولات تجديد الخطاب الإسلامي هو أنها اقتصرنا على نقد النتائج ولم تتناول نقد الآلة المنتجة؛ بينما لو أردنا تجديد الخطاب الإسلامي نحتاج إلى تجديد الآلة المنهجية التي يصدر عنها، لا الاقتصار على تحويل أو نقد أو تجديد في نتاجات تلك الآلة⁽¹⁾؛ غير أن هذا التركيز على المنهج الذي نفتقده في العديد من المشاريع التجديدية نجده حاضراً عند طه، فمنهج **الفلسفة التداولية** التي طرحها وكان واضعاً للبنائهما هو منهج مناظراتي بامتياز، وهو ما فتى يعبر عن هذه الفكرة بقوله: "ولا يزال المرء فيلسوفاً ما ناظر غيره أو ناظره غيره، فإذا صار إلى إنكار مناظره ونظر بمفرده وبرهن، قصر عن غرضه واغتصب ما لسواه؛ أي ذهب مذهب الرياضي والمنطقي"⁽²⁾، فهو يعتني كثيراً بتهيئة الأسباب لإنتاج فلسفة مثمرة، تفتح أبواب التواصل الفكري بين الأفراد والجماعات والثقافات تصاوياً وتعاوناً، وهذا لا سبيل له إلا بالاطلاع على الآخر، فيتخذ الخطاب الفلسفي شكلاً من التلاقح بالتناظر فيكمل بعضه بعضاً، وذلك في سبيل جمع شتات الحقيقة التي هي واحدة من حيث الأصل متعددة في التاريخ، وهذا دائماً مع استصحاب نظرية طه في العقل المؤيد، الذي لا يزال يسبغ نفسه من كمالات التخليق حتى يفتح لنفسه سعة القلب الرحب لسماع المخالف والوصول معه إلى حقيقة مشتركة يقتنع بها المتناظرين في المسألة.

وعليه؛ فإذا كان توصيف حال الخطاب الإسلامي المعاصر يجلينا إلى القول بأن جملة من أطروحاته ومشاريعه التجديدية في الأخير ليست إلا نقد فكرة هنا أو ترقيع وتجير أخرى هناك أو رفض ثلاثة بين هذا وذاك كان لزاماً علينا: "أن نضع أيدينا على الآلة المنهجية التي تنتج تلك الأفكار الجامدة، التي لم تعد تتناسب مع زمننا ولا تُشبع

(1) الطيب بوعزة، لماذا نحتاج إلى التجديد المنهجي، ص 18.

(2) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار والتجديد علم الكلام، ص 68.

احتياجاتنا العقلية والنفسية والاجتماعية، لئتم تحديد الآلة أو إصلاحها أو تغييرها" ⁽¹⁾، فطه بعد أن حدد الإشكالية وحررها وخصوصا في علم الكلام، وحدد المنهج الذي ينتج مضامينه (المنهج الحوارى المناظراني) سعى إلى تجديدها وإدكائها متوسلا بجملة من المعارف والمستجدات في مجال الحجاج والخطابة والمنطقيات واللسانيات المعاصرة، أو بتعبير دقيق "لسانها وميزانها"؛ وهذا وعيا منه بالأهمية الجوهرية التي يلعبها المنهج في إنتاج المضمون الكلامي؛ ثم إن التأمل في الساحة الفكرية وتاريخ التفكير الإنسان سيجده حافلا بنماذج حاولت تحديد المنهج فنجحت في تحقيق نقلات نوعية لا يمكن إنكارها، ما سيفتح شهية البحث لخوض نفس التجربة، وسنسرده بعضا منها كالتالي:

1- إن تأملنا للنقلة الكبرى التي أنجزتها فلسفات - طاليس و أنكسيمنس و أنكسيمندر وفيثاغورس - والتي لم تكن تبديلا في الأفكار تحديدا؛ بل كانت تبديلا في منهج التفكير؛ حيث كانت الثقافة التي سادت في مرحلة الأسطورة - الميثوس - ثقافة سرديّة بامتياز تتلقى بالتسليم والاذعان داخل المجال التداولي اليوناني القديم، غير أن مجيئ طاليس أحدث نقلة نوعية في التعامل مع المفاهيم والأفكار المؤسسة لتلك الثقافة، حيث دخل عاملٌ منهجي جديد هو وجوب الاستدلال والبرهنة على الدعاوى؛ فبدل طرح الرؤية إلى العالم طرحا أسطورياً عبر منهج السرد والحكي، الذي يتم التعامل معه بحس التلقي، أصبحت تلك الرؤية تُطرح بمنهج البرهنة والحجاج، وموضوعة أمام المسألة والنقاش ⁽²⁾، فعندما طرح سؤال الأرخي -أصل العالم- توالى الإجابات من طاليس وتلاميذه (الماء - الأبيرون - الهواء) غير مجردة من تعليلاتها، بل مشفوعة بأدلتها بقدر ما وفرت البيئة من أدوات .

2- نموذج سقراط: ثم لو انتقلنا من لحظة الفلاسفة الأوائل إلى اللحظة السقراطية سنلاحظ أيضا أن التحول المنهجي الكبير الذي حدث داخل النسق السقراطي، وبالخصوص طرحه لمفهوم الحد الماهوي كمطلب للتفكير بقصد الوقوف في وجه موجة الشك التي قادتها السفسطائية، والتي وجدت الواقع الديموقراطي الأثيني حاضنا لها لترتمي فيه، فمفهوم الحد الماهوي هو الذي سيكون نقطة الارتكاز للفكر الفلسفي مع أفلاطون الذي سيقدم الماهيات بوصفها ذات وجود أنطولوجي عالم المثل، وجعل الطريق إلى طلبها أو إيضاحها هو الجدلين الصاعد والنازل. والحد الماهوي أيضا كان هو أساس الفلسفة الأرسطية، في تأسيسها لمنطق الحدود الكلية، مع اختلافٍ في تعيينها، حيث قال بالمحايدة مخالفا نظرية المفارقة الأفلاطونية ⁽³⁾، فهذا الأثر العميق الذي تركه التجديد

(1) الطيب بوعزة، لماذا نحتاج إلى التجديد المنهجي، ص18.

(2) نفس المرجع، ص20.

(3) نفس المرجع، ص20.

المنهجي السقراطي في تنصيب نفسه قابلة توليد المضامين المعرفية داخل مريديه بإكسابه آلة التفكير (المنهج)، وليس معلما يعطي المعارف ناجزة لتلاميذه لينبها طبقا على طبق، وهذا ما يحتم علينا إعادة النظر في الأهمية البالغة التي يشغلها المنهج في عملية التفكير الإنساني.

3- اللحظة الديكارتية: إن الوقوف عند هذه اللحظة المهمة في تاريخ الفكري الإنساني والتي لا تزال آثارها العميقة بادية في عوالمنا الفكرية المعاصرة، فنحن هنا لا يهمنا تقويمها أو تقييمها سلبا وإيجابا بقدر ما يهمنا بيان أهمية المنهج والآلة في تغير مسارات الفكر الكبرى، فالفلسفة الديكارتية - التي يعد مؤسسها " أب الفلسفة الحديثة" بلا منازع، والذي أحدث تحولا هائلا في الفكر الأوروبي بدءًا من القرن السابع عشر راجعا إلى وعي ديكارت بأن التجديد لن يحصل إلا بإحداث نقلة منهجية. وهذا هو دلالة حرصه على تخصيص أكثر من كتاب لبحث المسألة المنهجية؛ بل وعنوانه بعض كتاباته باستحضار لفظ المنهج؛ فمعلوم أن كتابه الأشهر كان هو "خطاب حول المنهج"، وثمة كتاب منهجي آخر لم يكمل صياغته كان عنوانه "قواعد لقيادة العقل"، كما أن كتابه "تأملات ميتافيزيقي" هو صيرورة تفكير تأملي بناء على وعي بوجود الضبط المنهج؛ وهذا الوعي بضرورة تجديد المنهج سيدفع ديكارت إلى تأسيس منهج جديد بديل يسير اللحظة، وهو المطلب الذي سيعمل على تحقيقه بتفصيل المنهج الاستقرائي كبديل للمنهج القياسي الصوري⁽¹⁾ الاستنباطي؛ والذي اتهم بالعقم والنقص لكونه أضحى آلة استبداد تقصي الجدل والخطابة والحجاج أكثر منه آلة إنتاجية للمعرفة ترقى إلى تطلعات المفكر المعاصر.

4- المنهج النبوي المحمدي: إذا صرفنا أنظارنا من سياق الفكر الغربي إلى مجالنا التداولي العربي سنلاحظ أن النقالات الكبرى التي انبجست داخل الصيرورة التاريخية لهذه الثقافة كانت تستند إلى نقالات منهجية؛ بل إن الإسلام برسائله القرآنية أنجز تحولا نوعيًا في الجزيرة العربية، ولم يكن هذا الإنجاز راجعًا إلى تغيير في الأفكار، بقدر ما كان تغييرًا في منهج التفكير ذاته، وذلك بتأسيس مفهوم التوحيد الذي زاحم النظرية التعددية للآلهة في المجال التداولي العربي القديم، وترسيم الوحي بصفته نظرا من السماء إلى الأرض كمرجعية للتفكير بدل النظر الجاهلي من الأرض إلى الأرض، فلم يشغل النبي صلى الله عليه وسلم نفسه بتهديم الأصنام الحجرية؛ بل هدم منهج التفكير الوثني والمتحجر الذي يؤسس لطبيعة الرؤية إلى الصنم، وهو قلب وتحول منهجي بامتياز⁽²⁾.

5-رسالة الشافعي: ومن بين الحظطات التي يمكن سبرها أيضا كتحول منهجي والتي ظهرت في السياق الحضاري الإسلامي لحظة الشافعي، التي "لو دققنا النظر في إسهامه المعرفي سنلاحظ أن مكانة الشافعي لم تكن

(1) الطيب بوعزة، لماذا نحتاج إلى التجديد المنهجي، ص 21.

(2) نفس المرجع، ص 22.

راجعة إلى أفكار أو فتاوى؛ بل ترجع إلى تأصيله وتحديد منهج إنتاج الأفكار واستنباط الفتاوى، حيث كان مشروعه المنهجي في كتاب "الرسالة" نقلة منهجية كبرى في تاريخ التفكير الإسلامي⁽¹⁾، وهو تدشين لمكون منهجي داخل الفكر الإسلامي أصطلح عليه بـ "أصول الفقه"، وهذا العلم حسب طه هو علم منهجي منطقي استدلالي، يختص بالنظر في كيفية الاستدلال على الأحكام الشرعية الصادرة بصيغ الأمر والنهي، والباعثة على الفعل والترك⁽²⁾.

من خلال هذه المصنوفة من الأمثلة الحية التي مرت معنا لاشك يتضح لنا أن النقلات والتجديدات الثقافية النوعية كانت تحولات منهجية بامتياز، ومن ثم فلا شك أن هذا الوعي بأهمية المنهج هو الذي لعب دورا أساسا في ذهن الطهائي وأعتمل حتى وجدناه مركزا على هذه المحطة إلى هذه الدرجة، فنجد بعد أن حدد مسلمة **تناظرية الفلسفة** شرع في تحديد اللازم الضروري والمنطقي الذي يتبع هذه المسلمة والمتمثل في أن كل قطاع معرفي يكون حظه من العمل الفلسفي على قدر انتهاجه لهذا الأسلوب "المناظري"؛ أي إمكان قيام الفكر الفلسفي في كل قطاع معرفي أيا كان جهته⁽³⁾، وبالتالي إعادة علم الكلام إلى النشاط الفلسفي بعد الإقصاء الذي تعرض له من طرف المناهضين والتيارات الفلسفية المعادية له؛ بل ومن خلال هذا التأثيل الطاهوي فإنه هنا قد ألزم المعادين للعلم الكلام والمخالفين له والمنتقصين منه القول بأنه لا يختلف عن الفلسفة في شيء، اللهم إلا بعض المضامين التي ترجع للخصوصيات الدقيقة لكل علم، أما من حيث الروح والمنهج فهما وجهان لعملة واحدة، وهنا بودنا أن نسائل الناقمين على هذا العلم: ما الفائدة من إقصاء هذا المكون الأساس من التراث الإسلامي؟ ألا يحمل هذا الحكم المجحف تفريقا بين المتماثلين؟.

غير بعيد عما يطرحه طه نجد ما يشير إلى هذا ويتماس معه عند مواطنه المفكر عبد الله العروي، حيث يذهب في معرض حديثه عن تحديد علم الكلام وإحياء **روح الحضارة الإسلامية**، وذلك بعد بيان أن سؤال التجديد لروح الحضارة الإسلامية ليس سؤال لاغيا أو تافها أو ترفا فكريا فقط؛ بل "يعني فقط أن من يطرحه يودع التاريخ الوقائعي ويقف على عتبة علم الكلام"⁽⁴⁾، ثم يشرع في بيان جملة من اللوازم المنطقية التي تسبع هذا السؤال يلخصها لنا الأستاذ إبراهيم مشروح في عناصر مرتبة كالتالي:

(1) الطيب بوعزة، لماذا نحتاج إلى التجديد المنهجي، ص22.

(2) أحمد مونة، مدخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، السنة 2017، ص12.

(3) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار والتجديد علم الكلام، ص68.

(4) عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، بيروت، دار التنوير، ط1، 1983، ص186.

-يودع المتسائل عن روح الحضارة الإسلامية التاريخ الوقائعي. -يقف المتسائل على "عتبة علم الكلام" فيكون: أولا تقليديا كلما خضع لقيود الاتباع؛ ثانيا مجددا كلما انبنى فكره على فرضيات يعايرها بمنطق المناظرة - يكون متكلمنا مناظرا محدودا بحدود الزمن الذي يعيشه، وتختلف حلوله "باختلاف الإمكانيات المتاحة في الفترة الزمنية المعينة" -يدفع منطق المناظرة تلقائيا إلى "التركيز على مظاهر التعارض وإهمال مظاهر التشابه"⁽¹⁾.

إن أهمية منهج المناظرة كآلية للتفاحص والتعاون والتصاوب الإسلامي في تقرير المضامين وإنتاج المعارف داخل المجال التداولي يتبدى جليا في كونه قد أقام عدد لا يحصى من محالس المحاورة، والتي كانت معروفة بالمناظرات"، كما وضعت تآليف على طريقة المناظرة في مختلف الميادين، وظهرت صنوف الخطابات تقرر بالمناظرة منهجا فكريا مثل "خطاب التهافت" و"خطاب التعارض" و"خطاب الرد" و"خطاب النقض" وما إليها؛ بل حيثما وجدت مذاهب ومدارس واتجاهات في مجال من مجالات المعرفة الإسلامية كانت المناظرة طريقة التعامل، وهذا شأن الفقه (باب الخلاف)، والنحو (باب القياس)⁽²⁾.

إذن المناظرة تدخل في إطار التشكيل الماهوي لجوهر الحضارة الإسلامية وتراثها عبر التاريخ والأجيال، وقد نفذت إلى مختلف التفاعلات التي كانت تحدث بين العديد من التيارات المحسوبة على القطاعات المعرفية والعلمية، وربما خير شاهد على هذه المناظرة المشهورة التي حدثت أوامرهما بين: "أبي سعيد السيرافي النحوي ومتى بن يونس الفيلسوف"، ومن خلال ما تبدى لنا فالمناظرة الإسلامية تبقى ضرورة حضارية أكثر مما هي منهج لتسطير العمليات الفكرية وبناء المضامين وإدارة الاختلاف، وذلك لاعتبار المناظرة قائمة على منطق تشاركي لبناء المعرفة يتخذ من الحوار سبيلا لفك النزاعات ووضع حد مختلف الصراعات الدائرة بين العديد من الأمم والطوائف والقوميات، ذلك أن معظم المؤشرات التي نعانيتها توحى بأنه لم يعد من الممكن قبول التطرف في النظر والعمل، وادعاء كل طرف أنه وحده يمتلك الحقيقة، وعلى الأطراف الأخرى أن تمثل لأوامره والإذعان له، وعلى هذا فالأمر يتطلب أكثر من أي وقت مضى ترسيخ قواعد التفكير النقدي وشروط الحوار العقلاني، ورفض انتصاب طرف معين كممثل وحيد للحقيقة بشكل يعطيه الحق في التصاف كما يشاء⁽³⁾؛ فالمناظرة بهذا المعنى الحوارية هي وسيلة للتفاهم وسبيل لشرعنة التعددية والاختلاف، ومن ثم استبعاد كل أشكال التسلط والعنف والإكراه، ومحو آثار الفرقة والخلاف، فهي مسلك لتجاوز العديد من العوائق التي تطرح أمام الفرقاء⁽⁴⁾.

(1) إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، ص 107.

(2) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 68 و 69.

(3) حسان بهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، السنة: 2013، ص5.

(4) حسان بهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، أفريقيا الشرق، ص6.

ومن خلال العودة إلى أهمية هذا المنهج داخل مجالنا التداولي الإسلامي نجد الباجي قد أفرد مصنفًا تحت عنوان "المنهاج في تحقيق الحجاج" يصدره بيان أهمية الجدل والمناظرة بقوله: "وهذا العلم من أرفع العلوم قدرا وأعظمها شأنًا؛ لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال وتمييز الحق من المحال، ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجة ولا اتضحت محجة، ولا علم الصحيح من السقم ولا المعوج من المستقيم"⁽¹⁾، وهكذا يتبين أن التراث الديني استخدم مصطلح "المناظرة" كثيرا وذلك في مستويين أساسيين:

-**الأول:** يتعلق برصد فن المناظرة في النص الديني واستقراء أوجه حضورها وتحديد أشكالها وأسلوب الحوار فيها وطريقة الجدل، وفي هذا المستوى نجد في تلك النصوص ومن أهمها القرآن مصطلحات عديدة مرادفة لها منها: الحوار والحوير والمحاورة والمراجعة والجدل والمجادلة، وفي مرحلة ثانية قام الفقهاء والأصوليون بإنتاج مناظرات في مواضيع الفقه والأصول واستقر المصطلح معهم⁽²⁾.

-**الثاني:** يتعلق بالتنظير لفن المناظرة، وقد ظهر في محاولتهم تحديد المفهوم وبناء التصور النظري للمناظرة وتقدم صورة أموزجية للمناظرة، ثم تصنيف المناظرة إلى مناظرات فيها جدل محمود ومناظرات فيها جدل مذموم. وأكدوا على مصطلح "آداب البحث" عند التناظر في مواضيع العقيدة. وهي مواضيع سيتوسع النقاش فيها مع علم الكلام ورؤساء المعتزلة تحديدا⁽³⁾.

من خلال ما مر معنا تتضح لنا الأهمية القصوى التي تشغلها المناظرة، وبالتالي فإذكاءها وشحذها وتحديداتها حتما سيؤدي إلى تجديد المضمون الكلامي؛ بل حتى المضامين الأخرى؛ لهذا فعندما يحصل تغيير في طريقة التفكير بدل تغيير الأفكار والمضامين المنتجة؛ فإن أفكار الماضي يتم استيعابها واستعمالها بطريقة مغايرة لطرائق النظر والاستعمال السالف لأنها تھضم في صيغة منهجية قابلة للوصل والمعايرة بمنطق الحياة المستجدة، بمعنى أن التغيير المنهجي لا يعني بالضرورة مجاوزة كل الأفكار والمضامين السالفة والقطع معها؛ بل يظهر أحيًا كقدرة على تحويل فكر الماضي بطريقة جديدة⁽⁴⁾.

(1) أبو الوليد الباجي، المنهاج في تحقيق الحجاج، ص 11.

(2) باشا العيادي، فن المناظرة في الأدب العربي دراسة أسلوبية -تداولية، دار كنوز المعرفة العلمية، عمان، الأردن، ط 1، السنة: 2014، ص 40.

(3) نفس المرجع، ص 40.

(4) الطيب بوعزة، لماذا نحتاج إلى التجديد المنهجي، ص 22.

ثالثاً: إفادة المناظرة اليقين.

حسب أرسطو فإن أول من عرف عنه الجدل أو الديالكتيك ووضع حجره الأساس هو زينون الإيلي - Zeno of Elea - و الذي كان أعد الطريقة التي تعتمد على إفحام خصم ما، مبينا التناقضات المتضمنة في أحاديثه⁽¹⁾؛ إلا أن سقراط هو من الأوائل الذين كان لهم الدور الفعال في تطوير هذا الفن، ناظرا إليه أساسا أنه أداة فلترة وغريلة للأفكار بخلاف النظرة الإيلية التي كانت تركز على إفحام المخالف، وكشف زيف مقالته، وفساد وجهة نظره (التبكيث)؛ غير أن النظرة الأرسطية لم تكون بذلك الحماس لهذا الفن (مع استصحاب تشوه سمعة الخطابة والجدل مع السفسطائية)، فكان يرى أن القياس الجدلي السقراطي في نسقه الاستدلالية يقوم على مقدمات مشهورة ليست يقينية⁽²⁾، أو قطعية لنقيم عليها معرفة، وهذا ما يجعل معرفتها مؤسسة على منطق احتمالي؛ وذلك لأن موضوعه الاستدلالات التي تقوم على مقدمات مُحتملة، لذا فهو لا يكفي لتحصيل المعرفة الصحيحة⁽³⁾.

بعد أن قرر أرسطو أن المقدمات التي يتبنى عليها الجدل هي مقدمات مشهورة ومقبولة لا تفيد اليقين العلمي دفعه ذلك أن ينظر إلى الديالكتيكية السقراطية بنظرة ازدراء واستصغار؛ بل باعتباره أن الجدل ليس خلفية إلى الظن ويتقصد تبكيث المخالف وإسكاته مضيفا إليه الخطابة التي هي بدورها تبحث عن إقناع الآخر بشتى الطرق دون تقلص براهين، مع عدم مراعات الصواب والخطأ بخلاف القياس البرهاني الذي يفضلهما ويعلوا عليهما، فهو ينطلق من الكل إلى الجزء في حركة استنباطية تتسم أنساقه بالصورية والتجريد والصلابة ما يتيح إقامة معرفة علمية يقينية. هذا على الرغم من كونه قد أدرجهما في أبواب المنطق إلا أنهما لا ترتقيان إلى مقام البرهان العلمي؛ بل ذهب أرسطو إلى حد حصرها فقط في مباحث معينة كالأخلاق والإنسانيات وغيرها، وهذه المحاولة ربما تكون السبب خلف الحذف المتعمد للجدل والخطابة والحجاج من الدرس المنطقي الذي هو في نظره علم يقيني⁽⁴⁾؛ بل هو معيار للكفاية العلمية والمعرفية من طرف المناطق الأرسطية خلفه، وخصوصا في نسخته العربية التي نجد فيها الكثير من الأحيان احتفظت بمبحث التصورات والحدود، ومبحث البرهان والقياس الأرسطي مع تعمد إقصاء الأقيسة الأخرى.

(1) ثيوكاريس كيسيديس، سقراط مسألة الجدل، تر: طلال سهيل، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، ط2، 2001، ص12.

(2) ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، ص29.

(3) محمد وادفل، خصوصيات الجدل الرواقي، ص80.

(4) لقد تناول الدكتور خالد علال كبير هذه القضية بتفصيل، ثم ذكر الكثير من الشواهد التي تعيدنا إلى إعادة النظر في موقف أرسطو هذا، وذلك مثلا أن الجدل عند الرواقيين كان المعيار الذي يُفترق به بين الحق والباطل، وعند بعضهم أن الجدل يُعلم الكلام والاستدلال، ومناقشة القضايا المقترحة، والرد على الأسئلة الخاصة بالأشياء، وهي من نصيب الإنسان الخبير، فهذا المعنى نفسه موجود عند أرسطو باسم القياس الصوري، وهو نفسه سماه هؤلاء بالجدل. أنظر: خالد علال كبير، جنيات أرسطو في حق العلم والدين، ص224. إذن فإن أرسطو سقط في مفارقة أنه أنكر الشيء ثم سلك مسلكه.

إذن؛ فالجدل عند أرسطو هو قياس ظني مشهور أو ذائع، لا يرقى إلى اليقين الذي يُوصلنا إليه القياس البرهاني المنطقي، غير أنه لا ينفي عنه مطلق الفائدة ويحصرها في ثلاثة أمور: منها أنه ينفع في الرياضة الذهنية (الارتياض)، والمناظرة، وعلوم الفلسفة؛ بمعنى أن الإفادة هنا في الأمور الاحتمالية بخلاف البرهان، وربما نلمس هذا بعمق في معرض حديثه عن مهارة الجدل؛ إذ يقول: "وإنما يحصل لنا من هذه الصناعة على الكمال متى كانت حالنا فيها على مثال حالنا في الخطابة والطب وفي أمثالها من القوى، أعني أن يكون إنما يفعل ما يريد أن يفعله من الأشياء التي يمكن أن نفعل، فإن الخطيب ليس يقنع من كل وجه، ولا الطبيب يعيد من كل وجه، لكن متى لم يغفلا شيئا مما يمكنهما ألا يغفلانه قلنا قد حصّلا الصناعة على الكفاية"⁽¹⁾.

فصناعة الجدل عند المعلم الأول هو مستوى أدنى وهو صناعة ظنية لا ترقى إلا اليقين، فهي تدخل في أبواب المعارف المشهورة والظنية ومن جملتها علم المناظرة التي لا تختلف عن الجدل كثيرا، وقد تسرب إلى عرف الكثير ممن درسوا المنطق الأرسطي واعتنوا به حتى صارت مسلمة لا شية فيها ولا غبار؛ وهذا ما جعل طه ينتفض ضد هذه المسلمة متنبيا ضدها **فالمناظرة تفيد اليقين**، فهو بعد أن رأى أن منهج المناظرة الجدلية مكون أساسي من مكونات التراث الإسلامي بحيث لا يمكن إغفاله أو التغافل عنه، وهو يدخل في أدق تلافيف الفكر الإسلامي لدى أنكر على القائلين بظنيتها، على الرغم من أنها في عُرف من تأثر بأرسطو تفيد الظن في مقابل منهج المنطق الذي يفيد اليقين، لما يلزم عن هذا من أن الجزء الأكبر من المعرفة الإسلامية لا يرقى إلى مستوى اليقين ويكون طلبه غير نافع ولا واجبا⁽²⁾؛ إذن فهو من خلال إشكاله هذا قد بصر من بعيد خطورة هذه المسلمة ولوازمها والتي تسللت إلى المجال التداولي الإسلامي، ما جعله يتكَلَّف عناء الرد على من ادعى ظنيتها نحمل وجوهها كالتالي:

الوجه الأول: لا فرق بين منهج المناظراتي والمنطقي من ناحية التأصيل والصرامة والتقنين: إن القائلين بظنية المنهج المناظراتي يغفلون الشروط والقوانين الصَّارمة والدقيقة التي يقوم عليها؛ فهي في نظر طه تضاهي الشروط المنطقية وتنافسها ضبطا وإحكاما، وهذا من خلال تتبع النظائر من المسلمين الذين اعتنوا بالمناظرة ووضعوا لها شروطا وقوانين تكفي في الكثير من الأحيان إلى تصويبها وتسديدها، للخلوص إلى إنتاج معرفة يقينية، وهي تعد: "شروطا وقوانين تنافس في استيفائها وضبطها وصرامتها وترتيبها ضوابط المنطق وأحكامه، باعتباره علما لقوانين العقل"⁽³⁾.

(1) أرسطو، منطق أرسطو، تح: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 1980، ص 493.

(2) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 68 و 69.

(3) نفس المرجع، ص 69.

إذن لماذا التقريم والازدراء لهذا المنهج واعتباره نقطة ضعف في الفكر الإسلامي وعلم الكلام، في مقابل تمجيد وإعلاء لشئ المنطق الصوري؛ وينضاف إلى هذا أن المعتندين بمنهج المناظرة والمؤصلين له فتحوا الباب على مصراعيه لجانبه الإجرائي حتى بلغ بهم الحال أن استخدموه في علم المنطق نفسه، بالخصوص في طرق الجدل في الاستدلال على قضايا من صميم المنطق نفسه، "وبهذا فتحوا الطريق أمام مشروع رد المنطق إلى الجدل: هذا المشروع الذي يترتب عنه أن النظر العقلي هو في أصله مناظرة، وأن ما يدعى "بالعقلانية" إن هو إلا "مُعَاقَلَة"⁽¹⁾.

الوجه الثاني: ترجيح الرياضيات المعاصرة أسلوب المناظرة الجدلي: لا شك في دور التطور الكبير الحادث في مجال الرياضيات والمنطق الرياضي والرمزي المعاصر في بناء ورفع سقف التطور الإنساني الرهيب في مجال التقنية، وخير شاهد على ذلك ما يصطلح عليه بالذكاء الفائق، وما له دور كبير في تشكيل علوم الآلية المعاصرة، فهذا في نظر العلم هو من مخرجات القفزة العلمية التي عرفتها العلوم الرياضية والمنطقيات الرمزية، فالرياضيات قد مرت بثلاث مراحل:

1- المرحلة التركيبية: وهنا يكتفي المناطقة والرياضيون بتقنين صور الألفاظ وتراكيب العبارات دون النظر إلى معانيها من صدق أو كذب؛ أي دون البت فيها والنظر في قيمها الصدمية.

2- المرحلة الدلالية: تتسم هذه المرحلة بإعادة النظر والبت في مضامين العبارات ومدلولات ألفاظها، وهذا ما أحلهم على تحديد النظر في التراكيب السابقة وقوانينها المسطرة في المرحلة الأولى.

3- المرحلة الثالثة: إعادة الاعتبار إلى المتكلم والمخاطب، فالإنسان المفقود في المرحلتين السابقتين تعيده الرياضيات والمنطق الرياضي إلى الواجهة بوصفهما (المتكلم والمخاطب) محورا الرحي لكل معرفة كانت فهما المعنيان بفعل التناظر، ولذلك للضفر بالصواب دون الخطأ⁽²⁾؛ إذن لإعادة الإنسان يعطي المشروعية ويزكي المنحى الذي جنح إليه المسلمون في جعل علم المنطق جزءا من علم المناظرة وإلباسه لباس الجدل⁽³⁾؛ فإذا سلمنا أن العلوم الرياضية والمنطق الرياضي هما من أقطاب معايير الكفاية المعاصرة، فأى معرفة عرضت نفسها على الرياضيات والمنطق وأثبت كفايتها صارت علما قائما بذاتها، وذلك بعد أن نالت التزكية من هاذين العلمين، وهذا ما ينسبه طه لمنهج المناظرة مع استحضر سقوط التمايز بين المنطق والمناظرة الذي أشار إليه في الوجه الأول.

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص70.

(2) نفس المرجع، ص70.

(3) نفس المرجع، ص70.

الوجه الثالث: اليقين العملي أقوى من اليقين الصوري: يفرق هنا طه بين يقينين؛ يقني يقتنص من التنظير العلمي الصناعي والصوري، ويقين آخر يقتنص من العمل والتطبيق، وفي نظره فإن اليقين الذي يقوم عليه المنهج المناظراتي هو اليقين العملي، الذي يعلو على مجرد النظر أو النظر المجرد، ومن ثم كان لزاما القول إنه الأقوى والأجدر على "التوجيه وأقدر على التغيير من اليقين النظري، وهذا اليقين الذي لا يُتُّنفع به ويظل حبيس القول والقرطاس"⁽¹⁾.

من خلال هذه السردية الطهائية تتجلى قوة منهج المناظرة الكلامي بخلاف ما يروج له خصومه خصوصا الرشديون الذين بنوا قولهم على رأي أرسطو ظانين أن المنطق الصوري هو الخلاص الوحيد والأوحد لطالبي العلوم اليقينية، وهذا ما جعلهم يسلكون مسلك أرسطو في تحجيم وتقزيم العمل الجدالي المناظراتي، فهو في نظرهم منهج لا يصلح إلا في الأبواب العلمية الظنية كالعلوم الإنسانية والاجتماعية والسياسية.. إلخ، وذلك لملاءمة الفجوات وضبط النقاشات البينية فقط، غير أن الواقع الإجرائي لا يسعفهم في هذا الحكم المجحف، وذلك من عدة حيثيات من جملتها أن أرسطو نفسه في منطقته استخدم هذا المنهج المحظور، زيادة على ذلك أن هذا المنهج قد أسس في نسخته الكلامية على قوانين وشروط تضاهي القوانين المعمول بها في المنطق الأرسطي؛ بل تتعداها، ثم إن استخدامه كوسيلة للحكم على أمور من صلب المنطق الأرسطي مفارقة وتناقض صارخ مع الإقصاء المبدئي له والذي اشتهر عند المناطقة القدماء؛ ثم إن الرياضيات الحديثة هي نفسها تركي منهج الجدال، وفي المقابل نجدها تقصي الكثير من المباحث التي كانت منضوية تحت المنطق الصوري القديم كمبحث الحد الذي يعتبر خير شاهد على هذا، وكل هذا يضاف إليه كون المعارف العملية التطبيقية أرقى وأشد يقينا من المعارف النظرية والصورية التي يبقى التجريد الذهني مستهلكا لها ويشكل عائقا يضعف كينونتها إلى حد التلاشي.

رابعا: "علم المناظرة العقدي" خصوصية وامتياز منهجي ومنطقي للمتكلمين.

بعد أن ذكرنا أهمية المنهج ودوره الفعال في التدوير المعرفي مع تسطيف المناظرة منهجا إسلاميا أصيلا يدخل في التشكيل الماهوي لمختلف مناحي الفكر الإسلامي، والتي مهمتها لا تقل شأنًا عن المهمة التي لعبها المنطق الأرسطي من حيث كونها آلة من آلات الاستمداد المعرفي والعلمي اليقيني، يكون فيها البناء المعرفي تشاركي وتصاوبي؛ غير أن اللافت للانتباه أن هذا المنهج المناظراتي الحواري يدخل بنسب متفاوتة في التراث الإسلامي؛ ولعل ذلك يعود إلى تركيبة كل علم وخصوصيته المعرفية، فتكون درجة التقيد بهذا المنهج أيضا على قدر الافتقار

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص70.

إليه وعلى شدة تحقيق تلك الشرائط؛ إذن فمقدار الحاجة إلى تلك التأسيسات والشروط والتقنيات هو الذي لعب دورا كبيرا في تحديد مقدار التقيد والانضباط بهذا المنهج، بينما يرى طه عبد الرحمن أن علم الكلام هو أكبر من حضي بتحقيق هذا المنهج من بين مختلف العلوم المنطوية تحت الفكر الإسلامي؛ وإذن لم يأخذ أي مجال علمي إسلامي بهذا المنهج "مثلما أخذ به "علم الكلام"، هذا العلم الذي قام على تواجده العقائد سواء بين أصحاب الملة الواحدة أم بين أصحاب الملل المختلفة، حتى إننا نرى أحق أن يدعى علم المناظرة العقدي"⁽¹⁾.

إذن؛ بلغت الصلة بين علم الكلام ومنهج المناظرة الجدالي وشدة التعالق بينهما حد التماهي، وإطلاق اسم علم المناظرة الكلامي على علم الكلام الإسلامي، والجدير بالذكر هنا أن هذه التسمية ليست بإطلاق؛ بل هي مقننة ومضبوطة بشروط عدة: أي حتى يتسمى الناظر في هذا العلم بـ "رجل الكلام" أو بـ "بالمتكلم" حتى يكون قد استوفى شروطا هي:

1- أن يكون معتقدا: (التسليم وإحسان الظن بالنصوص الشرعية): إن ركن الاعتقاد هو ركن من ثلاثية الأركان التي تشكل المجال التداولي الإسلامي وفق ما يطرحه طه ويأصله؛ وعليه من البين أن الأسباب العقدية لا تقل نفوذا بمقتضيات التواصل والتفاعل عن الأسباب اللغوية، إن لم تتعدها بدرجات فمتى: "أخذنا بعين الاعتبار الأسس الأولى التي قامت عليها الممارسة التراثية: فلولا الصبغة الدينية لهذه الأسس لما تمتعت هذه الممارسة بما نعلمه من السعة والثراء، ولما حملتنا على أن نلتمس فيها اليوم ما ينهض هممنا لاستئناف سابق عطائها"⁽²⁾.

إذن؛ فمقام الاعتقاد هو جزء لا يمكن إسقاطه والاستغناء عنه في مجال التداولي الإسلامي، غير أن هذا المقام لا يطرحه طه فضفاضاً؛ بل هو محكوم بجملة من القواعد التي تربط هذا الأصل العقدي والتي مبناهها التسليم

بـ (قاعدة: الاختيار والائتمار والاعتبار)، فعلى سبيل التمثيل لو أخذنا مسلمة الاختيار التي مفادها: "سلم بأن العقيدة التي لا تبنى على أصول الشرع الإسلامي، قولاً وعملاً، كائنة ما كانت، لا تعد عقيدة مقبولة عند الله عز وجل"، أو مسلمة الائتمار التي يصيغها طه كآتي: "سلم بأن الله سبحانه وتعالى واحد ومستحق التقديس والتنزيه والعبادة دون سواه، متبعا تعاليم الرسالة التي بعث بها نبيه الخاتم سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام"⁽³⁾، فهذه القواعد والمسلمات التي تدخل في تشكيل المجال التداولي الإسلامي هي أيضا شرط من

(1) طه عبد الرحمن، في أصولا الحوار وتحديد علم الكلام، ص70.

(2) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص245.

(3) نفس المرجع، ص255.

الشروط المضمرة داخل المنهج المناظراتي الكلامي، وبقاؤه متمسكا بهذا الشرط من شأنه أن يحافظ على وجوده داخل فلك المجال التداولي الإسلامي، لذا فهو يرى أن إسقاط لقب المتكلم على المشتغل بعلم الكلام مرهون بقيام اعتقاده بالتسليم بما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، تسليم المكلف من لدن الشرع الحكيم، "واعتبارا لهذا الجانب سُمِّي علم الكلام ؛ "علم التوحيد" وعلم "الموجود بما هو موجود" على قواعد الإسلام"⁽¹⁾، وربما يذكرنا هذا بالضمانة الإلهية التي اتخذها ديكارت في رحلته الشكية، وذلك كون الحضور الإلهي يبقى شرطا لحصول أي معرفة يقينية وإلا سقط الناظر في دوامة من الشك، والنسبية التي يلزم منها استحالة قيام أي معرفة.

2- أن يكون ناظرا: وهو أن يطلب باستدلاله علم ما يجهل بأن يرده إلى ما علمه سابقا فينتزع حكمه منه، "ويكون هذا الرد إلى المعارف الضرورية التي هي الأصول والأمهات وإليها يقع الرد وعندها تنتهي المطالبة (بالدليل) ويقبح (المعتز) فيها أن يقول لم"⁽²⁾؛ إذن فالنظر هو طلب الفكر لشيء مخصوص مجهول، متوسلا الناظر في طلبه هذا طرقا مخصوصة يعتقد أنها قادرة على الظفر به، فحسب طه فإن المتكلم: "يطلب تعقل أصول العقيدة وتعقيلاها، وذلك بأن يسلك فيها سبل الاستدلال والإقناع، مما أدى إلى تسمية "علم الكلام" "بعلم النظر والاستدلال"⁽³⁾.

3- أن يكون محاوراً: علم الكلام بصفته معادلة حوارية تنتج فيها المضامين والمعارف تصاويا وتفاعلا وتشاركا، وهذا لا يتأتى إلا بوجود قطبين على الأقل: "لكل منهما مقامان هما مقام المخاطب ومقام المخاطب، ووظيفتان هما وظيفة العارض ووظيفة المعتز. وقد كانت هذه الصفة الحوارية للمتكلم داعيا إلى حمل الكلام على معنى "المكالمة" والمناظرة وإلى تسمية "علم الكلام" بعلم "المقالات الإسلامية"⁽⁴⁾.

يقف طه عبد الرحمن هنا على حقيقة ثابته في علم الكلام هي أن النظر الكلامي صحيح كان له بعض الشوائب والنقائص والسلبيات التي فتحت عليه بابا توصل به العديد من المناهضين لهذا العلم لنقده كما مر معنا، غير أن هذا كله لا ينفي صفة الامتياز المنهجي والمنطقي للمتكلمين؛ فمثلا نجد تيار التفكير الواحدي قد صب جام نقده معلنا القطيعة المباشرة مع علم الكلام أو دعاوى تحفظية بحجة أنه دخيل على المجال التداولي الإسلامي مدخل إياه تحت باب (البدعة)، ناهيك عن كونه يمزج النصوص المؤسسة القرآن والسنة بمبادئ النظر العقلي

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 70 و 71 .

(2) حمو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط 1، السنة: 2016، ص 514.

(3) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 71.

(4) نفس المرجع، ص 71.

المحض وهذا وجدوا فيه تطاولا على النصوص الدينية، وأصحابه مستندين في انتهاضهم هذا إلى جملة من ما سقط فيه بعض "المتكلمين" "من شبهات مقصودة وغير مقصودة، وما سلكوه عن عمد أو غير عمد من طرق ملتبسة طلبوا بها نصره آرائهم"⁽¹⁾، غير أن هذا الإنكار فيه قفز وعسف في حق الكلام وأهله، لكونه يهمل العديد من الإيجابيات التي اختص بها المتكلمون دون غيرهم في الدفاع عن أصول الدين، والوقوف الند بالنند أمام الهجمات التي شنّها النصارى والفلاسفة والديانات الأخرى ضد العقيدة الإسلامية، وأن المزج الذي حدث بين المقولات العقلية والنص الشرعي مبرر بالإكراه الذي يفرضه مقام التناظر من توفير أرضية مشتركة بين المدعي والمعتز مع استصحاب فكرة مفادها أن المعتز معترض على الدين جملة وتفصيلا وبالخصوص نصوصه، فلهذا لا يمكن في المقام التناظري استجلاب النص الشرعي كضمانة أو دليل أو مؤشر لكون المخالف (المعتز) لا يؤمن به أصلا، وحتما سيكون مبررا منطقيا بدفعه والمطالبة بحقه برفع المصادرة على المطلوب؛ وهذا لاشك من الأسباب الموضوعية التي دفعت المعتزلة وغيرهم إلى محاولة عقلنة النصوص وتأثير العقل بها والانطلاق منها كمكونات عقلية؛ فهذا يمكن جعله كإكراه في حقهم في التوصل بالعقل وبكل الوسائل المتاحة في الحقول المعرفة في زمانها لإخراج العقيدة في نسق عقلائي ثم الدفاع عنها بعقلانية لا يرى فيها المخالف مصادرة على مطلوبه.

غير أن هذه العقلنة كانت تشوبها بعض الشوائب؛ كالحاجة إلى الانطلاق من سقف المعرفة الموجودة آنذاك ما يجعلهم عرضة للمراجعة العلمية الدورية، وهذا لا يلزم عنه الدفاع عن الكلام بقدر ما هو انصاف للذين وقفوا أمام الاستفزاز العقدي الداخلي والخارجي عن الدين وأصوله، وينضاف إليه الامتياز المنهجي والمنطقي الذي نجده في المدونات الكلامية وفي العديد من الأطروحات الكلامية التي يعدد لنا طه بعضها كالتالي:

1- لا يمكن لأحد أن ينكر دور المتكلمين في مواجهة التيارات الاعتقادية غير الإسلامية المنزلة منها وغير المنزلة، والاتجاهات الفكرية القائمة على العقلانية المادية والنظر غير التوحيدي المعاصرة لهم.

2- إن المستوى الرفيع والدقة العالية الذي حصله "المتكلمون" في ضبط المناهج العقلية والأخذ بالقويم من الأدلة المنطقية يفوق المستوى الذي بلغه من يقوم من "علماء المسلمين" اليوم بالتصدي للمذاهب الفكرية غير الإسلامية، كما يفوق مستوى من يتولّى من "مفكري العرب" المعاصرين مهمة تحديد التنظير لمناهج البحث في الإنتاج الإسلامي.

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 71.

ونثبت دعوانا هذه بالدليلين الآتين:

1- إن "المتكلمين" استوعبوا استيعابا منهجيا كاملا مختلف أسباب عصرهم العلمية والتاريخية من وسائل نظرية وأوضاع ظرفية، بينما لا نجد مثل هذا الاستيعاب المنسق لوسائل العصر العلمية والمعطيات التاريخية فيما أُنجَز من الدراسات المعاصرة التي تحاول تطوير الفكر الإسلامي؛ بل "تثويره" أو على النقيض تجاوزه وابتغاء غيره.

2- إن "المتكلمين" انتهجوا في أبحاثهم طرقا استدلالية تمتاز بالتجريد والدقة، واتبعوا في تحليلاتهم أساليب تمتاز بالطرافة والعمق، بينما لا تستقيم للكتابات المعاصرة عن التراث مثل هذه القدرة على ممارسة مناهج التفكير المنطقي⁽¹⁾؛ ليس غرضنا أن ننحاز إلى موقف معارض لهذه النزعات المنتقدة لـ "علم الكلام"، فننتصر لمذاهب المتكلمين جملة وتفصيلا، وإنما أن ننظر فيما أصابوا فيه، حتى يتسنى لنا الاستفادة منه في تقدير الطاقة الإبداعية في إنتاجهم.

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 71-72.

المبحث الثاني: مدخل إلى المناظرة (المفهوم والسياقات العامة).

إذا كان التجديد الذي مارسه طه عبد الرحمن داخل علم الكلام هو تجديد منهجي بامتياز، وذلك يعود للأهمية القصوى التي يلعبها المنهج كآلة لإبداع المضامين، فهذا لا يعني غياب المضمون الجديد عن مشروعه؛ بل سنجد العديد من المضامين الجديدة حاضرا في الفكر الطهائي بقوة، ولا يقل أهميتها عن التجديد المنهجي للآلة المنتجة.

صحيح أنه استخدم منهجا مأسولا نابع من روح المجال التداولي الإسلامي والخصوصية التي يفرضها على كل دارس له؛ إلا أنه لم يمنعه ذلك من إذكاء المنهج المناظراتي الكلامي بكل ما استجد داخل الدرس الحجاجي والمنطقي المعاصر، وبالخصوص إذا علمنا أن الجدل والحواريات بتلك القتامة التي تعرض بها في إطار المنطق التقليدي؛ بل المنطق المعاصر يعيد الاعتبار لها ويدرجها ضمن اجندات اهتماماته وخصوصا بإعادة اعتباره للمخاطب والمخاطب؛ أي العنصر البشري داخل عمليات الاستدلال سواء المنطقية أو الحجاجية.

وهذا الإذكاء الذي مارسه طه على المنهج المناظراتي الكلامي صحيح هو يدخل تحت حراكه التجديد للتراث الإسلامي عموما والمكون الكلامي خصوصا، إلا أنه لا يتم عنده بإسقاط مباشر لهذه النتائج الجديدة والمعارف المحدثه؛ بل بتمريضها على غريال الترجمة التأصيلية الذي يقترحه طه كمشروع لنقل المضامين والمناهج والمعارف الخارجية من مجال تداولي إلى مجال آخر وتحقيق شرط التقريب التداولي للتوائم مع خصوصية اللغة العربية والثقافة الإسلامية عموما.

لكن قبل الشروع في ذلك وجب المرور على المحطة اللغوية، وذلك لبيان مفهوم المناظرة في السياق العربي والغربي بغية إحداث تصور عن هذا المنهج المنتج للمضمون الكلامي الإسلامي، مع رسم المعالم الكبرى والأطر التي تسيجت بها هذه الممارسة.

أولاً: مفهوم المناظرة.

صحيح لا يمكن بسط أي معرفة قبل المرور على مرحلة التصور الدقيق والتام لتلك المعرفة، ومن خلال هذا المنطلق الأساسي يحتم علينا المقام التعريف بآلية المناظرة وبيان مفهومها وعلاقتها بالجدل لتتوضح الفكرة عنها جيداً.

1- المناظرة في السياق اللغوي العربي: تنوعت وتشعبت معاني المناظرة في الاستعمال اللغوي العربي،

ويمكن سرّ وجمع بعض من حملتها الدلالية من خلال العديد من المعاجم والقواميس اللغوية، نذكر بعضها:

- تعريف معجم مقاييس اللغة: الميم والتاء واللام أصل صحيح يدل على مناظرة الشيء للشيء، وهذا مثل هذا أي نظيره⁽¹⁾.

- أما صاحب شمس العلوم: ف[المناظرة]: ناظره: من النظرة. وناظره: أي جادله. وهو في أصله من النظر، لأنهما ينظران أي القولين أصوب والأصح، وناظره به: أي جعله نظيراً له؛ وفي حديث الزهري: «لا تناظر بكتاب الله، ولا بكلام رسول الله»؛ أي لا تجعل لهما نظيراً في الكلام تتبعه ونهما⁽²⁾.

- في مختار الصحاح: الجذر (ن ظ ر)؛ (النظر) و(النظران) بفتحيتين تأمل الشيء بالعين، وقد (نظر) إلى الشيء. و (النظر) أيضاً (الانتظار)، يقال منهما: (نظره) ينظره بالضم (نظراً). و(الناظر) في المقلة السواد الأصغر الذي فيه إنسان العين⁽³⁾.

- عند ابن منظور صاحب لسان العرب: المناظرة هي: أن تناظر أخاك في أمر إذا نظرتما فيه معا كيف تأتياه. والمنظر والمنظرة: ما نظرت إليه فأعجبك أو سائك⁽⁴⁾.

- وفي جاء في تاج العروس: النظر محرّكة الفكر في الشيء تقديره وتقيسه وإذا قلت نظرت في الأمر احتمل أن يكون تفكراً وتدبراً بالقلب والتناظر التواضع في الأمر والمناظر المثل والشبيه⁽⁵⁾.

- وقد ورد في معجم الصحاح في اللغة والعلوم: النظر تأمل الشيء بالعين، ويقال حي حلال ونظر، أي متجاورون يرى بعضهم بعضاً. وداري تنظر إلى دار فلان، ودورنا تناظر، أي تقابل، والنظارة قوم ينظرون إلى

(1) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، دار الفكر، القاهرة، 1979، ج5، ص296.

(2) نشوان بن سعيد الحميري اليمني، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1999م، ج10، ص6656.

(3) زين الدين الرازي، مختار الصحاح، ص: 313.

(4) جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، السنة: 1994، ج5، ص217.

(5) محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط1، مادة النظر.

الشيء، ونظير الشيء مثله، وحكى "أبو عبيدة" النظر والنظير بمعنى واحد، مثل الند والنديد⁽¹⁾.

لا تخرج المناظرة في أصل الوضع (اللغوي) عن جعل الشيء نظير الشيء، هذا بهذا، أو الند بالند، فالنظر يكون في أيهما أصح قولاً، وسمي النظر بهذا لأنه تقليب للفكر.

2- المناظرة في الاصطلاح: صحيح أن الحضارة الإسلامية ترعرعت في محيط حضارات الدول القديمة التي فتحها المسلمون، فتطور الشرع الإسلامي وعلم الكلام بالخصوص وفقاً لالتقاء الإسلام بالملل القديمة النصرانية واليهودية والمجوسية وغيرها من الديانات الوضعية، فانطبع نظام الدولة الإسلامية بالمناهج الإدارية الموروثة من الدول السابقة لها وتنظيماتها الاجتماعية والاقتصادية، بل وقد نشأ مع استقبال العلوم والفلسفة القديمة ونقلها إلى العربية أول معهد علمي دولي في التاريخ تحت ظل الإسلام⁽²⁾.

غير أن هذا لا ينفي الإبداع العربي والإسلامي والخصوصية المنهجية التي كانت نتاج تفاعل بين الموروث من جهة وبين التفاعلات الدائرة بين الإنسان العربي المسلم والنصوص المؤسسة لدين الإسلام من جهة أخرى، ويضاف إليه أيضاً الوافد الأجنبي بحمولته المعرفية والثقافية والاجتماعية... إلخ، وفي هذا السياق تأتي المناظرة بصفتها آلية تشاركية راقية ومنهجية عقلانية يتبنها الجميع لإنتاج المضامين، وهذا يتجلى من خلال الورشات العديدة التي فتحت منذ العهد الأول للإسلام، ثم تطورها على أيدي المتكلمين؛ حيث لا يمكن إنكار أن العديد من المضامين التي أبدعها المتكلمون كانت نتاج الجدالات والمناظرات، خصوصاً الحاصلة بين المتكلمين فيما بينهم؛ وعليه سنورد بعضاً من التعاريف المهمة لهذا الفن عند أهلها وخصوصاً المتكلمين، وهذا التركيز يعود إلى خصوصية البحث نفسه:

- يعرفها الجويني بقوله: "المناظرة فمن النظر وكل مناظر نظر وإن كان ليس كل نظر مناظرة، من حيث إن المناظرة مفاعلة من النظر هو نظر بين اثنين... ولا فرق بين المناظرة والجدل... في عرف العلماء بالأصول والفروع، وإن فرق بين الجدل والمناظرة على طريقة اللغة، وذلك أن الجدل في اللغة مشتق من غير ما اشتق منه النظر"⁽³⁾.

- أما صاحب التعريفات الجرجاني فهي تقول عنده إلى "النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهاراً للصواب"⁽⁴⁾.

(1) نديم مرعشي، أسامة مرعشي، الصحاح في اللغة والعلوم، دار الحضارة العربية، بيروت، لبنان، السنة: 1974، ج2، ص580-581.

(2) جيرارد اندريس، المناظرة بين المنطق الفلسفي والنحو العربي، بحث في مجلة تاريخ العلوم العربية، 1977م، العدد: 2، مجلد 1، ص106.

(3) المعالي الجويني، الكافية الشافية في الجدل، تح: فؤاد حسين محمود، مطبعة عيسى الباي الحلبي، القاهرة، مصر، السنة: 1979، ص19.

(4) الجرجاني، التعريفات، ص232.

- وقد ذكر التهانوي أنها: العلم الذي يعرف به كيفية إثبات المطلوب أو نفيه أو نفي دليله مع الخصم والآداب الطرق، وتطلق أحيانا في الاصطلاح على النظر من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب. وقيل توجه الخصمين في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب أي توجه المتخاصمين الذين مطلب أحدهما غير مطلب الآخر إذا توجهها في النسبة⁽¹⁾.

- وعند طاش كبرى زاده: "المناظرة هي النظرة بعين البصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب"⁽²⁾.

- أما عند الأستاذ حمو النقاري فقد جمع لنا في معجمه العديد من التعريفات التي تخص هذا الفن الأصيل في علم الكلام، وذلك مع مراعات اعتبارات عدة:

* **المفاعلة بالنظر** أو المباحثة والمباراة في النظر والنظر هو التفكير أو التدبر أو التقدير أو القياس أو التأمل يكون بين نظيرين أي مثلين وندين أحدهما يناظر الآخر أي يقابله فيكون تقابلهما تناظر⁽³⁾.

* إن المناظرة بحضور البحث فيها تسمى "مناقرة". إن النقر هو البحث، والنقر هو التفتيش يقال: انتقر فلان الشيء وتنقره ونقره ونقر عنه بمعنى بحث عنه فتش.

* المناظرة بحضور الاحتجاج فيها تسمى "محاجة"؛ أنها لا تتم إلا بإيراد الحجج⁽⁴⁾ (← الحجة).

* المناظرة بتوخيها الوقوف على الحق تسمى "تحاققا" (← الحق).

* (← النظر) فأما المناظرة فمن النظر، وكل مناظرة نظر وإن كان ليس كل نظر مناظرة من حيث إن المناظرة مفاعلة من النظر وهو نظر بين اثنين ... ولا فرق بين المناظرة والجدل ... وإن فرق بين الجدل والمناظرة على طريقة اللغة وذلك أن الجدل مشتق من غير ما اشتق منه النظر⁽⁵⁾.

من خلال ما جمعناه من مفاهيم للمناظرة يتضح لنا أن المناظرة هي تفكير وسجال مثنوي، وذلك بقصد البلوغ إلى الحقيقة والظفر بها عن طريق التفاحص والتشارك والتصاوب، وتعاوننا بين طرفين أو أكثر، فيدعي أحدهم دعوى ليعترض الثاني عليها، وهي على خلاف التفكير الواحد الذي يدعي مطلعية الحقيقة؛ وفي إطار هذه الرؤية المخصوصة يسطر لنا طه مفهومنا للمناظرة بقوله: "هي النظر من جانبين في مسألة من المسائل قصد إظهار الصواب فيها، فالمنظر هو من كان عارضا أو معترضا وكان لعرضه أثر هادف ومشروع في اعتقادات من يحاوره سعيًا وراء الإقناع والاقناع برأي سواء ظهر صوابه على يد هذا أو على يد محاوره"⁽⁶⁾.

(1) محمد بن علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج2، ص 1652.

(2) طاش كبرى زاده، رسالة الآداب في آداب البحث والمناظرة، مادة المناظرة.

(3) حمو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، ص498.

(4) الرمز (←): يفيد معنى الشرط في المنطق الرمزي والمنطقيات الحجاجية.

(5) حمو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، ص498.

(6) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص46-47.

إذن بناء على هذه الحدود الاصطلاحية تكون المناظرة عنده هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب؛ إذ من المتعذر أن يحيط المرء بكل المعارف وأن يصل إلى منتهاها بجهد واحد، مما يتطلب تشارك العقلاء في بنائها، وهذا ما أشار إليه بمصطلح المعادلة التي كانت تسد في الفكر الإسلامي القديم مسد العقل في التراث اليوناني، وهذه الطريقة كما ذكرنا سابقا قد اصطبغت بها أغلب العلوم المالية ولم تقتصر فقط على علم الكلام والتفلسف والفقه وأصوله؛ بل نجدها في الأدب والشعر واللغة، فالمناظرة هي الأصل في مناهج العلوم الإسلامية وحتى المعرفة النظرية للمنفرد، نجد يستحضر الناظر الآخر ويناقشه فيزدوج في نظره متوقعا جملة من الاعتراضات التي يمكن أن يعترض عليه الآخر، فنجد في المؤلف الواحد العديد من العبارات على شاكلة: "فإن قيل.... قلنا.... /وقالوا.... قلنا / وقد يقال.... ولكن...."؛ بل نجد ربما بعضهم قد ذهب إلى أن الناظر مع نفسه⁽¹⁾ هو مناظر، فيجرد من نفسه ذاتين ينشأ بينهما محاورة داخلية ومعادلة جوانية.

ومما يمكن قوله هنا إن المناظرة الإسلامية وإن استعانت في تفصيل قواعدها ببعض مقررات الجدل اليوناني كما سيأتي معنا لاحقا إلا أنه يبقى الأصل فيها الجدل القرآني لكون القرآن الكريم نفسه دعا إلى المجادلة بالتي هي أحسن، وهذا نجد عند الكثير ممن يعترفون للنحو العربي والبلاغة وعديد من مكوناتها بالأصالة؛ فعلى سبيل التمثيل الباجي الذي ألف كتاب في الحجاج والجدال يقول في مطلع كتابه: "لو تأملت في كتابنا هذا من هذه الطريقة لرأيت أنه كله مأخوذ من الكتاب والسنة ومناظرة الصحابة، وإنما للمتأخرين في ذلك تحرير الكلام وتقريبه من الأفهام"⁽²⁾، لهذا من المحف إنكار التمايز الحاصل بين تركيب اللغة العربية المختلفة كل الاختلاف عن تراكيب الإغريقية، ولم تتأثر العربية بنفوذ اللغات المتواجدة معها في الدولة الإسلامية بعكس اللغة السريانية التي تأثرت بالحيث الإغريقي البيزنطي. وبالإضافة إلى هذا الاختلاف الطبيعي فقد اعتمد النحويون مبادئ نظرية وطرائق علمية لا سابق لها في كتب القدماء، ومن ذلك تعاليم العمل النحوي والصف والإعراب، وبينما استعمل النحويون اليونان مفاهيم الموضوع والمحمول على حد تعبير المنطقة، لم يستفد العرب من تلك المعاني في صفة الجملة، بل فرقوا بين جمل اسمية وجمل فعلية، وبينوا الإعراب العارض فيهما باختلاف العوامل لفظا أو تقديرا؛ أي بالعمل الظاهر أو المقدر في المبتدأ والخبر أو في الفعل والفاعل والمفعول، وبهذا لم يقلدوا طريقة مستوردة؛ بل بحثوا عن

(1) بالعودة إلى التراث الفقهي الإسلامي نجد أن القيم الجزوية: قد ألف رسالة يذكر فيها مناظرة بين فقيهن في طهارة المني والنجاسة؛ فنجد يصنع لنا سجلا مناظراتيا يتخيل فيه مدعيًا ومعتزًا من غير ذكر الشخصيات المتناظرة بل ربما حتى لم تحدث تلك المناظرة على أرض الواقع وهي سجال ذهني في عقل ابن القيم.

(2) أنظر: الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، في مستهل الكتاب.

أحكام اللغة الذاتية الطبيعية⁽¹⁾؛ إذن فالخصوصية العربية تبقى محفوظة ولا غبار عليها.

3- المناظرة في الفكر الغربي : (joute oratoire ، Polemique - controversy،dispute ، Debate)

«controverse»: على الرغم من أصالة المناظرة داخل المجال التداولي الإسلامي إلا أن هذا النوع من الفنون لا يعدم وجوده في باقي الثقافات، لهذا نجد أن مفهوم المناظرة عند العرب لا يختلف كثيرا عن مفهوم اللاتينيين فهي: "دليل وشكل من أشكال المعرفة وتحقيقها من خلال المواجهة بين -Disputation- لجنس متباريين يعتمدان سلاح اللفظ ومنهج الخطابة والاستدلال القائم على سلطة النص المقدس"⁽²⁾، ونجد أن المناظرة في العصور اللاتينية الوسيطة كانت تتمحور على ثلاثة أنواع هي:

أ- المناظرة الجدلية -Disputation dialectique-: تتخذ صورة الجدل المغالبي الكلامية أمام هيئة تحكيمية.

ب- المناظرة السكولاستيكية -Disputation scolastique-: منهج يستنفذ الوسع للكشف عن حقيقة ما.

ت- المناظرة الكودليبيتيكية -Disputation quadlibetique-: تتخذ غالبا صورة السجلات العمودية بين الطلبة والأساتذة في الحواضر العلمية والجامعات اللاهوتية⁽³⁾.

4-علاقة المناظرة بالجدل: حينما تذكر لفظة المناظرة دائما يتبعها الجدل اتباع الظل للشيء، وذلك

للتقارب الحاصل بين المعاني؛ بل حتى أننا يمكن أن نجد في اللغة من يطلق الجدل على المناظرة والمناظرة على الجدل، فمثلا يذهب الجويني إلى عدم الفصل بين المناظرة والجدل على الرغم من التمايز الحاصل على مستوى الاشتقاق اللغوي، إلا أنه بعد أن يسرد السجل الذي حدث ويعرض العديد من التعريفات التي ذكرت في التميز بينهما، إلا أنه يرجح في الأخير كفة المساواة في الدلالة بقوله: "والصحيح أن يقال: إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافي بالعبرة، أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة"⁽⁴⁾، غير أن هذا لا يعني البتة أن الجدل المناظري هو نفسه الجدل الفلسفي الذي في الغالب يضم فكرة أحادية الصواب والاستبداد بالحقيقة التي يجب على الآخر الإذعان لها بالإكراه الجدلي، يقول الجرجاني: "الجدل: دفع المرء خصمه عن إفساد قوله: بحجة، أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه، وهو الخصومة في الحقيقة"⁽⁵⁾، وفي هذا السياق يرى أبو الوليد الباجي أن

(1) جيرارد اندريس، المناظرة بين المنطق الفلسفي والنحو العربي، بحث في مجلة تاريخ العلوم العربية، 1977م، العدد: 2، مجلد 1، ص 107-108.

(2) مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، ص 72.

(3) نفس المرجع، ص 73.

(4) أبو المعالي الجويني، الكافية في الجدل، ص 21.

(5) الجرجاني، التعريفات، ص 74.

الباب الثالث: الفصل الأول: التجريد المنهجي لعلم الكلام الإسلامي

"الجدل تردد الكلام بين اثنين قصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه" ⁽¹⁾، أما حمو النقاري فالجدل عنده هو: "آلة يتوصل بها إلى قتل الخصم عن رأيه إلى غيره بالدليل"، أو هو "قانون صناعي يعرف أحوال المباحث من الخطأ والصواب على وجه يدفع عن نفس الناظر والمناظر (المعلل والسائل) الشك والارتياب" ⁽²⁾، أما القدر المائز عنده بين المقامين فهو أن القيم الرافدة التي نجدها عند الأصوليين "قيم ترتبت على النظر في التفاعل الحجاجي انطلاقاً من خاصيته التعاونية، أما القيم الرافدة التي نجدها عند الجدليين فهي قيم ترتبت على نظرهم في الحجاج انطلاقاً من خاصيته التنافسية" ⁽³⁾، يشير هنا الأستاذ إلى الجدل الفلسفي الذي ينزع إلى الغلبة وإفحام المخالف بشتى الطرق، وهناك بين أيدينا جدول نحاول من خلاله ذكر بعض المميزات التي يمكن جمعها عن المناظرة الكلامية والجدل الفلسفي:

الجدل الفلسفي	المناظرة الإسلامية (الكلامية والأصولية)
-الجدل تنظير لسؤال والإبطال.	-المناظرة تنظير للجواب والإثبات.
-وإن اتخذت صورة ثنائية إلا أنها محاولة فرض وتقرير لرأي معين تحت إكراه الجدل.	-نظر مثنوي في المعرفة.
-الجدل تغالب وتبكيك وواحد التفكير.	-المناظر تعاون وتصاوب وتفاحص وتشارك.
-الجدل لا وجود لبعد قيمي فيه (لا يعتد بالقيم المعيارية) في الكثير من ممارساته.	-المناظرة محكومة إلى آداب وقيم وأخلاق.

على الرغم من شدة المناظرة الكلامية وقوتها ووجود الكثير من الألفاظ اللاذعة إلا أن كابر علماء الكلام يضعون آداباً عامة وشروطاً على من يحاول ممارستها والنسج على منوالها، فأنت بمجرد أن تستفتح بالكلام تتبنى دعوى وهذه الدعوى لها العديد من المخالفين، وهذا أيضاً نجده حاصل في الفقه فمجرد القول بحكم ما سيخالفك حتماً المذهب الآخر؛ فالمناظرات الفقهية استفادة كثيراً من المناظرات الكلامية، وذلك على الأقل في مستوى صياغة العرض وإحكام البيان وإقامة الاحتجاج، وذلك في تبني مواد المنطق اليوناني لهذا الغرض ⁽⁴⁾، غير أن تلك المناظرات كانت أكثر تهذيباً وأقل حدة منها عن المناظرات الكلامية. وذلك ربما يعود إلى مجالات الاشتغال والتقسيم المشهور الذي يقسم الدين إلى أصول مهمة وفروع أقل أهمية من الأصول العقديّة.

(1) أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط3، السنة: 2001، ص11.

(2) حمو النقاري، منطق الكلام، ص 366.

(3) نفس المرجع، ص 367.

(4) أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، المقدمة.

5- علاقة المناظرة بالخطابة – ⁽¹⁾ Rhétorique - في المقال الأول من كتاب الخطابة الذي هو جزء مهم من كتاب المنطق يذكرنا أرسطو بمنافع الخطابة والتي حسبها لها فوائد جمة، فالصدق والعدل أفضل طبعاً من ضديهما الكذب والجور، بل حتى أن قرارات القضاة إذا جاءت على غير ما ينبغي، فإن الإخفاق سيسقط على الخطباء أنفسهم، ويجب أن يلاموا تبعاً لذلك ويتحملوا مسؤولياتهم، فإنه في التعامل مع نوع من الناس لم نجد من السهل إقناعهم بما لدينا من معرفة، حتى لو كانت أدق معرفة علمية؛ لأن القول العلمي يتعلق بالتعليم؛ لكن في حالة هؤلاء الناس يستحيل التعليم، وتصديقاتنا وحججنا يجب أن تستند إلى مبادئ مقبولة بوجه عام، كما ذكر ذلك في كتاب "الطوبى = الجدل"، وهو هنا يتحدث عن طريقة مخاطبة الجماهير... ⁽²⁾، ونحن في هذا المقام لا يهمنا المفاضلة التي يحتملها هذا النمط من التفكير المميز والمفاضل بين الكلام العلمي والكلام الخطابي بقدر ما يهمنا اهتمام أرسطو بالخطابة؛ بل والتصنيف فيها واعتباره أنها مفيدة للنشاط الجمهوري والقضاء، وهذا لاشك فيه مخالفة صريحة لأستاذه أفلاطون الذي نجده قد غسل يديه منها بدعوى ظنيتها وعدم إفادتها العلم ⁽³⁾؛ وفي هذا السياق نجد مفاهيم عديدة للخطابة، فمثلاً نجد روبول يعرف الخطابة بقوله: "ليست الخطابة سوى إحدى تطبيقات الجدل (...)" من حيث أنها تستعمله باعتباره وسيلة فكرية في الإقناع، ولكنه وسيلة لا تغنيها البتة عن الوسائل التأثيرية الأخرى ⁽⁴⁾؛ أما عند حمو النقاري "فالخطاب والمخاطبة والتخاطب مراجعة في الكلام تكون بين اثنين على الأقل؛ يقال خاطب فلان فلانا بالكلام مخاطبة وخطاباً. بالخطاب والمخاطبة والتخاطب يتحقق أمران: أمر التواصل من جهة وأمر التداول فيما يقع من الأمور ذات الشأن من جهة أخرى:

- من جهة تحقق التواصل والتقارب بين المتخاطبين يقال الخطاب يقال: أخطبكَ الشيء بمعنى دنى منك.

- ومن جهة تحقق التداول في الأمور ذات الشأن يقال فيما يقع فيه التخاطب والمراجعة أنه خطب؛ والخطب

(1) تنبيه: هنالك اختلاف في الترجمة للفظ اليونانية روتوريقا - Rhétorique - فهناك ما يجعل المقابل لها في اللغة العربية الخطابة كابن رشد، وهناك من يجعل المقابل لها البلاغة؛ غير أنه نظراً لكون الخطابة تحمل في طياتها الجانب الإمتاعي الذي تحمله البلاغة، والجانب الإقناعي الذي هو المقصد الأهم للخطابة، ولهذا يمكن اعتماد (الخطابة = روتوريقا) هنا لكونه يحوي (الامتاع + الإقناع)، وهذا ما درج عليه الكثير من الباحثين حسب ما توقفنا عليه. (البلاغة أعم وأشمل من الخطابة، ومهمتها أيضاً الإبلاغ واستمالة المخاطب (إقناعه) مع استعمال مباحثها الكبيرة البيان والمعاني والبديع في الفهم والإفهام، مع توظيفها أسلوبين؛ حقيقي للإفهام القريب، ومجازي للإفهام البعيد، وهو غاية الإقناع والامتاع، ومنه كل بليغ خطيب وليس كل خطيب بليغ). للاستزادة هناك مقالات في علاقة البلاغة بالخطابة وعلاقتها بالتواصل والتداول.

(2) أرسطو، الخطابة، الترجمة العربية القديمة، تحقيق وتعليق عبد الرحمن بدوي، ص 27.

(3) ملاحظة: ربما تسم الخطابة بالممارسات السفسطائية كان له تداعياته في العقل الأفلاطوني فشوش نظرتة إلى هذا الفن فحاول تعقيم فكره منها.

(4) هشام الرفي، الحجاج عند أرسطو، مقال منشور ضمن مؤلف "أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم"، ص 96.

هو الأمر العظيم الذي شأنه أن يكون مرجع تداول وموضع تخاطب غالبا⁽¹⁾؛ وعليه يمكن أن نلاحظ أن المناظرة تلتقي كثيرا في تعريفاتها من المفهوم الحديث للخطاب، وربما يتجلى تقاطعهما في بنيتهما الحجاجية⁽²⁾، فالخطاب هو مجموع استراتيجيات خاصة بمتلفظ يتوجه إلى سامع قصد تعديل حكم ذلك السامع عن وضعية أو شيء ما⁽³⁾.

وربما يمكن إضافة فكرة مهمة هنا هي أن المناظرة سليلة القياس والبرهان، كما يبدو وأن فن الإقناع في الخطابة العربية أميل إلى البديع والتنغيم الموسيقي الذي يحدث نوعا من التنويم المغناطيسي على المتقبل تصديقا لقوله صلى الله عليه وسلم: "إن من البيان لسحر"، فإن الخطابة الإغريقية أقرب إلى القياس أو المثل، وهو ما يجعلها أكثر تأثيرا أجناسيا على المناظرة العربية⁽³⁾؛ إذن لا يمكن نفي تأثير الخطابة على المناظرة الإسلامية وخصوصا إذا استحضرننا التفاعل الثنائي الذي يحدث بين المخاطب ومتلقي الخطاب بقصد الإقناع، ومن هنا نلمس قربا بين المناظرة الكلامية التي مقصدها العام أيضا الإقناع والخطابة، وهذا على الرغم من كون الخطابة تنزع إلى الكثرة والمناظرة تنزع إلى المثوية إلى أن الغرض الجدالي الحجاجي المستخدم والغاية التي هي الإقناع؛ أما في وسائل الإقناع التي سطرت عليها الخطابة هي وسائل (إيتوس=الأخلاق/الباتوس=العاطفة/ اللغوس=المنطق)⁽⁴⁾ ووسائل تخلقية تحرك الإنسان نحو الفضيلة، ووسائل عاطفية تحرك الوجدان للاقتناع، ووسائل منطقية يمكن للعقل تعقلها وهذه المكونات لا نجدها منعدمة في المناظرة الإسلامية وخصوصا في تماثلاتها الكلامية، وهذا ما يثبت تأثير الخطابة في فن المناظرة لكونها في الأخير نشاط تحاوري وجدالي.

من خلال ما تبدى لنا يمكن القول إن أرسطو نفسه لم يقصر المنطق على البرهان؛ بل نجده في كتابه المنطق قد أدرج جملة من المعارف والفنون إضافة إلى ("بولوطيقا" = وهي معرفة صناعة البرهان) نجده قد أدرج ("طويقا" = وهي معرفة صناعة الجدل) و ("ريطوريقا" = وهي معرفة صناعة الخطب)؛ بل حتى أنه أدرج ("أنولوطيقا" = وهي معرفة صناعة الشعر)، و ("سوفسطيقا" = وهي معرفة صناعة المغالطين في المناظرة والجدل). صحيح هو في النهاية انتصر للبرهان على حساب الباقي لينصبه كدليل يقيني وما عداه مظنون لا يفيد في المعرفة العلمية؛ إلا أن المعهود عن أرسطو أنه لم يقص باقي الفنون وعدها من صناعة المنطق، غير أن الذي درج عليه اللاحقون هو إهمال هذه الفنون والتسليم ليقينية البرهان الأرسطي تقليدا، وهذا لا نجده عند الأرسطيين والرواقين فقط؛ بل حتى الشراح

(1) حمو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، ص 277.

(2) مختار الفجاري، الفكر العربي الإسلامي، ص 72.

(3) نفس المرجع، ص 56.

(4) أرسطو، الخطابة، الترجمة العربية القديمة، تحقيق وتعليق عبد الرحمن بدوي، ص 125.

والفلاسفة المسلمين، فلماذا كل هذا الهوس والإصرار على إقصاء وإسقاط باقي الفنون من المنطق مع أن المؤسس الأول قد اعتبرهما جزءاً من المنطق؟

ولكن هذا الإقصاء غير المبرر لن يستمر وإن طال به الأمد، وهذا ما ستسفر عنه المستجدات في الدرس الحجاجي واللساني والمنطقي الحديث من إعادة الاعتبار للجدل والخطابة والحوار والمناظرة مع العديد من المشتغلين والمهتمين بهذا المجال على غرار (بيرلمان و تيتكا وستيفن تولين وجون أوستين وجون سيرل وبول غرايس وديكرو وأنكسمبر وجون بليز غريز وهامبلن ودوغلاس والتن وجون ماكبيك وغيرهم كثير). ومن خلال استثمار هذه البحوث وغيرها سيقوم طه عبد الرحمن بإعادة الاعتبار والتجديد للمناظرة والمقايضة الكلامية والأصولية وصوغ نظرية معاصرة لها، والتي كانت تعتبر في وقت مضى من لدن العديد من الفلاسفة الإسلاميين على رأسهم ابن رشد عبارة عن مسالك خطابية وجدالية لا قيمة معرفية خلفها سوى اقناع العامة، وربما التشغيب عليهم في الكثير من الأحيان، وهي ظن -doxa- واحتمالية لا يقين خلفها غير أن إدكائها بما استجد في الدرس اللساني والمنطقي والحجاجي سيعيد لها الاعتبار.

ثانياً: المناظرة كفعالية حوارية.

إذا كان طه عبد الرحمن في تأصيله لقضية الحوار والمناظرة ينطلق من مسلمة يمكن صوغها كالتالي "مبدأ أصالة الاختلاف وفرعية الاتفاق"، فالاختلاف في منظوره ينزع نحو الجوهرية في كل كلام إذ لا يتكلم إلا فيما هو "موضع اختلاف"، وإلا كان الكلام لا فائدة ترجى منه؛ وعليه يمكن القول إن كل كلام يقتضي وجود كلام مخالف له. ونثبت الطبيعة الاختلافية للكلام من خلال إثبات الطبيعة والنزعة التواصلية والحوارية للكلام من جهة وإثبات الطبيعة الاختلافية لكل تواصل ولكل حوار من جهة أخرى⁽¹⁾، ومن خلال هذه المسلمة يتبين لنا أن الكلام في جوهره لا يكون إلى مثنوي حتى ولو كان كلاماً مع الذات فهو في الأخير يؤول إلى ذاتين داخليتين تتبادلان الحديث والنقاش وإلا لعدم الحديث أصلاً.

وعليه؛ فما الظن بالعالم الذي هو حشد من المجتمعات المختلفة سوى دلالة اختلاف وتفرد الأفراد والمجتمعات، ومن ثم فالاختلاف الفكري ليس درجة واحدة وإنما درجات متعددة، أدناها اختلاف أفكار الفرد الواحد، ويليه اختلاف أفكار الأفراد داخل الجماعة الواحدة، ثم اختلاف أفكار الجماعات داخل المجتمع الواحد،

(1)حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، ص 41-42.

فاختلاف أفكار المجتمعات داخل العالم⁽¹⁾.

من خلال هذه المنطلقات ستتزوج المناظرة بالحوار فتصبح فيه فعالية حوارية تتخذ صورة "منطق لتدبير الاختلاف"، وقبل بسط الحديث عن هذه التفاعلية يلزمنا في هذا المقام رسم ولو تصور مجمل عن مفهوم الحوار.

1- مفهوم الحوار -dialogue-: الحوار لغة: عند ابن منظور: "الرجوع على الشيء وعنه؛ حوارا ومخاورا ومحارة وحوّورا: رجع عنه وإليه... الحوار: التحير، والحوار: الرجوع، يقال: حار بعدما طار. والحوار: النقضان بعد الزيادة⁽²⁾، وجاء في "معجم النفاث الكبير": "حاورة محاورة وحوار: جاوبه وراجعته الكلام... تحاور القوم تحاورا: تراجعوا الكلام وتجاوبوا"⁽³⁾، أما عند الراغب الأصفهاني: "حوار: الحور التردد إما بالذات وإما بالفكر، وحوار الماء في الغدير: تردد فيه... والقوم في حوار: في تردد إلى نقصان، وقوله: (نعوذ بالله من الحوار بعد الكؤور)؛ أي: من التردد في الأمر بعد المضي فيه، والمخاورة والحوار: المرادة في الكلام"⁽⁴⁾.

-الحوار في الاصطلاح: هو "العملية العلمية المبنية على الأخذ والعطاء أو التقابل والتناظر، بين قضيتين أو أكثر، وهي نسق مبني على رصد علاقات الاختلاف أو الائتلاف في الدراسات المقارنة والوظيفية والجدلية، فالمنهج الحواري إذا هو منهج يقوم على دراسة التفاعل الحاصل بين القضايا العلمية من خلال الصور المذكورة"⁽⁵⁾، أما فرانسواز أرمينكو-Françoise Armengaud - فتعرف الحوارية بأنها "مكون لكل كلام، وتعرف كتوزيع لكل خطاب إلى لحظتين بلفظتين توجدان في علاقة حالية، ويقدم المبدأ الحواري من خلال الحدود التالية: كل تلفظ يوضع في مجتمع معين لا بد من أن ينتج بطريقة ثنائية، تتوزع بين المتلفظين الذين يتمرسون على ثنائية الإصاثة وثنائية العرض، على حد تعبير فرانسيس جاك، وإن كل كلام له مالكان تقريبيان، وربما كان من المضبوط القول بأن سيدة الكلام الحواري هي العلاقة التخاطبية ذاتها"⁽⁶⁾.

إذن فالحوار هو في الأغلب تفكير تخاطبي ومثنوي أيضا، ومن هنا يكون التداخل بينه وبين المناظرة في كونها هي أيضا تفاعل حوارية؛ لهذا عند طه "الأصل في الكلام هو الحوار، فحقيقة الكلام الذي تكلم به الإنسان

(1) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص134.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ص1042.

(3) م. من المؤلفين، معجم النفاث الكبير، ص454.

(4) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تح: نديم مرعشلي، بيروت، دار الكاتب العربي، سنة 1392هـ/ 1972م، ص134.

(5) فريد الأنصاري، أبعاد البحث في العلوم الشرعية، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، السنة: 1997، ص90.

(6) فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، تر: سعيد علوش، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، السنة 1987م، ص112.

الأول كانت حقيقة حوارية؛ وهذا الحوار كان موصولا بالفطرة وموصولا بالوجود وموصولا بالروح"⁽¹⁾؛ لهذا سنجد بعضهم يعرف المناظرة بكونها محاورة في الكلام. يقصد كل طرف منهما إبطال قول مخالفه مع رغبة الإثنين في ظهور الحق"⁽²⁾؛ أما في قضية التمييز بين الجدل والحوار فصور الحوار المبثوثة في القرآن الكريم متميزة عن صور الجدل" من حيث إنّ الجدل في العادة يكون بين طرفين، بينما الحوار قد يكون بين الإنسان ونفسه، أو بين الإنسان وعقله، والحوار حين يكون بين طرفين يكون الطرفان في مستويين مختلفين من حيث المعرفة والعلم بالموضوع الذي يدور من حوله الحوار. أما الجدل فيكون في الغالب بين طرفين في مستوى واحد، ويعمل كل منهما على أن يهزم القرين الذي يجادل، ويتنصر عليه"⁽³⁾؛ أم عند طه الحوار مراتب عدة تشكل المناظرة الكلامية مرتبة من مراتب السلم فهو في إطار تجديده للمنهج الكلامي ينطلق من فكرة أن روح التراث هو علم الكلام، وروح علم الكلام هو المنهج المناظراتي الحواري، غير أن هذه الفعالية الحوارية التي تشكل روح الفكر الكلامي وآلته المنتجة للمضمون ليست مرتبة واحدة؛ بل هي ثلاثة مراتب (حوار -محاورة-تجاوز)، وهذه المراتب لها إسقاطات وانعكاسات على المنهج المناظراتي من بعيد أو من قريب، وهي مراتب يفاضل بينها فيجعل أدناها رتبة الحوار، ثم الأعلى المحاور لتصل إلى ذروة معاقلتها في التحوار، ولبيان ذلك سنحاول ملئت وذكر هذه المراتب باختصار.

2-مراتب الحوارية عن طه عبد الرحمن:

أ-الحوار: الحوار عنده: نص استدلاي مبناه على "البلاغ" الذي يتناوب عليه الجانبان، نص يؤول إلى الانفصال عنهما بمحو "العارض" منهما لآثار "المعروض عليه" لينتهي بدوره إلى الانحفاء منه"⁽⁴⁾، لهذا نجده يصنف الحوار في أدى مراتب الحوارية، وأقلها تفاعلا لكونه ينزع نحو العرضية أكثر من التشاركية وأشهر نماذجها هي:

- نموذج البلاغ: الذي أسس في إطار نظرية المواصلات الإعلامية من طرف الأمريكيان شانون، وويفر.

-نموذج الصدق: تم تأسيس هذا النموذج من العالم الرياضي البولوني تارسكي، غير أن هذه النماذج هي نماذج تنزع إلى البرهانية والرياضية والحسابية، فنجدهما إما في المباحث العلمية فيكون حوارا علميا حقيقيا أو في المباحث الفلسفية فيكون حوارا شبيهيا لعدم إمكان تحقق البرهان وشرطه التجريد والحسابية في حوارات الفلسفية

(1) طه عبد الرحمن، الحوار أفقيا للفكر، ص28.

(2) محمد الأمين الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، دار عالم الفوائد، المملكة العربية السعودية، د/ت، ج 2، ص 139

(3) محمد أحمد خلف الله، مفاهيم قرآنية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، السنة: 1984، ص120-121.

(4) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص42.

- لكونها، كما ذكرنا بضع من اللسان الطبيعي؛ يسجل طه بعض الملاحظات على هذا النوع نذكرها بإجمال:
- المسالك العرضية في هذا النوع من الحوارية تتجه إلى الواحدية وإن اتخذت شكل ازدواجية مع التعاطي المعرفي.
 - هي أسلوب عرض المعلومة أكثر مما هي وسيلة تفاعل تتشارك فيها وتتصاوب الذوات العارفة.
 - الإكثار من القيود والتشعيبات من العارض يضرب الرؤية على المتلقي، ويسد عليه باب الاعتراض، ويطمس كل أثر لذاته (الآخر) بدورها في هذا العرض⁽¹⁾.
 - المسلك البرهاني المتخذ في هذا النوع من الحوارية يجعل النتائج المتوصل إليها متجردة عن الذات العارض والمعرض عليها، ما يجعل مهمة العارض فقط استبعاد كل عناصر الحضور للمعرض عليه في مقالته.
 - العرض الفلسفي لهذا النوع من الحوارية وإن اتخذ صورة الحوارية والتفاعل هو في الحقيقة تفكير يؤول إلى تفكير واحد يتخذ من المعرض عليه وسيلة تزكية لمعرضه مع تجرير العرض بدهان الحوار.

ب-المحاورة: المرتبة الثانية من مراتب الحوارية، وهي أعلى رتبة من الحوار (العرضي) كونها تنزع إلى الاعتراضية وهي: أن يرتقي (المعرض عليه) إلى درجة من يتعاون مع (العارض) في إنشاء معرفة نظرية مشتركة ملتزما في ذلك أساليب معينة يعتقد بأنها كفيلة بتقوم العرض وتحقيق الاقناع⁽²⁾، ويمكن سبر بعض خصائص الاعتراض؛ كالاستجابية التي هي ردة فعل، والإدبارية لكونه يتوجع لسوابق الكلام والاستشارية والتقويمية والتشكيكية والسجالية، وهذا النوع من الحوارية هو على نموذجين:

-نموذج الإبلاغ: يعود حجر الأساس لهذه النظرية إلى اللساني روس.

-نموذج القصد: أشهر من تبنى هذا النموذج: هيربرت بول غرايس وسورل وستراوس وغيرهم.

وشواهدنا النصية: إما تتخذ صورة محاورات قريبة فتكون مناظرة كما عرفت قديما، أو تتخذ صورة محاورات بعيدة فتكون تناسبا⁽³⁾، بمعنى إنتاجا، ويقصد بالتناس حوار نص لنص، فيكون التناس عملية إنتاج نص جديد من نصوص سابقة وعملية بناء له لبنة بلبنة، فهو للنصوص وغربة لها.

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 38 - 42.

(2) نفس المرجع، ص 42-43.

(3) التناس: تعالق النصوص بعضها ببعض ظاهريا أو باطنيا مثل الحكاية والاقباس والتعليق والمائلة وغيرها.

والمنهج الاستدلالي: الذي تتوسل به النظرية هو الحجاج، فهي تنطلق في استمداد حججها وأدلتها مستثمرة كل الوسائل الإقناعية التي يُتيحها لها مجالها التداولي، وهي هنا أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة؛ فعلى الرغم من أن للإبلاغ مزية ورتبة على البلاغ بكونه يبني على تصور للقائل يجعله قاصداً، لا الخبر وحده كما هو الشأن في نموذج البلاغ، وإنما أيضاً إبلاغه للغير ومعلوم أن قصد الخبر غير قصد إبلاغه، حيث إن الإبلاغ يقتزن بقصد التأثير في اعتقادات الغير، بينما لا يستلزم وجود الخبر وجود إبلاغه للغير⁽¹⁾، وهذا ربما يعود لتوسله بالدليل الحجاجي غير أنه مع هذا التقدم الذي أحرزتها النظرية الاعتراضية إلا أنه هناك بعض الملاحظات التقييمية لها:

- مع ظهور العلاقة التشاركية بين العارض والمعترض إلا أن النظرية في النهاية تفاضل بينهما ليكون العارض في مقام رتبي أعلى من المعترض، ولم تكن درجة تحصيل التفاعل منصفة بالسوية.

- تحصيل تكاثر القصد ليس بالضرورة تحقق التقاصد، وهذا بناء على نظرية الاستلزام التحواري⁽²⁾ (القصد) لبول غرايس لا يمكن تحصيل استلزام حوارى إلا إذا خرقت قاعدة من قواعد **التعاون** على الأقل: الكم، الكيف (النوعية)، العلاقة (المناسبة، الملائمة)، الطريقة (الكيفية) حينها تحتاج إلى مقام تحواري، غير أن القواعد التي سطرها غرايس وجد فيها بعض النقائص لهذا فقد يحصل تعقد في قصد القائل من غير أن تحصل بهذا التعقد في قصد المخاطب، كما قد يتحقق التقاصد بين الجانبين لأول وهلة، من غير حاجة إلى طبقات من قصود يخفى عليها درك مداها⁽³⁾.

- على الرغم من كون التناص قد يفتح مفاعلة حوارية غير أنها تبقى بعيدة ولا تبلغ تلك المفاعلة المناظرة.

- المناظرة مع كونها آلية تفاعلية هي أيضاً لا تسلم من التحريف في الغرض والتزييف في المناهج إلى حد العمق.

ج-التحاور: هو أرقى مراتب الحوارية وهو مبني على آلية خطابية يصطلح عليها **بالتعارض** وهو: أن يتقلب المتحاور بين العرض والاعتراض منشئاً لمعرفة تناظرية وفق مسالك معينة يعتقد أن خصائصها التقابلية أبحث على العمل⁽⁴⁾، ويستند إلى وقواعد خطابية هي: لا تنص على شيء وأنت لا تقصد تخصيصه، لتسلك طرق التقابل

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 44-45.

(2) أنظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 237 إلى 248. فنجد طه قد استدرك على مبدأ التعاون وعوضهما بقواعد من صلب المجال التداولي الإسلامي؛ كقاعدي الصدق والإخلاص وقاعدة القصد التي تلزم القائل بمراجعة القصد في كل قول يلقيه إلى غيره/أنظر: ص 250.

(3) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 48.

(4) نفس المرجع، ص 47.

الباب الثالث: الفصل الأول: التجريد المنهجي لعلم الكلام الإسلامي

في تشقيق الكلام، لتستحضر في أقوالك إمكان الاعتراض عليها، إن هذا النوع من التحوار باستحضاره لهذه القواعد في نسقه الحواري يجعل من الذات العارضة ذاتان متقابلتان تجمعان بين العرض والاعتراض؛ بحيث يكون المتحاور ذات عارضة تثبت منطوق القول⁽¹⁾، وإلى أخرى غيرها معترضة تصل المنطوق بالمفهوم المخالف، أما نماذجها فهي:

- نموذج التبليغ: الذي لا يتحدث المتكلم بكلامه حتى يشرك فيها المخاطب في إنشائه ذاك الكلام.

- نموذج التفاعل: هو أن يجد المتحاور نفسه في الآخر، فلا يبلغ درجة التفاعل حتى يتفرق ويخرج عن نفسه إلى الغير قائما بكل وظائف هذا الغير.

المنهج الاستدلالي: عكس الحوار والمحاورة لا يقف التحوار عند حد الصور البرهانية المجردة أو الحجاج فقط؛ بل هو يتوسل بالحجاج الذي يتسع لصور وأساليب استدلالية تلتزم مبدأ المراتب وتستثمر حتى التناقضات والأضداد.

أما شواهد النصية:

- التناظر الرأسي: من أبرز من اهتم بهذا النوع من التناظر اللساني الفرنسي لوكونت، وهو تناظر يتقلب فيه المتحاور بين أحوال كثيرة في محل واحد ووقت واحد، فالخطاب التحواري هو: ببيان من الطبقات تتعدد بتعدد ذات المتحاور، وتختلف باختلافها وظائفه الخطابية؛ فقد يكون في طبقة منها في مقام الذات الكلية وفي أخرى في مقام الذات المجهولة، وفي غيرها في مقام الذات المذكورة، وفي أخرى أيضا في مقام الذات الجازمة وهكذا⁽²⁾.

- التناظر الأفقي: اشتهر بها ديكر وواسكومبر وهو تناظر أفقي مبني على مبدأ تعدد أفعال التكلم في القول الواحد واختلاف ذات المتكلم وذوات المخاطب باختلافه، فيحصل التميز بين ذات متعددة ومختلفة تتضمنها ذات المتكلم منها: الذات الناطقة، ذات الفاعل، ذات المسؤول، ذات قائمة بأفعال التكلم؛ تقويمه كالتالي:

- من خصائص مقام التحوار المهمة أن العلاقات فيه تربط بين أقوال لا تنتمي فقط إلى مستوى واحد أفقيا؛ بل تناسب كذلك مع مستويات واتجاهات أخرى عمودية كانت أو غيرها.

- تحقيق التعدد بين الذوات يملك المتحاور آليات للتوجيه والتأثير فتفتح له العديد من الاتجاهات الخطابية.

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 49.

(2) نفس المرجع، ص 53.

3-أهميات الحوار في منظور طه عبد الرحمن:

-الأهمية الآلية: الحوار من جهة كونه يعطي للمدعي حقوقا يرتب عليه أيضا واجبات هي حقوق للمعتز، فعلى سبيل التمثيل كما أن للمدعي حق الاعتقاد فله حق الاعتراض والمخالفة، غير أنه ملزم بالدليل فعبئ التدليل يلزم به كل مدعي في مقابل حسن الانصات من المعتز قبل المعارضة، وهذا ما يجعل من الحوار مجالا واعدا للممارسة القوة الاستدلالية للإنسان.

-الأهمية الداخلية: انطلاقا من فكرة أن الحوار مع الآخرين هو حوار لمعرفة الذات، فالحوار حسب تمثلاته المناظراتي يجعل من الذات العارض ذوات متعددة، وإن تبدت لنا ذات واحدة فهي متكثرة.

-الأهمية الخارجية: الحوار الخارجي كما هو معرفة بالذات هو تقرب من الآخر وزيادة معرفة به، كما هو زيادة تحقيق إنسانية الإنسان وتنمية قوته الاستدلالية؛ من باب فأذهبوا بورقكم هذه إلى المدينة وجب الخروج من كهف الذات إلى رحاب العالمية وعرض كنوز الأمة؛ وتمتاز المناظرة عن الحوار، بكونها تقيم تقابلا يتوجه فيه العارض والمعتز ولا يمنع اختصاص أحدهما بحقوق وواجبات معينة معا في إنشاء نص المناظرة⁽¹⁾ منطوقا ومفهوما.

لقد مثلت المناظرة في التراث الإسلامي أسلوبا تداوليا وتواصليا حجاجيا تداخل فيه البعد المنطقي واللغوي والمقامي والأخلاقي، لذلك فإن الباحث يؤسس تصوره على ضرورة إعادة قراءة مفهوم المناظرة على أسس تداولية تواصلية، ومنطلقات فلسفية لغوية، من التراث العربي ومن نتائج الدرس اللساني الحجاجي والتداولي المعاصر؛ إن الاختلاف في الرأي يقوم على التساوي في الحقوق بين المتحاورين، والغرض من الدخول في الحوار هو بالذات الخروج منه؛ فحينئذ، يبدو أنه لا شيء يمكن أن يحول دون هذا الاتفاق؛ بحيث يفضي إلى الفرقة وإلى واحدة من ثلاث آفات: (آفات خطابية)، فتكون اللغة التي يستعملها المتحاوران مضطربة، أو (آفات سلوكية) فيكون السلوك الخلقي الذي يتخذه أحدهما إزاء الآخر مختلا، أو (آفة منطقيّة) فيكون موقفهما من النتيجة المنطقية للحوار موقف المعاندة، ومن خلال هذه الآفات تضبط المناظرة؛ والاختلاف عند طه هو حوار وصراع أفكار وليس اتفاقا وانسجاما، والاختلاف الفكري ليس اختلافا كميا؛ بل اختلاف نوعي بين طرفين كلاهما يخرج من ذاته ليتجه نحو الآخر. فالاختلاف سوء فهم إيجابي وهو الذهاب والإياب بين الأنا و الآخر. فهو القبول بنفي الذات ليس للحظة من أجل توقيتها وجعلها تلتهم الآخر؛ بل القدرة على الذهاب والإياب عبر الزمن قصد الحفاظ على الآخر في الأنا.

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 47.

ثالثا: المناظرة فعالية حجاجية - Argumentation - وتحاجية.

إن الحديث عن هذا المكون⁽¹⁾ -الحجاجي- (القلمم الجديد في نفس الوقت) والذي يدخل بقوة في كل الممارسات الكلامية سواء كانت حوارية أم جدالية أم مناظرية. هذا مع استصحاب الحالة التي قد أحدثها هذا النوع من الاستدلال بعد أن تم مراجعة البرهان الأرسطي⁽²⁾ المتمثل في صورته القياسية الاستنباطية وبيان عقمه في الكثير من الأحيان، وخصوصا إذا تعلق استعماله بمجال الفكر والفلسفة أو الانسانيات والاجتماعيات... إلخ عموما، فقد اتضح للفكر الإنساني البون الشاسع بين المجالات الرياضية والحسابية والآلة التي تستعمل فيها والمجالات الإنسانية والاجتماعية، وبأنها بحاجة إلى آلة استدلالية أقل ارتباطا بعالم الأذهان وأكثر صلة بعالم الوجود والإنسان، وهذا لعدم إمكانية إسقاطها (البرهان) بتلك الطريقة الوحشية على مجالات حية لا يزال تفاعلها خصباً ومستمر من جهة، ولعدم موائمتها لهذه المجالات من جهة أخرى؛ ما جعل المفكرين يعيدون حساباتهم وأحكامهم السابقة الموروثة من الإنسان اليوناني القديم وإعادة الاعتبار للآلة الحجاجية؛ ومن خلال هذا المنطلق فما هو الحجاج وما علاقته بباب المناظرة ؟

1-الحجاج في اللغة: يعرفه ابن منظور بقوله: "الحجة: البرهان، وقيل الحجة ما دافع به عن الخصم، وقال الأزهري: الحجة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، وهو رجل محاجج أي جدل، التحاج: التخاصم، وجمع حجة يحج وحجاج وحاجة محاجة وحجاجا نازعه الحجة، وحجه محجة وفي الحديث (فحج آدم موسى)، أي غلبه بالحجة، والحجة الدليل والبرهان... يقال: حاججته فأنا محاج وحجيج، فعيل بمعنى فاعل، ومنه حديث معاوية (فجعلت أحج خصمي) أي أغلبه بالحجة"⁽³⁾، أما عند الجرجاني: "الحجة ما دل به على صحة الدعوى، وقيل

(1) لقد عرفت الأنساق الحجاجية والجدالية تطورا كبيرا وخصوصا: مع جان كلود أنسكمير وأنتوني بلير وأوزوالد ديكر وفرنس فان إيمرين وجان بليز غريز وروب خروتندوست وتشارلز إل هامبلين ولوسي أولبرشتس تيتكا وشاي بيرلمان وستيفن تولمين، دوغلاس والتون، جون وودز لقد أعادوا تصور مجال الجدل، وأعادوا ربطه بالمجالات العلمية والفلسفية المعاصرة، وقدموا مفاهيم جديدة وفتحوا مجالات نظر جديدة، وأعد استكشاف العديد من المجالات.

-Christian.Plantin. Dictionnaire de l'argumentation Une introduction aux études d'argumentation. ENS ÉDITIONS. École normale supérieure de Lyon. 2016.p7.

(2) إن نظرية الحجاج عن أرسطو كما يقول بول ريكور تشكل بالنسبة لخطابته القطب الرئيس وتزودها في الآن نفسه بمفصل علاقتها مع المنطق البرهاني ومع الفلسفة/ أنظر: الحسين بوهاشم، نظرية الحجاج عند شايبم بيرلمان، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 2014، ص31.

(3) ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص282.

الحجة الدليل" ⁽¹⁾، ويحاول حمو النقاري للممة أهم المعاني التي يتمحور حولها الحجاج، فمن الناحية اللغوية في معجمه: الحجاج قصد الغلبة بالحجج:

- فمن جهة كون "الحجاج" فعلا قاصدا يقال: الحج بمعنى القصد ويقال في الأمر المقصود أنه أمر محجوج، ويقال حج فلان كذا ويحجه بمعنى قصده، ومن جهة كون الحجاج " طلبا للغلبة بالحجج" يقال حاجج فلان فلانا وحجه حاججا ومحاجة بمعنى غلبة بالحجج التي أوردتها وأدى بها؛ أي التي احتج به، والحجة هي الشيء الصلب احتج الشيء بمعنى صلب الذي يدفع به الخصم والوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة".

لا حجاج إذن إلا في مقام التغالب بين الخصمين، ومن هنا سمي الخصام باسم التحاج (← الاستدلال، الاستظهار، التدافع، التصحيح، التغالب، الجدل) الحجة (← الحجاج)، "وأما الحجة: أخذت في اللغة من المحجة، وهي الطريق الواضحة.. وقيل إنما من الغلبة، يقال: لاجه فحجه، أي غلبه. وحدها في الشريعة: ما تصحح بها الدعوى" ⁽²⁾.

2- الحجاج اصطلاحا: يعرف بيرلمان النظرية الحجاجية بقوله: "هي نظرية تتمحور حول دراسة التقنيات الخطابية والتي تنقصد حث عقول المخاطبين أو الزيادة من نسبة تأييدهم واقتناعهم على جملة القضايا المطروحة للنقاش بغية التوصل إلى اتفاق جامع، ولكونها نظرية تسعى إلى فحص وامتحان الشروط التي تعاون على بدء الحجاج وتطويره، وما خلص إليه من نتائج أيضا" ⁽³⁾.

ويرى ديكرو أن اللغة تحقق أعمالا لغوية وليست وصفا لحالة الأشياء في الكون، وأن الوظيفة الحجاجية هي الوظيفة الأساسية للغة؛ ثم هو يقسم الحجاج إلى نوعين:

- **الحجاج العادي وهو:** مجموعة من الاستراتيجيات التي يستعملها المتكلم في الخطاب قصد إقناع سامعيه.

- **الحجاج بالمعنى الفني وهو:** يعني الخطاب بالمعنى الفني صنفا مخصصا من العلاقات بين المضامين الدلالية تتحقق في الخطاب وتكون مسجلة في اللسان، وتتميز العلاقات الحجاجية بكونها درجية أي إنها تربط سلا لم ⁽⁴⁾.

(1) الجرجاني، التعريفات، ص 82.

(2) حمو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، ص 257.

(3) Chaïm Perelman. Champ de l'argumentation. P141-151.

(4) جاك موشلر، آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، تر: م من الباحثين، دار سيناترا، تونس، السنة: 2010، ص 93-94.

لقد انطلق ديكرو في نظريته من ثلاث مبادئ هي:

-الوظيفة الأساسية للغة ليس التواصل بل هي الحجاج.

-المكون الحجاجي هو المعنى الأساسي والمكون الإخباري ثانوي.

-عدم الفصل بين الداليات والتداوليات أو ما يسمى بالتداولية المدججة وهي "اندماج التداول في الوصف الدلالي واشتغالهما مباشرة في البنية التركيبية"⁽¹⁾.

ويمكننا أن نلاحظ نزعة حجاجية عند الجاحظ من خلال تعرفه للبيان: "فالبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير؛ حتى يُفضى السامع إلى حقيقته، لأنَّ مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع؛ إنما هو: الفهم والإفهام؛ فبأي شيء بلغت الإفهام وكشفت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع"⁽²⁾. أما طه فهو يرى أن الحجاج عبارة عن فعالية تداولية جدلية فهو: "تداولي لأنَّ طابعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعياً في نشاء معرفة علمية، إنشاءً موجَّهاً بقدر الحاجة"⁽³⁾، والحجاج يقترب من المناظرة لوكنها تستثمر الآلة الحجاجية خصوصاً إذا استصبحنا طابعه الجدلي الذي دائماً ما يتقصد الإقناع القائم بلوغه على التزام بنى الانتقالات فيه، لا صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة، كأن تعلي صور القضايا وحدها كما هو شأن البرهان، بل على هذه الصور مجتمعة إلى مضامينها وأيما اجتماع، وأن يطوى في هذه الانتقالات الكثير من المقدمات والكثير من النتائج، وأن فيها من صور استدلالية تأخذ بمبدأ التفاضل و"التراتب"، وتجنح أحياناً إلى التناقض الذي لا تحس فيه خروجاً عن حدود المعقول⁽⁴⁾، وهذه الحمولة الحجاجية سنجد طه يسقطها على المناظرة الكلامية، وذلك لإخراجها من الدهاليز الجدلية القديمة والتي كانت تنزع إلى الجدال التبكيئي في الكثير من الأحيان.

غير أن هذا الاعتقاد الذي يربط المنطق باليقين ويجعل المعرفة والعلم حكراً على منتجات الآلة البرهانية لم يصبح من الممكن التسليم به؛ إن لم نقل استحالة وجوده كما قلنا في المباحث الإنسانية والفلسفية والاجتماعية لاستحالة إخضاع هذه المباحث وتطويعها للصورة المنطقية، فهي ليست كائنات مخبرية أو كائنات رياضية لإمكان

(1) محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة لنشر والتوزيع، السنة: 2005، ص 106.

(2) أبو عثمان الجاحظ، كتاب البيان والتبيين، أدوات البيان الخمس، مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، السنة: 2002، ج 1، ص 82.

(3) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 65.

(4) نفس المرجع، ص 65.

حسابها، وهذا ما كان ملزماً للباحث الفذ على إيجاد منطق يتناسب مع هذه المباحث، وخصوصاً إذا ما استصبحنا القصور الذي يعاني منه العقل المجرد في عديد النواحي ما فرض عليه محدودية تسمح بوجود عقول أخرى أعلى رتبة منه وأوسع فتوحات معرفية منه، وهذا ما جعل طه يلتبس الكمالات في عقول أخرى مسددة ومؤيدة بالعمل الديني والخلقي؛ تاركة خلفها الأطروحات العقلية السابقة، وخصوصاً في صورتها الأرسطية والديكارتية، ووعيا منه بتكوثر العقل وتكوثر المنطق فأسطورة المنطق الواحد أصبحت كلاماً فارغاً ولا معنى تحته؛ بل المنطق مثله مثل المعارف الأخرى هو خاضع إلى معطيات مجال التداول لكل أمة على الخصوص.

وهذه النظرة تجعلنا نقول بكون المنطق اليوناني والمقولات المنطقية الأرسطية العشر لها مقابلات عربية تقابل المقولات اليونانية (النحوية): - "جوهراً" = *ôusia*؛ "كم" = *posôn*؛ كيف = *poiôn*؛ "إضافة" = *prôV*؛ "أين" = *pou*؛ "متى" = *pote*؛ "موضوع" = *keisqai*؛ "أن يكون له" = *ecein*؛ "يفعل" = *ti*؛ "ينفعل" = *pascein* - بمعنى أن هذه المقولات أو ما يسمى "بالأجناس العليا" في اعتقاد أرسطو هي أقصى ما يبلغه الذهن من تجريد حين يريد وصف شيء مفرد أو حده بالتعريف المنطقي، غير أن هذا قد تم مراجعته ونقده من طرف إميل بنفست - **Emile Benveniste** (1902-1976)، فالتفكير الفلسفي والمنطقي في نظره لا يمكن أن يخرج عن حيزه اللغوي؛ بل إن اللغة بوصفها كلاماً منطوقاً مستعملة لنقل "ما نريد قوله". غير أن ما نسميه هنا "ما نريد قوله" أو "ما في ذهننا" أو فكرنا" أو مهما يكن الاسم الذي نطلقه عليه، هو محتوى للفكر، مستعص جداً على التحديد في ذاته، إلا أن يكون ذلك بمميزات المقصدية أو باعتباره بنية نفسية، إلخ. وهذا المحتوى يتلقى شكله حين يتلفظ به وفقط حين يتلفظ به، إنه يتلقى شكله من اللغة وفي اللغة، التي هي قالب كل تعبير ممكن؛ لا يمكنه أن ينفك عنها ولا أن يتعالى عليها؛ إذن فحسب بنفست: فالفكر ليس مادة تبها اللغة صورة، لأنه لا يمكن لحظة واحدة تصور هذا "الشكل" فارغاً من "محتواه"، ولا "المحتوى: مستقلاً عن "شكله"⁽¹⁾.

هذه الإشكالية المثارة هنا تجعل من اللغة جزءاً من الفكر ومن الفكر جزءاً من اللغة، والمنطق صحيح. قد ذكرها بنفست وسعى في إثبات هذه الفرضية، غير أننا هذه الفكرة نجد إرهاباً قد أثرت قديماً في التراث الإسلامي، ولا شك هذا يحيلنا على المناظرة المشهورة التي حدثت بين أبي سعيد السيرافي³²⁶ هـ وابن متى المنطقي، والتي وجّه السيرافي في مناظرته مع متى بن يونس لحاظ نقده القوي إلى صلب المنطق الأرسطي، أبان فيها على اقتدار في التعبير عن أفكار غاية في العمق بأسلوب ميسر ليبين لنا أن المنطق ليس إلا جزءاً من النحو

(1) إميل بنفست، مقولات الفكر ومقولات اللغة، تر: عبد الكبير الشرقاوي، نشرت في: مجلة الفكر والنقد، العدد 16، فبراير 1999.

اليوناني، وهذه الفكرة نجدها عند أبي حيان التوحيد الذي هو نقلنا المناظرة أيضا في قوله: "النحو منطق عربي، والمنطق نحو عقلي، وجل نظر المنطقي في المعاني، وإن كان لا يجوز له الإحلال بالألفاظ التي هي كالحلل والمعارض، وجل نظر النحوي في الألفاظ وإن كان لا يسوغ له الإخلال بالمعاني التي هي كالحقائق والجوهر"⁽¹⁾؛ فهذا الذي يذكره صاحب المقابسات هو إشارة إلى العلاقة التكاملية الحاصلة بين اللفظ والمعنى أو اللغة والفكر أو النحو والمنطق⁽²⁾، خلافا للنظرة التي كانت سائدة عند العديد من الفلاسفة والمتكلمين المسلمين في تنصيبهم المنطق كآلة كونية مشترك بين جميع العقول يعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ.

من خلال ما تبدى لنا يتضح أن المنطق في نسقه الأرسطي ليس بريء من الخلفية الفكرانية اليونانية، وهو في النهاية محكوم لقواعد نحوية يونانية خاصة باللسان اليوناني؛ وهذا ما يحيلنا على القول أن لكل لغة منطق يحكمها ويسطر العمليات الفكرية في إطار حدود لغتها المستعملة، وبالتالي يجعل للغة العربية والنحو العربي منطقاً خاصاً به خصوصية بحاله التداولي وقواعده النحوية؛ وهذا كله في إطار حجاجي وإقناعي؛ يتخذ من الطابع المناظراتي الحوارية آلة لصناعة مضامينه، فعلم الكلام بضع من هذه اللغة وبضع من هذا المجال التداولي فيلزمه ما يلزم هذا التراث، ويمكن أن نضيف إليه أيضا النظرة الطهائية للعقل التي لها أيضا تبعات على الممارسة المنطقية فهو يقدم العقل على أساس أنه فعالية، وليس جوهر ساكن كالتصور الأرسطي للعقل، لهذا حتى الاستدلال (المقايضة الكلامية) نجده ينزح نحو الحجاجية لكونه استدلال فعالي وتفاعلي بين ذاتين، بخلاف المنطق الأرسطي الجامد الذي يقدم لك قياساً جامداً مصورنا ومجرداً لا يمكن الإضافة إليه ولا الإنقاص، وهذا ما طبع العقلانية الكلامية؛ فإذا أراد أي علم نسقي أن يقدم نفسه كآلة ناجزة يبني لغة خاصة بذلك النسق؛ بحيث تكون فيه متغيرات وثوابت فعلم الكلام ثابتته هو المناظرة ولغاتها ومتغيراته هي المضامين الكلامية التي تحوم على فكرة الله محورها لها.

رابعا: المعالم والمسارات الكبرى للمناظرة عند طه عبد الرحمن.

يتسم المشروع الطهائي بنظرة الخاصة تنم عن اطلاع عميق بمكونات التراث الإسلامي غير منقطع عن الآخر وخصوصاً ما استجد من البحوث المعرفية في مجال المنطقيات واللسانيات؛ فكان لظه بعض المعالم الكبرى التي تأطر نظرتة للمناظرة الكلامية والتي يمكننا اعتبارها نقاط ارتكاز مهمة نذكر بعضها بإجمال:

(1) أبو حيان التوحيد، المقابسات، تح: محمد توفيق حسين، بغداد، العراق، السنة: 1970، المقابلة الثانية والعشرون، ص 121 وص 124.
(2) ولهذا نجد بنفست يرى أن طبيعة اللغة في أصلها عملية إثارة لوهمين متضادين. فقابلية اللغة للاستيعاب يجعلها كإحدى الوسائط المتاحة لتوصيل الفكر، وأن هذا الأخير مستقل، مكتف بذاته، فردي يستعمل اللغة آلة له. والحقيقة أننا لو حاولنا بلوغ أطر الفكر الخاصة به، فلن نمسك سوى بمقولات اللغة. والوهم الآخر هو على العكس من ذلك. فواقع أن اللغة مجموع منظم، وأنها تكشف عن خطة، يدفعان إلى البحث في نظام اللغة الشكلي على صورة "منطق" يكون ملازماً للفكر، وبالتالي خارجاً عن اللغة وسابقاً عليها. والحقيقة أننا لا نحصل من هذا إلا على سداجات أو تحصيل حاصل /أنظر: إميل بنفست، مقولات الفكر ومقولات اللغة، تر: عبد الكبير الشرقاوي، نشرت في: مجلة الفكر والنقد، ع 16، فبراير 1999.

1-حجاجة المقال الفلسفي والكلامي: انطلق طه في دفاعه عن علم الكلام الإسلامي ضد خصومه التقليديين الفلاسفة بنقد عميق لقضية برهانية الفلسفة أو برهانية الإلهيات الفلسفية، وذلك يدخل في سياق سجلاته مع ابن رشد ومن تبعه من المتأخرين كالجابري لما وجدته في هذه الدعوى من عسف على العديد من المعارف الإسلامية الأصيلة كعلم الكلام وأصول الفقه... إلخ؛ ذلك كونها تقصر المعرفة العلمية والبرهان اليقيني (في النشاط الفكري والإنسان) فقط في مسالك الفلسفة وما سواها فأدنى مستوى وهي معارف حجاجة ولا تبلغ اليقين؛ صحيح هذه الدعوى هي دعوى قديمة ونجدها ضاربة بجذورها في الفلسفة فمنذ اللحظة التي عقد فيها الفيلسوف اليوناني بارميندس -عبر قصائده الشهيرة- تعارضا بين طريق يراعاه العقل الإلهي في الوصول إلى حقيقة مطلقة غير نافذة الصلاحية؛ وطريق يستند إلى الرأي العام ويفتقر بالضرورة إلى خاصية الثبات ولا يمنح ضمانا كافيا في معرفة الحقيقة المطلقة دخل الفلاسفة ومعلموا البلاغة في حالة من النزاع والتنافس الشديد⁽¹⁾.

ولكن نحن هنا لا يهمنا هذا السجال بقدر ما يهمنا السبب الأساس الذي جعل هذه الفكرة تلقى قبولا، بل حتى صارت في زمن ما مسلمة عقلية لا يمكن تخطيها، وربما يعود السبب إلى دخول الآلة المنطقية (الأرسطية-الأرغانون) كآلة وقانون لإنتاج المضامين الفلسفية، وهذه الفكرة التي تسربت إلى المجال التداولي الإسلامي عبر الفلاسفة الإسلاميين دفعتهم بقوة نحو مواصلة الطريق في تشييد بنائهم الفلسفي على البرهاني "القياس الأرسطي"، وذلك بعد أن طوتموه وجعلوه هو معيار الكفاية للحكم على الساحة المعرفية وكفصيل لتفرقة بين العلم واللاعلم، فكل معرفة لم تثبت قيامها على النسق البرهاني الأرسطي أو القياس الأرسطي هي معرفة دونية وتنزل عن الفلسفة برتب، وبالتالي تسنى لهم الحكم على الكلام الإسلامي كونه أقرب إلى السفسطة منه إلى القول العلمي، وذلك لتعذر إقامة البرهان المنطقي على أغلب مسائله المطروحة كما ذهب إلى ذلك ابن رشد الحفيد وغيره من الفلاسفة، فعلى سبيل التمثيل نجد الفيلسوف والطبيب أبو بكر الرازي يرفض قوما: "يحسبون أن العلم والحكمة إنما هو النحو والشعر والفصاحة والبلاغة، ولا يعلمون أن الحكماء لا يعدون ولا واحدا من هذه حكمة ولا الحاذق حكيمًا، بل الحكيم عندهم من عرف شروط البرهان وقوانينه واستدرك وبلغ من العلم الرياضي والطبيعي والعلم الإلهي مقدار ما في وسع الإنسان بلوغه"⁽²⁾؛ غير أن هذا الموقف الذي سعى فيه أصحابه لتحصيل اليقين من البرهان هو مبني على ثقة عميقة بنتائج العقل المجرد وخبرته العلمية، وإن كان هذا النوع من العقل قد بين طه محدوديته المنطقية والفلسفية والواقعية، وهذا ما كان لزاما في إيجاد أنماط عقلية أخرى أكثر

(1) أنور طاهر، فلسفة الحجاج البلاغي نصوص مترجمة لشييم بيرلمان، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، السنة: 2019، ص103.

(2) الرازي، كتاب الطب الروحاني وفي رسائل فلسفية، ص43.

انفتاحا وهذه الأنماط والعقول لابد لها أن تتوصل بوسائل استدلالية أوسع مسددة ومؤيدة بالعمل خصوصا في المباحث الفلسفية والكلامية⁽¹⁾، ما سيحتم على كل مشغل بهذه المعارف حسب بيرلمان وجوب تخطي حدود مناهج الاستنباط - *Dédution* - والاستقراء - *L'induction* - وذلك بالتوجه نحو الحس المشترك الذي يعتبر خزنا هائلا من الحجج والمسلمات المتفق عليها، ومن ثم تشيد أنساق فلسفية وفكرية إقناعية تتقصد تحصيل الاستجابة عند جملة المتلقين، وبالتالي إنتاج أحكام بخصوص القضايا المطروحة من خلال توضيح الخاصية العقلانية المضمرة خلف التقنيات الحجاجية والبلاغية بصفتها نظرية مهمة جدا في الخطاب الإقناعي - *Discours Persuasif* -⁽²⁾.

وهذه الفكرة نجدها عند طه بطرح أكثر عمق؛ فالفلسفة هي بضع من اللسان الطبيعي، فهي تتوصل باللسان الطبيعي في عرض استدلالاتها ونائجها ومعطياتها ومضامينها.. إلخ في طريقة جدالية ومناظرية وحجاجية مثلها مثل الكلام وأصول الفقه والفقه وغيرها من مكونات التراث الإسلامي، فلماذا إذا التفريق بينها وتمييز وتفضيل الفلسفة على باقي مكونات التراث؛ وعليه فلا استدلال الفلسفي هو فعالية خطابية مبناها على عرض رأي أو الاعتراض عليه، ومرواها إقناع الغير بصواب الرأي المعروض أو ببطالان الرأي المعارض عليه استنادا إلى مواضع البحث عن حقيقة الفلسفية، ولهذا فمنهج الفلسفة التداولية ليس إلا المناظرة؛ بل لا يزال المرء فيلسوفا "ما ناظر غيره أو ناظره غيره، فإذا صار إلى إنكار مناظره ونظر بمفرده وبرهن، قصر عن غرضه واغتصب ما لسواه أي ذهب مذهب الرياضي والمنطقي"⁽³⁾؛ يتجلى لنا من خلال ما مر معنا أنه ليس من القبح أن نقول أن علم الكلام هو فعالية فلسفية أو أن نطلق عليه اسم الفلسفة الإسلامية؛ بل هو يعلو ويتفوق على الإلهيات الفلسفية في العديد من النواحي لكونه مقال ديني شريف ولقرينه من مجال التداول، وكونه فعالية حوارية ما جعلها تتفوق على الجدال الفلسفي الذي كان في أغلبه حوارا واحدي وإن ادعى المثوية؛ وهذا بالضبط ما يشير إلى أن المجال العملي الذي

(1) ويتعبّر آخر من بيرلمان بالحجاج الفلسفي - *l'argumentation philosophique* - والحجاج القانوني - *l'argumentation juridique* - يجتمعان في خاصية إنتاج تطبيقات عملية في مجال الواقع الإنساني تتعلق في مجملها بالنظرية العامة للحجاج، والتي تمثل نظرية البلاغة الجديدة. وحينما نمائل بين هذه الأخيرة وبين النظرية العامة في الخطاب الإقناعي التي تسعى إلى أن تحقق تأييد الجمهور المخاطب أيا كان نوعه، والتأثير فيه على الجانبين الذهني والعاطفي في آن واحد، فإنما نريد التأكيد على أن كل خطاب ينفي مبدأ الصلاحية التجريدية - *validité impersonnelle* - هو خطاب يتصل اتصالا وثيقا بالبلاغة. والذي يتضمن بصفة متميزة على الجدال والتقنيات الحجاجية المستعملة في الحوار والنقاش/أنظر: أنور طاهر، فلسفة الحجاج البلاغي نصوص مترجمة لشليم بيرلمان، ص 107.

(2) أنور طاهر، فلسفة الحجاج البلاغي نصوص مترجمة لشليم بيرلمان، ص 107.

(3) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 67.

يشتمل على نظام القيم⁽¹⁾ هو النطاق الأكثر فاعلية لعلوم الحجاج والجدل والبلاغة.

2- التميز بين اللسان الطبيعي واللسان الصوري: لا يمكن إنكار أن المباحث الفكرية المنتمية إلى العلوم

الإنسانية والعلوم الاجتماعية هي بضع من اللسان الطبيعي - *Langue Naturelle* - لهذا فكل فعاليتها والعمليات تؤدي في إطار الألسن الطبيعية ويصيبها ما أصابها من إلتباس وغموض؛ فهذه العلوم والمباحث مهما استعملت البرهان كآلة لإذكاء أنساقها وتناجحها المعرفية قصد تخرجها في قالب صوري ومجرد تبقى هذه التفاعلات والاعتمالات حبيسة اللسان الطبيعي ومتخذة حوله، فاللغة الطبيعية حسب بيرلمان تبقى وسيلتنا في التواصل الكوني - *Communication Universel* - من حيث المبدأ. هذا يعني أنها لغة ينبغي أن تكون قادرة على التعبير عن أي فكرة كانت. لأن المتطلبات المنهجية المتعلقة بتواصل ثقافي معقول ومحدد إلى حد كبير إنما تسمو؛ بل وتفوق في أهميتها جميع الاعتبارات الأخرى أمثال شرط أحادية المعنى - *L'univocité* - الواجب توفره في العلامات اللغوية المستعملة. وهذا ما يجعلنا نفترض أن عدم اتساق أقوالنا في أغلب الأحيان لا يعني خلوها من الفائدة تماما⁽²⁾، والقدر المائز بين اللسانين نذكره كالتالي:

أ- اللسان الطبيعي: لا نكاد نظفر بقول ناجز في القضية، فقد اختلف المفكرين في هذا الباب إلا أن أهم

المواقف تعزى إلى موقفين رئيسيين سنحاول عرضهما بإيجاز هما كالتالي:

الموقف الأول: "دعوى التماثل بين النمطين من اللغات"؛ نجد هذا الموقف شائعاً عند بعض اللسانيين

والمناطق ومن بينهم المنطقي الشهير ريشار مونتغيو - *R.Montague* - الذي يرى في العديد من بحوثه صحة الفرضية التي تقول بعدم وجود اختلافات نظرية مهمة بين اللغات الطبيعية واللغات الاصطناعية التي ينشئها المناطق، ويمكن أن يفهم هذا الإثبات الذي يقوم على القول بتماثل شبه تام بين اللغات الطبيعية واللغات الصورية بطريقتين: إما أن هذين النمطين من اللغات لهما خصائص متماثلة، وإما أنه بالإمكان أن ندرسهما بطريقة واحدة ومتشابهة، أي أن تكون الآليات والأدوات المعتمدة في وصفها ودراستها متماثلة.

الموقف الثاني: يسعى هذا الموقف إلى التفريق بين اللغات الصورية واللغات الطبيعية ويمكن القول إن من

أشهر من يدافع عن هذه الفرضية التي تباين بين اللغتين نجد جون بليز غريز وأزفالد ديكرو، فقد سعى فلاسفة

(1) ومن المعروف أن أفلاطون عندما جاء على مفهوم الشفقة في إحدى محاوراته، أكدّ بوضوح تام أن المجال المنفرد لعلم الجدل هو ذلك الذي يخرج عن منطق الحساب والوزن والقياس، ويدخل في نطاق معالجتنا لقيم الخير والشر؛ العدل والظلم؛ الجمال والقبح، أي بكل ما يتعلق بالبحث عن أكثر الأحكام والقيم الأخلاقية تفضيلاً وملائمة بصفة عامة /أنظر: أنور طاهر، فلسفة الحجاج البلاغي نصوص مترجمة لشليم بيرلمان، ص 107.

(2) أنور طاهر، فلسفة الحجاج البلاغي نصوص مترجمة لشليم بيرلمان، ص 168.

اللغة الطبيعية بصفة خاصة والتداولين بصفة عامة إلى إبراز المقومات التي تخص اللغة الطبيعية دون الصورية. فالخطاب الطبيعي يركز على اعتبارات تتحدد أساساً في الذات المتكلمة والسياق والمقام إلخ، وهذا ما يدفعنا إلا القول إن مهمة اللغة الطبيعية لا تتوقف عند مجرد الوصف؛ بل إن تعدد معاني كلماتها يعكس تعدد تجاربنا اليومية⁽¹⁾، فاللغات الطبيعية تقوم على مجموعة من المسلمات نوردها كآلاتي:

-مسلمة الحوار: كل خطاب حوار كما يقول جان بليز غريز، وكل فعل كلامي هو حوار بين شخصين (المتكلم والمخاطب)، وينطبق هذا على كل أشكال الخطاب وأنماط، ولكل طرف من أطراف الحوار وضع محدد ودور معين يمكن اعتبار أحدهما المتكلم والثاني المخاطب أو العارض في مقابل المعارض- **Proposant / Opposant**

-مسلمة التمثيل: فإذا كان التكلم هو التعبير عن الفكر، فإن هذا يقتضي أن يكون للمتكلم والمستمع مجموعة من التمثيلات عن الذات والغير، وعن العلاقة القائمة بينهما، وعن الموضوع الحديث.

-مسلمة المركب الثقافي القبلي- Le Préconstruit Culturel: فاللغة الطبيعية ظاهرة ثقافية اجتماعية، ولهذا فإن الكلمة الواحدة تختلف معانيها باختلاف الشعوب والمجتمعات والثقافات.

-مسلمة السياق: كل حوار يجري في سياق معين، وهو ما يفتح المجال للإضمار والتضمين واستعمال الإشارة.

-مسلمة إنشاء الموضوع: فالحوار يبني موضوعاته بشكل متنام وتدرجي، ولا تكون الموضوعات المعالجة محددة بشكل تام إلا عندما نصل إلى نهاية الحوار- الخطاب.

-مسلمة الخطاطة: La Schématisation- عند توقف النقاش والحوار، يكون قد أنتج صورة لعالم مصغر يصطلح عليه بالخطاطة؛ يمكن استعمالها بمثابة ميتا لغة -**Métalangue**- بالنسبة إلى اللغات الصورية⁽²⁾.

ب-اللسان الصوري: هو اللسان الرمزي المجرد، وهو متوالية من الرموز ذات المعنى الواحد، والتي تستخدم في الرياضيات والمنطقيات والحوسبة والمعلوماتية، يطلق مصطلح اللغة الصورية (أ) على أي مجموعة من الجمل محدودة الطول المأخوذة من مجموعة نهائية (ج) تسمى الحروف الأبجدية. فمن خلال مختلف تطبيقات اللغات الصورية، يمكن أن ننظر إلى اللغة الصورية على أنها مماثلة لمجموعة كلمات أو مجموعة جمل؛ لهذا فاللغة الصورية هي

(1) أنظر: أبو بكر العزاوي، اللغة والمنطق دراسة في البناء والتأصيل، ص 35-36.

(2) اللغة الشيعية هي اللغة التي تصف الأشياء، أما اللغة الفوقية (اللغة ميتا لغة أو لغة اللغة) هي لغة القواعد التي تصف اللغة الشيعية.

الباب الثالث: الفصل الأول: التجريد المنهجي لعلم الكلام الإسلامي

عبارة عن: " لغة واصفة تتمايز فيها المستويات، بينما اللغة الطبيعية لغة موصوفة تتداخل فيها المستويات؛ ولا سبيل إلى ممارستها إلا بفضل هذا التداخل"⁽¹⁾، واللغة الصورية أيضا تعتمد على البرهان في حين تستند اللغة الطبيعية إلى أساليب مغايرة، خاصة الحجاج. وإذا كنا لا نهتم على مستوى اللغات الصورية سوى بالصورة، فإن الصورة لا تنفك عن المضمون في الخطاب الطبيعي⁽²⁾، أما في المنطق الصوري سواء منطق القضايا أو منطق المحمولات نجده يتوسل بهذه اللغة لطرح أنساقه واستدلالاته، فهو كما يراه بيرلمان يقوم على ثلاثة مبادئ هي: استعمال اللغة الصنعية (الصورية) - langue artificielle -، والنزعة الشكلانية (الرمزية) - formalisme - والنزعة الموضوعاتية - objectivisme -⁽³⁾. يمكن إجمال الفروق الجوهرية بين اللغتين في الجدول الآتي:

الرقم	اللغات الصورية	اللغات الطبيعية
1	- تعيد صياغة المعارف.	- وسيلة للإبداع وتمثيل المعارف.
2	- وسيلة للحساب (غياب الذوات الفاعلة).	- وسيلة للحوار بين متخاطبين.
3	- كل شيء فيها واضح.	- تشمل التضمينات (المركب الثقافي القبلي).
4	- المعنى والدلالة شيء واحد.	- هناك فرق بين المعنى والدلالة.
5	- الموضوعات فارغة أو محددة بشكل كلي منذ البداية.	- الموضوعات يتم إنشاؤها بشكل متنام وتدرجي.
6	- لا يمكن استعمالها بمثابة ميتا لغة (اللغة الفوقية).	- يمكن استعمالها بمثابة ميتا لغة (اللغة الفوقية).

يتضح لنا من خلال الخصائص المهمة التي طرحها غريز وغيره، والتي يتمايز فيها اللسان الطبيعي عن الصوري أن علم الكلام والفلسفة هي مباحث تنتمي إلى اللسان الطبيعي، وهذا ما يتيح لنا القول بأن لها نفس السمات والخصائص التي تتسم بها هذه الألسن من الحوارية والتمثيل والانطلاق من مجملية معرفة سابقة (المقال الاعتقادي).

3- تعددية الحق وعلاقته بالمناظرة والحوارية: بناء على مسلمة التكوثر العقلي فالحق في حد ذاته متكوثر ومتعدد، وهنا يرد الحوار والتناظر والتشارك والتصاوب كمقترح لجمع شتات الحق، إذ لا يوجد الحوار إلا حيث يوجد الاختلاف؛ إذن فالحق عند طه خلاف "الرأي السائد، ليس ثابتا لا يتغير، بل أصله أن يتغير ويتجدد، وما كان في أصله متجددا، فلا بد أن يكون الطريق الموصل إليه متعددا؛ وحيثما وجد التعدد في الطرق، فثمة حاجة

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 88.

(2) حسان باهي، اللغة والمنطق بحث في المفارقات، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط 1، السنة: 2015، ص 64.

(3) أنور طاهر، فلسفة الحجاج البلاغي نصوص مترجمة لبيرلمان، ص 167.

إلى قيام حوار بين المتوسلين بها أو السالكين لها" ⁽¹⁾، فهو هنا إذن يفتح الباب لعقلانية حوارية مناظرانية، فالنظر وحده بدون حوار لا يعمق مدارك العقل ولا يوسعها؛ وبما أنّ الحوار هو نظر من جانبين إثنين، فإنّ العقل الحي الكامل يتقلب بتقلبه حتى يبلغ النهاية في التقلب على عكس تقلب العقل من جانب واحد، ومعلوم أنّ في ازدواج الأدلة من الجانبين كثرة لا يمكن العثور عليه في حالة الاجتماع، بحيث "تزداد سعة العقل وعمقه درجات كثيرة في حالة الازدواج منها في حالة الاجتماع" ⁽²⁾.

يتأسف بيرلمان على الواقع المعرفي الذي في الكثير من الأحيان مزال أسير المنهج الديكارتي الذي يني أنساقه المعرفية على تفكير واحد، ما يجعل العديد من عملية تدريس العلوم في الحقول العلمية تقع خارج منطق التحوار وتبادل الرأي بالإحالة إلى وجهات نظر علمية مختلفة؛ حيث يتلقى التلميذ الأطروحات العلمية حفظاً وتلقيناً بوصفها فرضيات مسلم بصوابها وصلاحياتها الأبدية، ولا تحتاج أبداً إلى الاستعانة بمنهج الفحص والاختبار بهدف الكشف عن مدى صحتها ودرجة فاعليتها، وهذا الذي يطرحه بيرلمان هو محاولة جادة للخروج من النسق الديكارتي السائد والذي كان شغوفاً ببناء نسق معرفاتي صلب ويقيني، وهنا يعاكس الأمر ويحاول إدخال العنصر الاستثنائي ولو كان على حساب إجماع العلماء، وخصوصاً إذا قامت أسباب تبرر الخرق والتصل من ذلك الإجماع فجميع الحقول المعرفية سواء العلمية أو دينية أو الفلسفية؛ فالتعبئة الفارقة التي يطرحها بيرلمان ⁽³⁾ هنا هي مبدأ التعددية - **pluralisme** - وبلوغ ذلك لا يتأتى إلا من خلال الدراية بالحجاج وتقنياته المنطقية.

وفي المقابل له يقف طه ليشد الخطى نحو هذا السبيل في تحديد علم الكلام بالزيادة من انفتاحه على الحوار والحجاج، فالحوار في نظره هو حياة العقل الكلامي واستمرارية له، والذي يغلق باب الحوار يميّت في نفسه روح العقلانية النافعة، التي تكون ثمرة الامتحان بواسطة الأدلة من جانبين اثنين على الأقل، يحرم نفسه من إمكان تصحيح آرائه وتوسيع مداركه، فيضيّق نطاق عقله ويتسع نطاق هواه؛ وحينئذ لا يفيد علمه وإن سولت له نفسه أنه يستفيد منه، ولا بالأولى يفيد غيره؛ بل إنه يضره ويضر غيره؛ وليس هذا فحسب، بل إنه يميّت في نفسه وفي غيره روح الجماعة الصالحة ⁽⁴⁾؛ ومن خلال هذا كله فإن الوعي بالمقام التناظري والتحواري يبقى ضرورة معرفية لا يمكن إهمالها وخصوصاً إذا علم قيمة المنهج في إنتاج المضمون المعرفي، ما يجعلنا نسلم حتماً بالإمكانية النظرية لخط التجديد الذي يرسمه طه لعلم الكلام، فإذكاء الروح الكلامية من شأنه حتماً إعطاء دفعة قوية للإبداع المضامين.

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 20.

(2) نفس المرجع، ص 21.

(3) أنور طاهر، فلسفة الحجاج البلاغي نصوص مترجمة لشييم بيرلمان، ص 107.

(4) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 7.

الفصل الثاني :

تجريد المنهج المناظرتي الكلاسي
وآليات الاستدلال (المقايسة
والمماثلة).

المبحث الأول: الأسس الحوارية والمنطقية للمناظرة الكلامية.

لا شك أن المناظرة الكلامية هي أشبه بالتحليل الاستنفادي، فقديمًا في الرياضيات من الطرق التي ابتكرها العلماء للخروج من معضلة حساب مساحة الدائرة "التحليل الاستنفادي"، والذي يقوم في مجمله على رسم شكل هندسي داخل الدائرة يستنفذ كل مساحتها أو يغطي أغلبها باستخدام خطوط مستقيمة ما يجعل حساب مساحتها ممكنًا بخلاف محيطها المنحني الذي لم يكن في وقتهم وفي ضل إمكاناتهم الزمانية والمكانية مقدرة حسابه؛ فنحن هنا لو تمثلنا بهذا المثال وجعلنا الحقيقة الكلامية والفلسفية أشبه بالدائرة كان الحوار والمناظرة عبارة عن تحليل استنفادي ومثنوي يدخل فيها مدعٍ ومعتز في عملية تصاوبية لإنتاج مضمون تشارك فيه وجهات النظر، وتستنفذ الحقيقة التي يمكن إيجادها بين الطرفين في صورة تشاركية وتكاملية .

إذن الروح التحوارية والحجاجية للمناظرة الكلامية تجعلها تقف على قدمين يفصل بينها خط التاريخ، فتكون القدم الأولى تقف على روح التراث وتكون الثاني تقف على روح العصر، فإذا كان من أشهر ما وصلنا من العبارات الفولتيرية الجملة القائلة أن: "القدماء أكثر شبابًا منا"؛ فإن لسان حال طه كأنه يقول أن المنهج المناظري الكلامي أكثر شبابًا من المناهج الجديد المستوردة من مجالات تداولية غير مجالنا التداولي، والتي تضرب بينها وبيننا برزخًا لغويًا ومعرفيًا واعتقاديًا يفصلها عنا ويميزها كل التميز؛ لما لا والمناظرة الكلامية تحمل في طياتها روحًا منطقية وأصولًا عامة تأطر مختلف تفاعلاتها الحوارية والحجاجية الجوانية، تستوعب كل الفاعلين وتبتلعهم متقصدة جمع شتات الحق المتناثر بين المتحاورين وفق خطة تفاحصية .

ونحن هنا أمام سؤال مهم نحاول الإجابة عنه وفك إلغازه؛ فما هي القوانين المنطقية والتحوارية التي تدير عمليات التناظر الكلامي، وماهي معالمها الكبرى؟ للإجابة عن هذا السؤال المهم وجب علينا تفكيكه إلى عناصر فيه أول وثاني وثالث ورابع، محاولين ملمة أهم ما كتب في الباب.

أولاً: الأصول الخلقية العامة التي تأطر الحوار المناظراتي.

إن المنهج المناظراتي بوصفه منهجاً أصيلاً مستمداً من روح التراث الإسلامي، والذي كما ذكرنا كان في مقام الآلة التي أنتجت مضامينه وسطرت رؤاه الكبرى، فكان علم الكلام متمسكاً بهذا المنهج في مقاميه؛ مقام الادعاء والبناء للحقائق ومقام الاعتراض والدفاع عن العقيدة وحرصاتها؛ وهذا العرض والدفاع دائماً ما يتخذ صورة مثنوية وليس تفكيراً واحدياً فيكون التفاعل فيه بين جانبيين بقصد الوصول إلى الصواب، وهذا ما يحتم على الطرفين أن يكون فيهما مدع يدعي دعوة ما ويعارضه معترض (الآخر)، غير أن هذا الادعاء والاعتراض لا يكون عشوائياً؛ بل تأطره وظائف مخصوصة يسقط عبأها على أحدهما مع الانضباط بآداب حوارية وأخلاق يتحمل بها المتفاعلان من شأنها أن تبقي سياق المناظر سياقاً عليمًا يتقصد الحقيقة وليس الغلبة والإظهار، ويمكن سرد بعض القواعد التي تأطر المناظرة بإجمال كالآتي:

حسب طه لا يمكن إقامة عقلانية موغلة في الكمال إلا باسترداد العمل الديني الذي هو في النهاية عمل خلقي بامتياز، بالتالي كان لزاماً تسديد وتأيد المعادلة الكلامية بالعمل الديني والأخلاق، وانطلاقاً من وعي عميق بهذه الفكرة نجد ابن خلدون يركز في قضية الجدل والمناظرة على الجانب الخلقي⁽¹⁾؛ قبل الانطلاق في التباحث المعرفي، فالمقام الأدبي والخلقي هو الخيط الناظم لحركة الفكر والتفاعل المعرفي؛ بل المقصد العام من العلم نتاجه التخليقية والبعد القيمي، وإن تم العسف على هذا المقام لم يبق للعلم والفكر أي معنى وأنقلب هذا التفاعل المعرفي تركيزاً لنعرات وتصفية للحسابات؛ وعليه فالجدل عند ابن خلدون هو: "معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم؛ فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعاً، وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صواباً، ومنه ما يكون خطأ"⁽²⁾، ومن ثم لا بد من وجود وآداب وقيم تضبط تلك المحاورات.

لم يركز طه على الجانب المنطقي فقط في المناظرة والحوار لضبط وتدبير الاختلاف؛ بجانباً سنة التركيز على الشق المنطقي التي نجدها في الفكر الغربي، فالنظر الطهائي ينطلق من التميز بين نظرين أحدهما ملكي يعطي لذات حقها وآخر ملكوتي يتطلع إلى الحقيقة الدينية والعوالم المخفية مركزاً نظره صوب السماء بقصد التقرب؛ لهذا فالمسلم محكوم إلى هذه الازدواجية في النظر والعمل الديني من حيث هو ممارسة خلقية مذكرا دائماً بهذه الحقيقة

(1) وفي هذا السياق يقول الباجي: "متى أخذ المناظر نفسه بما وصفناه، وتآدب بما ذكرناه، انتفع بجدله، وبورك له في نظره إن شاء الله تعالى": /أنظر:

أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجج، ص10.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ص362.

والازدواجية ومن هنا يرتبط العلم بالعمل، والمناظرة كمؤسسة للفحص العلمي في الحضارة الإسلامية العربية هي تزوج بين المنطق والخلق، لهذا المقام الخلقي يبقى أمراً مهماً مثله مثل المضامين التي تحملها تلك الدعاوى، يقول الجويني: "وأحسن شيء في الجدل: المحافظة من كل واحد من المتجادلين على أدب الجدل، فإنّ الأدب في كل شيء حليته، فالأدب في الجدل يزين صاحبه، وترك الأدب فيه يزري به ويشينه"⁽¹⁾.

واستناداً إلى هذا المبدأ فالنظر الطهائي دائماً ما نجده يؤول إلى جواب عن الكيفية المثلى التي يكون بها الضبط الأخلاقي لتدبير الاختلاف؛ ولكن دائماً من منظور المجال التداولي الإسلامي ولذلك بالانطلاق من فكرة تبعيته النسبية الأصلية، فلقد كان منطلق هذا النظر الذي اختص به مفكرنا يتجاوز مفهوم "التعاون" إلى مفهوم أعلى منه هو مفهوم "التعارف"⁽²⁾ تجاوزاً أدى إلى التنبيه إلى إمكانات جديدة لتخليق تدبير الحوار⁽³⁾؛ نذكر بعض من الآداب والأخلاق⁽⁴⁾ التي وجب التحلي بها من كل طرف في سبيل إنجاح هذه العملية الحوارية:

1- أن يكون المتناظرين متقاربين معرفة والمكانة (الندية)، حتى لا يؤدي استعظام أحدهما الآخر أو استحقاره له، إلى أن يضعف عن القيام بحجته، أو يتهاون فيه. بناء على هذا نجد أن علماء المسلمين دائماً يتشربون التساوي والتقارب المعرفي، لهذا نجدهم ينهون عن مناظرة: "أحدهما الآخر في علم لا يفهمه، أو هو فيه ضعيف"⁽⁵⁾.

2- أن يمهّل المناظر خصمه حتى يستوفي مسأله، كي لا يفسد عليه توارد أفكاره وحتى يفهم مراده من كلامه كي لا يقوله ما لم يقل؛ إذن فلا بد أن لا يكون الطرفين مناهيين ولكن مناوبين؛ لهذا وجب أن: "ينصت المعارض للمستدل حتى يفرغ من تقريره للدليل، ثم يستدل للمعارض حتى تقرر اعتراضه؛ ولا يقطع أحد منهما على الآخر كلامه في إثباته وإن فهم مقصوده من بعضه"⁽⁶⁾.

3- أن يتجنب المناظر الإساءة إلى خصمه بالقول أو الفعل بغية إضعافه عن القيام بحجته، ومن ذلك قلة الإصغاء إليه والسخرية منه، وتخجيله بفضح عيوبه، وتشجيعه بالقدح في كلامه، والتطاول عليه بالتنقيص والشتم؛

(1) أبو المعالي الجويني، الكافية في الجدل، ص 324.

(2) هما في إشارة إلى: "مبدأ التعاون" الذي طرحه ديكرو، فطه عبد الرحمن وانطلاقاً من قضية التقريب التداولي وجد "مبدأ التعارف" القرآني أعمق وأدق دلالة من مما طرح ديكرو.

(3) حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، ص 37.

(4) أنظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 74-75.

(5) نجم الدين الطوفي، علم الجدل في علم الجدل، ص 14.

(6) حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ص 380.

وليتجنبنا في مناظرتهم: "الألفاظ العامة السخيفة كقوله في المنع: (لا) ويطوّلها، أو قلب الدليل، أو فساد الوضع: (ذا عليك)، كما يستعمله بعض أحشاش الزمان، أو يجعلان يثبتهما مثل لغو اليمين، فيقول هذا: (لا والله)، وهذا: (بلى والله)، وليقل: (ذاك عليك)، هذا الدليل ينعكس، أو ينقلب، أو هو فاسد الوضع، وهو الذي يقتضي خلاف ما استدل به عليه، وعوض (لا) المطوّلة: لم قلت؟ أو لا نسلم"⁽¹⁾.

4- أن يقصد المناظر الاشتراك مع خصمه في إظهار الحق والاعتراف به حتى لا يتباهى به إذا ظهر على يده، ولا يعاند فيه إذا ظهر على يد خصمه، وفي هذا الباب نجد أبو حامد الغزالي يشترط الحقانية بقوله: "أن يكون في طلب الحق كناشد ضالة لا يفرّق بين أن يُظهر الضالة على يده أو على يد من يعاونه، ويرى رفيقه معينا لا خصما، ويشكره إلا عرّفه الخطأ وأظهر له الحق... فانظر إلى مناظري زمانك اليوم كيف يسوّد وجه أحدهم إذا اتضح الحق على لسان خصمه وكيف يخجل به، وكيف يجهد في مجادته بأقصى قدرته"⁽²⁾، ويلزم نجم الدين الطوفي المدعي والمعتز بأن يكون النقاش بينهما قاصدا: "إظهار الحق في مناظرته لا قصد إظهار فضيلته، وأن لا يبالي قامت الحجة له أو عليه.. ولئن كل منهما لخصمه الكلام ولا يغلظ عليه، وليتلقى ما يصدر عنه بقبول ولطف وتحسين"⁽³⁾. لهذا نجد العلماء يذمون العديد من الآفات التي قد يسقط فيها المناظرين كأن يقصد أحدهما أو الإثنين الغلبة والتبكيك والإفحام، ولو بالقفز على الحقيقة ولي عنقها.

5- بخلاف الكثير من النقاشات الفلسفية والكلامية التي كانت تدور في الحقلين الفلسفي والكلامي اشترط العلماء المضامين التي يحوم حولها النشاط المناظري أن تكون من صلب الواقع لا من المسائل الافتراضية فنجد الغزالي يشترط ذلك بقوله: "ألا يناظر إلا في مسألة واقعة أو قرية الوقوع غالبا"⁽⁴⁾.

6- اشتراط أن تكون المناظرة في الخلوة بين المتناظرين، والابتعاد عن النقاشات في المحافل، وبين أظهر الأكابر والسلطين؛ فإنّ الخلوة أجمع للفهم، وأحرى بصفا الذهن والفكر، ودرك الحق، وفي حضور الجمع ما يحرك دواعي الرّياء، ويوجب الحرص على نصرته كل واحد نفسه محققاً كان أو مبطلاً⁽⁵⁾.

7- ينبغي للمناظر أن يحتز عن الإيجاز والاختصار، ومن الإطناب، وأن يحتز من استعمال الألفاظ الغريبة

(1) نجم الدين الطوفي، علم الجدل في علم الجدل، ص 15.

(2) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مرا: الشيخ محمد الدالي بلطة، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، السنة: 1992، ج 1، ص 63.

(3) نجم الدين الطوفي، علم الجدل في علم الجدل، ص 13.

(4) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ص 62.

(5) نفس المرجع، ج 1، ص 62.

الباب الثالث: الفصل الثاني: تحرير المنهج المناظري الكلامي وآليات الاستدلال ...

في البحث، وعن استعمال اللفظ الجمل، ولا بأس بالاستفسار، ومن الدخل قبل الفهم، ولا بأس بالإعادة، ومن التعرُّض لما لا دخل له في المقصود، ومن الضحك ورفع الصوت وأمثالهما، ومن المناظرة مع أهل المهابة والاحترام، وأن لا يحسب المناظر الخصم حقيراً، وهذا غاية ما يراد في هذا الباب، وتبقى الكلمة الفصل للإمام الشافعي، فقد قال: "ما ناظرت أحداً فقبل مني الحجة إلا عظم في عيني، ولا ردّها عليّ إلا سقط في عيني"⁽¹⁾. لطالما كانت المناظرة الكلامية محكومة إلى قيم تسيرها تسيراً خلقياً تعلوا على الجدل الفلسفي الذي وإن كان هو أيضاً لا يعدم من القيمة إلا أن قيمه أدنى كمالات من القيم التي تم تسطيرها في المناظرة الكلامية والأصولية، وإن كانا في النهاية يشتركان في التفاعلية الحجاجية نحاول جمع أهم الفروق نجعلها على شكل جدول⁽²⁾.

القيم المعيارية للمناظرة الكلامية	القيم المعيارية للجدال الفلسفي
1- قيمة وجوب التعاون في البحث عن الحق وإفادته إلى الغير بعد الظفر به.	1- قيمة وجوب المجاهدة والمغالبة والتبكي، ولذلك لكونه تفاعلاً حجاجياً نظرياً (رياضياً) وفق قواعد للعب معينة في نهايتها - أن تغلب خصمك إن كنت سائلاً وألا تغلب إن كنت مجيباً -
2- قيمة وجوب إرشاد المسترشد.	2- قيمة وجوب الإرشاد على الحكمة اليونانية، فالجدال عندهم هو سلم للوصول إلى اليقين الفلسفي البرهاني (في صورته الأرسطية)، والتي ينبغي أن ترد إليها الملة الدينية الإسلامية.
3- قيمة وجوب تصويب المخطئ.	3- قيمة وجوب تصويب العامة والجمهور في آرائهم المليية، وذلك بناء على فكرة لعدم قدرة الجمهور (العامة) على الفحص وتصويبهم يكون: (تبصرتهم بالحق في آرائهم المليية - إشراكهم في الخير المتمثل في "الحقائق الفلسفية" - تبينة الفلسفة وحقائقها في المجال التداولي العام الذي تعيش فيه العامة - تثبيت الفلسفة والتخفيف من استثقالها لدى العامة).
4- قيمة وجوب تنبيه الغافل.	4- قيمة وجوب التسخير لكون الجدل الفلسفي يسخر المجادل من خلال سؤاله وإلزامه التسليم والقرار، ويقاوم تسخير المجادل له ومحاولة الاحتيال عليه.
5- قيمة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.	

إضافة على الفروق القيمية التي تفصل الممارسة الحوارية الكلامية (المناظرة) والجدال الفلسفي؛ فإن معظم ما تدم به المناظرة وينصح المنظرين من المسلمين الابتعاد عنه وتحاشيه نجده مسموحاً بل موصى به في الجدل الفلسفي والكثير مما يوصى به في المناظرة نجد الجدل يوصي بضده أو بنقيضه، ونذكر بعض الأمور التي تجلي هذه الفكرة في

(1) نجم الدين الطوفي، علم الجدل في علم الجدل، ص 14.

(2) حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، ص 488-489.

جدول خاص⁽¹⁾:

الرقم	المذموم والموصي به في المناظرة الكلامية	المذموم والموصي به في الجدل الفلسفي
1	- ذم التكسب واللجاج والمباهاة والرياء والظفر بالخضم والغلبة له.	- وضع أصلا لظفر الخضم والغلبة له.
2	- الاختصار والاقتصاد واقتصار على المفيد والمقنع.	- السهاب والحشو والإطناب باستخدام آليات تمثيلية والتخييلية والتوهيمية وربما إخفاء موضع الاعتراض وموضع لزوم النتيجة.
3	- المناظرة مذمومة بقدر ما يكون فيها الهزل والمكابرة والسفه والتدليس.. إلخ	- الجدل كثيرا ما يفتح باب الهزل النظري أو الاحتيال فأحد المغالين يحتال في لعبه النظري مع خصمه
4	- لا يحق للمناظر إلزام خصمه بما لا يلزم كلامه.	- يحق للمجادل إلزام خصمه بما لا يلزمه باستخدام المشهورات وغيرها.
5	- وجوب إذعان المخطئ للحق والانقياد له.	- يفتح باب الانفعال ما يخرج الجدل عن تحاققته إلى التغالب وتبكيه الخضم.
6	- يجب أن يكون المناظر صادقا وأن يتجنب الحيل والتلبسات والشبهات.	- قد يؤول الجدل إلى عدم وجود قيمة رادعة إلى سلك طريق التلبس والعناد واستغفال الخضم عن المقدمات والنتائج.

من هنا يمكننا القول بلا افتئات أن المناظرة الكلامية تبقى منهجا معرفيا أبان على اقتدار كبير في الجمع بين المعرفة والقيمة الخلقية ما جعله يتفوق على الجدل الفلسفي بكثير الخطوات، فيكون معرفة وممارسة بعيدا عن الجدل التغالي الذي لا يهتم بالقيم بقدر اهتمامه بقطع الآخر وإفحامه عنوة.

ثانيا: الأصول التداولية العامة التي تأطر الحوار المناظراتي.

الحجاج هو فعالية تداولية بامتياز، فهو الذي ينبثق من حقل المنطق والبلاغة، فمفهومه في النهاية شديد الارتباط بالفعل، وهو بحث من أجل ترجيح خيار من بين خيارات قائمة وممكنة، بهدف دفع فاعلين معينين في مقام خاص إلى القيام بأعمال إزاء الوضع الذي كان قائما، وبالتالي يقوم مفهومه - كما يبدو - على صناعة الجدل والخطابة؛ بل إن من الدارسين حديثا من عدّه خطابة جديدة، لا هو بالجدل ولا هو بالخطاب⁽²⁾، وحسب جون أوستين فإن الوحدة الذرية الصغرى للاتصال الإنساني ليست الجملة و لا أية عبارة أخرى من العبارات؛ بل هي تؤول إلى إنجاز بعض أنماط من الأفعال⁽³⁾ الكلامية، وتخريجاً على هذا المنطلق، فالمناظرة حسب طه عبد الرحمن

(1) حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، ص 490-491.

(2) خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، بيت الحكمة للنشر، الجزائر، ط1، السنة: 2009، ص 105.

(3) يعد جون أوسين صاحب نظرية "أفعال الكلام": وهو يرى -أن الإنسان حينما يحاول التعبير عن أغراضه لا ينتج فقط أقوالا ذات بنيات نحوية وألفاظ معينة، بل إنه بذلك ينتج أفعالا مخصوصة - ومن الأمثلة على هذه الأفعال نجد: الاستخبار والاستنكار والاستحثاث والطلب والأمر والنهي والوعد والوعيد والإنذار والاعتذار والتوبيخ والتنويه، مثال إعلان حاكم ما للحرب، فهي بدأت، ومثال القاضي حينما يقول بدأت الجلسة فقد بدأت فعلا. مثال الوعد ففعل الوعد يلزمك فعل هذا الموعد به وليس مجرد كلام فارغ.

بصفتها اتصال تحاوري ينبنى من شروطها العامة أفعال تكلمية ثلاثة هي:

- **الادعاء:** (عرض الدعوى) والدعوى = **Réclamation/Poursuite / Procès**
- **التدليل:** (عرض دليل على الدعوى) - **Recherche De La Preuve (Inference)**
- **المنع:** (اعتراض على هذه الدعوى) - **Empechement/Privation / Prohibition**

ولهذه الأفعال شروط تداولية يذكرها طه عبد الرحمن أيضا:

1/ الادعاء: هو فعل تكلمي عرضي حسب مراتب المحاور التي يطرحها طه عبد الرحمن وشروطه:

- أن المدعي يعتقد صدق ما يدعي.
- أن المدعي يطالب المخاطب بأن يصدق بدوره هذه الدعوى.
- أن للمدعي بينة أو دليل أو حجة أو بينات على ما يدعي.
- أن للمخاطب حق المطالبة بهذه البينات وتقويمها.
- أن يكون منطوق الادعاء أنه صادق، ومفهومه أنه قابل للتكذيب.

2/ المنع: هو الاعتراض على الدعوى:

خصائصه:

- أنه فعل استجابي - لا ابتدائي - إذ يصدر من صاحبه كرد فعل على قول خصمه.
- أنه فعل إدباري - لا إقبالي - حيث يتجه أثره إلى ما سبق من الكلام لا إلى ما يأتي منه.
- أنه فعل استشاري - لا استبدادي - ذلك أنه لا يستمد مشروعيته من سلطان "المعترض"، وإنما من اعتراف المعارض به.

- أنه فعل تقويمي، ذلك أن المعترض يتخذ من قول المعارض موقفا ملتزما موجه.

- أنه فعل تشكيكي، إذ يراجع "المعترض" خصمه في دعواه بمطالبته بالتدليل أو بإبطال دليله.

- أنه فعل سجالي - لا وصفي - لأن النفي الوصفي يخبر بارتفاع النسبة الحكمية بين الموضوع والمحمول، مثله في ذلك مثل الإخبار بوقوع هذه النسبة، في حين أن النفي الاعتراضي ادعاء بمنازعة قول المعارض.

شروطه:

- كان مرجعه هو عين مرجع قول المعارض نقد بـ "المرجع" ما يقصد به قديما، أي موضوع القول.

- كان منطوقه متصلا بوجه أو بآخر بمنطوق قول العارض.

- كان غرضه مفاعلا لغرض هذا القول، نقصد بالغرض ما يقصده به البلاغيون القدماء وهو: الحكم المبلغ بالقول والموجه إلى العمل أو بتعبير التداولين (الفعل التكلمي)، ولا نستعمله بمعنى الغاية.

- كانت حجته معاكسة في قوتها لحجية قول العارض.

- كان التدليل عليه توجيه هذا الدليل تابعين لتدليل قول العارض توجيهه لدليله.

3/التدليل: أما الجانب الاستدلالي فعبئ الاستدلال يكون أولا على المدعي وشروطه:

-شروط المضمون القضوي: يكون مبني على مجموعة من الادعاءات في صورة مجموعة من القضايا.

-شروط الصدق: يعتقد المدعي صدق قضايا دليله وصحة هذا التدليل.

-شروط تمهيدية: يعتبر المدعي المعارض صادقا في اعتراضه ومصدقا بقضايا دليل الاعتراض وبوظيفتها التدليلية.

-الشرط الجوهرى: يقصد المدعي بتدليله إقناع المعارض بالعدول عن منعه.

هذه الشروط التي يسردها طه عبد الرحمن هي الشروط الكبرى التي تأطر واقع الممارسة الكلامية، مستلهما إياها من كتب علم الكلام وطرائق المتقدمين في حواراتهم وتأصيلاتهم لباب البحث والمناظرة، لهذا فهو لما عالج إشكالية المنهج الكلامي من خلال ممارسة المتكلمين للحوار أثبت قضية أساسيتين هما:

-الخطاب الكلام والخطاب الفلسفي "التداولي" لا يختلفان من حيث شروطهما الاستدلالية الحجاجية.

- علم الكلام يتصف بخصائص تداولية لا تشاركه فيها فلسفة برهانية⁽¹⁾ ، فالمناظرة بأصولها وقواعدها وأخلاقياتها ومنطقياتها مثال حي عن هذه التداولية والتساوية والتشاركية المعرفية.

ثالثا: الشق المنطقي الذي يأطر المناظرة الكلامية.

إن خلف المناظرة الكلامية عقلانية خاصة هي عقلانية تداولية، فهي لا تعول كثيرا على التفكير الواحدى بقدر ما تعول على التفكير مع الآخر في إطار تشاركي وتفاعلي، إضافة إلى أنها منهج أنتج مضامينه الكبرى على أرضية النصوص المؤسسة (الوحي)، وهو ليس تفاعلا فوضوي أو عشوائي كما يحلو لبعضهم تصويره؛ بل هو تفاعل مؤطر بمنطق حجاجي معين يجمع بين الاعتناء بالصورة والشكلنة (الصورة) والاهتمام بالمادة

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص31.

والفاعل؛ سواء بصفته مدعياً أم بصفته معترضاً، ومن هنا يتمايز عن المنطق الأرسطي البرهاني الذي يركز على صور الأقيسة ويبحث عن التلازم دون التركيز على المادة ولا التركيز على المبرهن، ويتميز أيضاً عن الجدل الفلسفي في كون رفاذته كما ذكرنا محكمة إلى قيم معينة لا بد من التخلُّق بها، غير أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا ما هو المنطق الأساسي الذي يحكم هذه التفاعلية الحجاجية في منظور طه عبد الرحمن؟ للإجابة على هذا السؤال نستهل سرديتنا هذه بذكر القواعد العامة والكبرى التي كانت تضبط هذه العمليات والتفاعلات:

1- أهم التفاعلات التي تضبط المناظرة:

- **التداول على الأدوار:** يختار أحد المتناظرين دور "المدعي" = المعلن = المجيب، والآخر دور "المعترض" = السائل = المانع⁽¹⁾، لهذا فوجود فاعلين يبقى ضرورة يفرضها المقام المناظري إذ لا كلام بدون حضور طرفين لكل منهما موقعه، "مع إمكان تبادل الموقع لتصبح لكل من المعارض والمعترض وظيفتان هما وظيفة المعتقد (المدعي) ووظيفة المنتقد"⁽²⁾.

- **حق الرد مكفول:** من حق المانع أن يعترض بكل الطرق المشروعة أو كما يقال في اصطلاح أهل المناظرة، (المسموعة أو الموجهة)، ومن حق "المدعي" أن يرد هذه الاعتراضات بكل الطرق المسموعة.

- **عدم الرجوع قهقري:** لما كان تعاقب عمليتي المنع ودفع المنع يؤدي إلى انشاء متوالية متشعبة تتركب من مناظرات فرعية كل مناظرة فيها تتولد عن تعرض دعوى ما للمنع، فإن وظائف المدعي والمانع ينبغي أن تقتيد في توجيهها بالمناظرات الفرعية كأن لا يجدد منع ما سبق إثباته.

- **الحق في الانسحاب:** من شأن كل إخلال بالقواعد سواء كان قولاً أم فعلاً أن يؤدي إلى الانقطاع وإلى منح الخصم الحق في الامتناع عن الجواب والانسحاب من البحث.

- **مآل المناظرة:** يجب أن تؤل المناظرة إلى إلزام المانع أو إفحام المدعي: يلزم المانع إذا عجز عن متابعة التعرض لدعوى المدعي بإحدى وظائفه مع اعتبار عدم قوله أو فعله لأي شيء يؤدي إلى الانقطاع. ويفهم المدعي إذا عجز عن إقامة الدليل على دعوى من دعاويه المعترض عليها يؤدي إلى الانقطاع.

- **تنتهي المناظرة:** بعجز المعلن أو عجز السائل عن إقامة وظائفه.

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 77.

(2) حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص 57.

-الإفحام: عجز المعلن عن إقامة الدليل على مدعاه، ويسكت.

- الإلزام: عجز السائل عن التعرض له: بأن ينتهي دليل المعلن إلى مقدمة ضرورية القبول أو مسلمة عند السائل.

2-وظائف المتناظرين: يمكن إجمال الاعتراضات التي يمكن أن يقدمها المعارض على دعوى ما إلى ثلاث مجموعات اعتراضية:

أ-اعتراضات موجهة للفظ: الاستفسار عما قد تحتوي عليه الدعوى من الألفاظ الغريبة أو ذات المعاني المتعددة الألفاظ المجملة أو بإثبات هذه الغرابة، وهذا الإجمال إذا اعترض المدعي على مشروعية هذا الاستفسار وأمام هذه الاعتراضات إذا تم أثباتها حقاً من المعارض يقع على المدعي عبئ التفسير فيلزم بتقديم ما يرفع الالتباس الحاصل.

ب-اعتراضات على صحة نقل الدعوى: يكون المدعي في هذه الحالة ناقل لدعوى ما وليس منشئاً، لهذا من حق المعارض أن يطالبه ببيان صدور النص المنقول عن قائله صحة ونسبة؛ وهذا ما سيلزم المدعي أن يصحح نقله طبق الطرق المعهودة في إثبات الأقوال المروية، كأن يحضر الكتاب المنقول عنه أو يشهد أحد الحاضرين الثقات⁽¹⁾؛ إذن بصفة المدعي ناقلاً فعبي إثبات النقل تبعا لازمة له لإثبات نقله.

ج-اعتراضات موجهة للمضمون: هذه الاعتراضات هي الاعتراضات المنطقية الحقيقية، وهي تختلق بحسب اقتران الدعوى بدليل أو عدم اقترانها به؛ ويسمى الاعتراض على الدعوى غير المقرونة بدليل بـ "المنع"، ويشمل الاعتراض على الدعوى المقرونة بدليل أصناف ثلاثة: (المنع) و(النقض) و(المعارضة)⁽²⁾، أما الطوفي فيذكر لنا معنى الاعتراض بقوله: "هو مقابلة السائل دليل المستدل بما يمنع حصول المقصود منه"⁽³⁾.

-المنع(=المناقضة-Contradiction-): عند الأصوليين "عبارة عن النقص"، وعند أهل النظر عبارة عن منع مقدّمة الدليل: "سواء كان مع السند أم بدونه كذا في التلويح"؛ إذن هي: "تارة إبطال دليل المعلل يسمى مناقضة وتارة إذا علّل المعلل، فللمعارض أن يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة. فإذا ذكر لمنعه سنداً يسمى

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص79.

(2) نفس المرجع، ص79.

(3) نجم الدين الطوفي، علم الجدل في علم الجدل، ص38.

مناقضة كما إذا قلت ما ذكرت لا يصلح دليلاً لأنه طرد مجرد من غير تأثير⁽¹⁾. والمنع له عدة معانٍ منع وممانعة ومطالبة⁽²⁾. ويعرفه آخر بقوله: "المنع: يطلق على الطرد وعلى المناقضة وهو عبارة عن منع مقدمة معينة من مقدمات الدليل سواء كان المنع بالسند أو بدونه⁽³⁾ لهذا المنع على الدعوى غير مقرونة بالدليل أو يعترض على مقدمة من مقدمات الدليل المدللة باعتبار هذه المقدمة هي بدورها بمنزلة دعوى الدعاوي، ولا يفيد هذا الاعتراض إقامة الدليل على بطلان الدعوى غير المدللة أو بطلان مقدمة الدعوى المدللة، وإنما المطالبة بالدليل على هذه أو تلك فحسب⁽⁴⁾. يميز طه هنا بين نوعين من المنع:

المنع المجرد: وهو الذي يكتفي فيه المانع بالاعتراض من غير محاولة تبرير لاعتراضه؛ ومن أشهر صيغ المنع المجرد: (لا أسل لك هذه الدعوى، أمنع هذه الدعوى).

المنع المستند: السند هو: "هو ما يكون المنع مبنيًا عليه؛ أي ما يكون مصححاً لورود المنع، إما في نفس الأمر أو في زعم المسائل"⁽⁵⁾، وهو تقوية لاعتراضه على المدعي وبيان لما يكون قد غفل عنه أن يذكر السند لمنعه يتراوح بين الجواز والقطع: (السند جوازي: كأن يقول (إني لا أسلم لك هذه الدعوى، لم لا يكون كذا؟)، السند قطعي: كأن يقول (كيف ذلك وإلا كان الأمر كذا؟)، السند الجوازي: كأن يقول (يصح ما ذكرت لو كان الأمر كذا).

ملاحظات عامة على السند:

- لا يستقيم هذا السند إلا إذا كان هو مدار الدعوى وعين نقيضها المعترض عليها، أو كان قضية مساوية لنقيضها، أو قضية يلزم عنها نقيض الدعوى.

- يجب على المعترض أن يقصد بسنده هذا التدليل به لمنع الدعوى وإلا سقط في الغصب؛ لكون الاختلاف بين السند والدليل ليس اختلافاً منطقيًا، وإنما هو مقامي، مما يدل على اعتبار الجانب التداولي في تقنين المناظرة⁽⁶⁾.

- يحق للمدعي أن يدفع عنه المنع بتوضيح مراده إذا كانت من البديهيات، أو بإقامة الدليل على عين

(1) محمد بن علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج2، ص1653.

(2) المعالي الجويني، الكافية الشافية في الجدل، ص67.

(3) محمد عليم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، ص219.

(4) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص79.

(5) محمد عليم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، ص117.

(6) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص80.

الدعوى المعارض عليها أو ما يساويها أو يستلزمها، أو إبطال السند، ومتى تمكن من ذلك أرتفع عنه الاعتراض وثبتت دعواه.

-يجب على المدعي أن لا يمنع "المانع" بأن يعترض على صحة ورود المنع أو على صلاحية السند للاستناد إليه في منع الدعوى، أو يمنع السند القطعي أو على عبارة المنع بدعوى مخالفتها لقوانين اللغة؛ لأن من شأن "منع المنع" أن يؤدي إلى الانتقال من بحث الدعوى المعارض عليها إلى بحث دعوى أخرى، أي إلى الوقوع فيما يسمى بـ "النشر والخبط"⁽¹⁾، لهذا في الأساس كان سعي العلماء من خلال منهج المناظرة هو صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان كيفية المناظرة وشرائطها صيانة له عن الخبط⁽²⁾ في البحث وإلزاما للخصم وإفحامه⁽³⁾.

. المنع المدلل الإجمالي (أو النقض - Refutation، contradiction، abolition -): النقض في اللغة: الكسر. والنقض: بالكسر اسم البناء المنقوض إذا هدم، والنقض: بالضم ما انتقض من البنيان⁽⁴⁾.

وفي الاصطلاح قد يقصد به: بيان تخلف الحكم الذي أورد لثبوته أو نفيه دليل دال عليه في بعض من الصور، أما في اصطلاح المناظرة: هو إبطال دليله المعلل بعد تمامه متمسكا بشاهد يدل على عدم استحقاقه للاستدلال به لاستلزامه فسادا ما أعم من أن يكون تخلف المدلول عن الدليل بأن يوجد الدليل في موضع، ولم يوجد المدلول فيه أو فسادا آخر مثل لزوم المحال على تقدير تحقق المدلول؛ وكما يطلق عليه اسم مطلق النقض كذلك يطلق عليه النقض المقيّد بالإجمال فيسمى نقضا إجماليا؛ لأن مرجعه إلى منع شيء من مقدمات الدليل على الإجمال، ولما كان هو دعوى إبطال الدليل، فلا بد هناك من شاهد على الاختلال والإبطال؛ فإن الدعوى بدون الدليل والشاهد غير مسموعة⁽⁵⁾.

وهو أيضا: "بيان تخلف الحكم المدعى ثبوته أو نفيه عن دليل المعلل الدالّ عليه في بعض الصور، فإن وقع بمنع شيء من مقدمات الدليل على الإجمال سمي نقضا إجماليا، وإن وقع بالمنع المجرد أو مع السند سمي نقضا تفصيليا"⁽⁶⁾؛ لهذا فالمعارض (الناقض) هنا وفي هذا المستوى يتجه صوب إبطال دليل المدعي ويكون هذا الإبطال

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 80.

(2) الخبط: الضرب باليد واختلاط العقل بالجنون/أنظر: القاضي الأحمد نكري، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ج 2، ص 55.

(3) القاضي الأحمد نكري، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، تر: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2000، ج 1، ص 14.

(4) محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، ص 231.

(5) القاضي الأحمد نكري، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ج 3، ص 289.

(6) محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، ص 231.

بأساليب مختلفة، منها أن يبين أنه لا يستلزم الدعوى أو يستلزم غيرها أو أنه يستلزم التسلسل أو الدور، وما يذكره لبيان وجوه الفساد هذه يعرف بـ "الشواهد"⁽¹⁾؛ وللمدعي هنا الحق في درء الاعتراض (النقض) بالاعتراض على تخلف الدعوى عن الدليل أو الاعتراض على استلزامها المحال؛ وقد يتم له دفع النقض بتعيين مراده من الدعوى أو مراده من الدليل، كما يحق له أن يدفعه بإثبات دعواه بدليل آخر⁽²⁾.

. المنع المدلل التفصيلي (أو المعارضة - contestation، contradiction، Opposition -):

المعارضة: في اللغة المزاخمة والمقابلة على سبيل الممانعة؛ أما اصطلاحاً: إقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم فإن اتحد دليلاهما بأن اتحدا في المادة والصورة جميعاً كما في المغالطات العامة الورد تسمى⁽³⁾؛ فالمعارض يسلم دليل المستدل، وينفي مدلوله بإقامة دليل آخر يدل على خلاف مدلوله، فالمعارض يقول للمستدل ما ذكرت من الدليل، وإن دل على الحكم، لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه، وليس له التعرض لدليله بالإبطال. ولهذا قيل هي ممانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل معارضة بالقلب وإن اتحد صورتاهما بأن تكونا على الضرب الأول من الشكل الأول مثلاً مع اختلافهما في المادة، أما الطوفي فهو يجعل المعارضة على ضربين: أحدهما... مما يختص بنفس الدليل في منع مقدماته، والثاني المعارضة الخارجية عن نفس الدليل⁽⁴⁾. من خلال ما ذكر يتبين لنا أن وظيفة المعارض (المعارض) تقتضي في هذا المستوى إما:

- بمعارضة في الدليل: ويكون بإبطال الدعوى بإقامة الدليل على نقيضها أو على دعوى تساوي نقيضها.

- بمعارضة في العلة: وذلك يكون بإبطال مقدمة من مقدمات دليل هذه الدعوى بعد أن يكون (المدعي)

قد أقام الدليل عليها، وهذا الإبطال يتخذ صوراً ثلاثة مشهورة في كتب البحث والمناظرة وفي طرائق المتكلمين، ويمكن إجمالها كالتالي: تتخذ من المعارضة بالعلة ثلاثة مناحي؛ المعارضة بالقلب: وهذا يكون بإبطال ومعارضة الدليل عنه، أو المعارضة بالمثل: وهذا يكون بإبطال ومعارضة بدليل آخر غير أنه يماثل الدليل الأول في الصورة، أو المعارضة بالغير: وهذا يكون بإبطال ومعارضة بدليل آخر يخالف الدليل الأول في الصورة والمضمون. ودائماً للمدعي أن يدفع اعتراض المعارضة بإحدى الوظائف الثلاثة: المنع أو النقض أو المعارضة؛ إذ يصير

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 81.

(2) نفس المرجع، ص 81.

(3) القاضي الأحمد نكري، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ج 3، ص 204.

(4) نجم الدين الطوفي، علم الجدل في علم الجدل، ص 41.

الباب الثالث: الفصل الثاني: تحرير المنهج المناظري الكلامي وآليات الاستدلال ...

كالمعتز في التزامه وظائفه⁽¹⁾، وهذا ما يجعل المناظرة آلية منهجية للإنتاج المعرفي وآلية تداولية وتفاعلية؛ بخلاف المنطق الأرسطي الذي كان ينزع إلى السكونية وإلى التفكير الواحدي، ما أستخدم إعادة تقويمه أو بالأحرى استبداله بمنطقيات مفتوحة على الحجاج وأكثر واقعية خلافاً للأنساق الأرسطية التي تنزع إلى الصورة المفروطة حتى جعلتها مقطوعة عن الواقع، ويمكن إجمال الشق المنطقي من المناظرة الكلامية كما يطرحها طه في الجدول الآتي:

الجدول العام لوظائف المتناظرين				
المدعي			المعترض	
-التنبيه أو إثبات الدعوى بالدليل أو إثبات ما يستلزم الدعوى.			المنافضة	المنع المجرد
				المنع المستند
-إثبات الدعوى بالدليل أو إبطال السند المساوي.			المنع المدلل الإجمالي (النقض)	المنع المبرر
-منع جريان الدليل في الشاهد أو منع استلزام الدعوى المحال أو -إثبات الدعوى بدليل آخر.				
المنع المجرد				
المنع المستند		المنع المدلل		
المنع الإجمالي	المنع المدلل			
المنع التفصيلي				

يتبين لنا من أبسط ملاحظة على ما مر معنا مدى انفتاح قوانين المناظرة الكلامية التي تجعل المعرفة تشاركية، وهي تقصد الإقناع وتوجيه السلوكيات وليس مجرد البرهنة الصورية المجردة؛ فالمنطق المناظري في الأخير ليس بحثاً يتعلق بقيمة الصدق وإنما: "يتعلق بقيمة ما هو مفضل، حيث لا يتم النظر إلى تأييد الإنسان على أنه مجرد تسليم وإذعان، وإنما على أنه قرار والتزام، فذلك من شأنه أن يستحدث جديداً عنصراً في نظرية المعرفة، ولن يقصُر النقاش على القبول الكامل بعقلانية مستوحاة من قواعد علمية أو على رفضها التام"⁽²⁾، وهذا الأمر يرى فيه بيرلمان حداً من حرية التفكير ونوعاً من ممارسة الاستبداد الفكري، خصوصاً فيما يتعلق بحرية الابتكار لأفكار ومعان جديدة، فهي غالباً ما تغلت من قبضة الفيلسوف التحليلي الذي يتقصد في بحثه دائماً تحقيق أنموذج الدقة والوضوح وتعميم عبارات الأحكام الصادقة وتحييد الكاذبة منها؛ لأنه بالقدر الذي ينجح فيه هذا الفيلسوف من

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 82.

(2) شايم بيرلمان، الحرية والاستدلال، تر: أنوار طاهر، مركز أفكار لدراسات والأبحاث، السنة: 2020، ص 1.

الباب الثالث: الفصل الثاني: تحرير المنهج المناظري الإسلامي وآليات الاستدلال ...

وضعها في قوالب من الصيغ [الصادقة بشكل منطقي منضبط وصارم]، فإنها تفقد أصالتها وجاذبيتها أو قوة تأثيرها على حد سواء؛ حيث نجد أن منهج التحري والتحقيق الشكلي في مدى صلاحية عبارات الأحكام الناتجة عن حرية ابتكار أصيلة إنما تقوم على أساس اختزالها في عدد من الآليات وهو ما يمكن أن يلي حاجة عالم النفس، لكنه لا يمكن أن يكون كافيا بالنسبة للفيلسوف الذي سيرى نفسه مضطرا إلى التقليل من نطاق الحرية، بكبحها وجعلها تتقهقر بعيدا فيما وراء حدود ضوابط الاتساق والانتظام وفق قواعد المعايير المسلم بها⁽¹⁾.

وفي هذا الإطار يرى طه أن المناظرة الإسلامية إضافة إلى أنها تدخل في جميع مكونات التراث الإسلامي إلا أن أرقى تحليلاتها في علم الكلام، فهي تتسم بمقومات تجعل من إعادة الاعتبار لها تجديدا للمنهج وآلة الإنتاج فهي:

-أصيلة: فعلى الرغم من استعانة المناظرة وخصوصا عند المتكلمين في تفصيل العديد من قواعدها وفروعها بمقررات الجدل اليوناني، تبقى محكومة إلى أصلها الأول وهو الجدل القرآني، وذلك أن القرآن من الصحيح أنه قد نطق: "بالمنع من الجدل لمن لا علم له والحظر على من لا تحقيق عنده فقال: ﴿هَآأَنَآ هَآؤَلَاءَ حَآجَبَتُم فِيمَا لَكُم بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُون فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ﴾ (آل عمران: 66) ففي المقابل نجد أنه قد ورد لمن علم وأتقن فقال تعالى: ﴿وَجَدَلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: 125)⁽²⁾، لهذا ما جاء به القرآن الكريم من أساليب ونماذج في المحاور وكثيرة ومتنوعة ولا تخفى على أحد، ولعل من شواهد ذلك مادة "القول" التي وردة في القرآن الكريم بصيغ صرفية متنوعة ومختلفة في مواضع كثيرة.

- منطق المناظرات هو وسيلة لإذكاء المعرفة وليس لتنازع: فالمناظرة على حد تعبير طه لم تكن يوما: "أداة للاشتغال بالمنازعات المقصودة لذاتها، وإنما كانت وسيلة من وسائل المعرفة الصحيحة وممارسة العقل السليم"⁽³⁾.

-بساطة المناظرة كنسق معرفاتي: فالمناظرة تتبع طرقا في الدلالة والاستدلال تعد أقل قيودا وأعم حدودا من غيرها بغية التوصل إلى المعارف المطلوبة، بحيث يكون نطاق عملها أوسع من نطاق عمل غيرها، لهذا نجد أكثر في المجالات المعرفية التي لا تطبق التقنين الصارم، فضلا عن المجالات التي تطبق هذا النوع من التقنين؛

(1) شاييم بيرلمان، الحرية والاستدلال، ص 3-4.

(2) أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، ص 8.

(3) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 21.

وينضاف إلى هذا أيضا أن المتكلمين لا يقصرون النطاق تفاحصهم وتصاوبهم على نطاق الأقوال الخبرية العامة، أو ما يسمى "بالتصديقات"، فإلى جانب هذه الأقوال والأغراض الخبرية ميز أهل الكلام والمناظرة بين صنفين آخرين خاصين من الأقوال هما: صنف التعريفات وصنف التقسيمات، وحددوا لكل منهما ما يناسبه من وجوه الاعتراض والتدافع، فقد يخل صاحب التعريف وقول صاحب التقسيم بالشروط اللغوية أو المنطقية أو المذهبية للتعريف والتقسيم، كما بينوا الوجوه التي تدفع بها هذه الاعتراضات⁽¹⁾.

ب	٨	ج
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ك	ك	ص
ك	ك	ك

رابعا: المنطق الحوارى الحديث وعلاقته بمنطق المناظرة الكلامية.

انطلاق من المسلمة التالية: "لا معرفة عقلية تصح بغير منطق مسطر يضبطها"⁽²⁾ يحاول طه عبد الرحمن في مشروعه التجديدي لعلم الكلام الإسلامى استثمار المنطق عموما والمنطق الحوارى المعاصر⁽³⁾ خصوصا لتحديد المناظرة الكلامية وإدكائها بما استجد من فى الدرس المنطقى والحجاجى المعاصر، وهذا الاستثمار يجد شرعيته من خلال التطورات المعاصرة فى الآلة المنطقية، وذلك لكون المنطق قد اتخذ مسالك عدة يمكن إجمالها فى مسالك ثلاثة: الطريق التركيبى الاستنباطى، والطريق التأويلى المستند إلى البنيات الجبرية، والطريق الحوارى للبرهنة على صحة الاستدلالات؛ وهذا ليس بإسقاط المنطق الحوارى على الممارسة الكلامية (منطق المناظرة) مباشرة قبل تقريبه تداوليا للاستفادة من هذا الاتجاه الحوارى للمنطق، وبالتالى إعادة صوغ بعض من وظائفها العرضية والاعتراضية للمتناظرين، وتحديد العلاقات القائمة بينهما فى كل مرتبة من مراتب تواجههما الخطابى، فهذه المدرسة المنطقية (الحوارية) قد قامت بتغير طريقة التعاطى مع القضايا من النظر الواحدى إلى نظر الازدواجى والتفاعلى، فىكون التقييم المنطقى مرتبطا بهذا المقام التناظرى؛ وعليه يمكن للملت ما استثمره طه هنا بإجمال كالتالى:

(1) طه عبد الرحمن، فى أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 82.

(2) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 55.

(3) النظرية الحوارية المنطقية: نظرية منطقية جديدة ألبست المنطق لباسا حواريا؛ يدرس الأنساق المنطقية للحوار باعتبارها ألعابا استراتيجية فيها فائز وخاسر، يمثل الألماني بول لورنتزن (P. Lorenzen) الرائد الأول لها وقد طورها مع تلاميذه K. Lorenz كينو لورنتز و F. Kamlah كاملاه و Schwemmer شويمر وغيرهم ممن سموا بمدرسة إيرلانغر Erlanger school.

1-قواعد الروابط القضيةية والأسوار: لبناء قضايا حوارية مركبة تركيباً مثنوياً ومنطقياً لا بد من

روابط منطقية؛ هذه الروابط ستكون موضوعاً بطريقة حوارية ولا يمكن تفعلها في النسق المنطقي الحواري بالطريقة التي هي معروضة بها في المنطق الكلاسيكي الواحد، لهذا لا يحكم بصدق العبارات أو كذبها بإثباتها أو نفيها إلا في صورة يتواجه فيها اثنان يمكن أن يكون أحدهما مدعياً أو مانعاً (معتزلاً) لنفس العبارات؛ لهذا ستكون طريقة البت أيضاً مختلفة عن الطريقة الكلاسيكية فلا يتم استخدام جداول الصدق الكلاسيكية، فعلى سبيل التمثيل ننظر في قاعدة الوصل نميز بين طريقة العرض في المنطقيات الكلاسيكية والمنطقيات الحوارية: **الوصل يرمز له ب: (٨):** وفي المنطقي الكلاسيكي يكون الوصل صادقا إذا وفقط إذا صدقت القضيتان الموصولتان معا، ويكون كذبا إذا وفقط إذا كذبت واحدة منهما على الأقل. وجدول الصدق سيكون على الشكل التالي:

أما الوصل وفي النظرية المنطقية الحوارية: على المدعي أن يثبت الموصولين معا (ب ٨ ج)، ويجوز للمعتز أن يعترض على أحدهما (ب)، فإن لم يستطع المدعي إثباته فاز المعتز ونجح المدعي في اعتراضه؛ أما إن نجح المدعي في إثبات الموصول المعتز عليه، جاز للمعتز أن ينتقل في اعتراضه إلى الموصول الثاني (ج)، فإن لم يستطع المدعي إثباته فاز المعتز وبطلت الدعوى، وإن نجح المدعي في إثبات الموصول المعتز عليه فاز هو وخسر المعتز، وهذا راجع لكون الوصل كي يصدق (إذن وفقط إذن إذا صدقت القضيتان الموصولتان معا، ويكون كذبا إذا وفقط إذا كذبت واحدة منهما على الأقل)

الادعاء(1)	الهجوم /المنع	الدفاع /الدفع	
(ب و ج)	ب ؟	ب	الوصل:
	ج ؟	ج	
مثال: فاز ياسر وفازت سعاد (ب و ج) المعتز:؟ ب إذا فشل المدعي في الإثبات صدق (ب) فإن القضية الوصلية كلها كاذبة وبالتالي يحكم عليه بالهزيمة			مثال:

أما القواعد المنطقية التي تسطر هذه العملية الحوارية أي روابطها وأسوارها:

-مانع القضية البسيطة لا دفع لمنعه.

-مانع القضية السالبة يسلم جدلاً بنقيضها ولا دفع لمنعه.

(1) ملاحظة: عباً الاستدلال يكون للمدعي أي لزم به المدعي لوكنه هو صاحب الدعوى، وذلك في إثبات الموصولين معا؛ ولكن عباً الاستدلال بنسبة للمعتز هو إبطال الوصل واحد فقط؛ وهذا وفقاً قاعدة الوصل .

-مانع القضية الشرطية يسلم جدلا بالمقدم، وعلى المدعي أن يدفع هذا المنع بإثبات التالي.

-مانع القضية المتصلة يختار أي الموصولين يبدأ بمنعه، لا خيار للمدعي لإثبات من أن يدفع المنع معا.

-مانع القضية المنفصلة غير مخير في منع الموصولين وللمدعي الخيار في أن يدفع بإثبات أحدهما.

- لمانع القضية الكلية الخيار في أن يعين أيا من الأفراد ممن يتناولهم السور الكلي، وعلى المدعي أن يثبت أن هذا الفرد يصدق عليه محمول القضية.

-مانع القضية الجزئية يطالب لإثباته دون تعيين أي فرد من مجال القول، ويتولى المدعي اختيار هذا الفرد لتحقيق محمول القضية؛ وهذه القواعد التي تأطر في قوالبها الروابط والأسوار الحوارية المدرجة تكون دائما محكومة إلى قاعدة عامة يذكرها طه على الشكل التالي: "يتوجه منع المعارض على آخر قضية للمدعي ودفعه على آخر منع للمدعي، ويتوجه دفع المدعي على آخر منع للمعارض ومنعه على قضية مسلم بها من لدن المعارض"⁽¹⁾.

2- صورة المناظرة الكلامية: إضافة إلى القواعد الحوارية للروابط المنطقية -للمنظرة المنطق

الحواري- التي حاول طه إدخالها وتقريبها تداوليا يضيف بعض المقدمات المساعدة، والتي من شأنها تقنين التفاعلية المناظرية الكلامية، وجعلها أكثر تنظيما وتكميلا للمعايير المنهجية التي كانت تضبط التفاعلات الكلاسيكية داخل الدرس الكلامي خلال جملة من الرموز التي يطرحها، فيصوغ⁽²⁾ لنا تعريفا للمناظرة يذكره كالاتي: "إن المناظرة هي الرابع⁽³⁾ نظ: (سل، عا {س، ف}، قع)"⁽⁴⁾. يشرح لنا طه هذا التعريف الرمزي حيث سل ترمز إلى مجموعة متناهية من القضايا الفارغة، وعا إلى قضية ما، وس إلى متكلم (قد يكون مدع)، وف إلى متكلم آخر مختلف (قد يكون معارضا)، وقع إلى مجموعة متناهية من العلاقات معروفة على مستوى سلوكيات س و ف (أو القواعد العاملة التي تسطر هذه العملية التفاعلية)، ويمكن التمثيل بمثال عن هذه العملية التجريدية للمناظرة الكلامية بالمثال التالي:

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 86.

(2) نذكر بعض من أهم الرموز التي يستخدمها طه عبد الرحمن والتي: المنع: (؟)، الدليل: (/)، السند (/)، قضايا السند في المنع المبرر: (سل1)، القضايا الضرورية والبديهية: (سل2)، باقي القضايا التي لا يمنحها المعارض من قضايا دليل المدعي: (سل3)، مجموع المسلمات: (سل)، النظر: (نظ)، الشرط: (←)، النفي: (~)، مسلمات المعارض: (- - -).

(3) الرابع: يقصد به بنية ذات عناصر أربعة وهي في المقابل الأجنبي = Quadruplet.

(4) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 87.

الباب الثالث: الفصل الثاني: تحرير المنهج المناظري الثلاثي وآليات الاستدلال ...

"إذا لم يفتقر العالم إلى مؤثر فهو غير محدث؛ لأنه إذا افتقر إلى مؤثر، فإنه يكون محدثاً" ترجمة القضية: ب = "افتقار العالم إلى مؤثر" ج = "العالم محدث".

المدعي	المعارض	
	(ب ← ج)	1
(ب ← ج)	-----	2
	ب/ب ؟	3
ب/ج ؟		4
	ب/ج ؟	5
ب/ب ؟		6
	ب/ب ؟	7

ب	←	ج ⁽¹⁾
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ك	ص	ص
ك	ك	ك
المقدم	الشرط	التالي

وفقاً للطريق الذي سلكته هذه المناظرة يمكن رصد أربع خطوات هنا يمكن أن

تسير عليها المناظرة

الخطوة الأولى: على المعارض على القضية الشرطية (ب ← ج) أن

يثبت (ب) ويسلم به متوسلاً بسند ما.

الخطوة الثانية: على المدعي يجب أن يبطل "ب" (أي أن يثبت كذبها) فإن

نجح المدعي في إبطال (ب) (أي أثبت أنها كاذبة) فإنه يكون قد جعل المناظرة لصالحه لأن القاعدة القضية

لرابط الشرط تقول: أن كذب المقدم ضمان لصدق القضية مهما كانت قيمة التالي.

الخطوة الثالثة: إن نجح المعارض في إثبات المقدم (ب) فإن من واجبه إبطال التالي (ج) لتكون المناظرة

لصالحه.

الخطوة الرابعة: فإن لم ينجح في الإبطال ونجح المدعي في إثبات (ج) فإن دعواه ثابتة وقد جعل المناظرة

(1) قاعدة الشرط (←): يكون الشرط صادقاً إذا وفقط إذا كذب المقدم أو صدق التالي؛ ويكون كاذباً إذا وفقط إذا صدق المقدم وكذب التالي.

مثال: إذا هبت الرياح (المقدم) تساقطت أوراق الشجر (التالي).

لصاحبه لأن صدق المقدم والتالي معا يعني صدق القضية الشرطية ككل غير أنه حسب ما جرى في المناظرة فقد "أفحم المدعي حيث إنه عجز عن إقامة الدليل على منع المعارض ل(ب)"⁽¹⁾ مع استصحاب مسلمة أن عبئ التذليل يقع على المدعي لأنه هو الذي ادعى هذه القضية فوجب عليه التذليل عليها وتخلفه عن ذلك.

صحيح أن طه حاول استثمار المنطق الحوارى كما هو مطروح (الألماني بول لورنتزن (P.Lorenzen) مع تلاميذه K. Lorenz كينو لورينز و F. Kamlah كاملاه و O. Schwemmer شويمر وغيرهم ممن سموا بمدرسة إيرلانغر (Erlanger school) إلا أن هذا المنطق يبقى محدودا لوصف جميع الآليات الاستدلالية المقومة للمناظرة الإسلامية وربما لهذا تحليلات عديد من بينها مثالا كونه يشترط أن تكون جميع المسلمات معروفة قبل الشروع في العملية الحوارية إلا أن الواقع وخصوصا ما يجري في المناظرات الكلامية أن العديد من مسلمات المانع لا يعلمها المدعي إلا أثناء المناظرة غير أن هذه الصعوبات في نظر طه لا: "تمنع من تطوير النموذج الحوارى وتوسيعه وتدقيقه لكي يستوعب الكثير من جوانب المناظرة ومن دعم هذا التوسيع والتدقيق بتوظيف نتائج النظريات الحجاجية المستحدثة التي أولت اهتماما كبيرا للمقومات التداولية للحوار"⁽²⁾.

3- فائدة التوسل بمنطق الحوار وأفاقه على المناظرة الكلامية:

-يسمح منطق الحوار بتحليل الاستدلالات التي تتم بين طرفين سواء كان هذا الحوار حاصلا أم كان نموذجا.

-نقل الدرس الفلسفى والدرس الكلامى والدرس الفقهي من مستوى الحكاية عما أصابها وعما قالوه وما لم يقوله إلى مستوى اكتشاف البنيات التي تتحكم في اتساق هذا القول أو ذاك وتسلسله وتجعله خطابا مميزا.

- قد تبني فيه أنساق منطقية حوارية مشتقة من القواعد الأساسية المذكورة سابقا، بحيث يكون مسار البحث هو إبراز القدرة الاستنباطية والاشتقاقية التي يوفرها هذا المنطق كنسق صوري، وبالتالي تطوير أنساق قابلة للتطبيق.

- درء الالتباس الذي قد يحدث أثناء الممارسة المناظرية بألسن الطبيعية بالقدر الذي توفره لنا الإمكانيات الصورية.

- ربط النظريات العلمية بأصولها الاحتجاجية بالممارسة اليومية، وتحديد الوجوه التي تعمل بها آلياتها في الخطاب الطبيعي لتحويله إلى مقال صناعي، وذلك إرهابا باستثمارها في تنسيق نظريات حوارية نموذجية لتكون

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 88.

(2) نفس المرجع، ص 92.

بمثابة معايير توجيهية للحوارات الفعلية في انتاج المضمون الكلامي.

-رفع مبحث التناس من مستوى بعض التصنيفات الوصفية إلى مستوى بناء الآليات الاعتراضية الجدلية التي تؤسس النص الخطابي، إذ سوف يتحتم ذاك على الناقدين صوغ معايير تقويمية تحدد شروط الانتقالات الاستدلالية من نص إلى آخر.

المبحث الثاني: تقويم طه عبد الرحمن للاستدلال الكلامي.

لعل الوعي بالحاجة إلى الاستدلال كانا قديما قدم البشر، غير أننا نجد الحضارة اليونانية هي من أهم الحضارات التي اشتغلت على فنون الاستدلال وخصوصا حينما انفتحت على الديمقراطية وأصبح الفرد اليوناني لا يتحرج من إبداء رأيه، فكانت تحدث سجلات معرفية وسياسية في ساحة المدينة الدائرية أغورا -Agora- وحينها أحس كل فرد يوناني مهما كانت طبقة الحاجة إلى الإقناع والاستدلال على الدعاوى المفتوحة؛ ومن المهم هنا أن هذه المطارحات أسفرت عن ما يسمى بالبرهان اليوناني الذي ينتهي إلى نتيجة ملزمة؛ حيث كانت النقاشات من قبل ذلك لا تخرج بشيء ولا يفحم فيها أي مخالف، وكانت عبارة عن ثثرة بلا فائدة حتى وجدوا طريقة يلزم فيه الخصم إن سلم بمقدمات تطرد في النقاش بداية، وكانت تتخذ السورة التالية: سلم: كل إنسان فان، سلم: طاليس إنسان؛ النتيجة: طاليس فان، فالنتيجة تكون ملزمة لطرفين ولا يمكن المكابرة، ونحن هنا لا نهمنا المرجعات التي تمخضت في ضفاف هذا الاستدلال أو في كونه منتجا للمعرفة أولا بقدر الإشارة إلى قدم العلمية الاستدلالية، وأن الوعي بضرورتها كان ضاربا في التاريخ .

على غرار الفكر اليوناني عرف الفكر الإسلامي بمختلف روافده وتياراته هو أيضا أنواعا وأنماطا متنوعة من الاستدلالات هي في الأخير تعود إلى ثلاثة أصناف من الاستدلالات؛ الاستدلال البرهاني في صورته الأرسطية التي استقر عليها، والذي هو في نهايته عبارة عن استنباط -ينطلق من الكل إلى الجزء- صورته: "كل أنسان فان ... سقراط إنسان ... سقراط فان"، واستدلال استقرائي -ينطلق من الجزء إلى الكل - صورته: "الحديد يتمدد بالحرارة ... النحاس يتمدد بالحرارة ... الذهب يتمدد بالحرارة إذن: كل المعادن تتمدد بالحرارة"، وقياس الشاهد على الغائب أو قياس تمثيل -والذي ينطلق من الجزء إلى الجزء- كقول المتكلم: "الإتقان في الشاهد دليل العلم.... والله تعالى متقن لأفعاله.... فيكون عالما،" غير أن هذا الأخير قد أثار الكثير من اللغط، وقد أسال الكثير من الخبر وفتح العديد من ورشات النقاش بين مقتصد نظر إليه بنظرة المسائلة والازدراء بحجة أنه دليل لا يفيد إلا الظن ولا يبلغ اليقين كالبرهان الأرسطي، ومن نظر إليه كدليل علمي يمكن أن يتوسل به في الإنتاج المعرفي وهو ملزم للمخالف ومقنع برأي المدعي.

غير أننا في هذا المقام نجد طه عبد الرحمن قد مرر هذا الدليل الكلامي على آلة تقويمه وأعاد له الاعتبار من جهة قوته التداولية ومن جهة قوته المنطقية مستعينا بَعْدَ معرفة ومنهجية نابعة من روح المجال التداولي الإسلامي، ومما استجد في الساحة المعرفية اللسانية والمنطقية؛ ونحن في هذ السياق نحاول للممت بعض مما ذكره في هذا الإطار

وعليه فما هو هذا القياس؟ وماهي الخطة المعرفية التي توسل بها طه لإدكائه وإعادة الاعتبار له؟

أولاً: الاستدلال الكلامي (قياس الشاهد على الغاب=التمثيل).

إذا كان المنهج الكلامي (المناظرة الكلامية) بصفته خصوصية وثابتاً من ثوابت علم الكلام الإسلامي هي الآلة التي كانت تنتج بها المضامين، غير أن المناظرة الكلامية كانت تقسّم عبئ التّدليل بين المدعي والمعتزّ تقسيماً منطقياً بحمولة قيمية وأخلاقية وحسب ما يقتضيه المقام التخاطبي وتشرطه في المعاقلة الكلامية؛ وهذه الاستدلالات التي كانت تنسج كانت دائماً تتخذ صورة الأقيسة التمثيلية التي كانت تنطلق من شاهد نحو غائب في أغلب مساراتها التّدلّيلية على المضامين الكلامية؛ ومن هنا قبل الدخول إلى القواعد والشروط الخطائية والمنطقية التي تسطر عملية المقايسة الكلامية سنمر على بعض الأدوات والمفاهيم المهمة التي تدخل في هذا السياق.

1- مفهوم الاستدلال-(Recherche de la preuve (inference)-: الاستدلال في اللغة: طلب

الدليل عند الأصوليين: يطلق على إقامة الدليل مطلقاً من النص أو الإجماع أو غيرها، أو على نوع خاصٍ منه. وعند الميزانيين: هو تقرير الدليل لإثبات المدلول، سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر فيسمى آتياً أو بالعكس يسمى لِمِيّاً⁽¹⁾، ويستعمل الاستدلال باعتباره طلباً لدليل وطلباً لدلالة بمعنيين متعاضدين:

أ-المعنى التّبيّني: الإحالة إلى أفعال نظرية فاحصة يبدلها المستدل الناظر أو المفكر لأجل التخرج للإمساك بحكم مطلوب ما، يكون مجهولاً عنده، والوصول إليه وتبينه والتعرف عليه وتحصيل العلم به، وذلك بالاستناد إلى ما ثبت وتقرر عنده سلفاً من الأحكام.

ب-المعنى البياني: الإحالة إلى أفعال نظرية تعبيرية يبلغ بها المستدل الناظر أو المفكر إلى غيره ما سبق له تبينه، ويكون هذا تبليغ البياني في صورة متوالية لغوية تتركب من أحكام تقوم مقام الأدلة (أو حكم واحد ليقوم مقام الدليل)، ومن حكم يقوم مقام المدلول، ومن حرف نسق وتعليق يصل بين الأدلة فيما بينها (أو الدليل) باعتبارها ما تم الوصول إليه أو التخرج إليه أو الانتهاء إليه، أي باعتباره النتيجة والتالي؛ إذن حسب حمو النقاري فالحقل المفهومي الذي يحيلنا إليه الاستلال حقل التبيين بالنسب للنظر المتوحد، وحقل البيان بالنسبة للتناظر مع الغير الواقعان بوجه شديد وجلي ينقلنا وينقل غيرنا إلى علم ما لم يكن معلوماً ومعرفة ما لم يكون معروفاً⁽²⁾.

(1) محمد عميم المجددي، التعريفات الفقهيّة، ص 24.

(2) حمو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، ص 43.

2- أشهر أنواع الأقيسة الاستدلالية: لقد أورد أرسطو في العديد من مؤلفاته أنواعا من الأقيسة مصنفا إياها في سلم تراتبي أعلاها القياس البرهاني و ثم الجدالي ثم الخطابي ثم الشعري ثم السفسطائي (المغالطين)⁽¹⁾، ولكن على الرغم من كونه قد نصب القياس العلمي الوحيد الذي يفيد اليقين هو القياس البرهاني إلا أنه في الأخير فمآل الصورة القياسية في البرهان والجدل والسفسطة واحدة، وإنما الفرق من جهة المادة على النحو التالي يكون القياس برهانيا متى تألف من المقدمات الأولية الصادقة، يكون القياس جدليا متى كانت مقدماته من المشهورات، ويكون سفسطائيا متى تكوّن من مقدمات يظن أنها مشهورة أو صادقة، وليست هي في الحقيقة كذلك. وعلى هذا الأساس يرى (أرسطو) أن في البرهان يعتمد القياس، أما في الجدل فينبغي للسائل أن يستعمل الاستقراء مع العوام والجدلين والقياس مع الخاصة والمهرة⁽²⁾؛ ونحن هنا سنركز على الأقيسة الثلاث والمنضوية تحت هذا السياق:

أ- القياس البرهاني: القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها إن كانت ضرورية يستنتج منها الضروري على نحو ضرورتها، أو ممكنة يستنتج منها الممكن. القياس البرهاني قياس يقيني.

ب- القياس الجدلي: ردّك الشّيء إلى المشارك له في علّة، لتحكم له بمثل حكمك الذي أوجبت له العلّة مؤلفة من المشهورات والتّقريريّة كانت واجبة أو ممكنة أو ممتنعة. طريق يسلكه العقل بمقدمات مشهورة الصّدق، يقبضها من خصمه، يسوقه بها إلى تكذيبه نفسه.

ج- القياس الخطابي: [قضايا] مؤلفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة، وما يشبهها كيف كانت، ولو ممتنعة متهرّج بالخطاب يسوق الخطيب به المخطوب عليه إلى الإصغاء إليه. هو القياس المؤلف من المظنونات⁽³⁾.

غير أن طه يرى أن البرهان في صورته المنطقية الحديثة هو عبارة عن نص اقتراضي استدلالي حسابي، وهذا ما يجعله دائما ينزع إلى الصورة المفترضة، فهو استدلال "يتميز بخصائص صورية من تجريد وتدقيق وترتيب، ومن بسط للقواعد وتمايز للمستويات، واستفاء للشروط، واستقصاء للعناصر"⁽⁴⁾؛ وهذه النزعة التي وصفناها بالإفراط لعل الدافع من خلالها كان محاولة حثيثة لصياغة أنساق منطقية مغلقة مكتفية بذاتها تحاول إقصاء والتخلص من كل

(1) مغالطين إذا سرنا على قراءة أفلاطون للتيار السفسطائي، وهو من أهم الفلاسفة الذين شخصوا السفسطائية في صورة الشكاك والمغالط؛ ولكن إعادة النظر في هذا الميراث المعرفي وبالخصوص في تراث أبرز شخصياته على غرار بروتاغوراس وبروتاغور وغيرهم يحتم علينا مراجعة وإعادة النظر في عديد الدعاوى التي سلطها أفلاطون عليهم.

(2) عبد الله البهلول، الحجاج الجدلي خصائصه الفنية وتشكلاته الأجناسية، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، السنة: 2016، ص 7.

(3) مجمع البحوث الإسلامية في الآستانة الرضوية، شرح المصطلحات الفلسفية، ص 313.

(4) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 40.

الباب الثالث: الفصل الثاني: تحرير المنهج المناظري الكلامي وآليات الاستدلال ...

شك متسلل إلى هذه الأنساق قصد الظفر باليقين المنطقي والعقلي طاردا لكل رؤية ضبابية من شأنها أن تشتت الذهن عن الحقيقة المطلقة؛ وهذا ما جعل البرهان يتحول إلى أداة، وهذه الأداة عبارة عن: "آلة تقوم بحساب الاستدلال البرهاني، آلة مجردة تمتلك ذاكرة تخضع محتوياتها للعمليات، وتقوم بهذه العمليات في خطوات متوالية كل خطوة لاحقة فيها محددة تحديدا كاملا بهذا البرنامج وبما استوعبته الذاكرة في الخطوة السابقة"⁽¹⁾، وهذا من شأنه أن يقصي المستدل الإنساني إقصاء كليا⁽²⁾ لتحل مكانه هذه الآلة المجردة التي بدورها ستفك أحجية اليقين.

أما القياس الكلامي التمثيلي هو قياس خطابي وأميل إلى الطابع الجدالي والمناظري منه إلى البراهين الحسابية والمصورة، لهذا هو في النهاية نوع من أنواع الحجاج التمثيلي ويمكن اعتباره الأنسب للخطاب اللغوي وللمتلقي (التفاعل المناظري التداولي)، ويرى محمد العمري أن المثل "يقوم... في الخطابة مقام الاستقراء في المنطق، والمثل حجة تقوم على المشابهة بين حالتين في مقدمتها ويراد الاستنتاج نهاية أحدهما بالنظر إلى نهاية مماثلها"⁽³⁾.

جدول يذكر بعض المميزات الكبرى التي يتميز بها القياس البرهاني والجدلي والخطابي

الفن	الغرض	الفئة المستهدفة	المميزات
القياس الجدلي	التبكيث وإحداث الإلزام	-وجود طرفين/ إلزام المدعي الواضع أو إلزام المعارض المبطل.	-تميز بطابع حوارى. -لا يجوز التوجه إلى عواطف المخاطب. -لا يهم الخلق أو القيمة. -يجب التصريح بكل المقدمات والنتيجة. -وجب الترتيب مقدمات فتائج.
القياس الخطابي	الإقناع "إحداث اعتقاد ما"	-جماعة ما لإحداث اعتقاد وعمل.	-الطابع الحوارى متوسلة بالأوجه الثلاثة للإقناع للخطابة: -العقل / logos / يبحث عن الإقناع العقلي بوجه. -الأخلاق/ Ethos. -الانفعالي/ Pathos / العواطف. -يجوز الإضمار في القياس. -يمكن اختلال الترتيب يعني تقلص النتيجة قبل المقدمات.

(1) نفس المرجع، ص 41 .

(2) نفس المرجع، ص 41 .

(3) محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، ص 82.

القياس البرهاني	البرهنة اليقينية وذلك بتلازم بين المقدمات والنتيجة	- لا تهمه الفئة. - ينزع إلى الواحدة. - يجب التصريح بكل المقدمات والنتيجة. - لا يهم الخلق أو القيمة. - وجب الترتيب مقدمات فنتائج.

2- مفهوم قياس الشاهد على الغائب: هذا القياس لا يختلف في أساسه كثيرا عن القياس الفقهي، ويمكن اعتبار الشافعي - مؤسس علم أصول الفقه - من الأوائل الذين استلهموا فكرة هذا القياس من النحاة الذين سبقوه إلى ممارسته، فلقد مارسه الخليل بن أحمد الفراهيدي ومارسه تلميذه سيبويه، وقنن الفقهاء القياس وطوروه، لكن الميدان الذي نشأ فيه وتبلور كطريقة في إنتاج المعرفة هو ميدان النحو والدرس الكلامي كغيره من مجالات الاشتغال التراثية تأثر بالمباحث النحوية، فالاستدلال بالشاهد على الغائب، وهو الاستدلال في علم الكلام هو نفسه قياس الغائب على الشاهد عند النحاة والفقهاء. وإذا كان رجوع الفقهاء إلى اللغة من أجل الوقوف على معاني الكلمات ودلالاتها المختلفة لاستثمار النصوص الدينية فقهاء، فقد كانت اللغة السلطة المرجعية عند المتكلمين في تحديد المفاهيم الميتافيزيقية⁽¹⁾، والمادة الخام التي يصور منها الكلام الإسلامي مضامينه ونتائجه المعرفية، غير أنه هذه الممارسة التراثية لهذا القياس لها خصوصيتها المنهجية والتداولية عن الممارسات الفلسفية، فنجد: "عند الأصوليين من النظار المسلمين تناولا للاستدلال بالشاهد على الغائب متميزا ومخالفا للتناول الفلسفي له"⁽²⁾، وهذا ما يدفعا لطرح سؤال المفهوم لهذا القياس في الدرس التراثي، وبالخصوص في علم الكلام، فنبحث عن مدلوله عند رواد هذا العلم مكتفين بذكر بعض المفاهيم التي يطرحها المتكلمون لهذا الاستدلال في بعض مدوناتهم. فالغزالي مثلا نجده يذكر هذا الاستدلال بقوله: "هو الذي تسميه الفقهاء قياسا، ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد، ومعناه أن يوجد حكم في جزئي معين واحد فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما"⁽³⁾، أما إن تحدثنا عن قضية مشروعيتها فهو دائما ما كان محل اتفاق بين أغلب علماء الكلام، فقد اتفقوا على مشروعيتها فيما يصطلحون عليه بالعقلية منضويا تحت مسمى إلحاق الغائب بالشاهد، ثم جعلوا الجامع "في إلحاق الغائب بالشاهد أربعة: الجمع بالحقيقة كقولنا: حقيقة العالم من قام به العلم، والله تعالى عالم فيقوم به

(1) راند جميل عكاشة، وآخرون، الفلسفة في الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و م أ، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص161.

(2) حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، ص85.

(3) أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، دار المعارف، مصر، السنة: 1961، ص165.

العالم. والجمع بالدليل كقولنا: الإتقان في الشاهد دليل العلم، والله تعالى متقن لأفعاله فيكون عالما، والجمع بالشرط كقولنا: العلم في الشاهد مشروط بالحياة، والله تعالى عالم فيكون حيا. والجمع بالعلة كقولنا: العلم في الشاهد علة للعالمية، والله تعالى له علم فيكون عالما. وكثير من مباحث أصول الدين مبني على قياس الشاهد على الغائب⁽¹⁾.

غير أن هذا القياس وإن وجد في المطارحات الفلسفية، فهو يعرف خصوصية منهجية عند المتكلمين وخصوصا عند أبي الحسن الأشعري، فقد يمكننا التمييز بين التناول الأشعري لشاهد على الغائب عن تناوله في الدرس الفلسفي حسب الأستاذ حمو النقاري في كون تمثله عند أبي الحسن كان: "أوثق اتصالا بمحددات المجال التداولي الإسلامي - العربي، فلم يتجاهل في نظره الاهتداء بحيثيات لغوية عربية، ولم يستبعد في اهتدائه مقتضياته العقدية الإسلامية. فجاءت بناءاته العلمية والمعرفية طامحة لأن تكون بناءات موصولة بالمقومات اللغوية والمقومات العقدية التي يختص بها المجال التداولي الإسلامي العربي في لحظته"⁽²⁾، ثم إن هذه الخصوصية لا تعني بالضرورة قصر هذا القياس على المباحث الكلامية والفلسفية؛ بل لهذا القياس: "تعلقا بكل ميدان تستثمر فيه صفات الموصوفات التي يعتقد أن انطباقها على موصوفاتها كان لعلة من العلل، فالاستدلال بالشاهد على الغائب عام وشامل شريطة انضباطه بقانون عام صاغه الأشعري بعبارة دقيقة ومحكمة لا حمولة عقدية فيها"⁽³⁾.

وعن تحليلاته واستمراريته في العلوم الاستدلالية الحديثة يقول حمو النقاري: "يعد اليوم الاستدلال التمثيلي الذي يندرج فيه الاستدلال بالشاهد على الغائب عاما لكل المجالات التي ينشط فيه النظر الإنساني الطبيعي فعلا وتفاعلا، تعقلا وتعاقلا، بل إن البعض اليوم لم يعد يعرف الإنسان بأنه الحيوان العاقل أو الناطق بل يعرفه بأنه الحيوان المدرك للتماثلات بين الأشياء أو المماثل للأشياء بعضها ببعض، المتمثل بهذه المماثلة المدركة أو المفترضة والموضوعة وما الاستدلال بالشاهد على الغائب إلا تمثل بالمماثلة الموجودة أو الموضوعة بين الشاهد والغائب"⁽⁴⁾.

لم يكن المتكلمون حسب ابن تيمية ومن خلال مراجعة تراثهم المعرفي على وتيرة واحدة ومنضبطة في استخدامهم لقياس الشاهد على الغائب في تقرير مضامينهم الكلامية؛ بل هم: "مضطربون كل منهم يستعمله فيما يثبت، وينكره فيما ينفيه، وإن ذلك فيما ينفيه أولى منه فيما يثبت، ويردّ على منازعه ما استعمله من ذلك،

(1) شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المصنوع في الأصول، دار الفكر، بيروت، لبنان، السنة 2004، ص 321.

(2) حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، ص 85.

(3) نفس المرجع، ص 91.

(4) نفس المرجع، ص 95.

وإن كان قد استعمل هو في موضع آخر ما هو دونه، وسبب ذلك أنهم لم يمشوا على صراط مستقيم؛ بل صار قبوله وردّه هو بحسب القول لا بحسب ما يستحقّه القياس العقلي⁽¹⁾، ربما هذا التذبذب في الاستعمال ما أفقدهم النسقية في العديد من مضامينهم وشكل مادة دسمة لنقد القياس التمثيلي والبنى الاستدلالية الكلامية من الفلاسفة وعلى رأسهم ابن رشد، ولكن ابن تيمية هنا يلفت انتباهنا إلى نقطة مهمة مفادها أن قوة القياس وقيميته لا تعود بالأصالة إلى ذات القياس أو نوعه؛ بل إلى اعتبار مضمون الدليل نفسه ومادته، لهذا حينما يأتي إلى مسألة التفريق بين قياس التمثيل وقياس الشمول في أن الأول يفيد الظن والثاني يفيد اليقين يراه تفريقا باطلا؛ بل في منظوره أنه: "حيث أفاد أحدهما اليقين، أفاد الآخر اليقين. وحيث لا يفيد أحدهما إلا الظن لا يفيد الآخر إلا الظن، فإن إفادة الدليل لليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر، بل باعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين. فإن كان أحدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم يقينا، حصل به اليقين"⁽²⁾، وإن كان الظن فالظن.

إذن فقوة القياس بالأصالة تعود إلى مادته ومضمونه لا إلى صورته، وإلى التلازم الحاص بين الدليل والمدلول وشدة الرابطة بينهما، وهذا ما يمكن اعتباره سبعا معريا يحسب لابن تيمية في كونه كان سباقا إلى ما استقر عليه المناطقة المحدثون في تعريف المنطق، إذ عرّفوه بأنه "علم اللزوم"، وأبان من خلال مدونته على اقتدار في معرفة الخصائص الأساسية التي أثبتتها هؤلاء "علاقة اللزوم" التي يشترطه في باب العلة والاستدلال، وفي استثمار خاصية التعدي استثمارا في منتهى البراعة معبرا عنها تنازليا بقوله: إن لازم اللازم لازم، أو تصاعديا، بقوله: ملزم الملزوم ملزوم، فنجد مثلا في تقريره لدليل يشترط له أن: "أن يكون مستلزما للمدلول فكل ما استلزم شيئا كان دليلا عليه، ولا يكون دليلا إلا إذا كان مستلزما [له]، ثم دلالة الدليل ... كما يُعلم لزوم اللازم للملزم، وهذا لا بُدّ أن يُعلم بالضرورة، أو بدليل ينتهي إلى الضرورة"⁽³⁾، ثم هو إن المعهود عنه رد كل الاستدلالات إلى القياس إلى القياس أو فعل المقايسة وهو البنية الاستدلالية لكل قول طبيعي، حقيقة كان أم مجازا.

ثانيا: الخصائص التداولية والخطابية للمقايسة الكلامية.

ثمة خصائص تداولية كبرى هي التي تأطر القياس الكلامي، والذي هو في النهاية يقوم بالربط بين شيئين لجملة من الصفات المشتركة، فنجد يستمد مسلماته (من الخطاب الطبيعي) وفيه يبيّن عملياته، وبه يربط قواعده ويتصف بإفادته التوجيه العملي، وهذه العمليات تقوم وفق مسلمات لها خصائص في النهاية لا تخرج عن:

(1) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، ج 2، ص 345

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 5، ص 92 (كتاب نقض المنطق).

(3) ابن تيمية، كتاب النبوات، أضواء السلف، الرياض، السعودية، السنة: 2000، ط: 1، ج 2، ص 773.

أ-المسلمات: هي التي تشكل في إدارة عمليات المقايسة الكلامية أهمها:

- التباسية الخطاب الطبيعي: من المعلوم والمسلم به في الألسن الطبيعية أن عباراتها في الكثير من الأحيان متواطئة ومفتوحة على العديد من التأويلات والتفسيرات، لذلك لا بد من وجود نموذج استدلالي يحافظ على هذه الالتباسية ويستوفي إمكاناتها، وهذا انطلاقاً من فكرة أن الالتباس ليس نقصاً في اللغة الطبيعية؛ بل ميزة فيها يكسبها الطوعية الكافية لجعلها تستجيب لأغراض التبليغ التي لا تخصي، فإذا كانت هذه الخصوصية الألسنية في نظر طه والتي توجب علينا إيجاد آليات تفي بهذه الخصوصية كان القياس التمثيلي هو الأقدر دون البرهان على: "تحصيل الاستنتاج بألفاظ فيها شيء من الاشتباه والاشتراك والإجمال والإشكال؛ حيث إن المقيس والمقيس عليه يجتمعان في وجوه ويفترقان في وجوه، وهذا الائتلاف المصاحب للاختلاف هو بالذات ما يجمع بين القياس والالتباس"⁽¹⁾.

-الحوارية: حسب غريز كل فعل كلامي هو حوار بين شخصين (المتكلم والمخاطب)، وينطبق هذا على كل أشكال الخطاب وأنماطه ولكل طرف من أطراف الحوار وضع محدد ودور؛ وعليه فطه يقرُّ بهذه الحقيقة ويجعلها من المسلمات الكبرى التي يتصف بها اللسان الطبيعي، ففي نظره: "لا كلام مفيد إلا بين اثنين، ولكل منهما مقامان؛ مقام المتكلم ومقام المستمع، ولكل مقام وظيفتان هما: وظيفة المعتقد ووظيفة المنتقد، بحيث إذا كان المتكلم معتقداً كان المستمع منتقداً، وإذا كان المستمع معتقداً كان المتكلم منتقداً"⁽²⁾؛ ومن خلال هذا يتبدى لنا أن القياس الكلامي لما كان آلية استدلالية نابعة من اللسان الطبيعي، فهو يتأثر بفعالية العرض والأعراض والمراجعة والتقويم (في سياق مناظري)، وهذا مخالف للقياس الصوري البرهاني الالزامي، فهو لا يحتمل العرض ولا الاعتراض لكون الأصل في القياس الصوري أنه برهاني وتفاعل واحد، وما كان برهانياً فهو ليس محلاً للمراجعة والتعاطي المثنوي.

- حمليّة الخطاب: يقصد بهذه المسلمة أن العلاقة التي تجمع بين اللغة والواقع كما هي موجودة في الخطاب الطبيعي علاقة المحمولات بالأعيان، فالمعينات لها وجود خارجي وحصولي نحن نسقط عليها محمولات ما، وهذه المحمولات إما أن تكون صفات مخصوصة أو علاقات رابطة، فاللغة في النهاية هي مجموعة من الرموز المنطوقة المرتبطة في بنيات تضبطها قواعد صورية؛ ومقتضى هذا أن كل من توسل باللغة لإدراك عالم الأعيان (أو الذوات أو الموجودات) الخارجي لا يحصل من هذه الأعيان إلا على صفات أو محمولات؛ فليس بين الرموز اللغوية وبين

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 99.

(2) نفس المرجع، ص 99.

هذه الأعيان أي "تقابل" أو "تشاكل" يجعل كل رمز يقتزن بعين واحد ووحيدة؛ مما يدعو إلى التسليم بمبدأ استقلال مستوى اللغة عن مستوى الوجود، وقيام كل واحد منهما بشروط لا يشاركه فيها غيره⁽¹⁾؛ وتكمن فائدة هذه المسلمة بالنظر إلى القياس في أنه: "استدلال يختص بنقل صفات وقيم الأعيان بعضها إلى بعض، فيكون محققا للخاصية التحويلية المميزة للطريق اللغوي في الإدراك"⁽²⁾.

-مسلمة ترتيبية الصفات: وهي أن علاقة الصفة بالموصوف تحتمل مراتب متعددة لا يكون فيها الانطباق الكلي والتمام ولا عدمه بل عبارة عن علاقة سلمية⁽³⁾، تحوي درجة أعلى ودرجة أدنى وبينها مراتب عدة؛ وهنا يشير طه إلى تخلف مبدأ من مبادئ الكبرى المنطقية، وهو مبدأ الثالث المرفوع الذي يؤول في منتهاه إلى (ب/ و/لاب/) ورفع كل ما بينهما، فهو لا يصح في حق هذه العلاقة الخطائية الطبيعية، أو بتعبير آخر فإن "انطباق الصفة على الموصوف لا ينتقل بين قطبي الإيجاب والسلب، وإنما يحتمل درجات مختلفة لا يكون الإيجاب والسلب فيها إلا طرفين متباينين أعلى وأدنى"⁽⁴⁾؛ لهذا في منظور طه لا يمكن إدراك اللفظ إلا بواسطة "نماذج مثلى" أو "حسنى" يتم انتقائها من مجموعة الأعيان المقترنة بمدلول اللفظ، وهذا ما يصطلح عليه بـ "الشواهد"، فهذه الشواهد النموذجية (ما صدق للفظ) تتخذ صورة متوالية متزايدة مرتبة أو "سلما" يقع الشاهد الأمثل في مرتبته العليا، ويقع غيره من الأعيان في المراتب التي تحتها آخذة في التنازل حتى تبلغ القدر الذي إذا نقص منه شيء خرج اللفظ عن مدلوله، لهذا يتعذر هنا تفعيل مبدأ الثالث المرفوع، أما أهمية هذه المسلمة فتكمن في تسهيل عملية النقلة التي تحدث بين الصفات والأعيان، فتعتمد علاقة الترتيب بين الأعيان المبني على تفاوت درجاتها في تحقيق هذه الصفات؛ ولذلك تكون بعض هذه الأعيان أولى من بعض بهذه الصفات فيستدل ببعضها على بعض⁽⁵⁾.

ب-عمليات القياس: يعتمد القياس في تأطير تفاعلاته الاستدلالية على جملة من العمليات يجملها طه في ثلاثة عمليات أصلية: (عملية التفريق: وهي عملية استخراج صفات الموضوع، فهي في النهاية بمثابة عامل يدخل على الموضوع وينشئ له صفات، وعملية الإثبات: وتتم برفع ونقل الصفة المفرقة الموصوف لتصير موصوفا بدورها تستند إليها صفات خاصة به، وعملية الإلحاق: وهي إسناد الموصوف وإلحاقه باعتباره صفة إلى موضوع خطابي

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 100.

(2) نفس المرجع، ص 101.

(3) ملاحظة: في هذا الباب سنجد أن طه سيستثمر نظرية ديكر في السلام الحجاجية (التداوليات المدبجة)، وذلك في مقارنة الاستدلال التمثيلي باعتباره استدلالا يلائم النموذج الذي قدمه ديكر من حيث السلمية في الصفات والأحكام.

(4) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 279.

(5) نفس المرجع، ص 102.

جديد أي نقلها فتصبح: "صفات الموضوعات الخطائية صفات لموضوعات أخرى غيرها بشكل أو بآخر"⁽¹⁾.

ج-خصائص البنية القياسية: إن المسلمات والعمليات التي تأطر القياس التمثيلي الكلامي تضي عليه نوعاً من التميز والخصوصية التداولية عن غيرها من العلاقات المنطقية الأخرى، عكس ما يدعيه بعضهم أن الصفات المشتركة بين "المقيس" و"المقيس عليه" هي صفات ناجزة وظاهرة بحيث يمكن الفصل بين القدر المشترك بينها والقدر المائز بسهولة، فطه يرى أن هذه الصفات المشتركة ملتبسة ويستعصي التميز بينها بسهولة ناهيك عن الجانب الإضماري الذي قد يحدث في الاستدلالات القياسية خصوصاً في مجال الكلام وأصول الفقه، غير أنه يرى في هذا الاخفاء والانطواء مصدر قوة للعملية الإقناعية، وهذا يرجعه إلى القواعد الخطائية التي يتبعها إما المدعي أو المعارض ويمكن ذكر على سبيل المثال: على المتكلم أن يتجنب إظهار ما هو مشترك من المعارف لئلا يقع في الإطناب. على المستمع أن يبحث عن الأسباب الخطائية التي دعت المتكلم إلى قول ما قال وصوغه بالشكر الذي جاء عليه، لأن أفعال العقلاء تصان عن العبث، وهذا بالإضافة إلى أنه يتعين على المستمع أن يكمل استدلال المتكلم، فهو مطالب بأن يبذل الوسع في استحضار كل العناصر الضرورية لإقامة صحة هذا الاستدلال، ملتزماً في ذلك "روح التعاون" التي يجب أن تقوم بين المتحاورين⁽²⁾.

(1) نفس المرجع، ص 102.

(2) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 102.

جدول لأهم الخصائص الأساسية للبنية الاستدلالية والمسلمات المنصوبة تحتها.

استخراج خصائص الأساسية للبنية القياسية:	وجود الشاهد (le présent- l'exemple -le précédent): بصفته نموذجاً أمثل وأدق (la plus fine) لا انطباق الصفة على الموصوف؛ لأن انطباق الصفة على معين ما هو إلا انطباقاً سلمياً وتراتبياً وليس انطباقاً تجانسياً وتاماً، مثال: "الخمر حرام لأنه مسكر - النبيذ مسكر - إذن النبيذ حرام". الشاهد في هذا المثال هو "علة = الإسكار" غير أن مدى انطباقها تتفاوت وسمي فيه أعلى وأدنى، فالإسكار بصفته شاهداً ينطبق على المشروبات بحسب صفاتها، فهناك مشروبات أكثر إسكاراً وإذهاباً للعقل من بعض المشروبات وصفة المشابهة: هي العلاقة المحددة للاستدلال القياسي، وترتبط بين المقيس والمقيس عليه؛ وهي علاقة مغايرة لا مجانسة.
	يتميز الشاهد في القياس بصفات مخصصة: 1- لكل صفة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه في القياس شاهد واحد. 2- كل شاهد يختص بالاتصاف بتلك الصفة المشتركة على أكمل وجه دون غيره . 3- ولكل شاهد "شبيه" أو "أشبه" متفاوتة فيما بينها غير أن "الأشبهاء" تشبه الشاهد أكثر من غيرها وأقرب ارتباط منه. 4- "للشاهدين" شبيه في زمانه أو أشبه مشترك، والعكس قد لا يكون للشبيه شاهد في زمانه / هذا الشاهد مهم جداً فهنا يتحدث طه عبد الرحمن عن الصفة باعتبارها صفة نموذجية وليست فقط علة جزئية.
السمات المنطقية لعلاقة التشابهية	صفة المشابهة: هي العلاقة المحددة للاستدلال القياسي، وترتبط بين المقيس والمقيس عليه؛ وهي علاقة مغايرة لا علاقة مجانسة مميزاتها: 1- علاقة انعكاسية: كل شيء يشبه نفسه ولا شيء أشبه بالشيء من نفسه. 2- علاقة لا متعدية ولا غير متعدية: فشبه الشبه قد يكون شبيهاً وقد يفقد المشابهة. 3- علاقة لا تناظرية: ما كان شاهداً على غيره ليس غيره شاهداً عليه. 4- علاقة غير اقترانية: ليس كل شيعين أحدهما شاهد على الآخر.

ثالثاً: علاقة القياس الكلامي بالنظريات الحجاجية المعاصرة.

إذا كان قياس التمثيل هو البنية الأساسية للعمليات الاستدلالية وخصوصاً في التراث الإسلامي؛ فإن أي تحديد يمس هذه الآلية الإقناعية من شأنه أن ينعكس على مختلف دوائر الاستدلال في هذا التراث وخصوصاً الكلامي الذي يعتبر من التجليات الكبرى لهذه النمطية من الاستدلال، وهذا ما سيفعله طه بالضبط فنجد قد استثمر نظريتين من النظريات التي وضعها التداوليون المعاصرين، وذلك في سبيل تقويم المقايسة الكلامية وإذكائها بما استجد في هذا الحقل اللساني وهما:

قوم طه عبد الرحمن القياس التمثيلي بنظريتين تداوليتين معاصرتين:	
الاستلزام التخاطبي (لجرايس h.p. grice)	السلم الحجاجي (لديكرو o. ducrot)
بين إمكان رد هذه القواعد إلى استدلالات قياسية تمثيلية.	

أ- القياس وقواعد الاستلزام التخاطبي: نظرية الاستلزام التخاطبي (نظرية القصد⁽¹⁾)، والتي يعتبر هيربرت بول جرايس من أهم المطورين لهذه النظرية، فالممارسة اللغوية حسب غرايس هي: "نشاط عقلائي يهدف إلى التعاون ما بين المتخاطبين؛ لذلك كان لابد من افتراض توجيهات أو قواعد، صادرة عن اعتبارات عقلية، تتدبر السلوك التخاطبي وتجعله فعلاً ناجحاً، هذه التوجيهات أو القواعد تسير بمهدي مبدأ شامل يطلق عليه اسم مبدأ التعاون⁽²⁾ .

فجرايس يرى أن قصد المتكلم هو الذي يكون سبباً في تحديد المعنى؛ أي أن المعنى لا يأخذ دائماً من العبارات الحرفية للجملة الظاهرة، فعلى سبيل التمثيل قول القائل: "هل أنت هنا للبناء" لا يقصد من خلاله الحضور الجسدي والذهني؛ بل هو يقصد هل أنت جاهز للشرع في العمل المطلوب، وهذا ما يحيلنا إلى القول إن: الدلالة اللغوية في الخطاب الطبيعي حاصلة من دلالة القائل، وليس من دلالة العبارة، فالمعنى الحرفي للعبارة قد لا يكون هو معناها الحقيقي؛ بل إن القائل هو الذي يعطي لعبارة ما دلالاتها الحقيقية، بهذا يكون قصد القائل أمراً محورياً في صياغة الدلالة، وعلى عكس التوجهات الصورية عند فريجه وفيجنشتاين الأول وتشومسكي الذي يردون دلالة القائل إلى دلالة العبارة يدافع فلاسفة الخطاب الطبيعي (فيجنشتاين الثاني وأوستين وغرايس وغيرهم) على رد دلالة العبارة إلى دلالة القائل؛ نظراً للصعوبة التي قد تطرأ على المقام التخاطبي والمماحيكات اللغوية في معرفة المضمرات الخطابية قدم بول جرايس نموذجاً يحاول من خلاله تأصيل المعنى اللغوي في سياقه التخاطبي وتفعيله من خلال قواعد الاستلزام التخاطبي، والذي اصطلح عليه باسم: "مبدأ التعاون"⁽³⁾. وفقاً لجرايس فإن وضوح المحادثة وجودتها يحكمها هذا المبدأ العام، والذي يفترض أن يحترمه المشاركون (مع ثبات العوامل والقواعد الفرعية الأخرى)⁽⁴⁾، والذي يشرط على المتحاورين أن يجعلوا مشاركتهم: "على النحو الذي يتطلبه في مرحلة حصولها، الغرض أو المآل المسلم به من التخاطب المعقود"⁽⁵⁾ وهذا المبدأ يقتضي تعاون المتخاطبين على الوصول إلى الغرض المطلوب من دخولهما في التخاطب؛ أما طه يصيغ لنا هذا المبدأ بقوله: ليكن اندفاعك في الكلام على الوجه الذي يقتضيه الاتجاه المرسوم للحوار الذي اشتركت فيه⁽⁶⁾ أما أهم القواعد المشتقة منه، فيمكن جمعها في

(1) القصد: لا يعني النيات والدوافع؛ بل هو المقصد من القول وفهم المعنى المطلوب حسب مقتضيات الخطاب .

(2) عادل فاخوري، محاضرات في فلسفة اللغة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 2013، ص15.

(3) ملاحظة: التعاون هو مبدأ معياري ولا يعني بالضرورة التوافق و الاتفاق بل هو مبدأ فقط لإدارة التخاطب.

(4) Kristian Plantin، 'Dictionnaire de l'argumentation'، P480.

(5) عادل فاخوري، محاضرات في فلسفة اللغة، ص15.

(6) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص103.

جدول كآآآي:

القواعد المتعلقة بالتخاطب	الشرح
قواعد الكم	لنكن إفادتكم للمخاطب على قدر حاجته من غير زيادة ولا نقصان فلا تجعل إفادتكم تتعدى القدر المطلوب.
الكيف	لا تقل إلا ما تعلم صدقه أو تقدر على إثباته أي: لا تقل ما تعلم كذبه / لا تقل ما ليس لك عليه بينة.
العلاقة	ليناسب مقالك مقامك (مراعات المناسباتية في الكلام).
الجهة	الابتعاد عن الغموض والإطناب والاضطراب يلزمك ب: الاحتراز من الخفاء في التعبير، احتراز من الاشتباه في اللفظ، الإيجاز وترتيب الكلام.

الاستلزام التخاطبي الذي دعا إليه جرایس يقتضي صرف الكلام المحاور من ظاهره إلى معنى خفي يقتضيه المقام الحواری، ويتم تحصيل هذا المعنى المصروف بطرق الاستدلال من المعنى الظاهر ومن القرائن المحتفية بالخطاب، لهذا ظفر طه هنا بوجه جمع بين هذه النظرية لجرایس والقياس التمثيلي الكلامي؛ بحيث أن المحاور إذا خرق قاعدة من قواعد التخاطب المسطرة في الجدول، فهو حينها يخالف التخاطب على مستوى منطوقه، فهو يتبعها اتباعاً على مستوى المفهوم، فيتبين لنا مدى ارتباط (الاستلزام التخاطبي) بالمقام (القياسي) الذي هو عند بعضهم الاستدلال الذي يستنبط به المفهوم، وهذا ما سيفتح باب الإمكان لاستنتاج الاستلزمات المعلولة لقواعد التخاطب بطريق الاستدلال القياسي في صورتیه العامتين، وهما "دلالة المفهوم الموافقة" و "دلالة المفهوم المخالفة"؛ ويضرب لنا طه مثالا تقريبا على ذلك: التوصية بشخص ما في تدريس الفلسفة جاء فيها: (إنه متمكن من اللغة، فلاستلزام التخاطبي الناتج عن المقام وعن التزام مبدأ التعاون هو أن ذلك الشخص غير متمكن من الفلسفة، وهذا بالذات ما يعرف بالدلالة مفهوم المخالفة⁽¹⁾؛ الالتزام بما يجعل من التخاطب عملية تشاركية تعاونية في إنتاج المعنى، فلا يغدو المعنى مقتصر على ما تنقله جمل أحد الطرفين؛ بل إنه يكون نتاج العديد من الملبسات المقامية التي يراعيها المتكلمون في التخاطب، وذلك عن طريق الإحالة إلى خلفيات والاقتضاءات مضمرة في الخطاب يعرفها الآخر ويفهمها ولولا هذه القواعد المتعارف عليها لما كان التواصل سهلا .

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 104.

ب- القياس وقواعد السلم الحجاجي -Échelle argumentative-: تم تطوير مفهوم السلم الجدلية بواسطة اللساني الفرنسي ديكرود -Oswald Ducrot- (1973)⁽¹⁾ في إطار نظرية الحجاج والجدل في اللغة⁽²⁾؛ وهو يقوم على أساس تراتبية حجاجية وهي تندرج ضمن التداوليات المدججة؛ أما مفهوم السلم الحجاجي كما يطرحه طه عبد الرحمن هو: "مجموعة غير فارغة من الأقوال مزودة بعلاقة ترتيبية ومستوفية للشرطين التاليين: - كل قول يقع في مرتبة ما من السلم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجودة في الطرف الأعلى جميع الأقوال الأخرى.

- كل قول في السلم كان دليلاً عن مدلول معين، كان ما يعلوه مرتبة دليلاً أقوى"⁽³⁾. مثال توضيحي: إذا كان القول "ب" يؤدي إلى النتيجة "ن"، فهذا يستلزم أن "ج" أو "د" الذي يعلوه درجة يؤدي إليها، والعكس غير صحيح فإذا أخذنا الأقوال الآتية:

ب =	- حصل زيد على الشهادة الثانوية
ج =	- حصل زيد على شهادة الإجازة
د =	- حصل زيد على شهادة الدكتوراه

ن = الكفاءة العلمية

فهذه الجمل تتضمن حججا تنتمي إلى نفس الفئة الحجاجية، وتنتمي كذلك إلى نفس السلم الحجاجي، فكلها تؤدي إلى نتيجة مضمرة من قبيل "كفاءة زيد" أو "مكانته العلمية"؛ ولكن القول الأخير هو الذي سيرد في أعلى درجات السلم الحجاجي، وحصول زيد على الدكتوراه هو أقوى دليلاً على مقدرة زيد وعلى⁽⁴⁾ مكانته العلمية.

(1) انطلقت أعمال ديكرود وأنسكمبر في بناء النظرية الحجاجية اللسانية مما انتهت إليه نظرية أفعال الكلام التداولية المدججة: هي نظرية دوكرود وأنسكمبر في الوصف الدلالي للملفوظات ومدارها على أن (التداولية يجب إدماجها في الوصف الدلالي وليس فقط إضافتها إليه).

(2) Kristian Plantin، Dictionnaire de l'argumentation، P223.

(3) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 105.

(4) أبو بكر العزاوي، الحجاج في اللغة، مقال علمي: نشر في مجلة "فكر ونقد" المغربية، العدد 61، سبتمبر 2004.

النتيجة	الترميز	السلم
ن	ن	ن
1م	د	د
2م	ج	ج
3م	ب	ب

الخاصية السلمية في الخطاب خاصة متجذرة فيه العلاقة التفاضلية والتماثلية كما يطرحه ديكر: يعتبر المتكلم أن الملفوظ الأول "م1" أقوى من الملفوظ الثاني "م2" والملفوظ الثاني أقوى من الملفوظ الثالث "م3" في علاقتها بالنتيجة "ن"؛ إذا كان هذا المتكلم يرى أن القبول باستنتاج "ن" من "م1" يستلزم القبول باستنتاج "ن" من "م2" ومن "م3" دون أن يكون العكس صحيح وقبول باستنتاج من "م2" يستلزم القبول به من "م3" دون أن يكون العكس صحيح.

انطلق ديكر من تصور للحجاج على أساس إرشادي، فهو عنده ينبع من صلب اللغة (الطبيعية)⁽¹⁾ في صورة إرشادات وتوجيهات، فتكون هذه الأخيرة حاملة في طياتها قيما حجاجية مخزنة في قوالبها، والضامن لجميع صور التأليف داخل المسلسلات الحجاجية، وهذا ما يجعل الحجاج جزءا مهما من دلالة الجمل وثاوبا في تلافيف أعماقها، وليس فقط مظهرها خارجيا بإمكاننا جرده وعده كمفعول من مفعولات الاستعمال⁽²⁾، لهذا نجد ديكر يطرح فكرة السلم الحجاجي مسيجة بقواعد وقوانين توظفها يختصرها لنا طه إيدانا له بإدراجها ضمن مسعاه لتحديد الاستدلال الكلامي كالاتي:

- 1- قانون الخفض - Loi d'abaissement** :- مدلوله أنه إذا صدق القول في مراتب معينة من السلم؛ فإن نقيضه يصدق في المراتب التي تقع تحتها.
- 2- قانون تبديل السلم (قانون النفي) - Loi de negation** :- إذا كان القول دليلا على مدلول معين؛ فإن نقيض هذا القول دليل على نقيض مدلوله.

(1) ملاحظة: يشر طه عبد الرحمن في هذا المقام إلى أن مبدأ الالتزام عند ديكر وأتباعه ليس دلالة أخلاقية تجعل مخالفتها واقعا في فساد السلوك الذي قد يضر بإنسانيته كما يراه هو (فهو لا يسقط المقام الخلقي)؛ بل إنما دلالة منطقية تجعل المخل بمما واقعا بالأحرى في فساد القول وحده وهذا الفساد في منظوره يترتب عنه على الأكثر انقطاع التخاطب أو خروجه عن غرضه ليس إلا؟؟؟؟؛ مما يحيلنا إلى القول بأن الحجاجية التي في منظور هؤلاء اللسانية لا تتعدى رتبة الحجاجية التوجيهية فقط /أنظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص276.

(2) Ducrot et Anscombre. L'argumentation. Dans la langue. P61.

3- قانون القلب - Loi d'inversion: إذا كان أحد القولين أقوى من الآخر في التدليل على مدلول معين؛ فإن نقيض الثاني أقوى من نقيض الأول في التدليل على نقيض المدلول⁽¹⁾.

ومن هنا فالقواعد التي يسطرها ديكره والتي تأطر السلم الحجاجي وقوانين الاستدلال القياسي: "وجوها قوية من التماثل"⁽²⁾؛ أي أن هذه القواعد تتفق إلى حد كبير مع الاستدلال القياسي؛ وربما من تجليات ذلك نذكر:

-الترتيب: السلم الحجاجي كما يطرح ديكره يعتمد أساسا على علاقة ترتيب، وهذه العلاقة نفسها نجدها ثابته في تلافيف القياس التمثيلي الكلامي، وهي تتولد: "من تمايز وجوه انطباق الصفات على الأفراد فقد تصدق الصفات على الأفراد صدقا متفاوتا يتأرجح في درجات مختلفة بين طرفين متباينين هما: الانطباق الكلي وعدم الانطباق الكلي"⁽³⁾، ويمكن التمثيل على ذلك بالأحكام الخمسة التكليفية التي قد نظر إليها الأصوليون نظرة سلمية ويمكن ترتيبها في سلمين يحوي كل واحد منها أعلى وأدنى تتوسطه قيمة (واحب، مندوب، مباح الفعل) و(حرام، مكروه، مباح الترك).

-الخفض: فقانون الخفض الذي يستوجب النزول في السلم عند دخول النفي على الأقوال تم العمل به من قبل الفقهاء، وربما من تجلياته باب "نسخ الأحكام الشرعية"، والتي اعتمدوا طرقا شتى تتضمن درجات متفاوتة مثل: نسخ الأخس، نسخ الأوسط، نسخ الأقوى⁽⁴⁾، وهنا أيضا يمكن الجمع بين قانون تبديل السلمي والنسخ الأقوى.

-قانون القلب: يمكن أيضا بين النسخ الأوسط (الترخيص)، ففي الفقه الإسلامي في الرخصة المسقطه للعزيمة⁽⁵⁾ إذا كانت الرخصة في الواجبات هي انتقال الحكم إلى مرتبة إباحة الترك أو إلى مرتبة حرمة الفعل، وإذا كانت الرخصة في الحرام انتقل إلى مرتبة إباحة الفعل إلى مرتبة وجوب الفعل).

ربما يمكن أن نلاحظ هنا ومن خلال الطريقة التي تعاطى بها طه مع هذه النظريات المحدثنة أن المسار التجديدي الذي اتخذه للتراث الإسلامي عموما وللتراث الكلامي خصوصا يراعي بشدة الخصوصية الإسلامية،

(1) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 277- 278 / أنظر أيضا: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 105.

(2) نفس المرجع، ص 278.

(3) نفس المرجع، ص 286.

(4) نفس المرجع، ص 287.

(5) نفس المرجع، ص 289.

فكثيرا ما نجد على ضرورة الإبقاء على أصالة المجال التداولي الإسلامي وتوحي الحذر من تداعيات الحراك الحداثي العربي، الذي دائما ما ينعت بالريع للآخر وبوصفه مسارا استراديا للمناهج والمضامين الغربية.

من هنا تظهر الخصوصية المنهجية للمشروع الطهائي، فهناك فرق جوهري بين طه عبد الرحمن ومحمد أركون أو عبد الله العروي أو محمد عابد الجابري... إلخ، فمثلا محمد أركون في إطار مقارباته في نقد العقل الإسلامي نجد قد استدعى وأستجلب وأستثمر العديد من المناهج الأجنبية الحديثة من العلوم إنسانية، وعلوم الاجتماع، وعلم التاريخ، وعلم اللغة، وعلم التأويلات (الهرمونوطيقا) إلى غير ذلك من المناهج جمع هذه الحمولة المنهجية ليركبها وللاستخدامها في دراسة التراث الإسلامي دون غريبتها ولا تقويمها ولا مراعات لخصوصيات المجال التداول الإسلامي، وهذا ما جعل العديد من أحكامه لا يصح إسقاطها على التراث الإسلامي، فضلا عن كون العديد من المناهج التي استدعاها هي مناهج للعلوم الإنسانية وهي ليست بالدقة التي يفترض أن تكون بها المناهج والآليات عموما، وهي دائما تكون محل نقد ونقاش وتجادب داخلي بين أصحابها أنفسهم، وفي الكثير من الأحيان هي مرتبطة بطبيعة بشدة بموضوعاتها وهذا ما يجعل حضور الجانب الفكري والأيدولوجي لصاحب المنهج نفسه واردا إن لم نقل مؤكدا، لكون هذه المناهج لا تنتمي للعلوم الدقيقة لإمكان تجردها وتقريبها تداوليا.

وهنا مكنم النكتة في التمايز الذي يعرفه المشروع الطاهوي، فهو في سياق مقارنته نجد قد استخدم العديد من المناهج المنقولة إلا أنها مناهج وآليات تنتمي إلى ما سميناه بعلوم الآلة (كالمنطقيات واللسانيات والحجاجيات والتداوليات)، ثم إن المفتش في التراث الإسلامي لا يعدم من أن يجد مقابلاتها وما يجانسها من الآليات، فمثلا: المنطقيات الحوارية نجد المناظرة الكلامية، والنظريات التداولية والاستدلالات الحجاجية نجد نظرية المقايسة الكلامية، ثم إنها في النهاية مناهج لغوية منطقية، وبما أنها مواضيع لغوية منطقية فلا بد وأن يكون المنهج مجانسا فصفة المجانسة شرط لدراسة أي موضوع ما مخصوص؛ فإذا أردت أن تدرس التاريخ وجب عليك التوصل بالمناهج التاريخية، وإذا كنت تدرس علم الاجتماع فحق لك أن تستثمر المنهج الاجتماعي؛ لكن أنت تدرس المناظرة التي هي موضوع لغوي منطقي فلا بد وأن يكون منهجك مجانسا للموضوع بحيث يكون المنهج منهجا لغويا منطقيا؛ لذلك أخذ كما قلت المناهج من المنطق الرمزي والمنطق الحجاجي ومن اللغة وخصوصا مجال التداوليات (منهج اللسانيات التداولية ومنهج المنطقيات الصورية والحجاجية)، فهو دائما نجد يقول أن ما أستفيده هو آليات مقررمة في العلوم.

رابعاً: الخصائص المنطقية للمماثلة الكلامية.

صحيح لا يمكن إنكار أن علماء أصول الفقه قد انفردوا بالدراسة المستفيضة لخصائص الاستدلال الكلامي فقد وصفوا البنية القياسية وأنساقها الاستدلالية، وحددوا عناصرها الأولية، وبينوا مسالك الوصف الجامع بين المقيس والمقيس عليه مع مراعات القدر المائز، فصنفوا أشكال هذه المسالك، ورتبوا خصائص كل صنف منها على حدى، ورسموا مختلف وجوه الاعتراض والنقد عليها، ووجوه دفع الاعتراض، فوضعوا شروطها وأحكموا تفصيل هذه الشروط، وعليه فهذا المخاض العسير الذي خاضه علماء الأصول لا يقتصر على أصول الفقه فقط لكون هذا الاستدلال نافذ في جميع نواحي التراث الإسلامي ومن الكلام بحكم أن هذه التفاعلات بضع من اللسان الطبيعي.

فهذه البنية من الاستدلالات قد طبعت المنهج الكلامي ودخلت في أدق تلافيف مضامينه؛ بل حتى الطبيعيات التي تشكل في نظر بعض الباحثين الوحدة الأساس التي تقوم عليها بنية كل من الفكر المعتزلي والأشعري و الماتريدي... إلخ على السواء، قد تم تشيدها على دليل الحدوث الذي لا يعدو أن يكون عملية قياس الغائب (= الإلهيات أو عالم الغيب) على الشاهد (= الطبيعيات أو عالم الشهادة)، فقياس الغائب على الشاهد الذي يبدو مُستعاراً من علم أصول الفقه هو أساس الفكر الإلهياتي أو الثيولوجي كله، والمحاولات الأولى تسفر عن تجاوز المشاهدة الحسيّة والتجربة المباشرة بعد استيعابها إلى التحليل العقلي الصّرف، فدليل الحدوث تجريبي يستند إلى المشاهدة ثم ينتقل من الواقع المحسوس إلى الفكر⁽¹⁾، فهو حركة فكرية تتم النقلة فيها من المعينات الحاضرات إلى الغائبات، ولعل الذي دفعهم إلى هذا المسلك حسب الإيجي هو محاولتهم إثبات حكم الله سبحانه، "فيقيسونه على الممكنات قياساً فقهياً، ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائبا عن الحواس. ولا بد في هذا القياس؛ بل في القياس الفقهي مطلقاً من إثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه"⁽²⁾.

وفي هذا السياق فبعد أن بين طه الخصائص الخطائية للاستدلال القياسي الكلامي عرج إلى الحديث عن قضية شائكة جداً؛ بل ربما من أعقد القضايا التي شكلت السجالات الكبرى في الدرس الكلامي وهي قضية "الأسماء والصفات"، فقد بين محدودية العقل المجرد في تناول هذه القضية وقصوره في استيعابها؛ لكون القياس التمثيل أو الشاهد على الغائب في علم الكلام قد تم استعماله بالأساس في معالجة علاقة الذات الإلهية بالصفات خصوصاً وفي باب التوحيد وإثبات الصانع عموماً، وهذا ما شكل لديه دافعاً في إعادة النظر تقويماً وتقيماً

(1) يمنى طريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، ص 50.

(2) عضد الدين الإيجي، كتاب المواقف، (المرصد السادس: في الطريق).

لإشكالية "المماثلة"، وقضية علاقة الذات بالصفات، وعلاقة الصفات الإنسانية بالصفات الإلهية، معتمدا على طريقة خاصة في المعالجة تنطلق من تحديده للخصائص المنطقية لعلاقة المماثلة التي قد تتحول إلى مشابهة، ثم ربطها لإخراجها من التباسيتها الطبيعية مستثمرا عدة منطقية أهمها "منطق المحمولات - ومنطق الموجهات"، ولبسط الأمر أكثر نجده يستهل مطارحته بسجال العميق الذي دار بين المتكلمين (معتزلة - كرامية - أشعرية - ماتريدية - أهل الحديث وغيرهم .. إلخ) في هذه العلاقة التي تربط الذات العلية بصفاتهما وتربط المخلوق بصفات خالقه، وذلك بالفصل في أهم الأقوال التي قد لاحت في سماء علم الكلام الإسلامي، فأثرت على آراء المتكلمين وتفرقوا على إثرها إلى مذاهب وتيارات في قضية إثبات الصفات أو إنكارها، فنجدهم:

• **أهل التمثيل:** يُجَوِّزون على الخالق سبحانه بعضا من أوصاف الخلق أو كلها.

• **أهل النعتيل:** يتميزون بطريقة السلوب في التعاطي مع الصفات وفي التأكيد على انسداد الطريق الموصلة إلى إدراك الحقائق الغيبية، جملة وتفصيلا، ساقطين في محذور التسوية بين الموجود والمعدوم.

• **أهل التأويل:** يصرفون الألفاظ من معانيها الحقيقية (الظاهرة) إلى معاني أخرى يقتضيها المقام قريبا أو بعيدا، فهو في الأخير اجتهداد: "في العدول بالألفاظ عن معانيها الحقيقية والأصلية يدخل فيما يدعى باب توسيع اللغة"⁽¹⁾.

• **أهل الإثبات:** يتقيدون بما جاء في الكتاب والسنة فيثبتون ما أثبت فيهما، وينفون ما نفي فيهما، لهذا كما يقول طه عبد الرحمن: "لم يبق للناظر لكي يتقي المساوئ الشرعية والأخطاء المنطقية إلا أن يكبح جماح العقل، ويكف سوارته بتقيده بظاهر ما جاء في الكتاب الكريم والسنة الشريفة، فيكون بذلك مثبتا"⁽²⁾، وعليه وجب مراجعة النظرية الكلامية في المماثلة لجملة من الأسباب الكثيرة من بينها:

- خصوصية الموضوع في كونه طرح في سياق الحديث عن الذات العلية، وهي أمر غيبي وماورائي، ما يجعل العقل النظري محدودا وقاصرا عن إدراك تلك الحقائق والغيبية.

- طريقة التعاطي والخوض في الذات والصفات الإلهية من طرف هذه الفرق، وما ترتب عنه من شناعات آراء فاسدة، ما يستوجب إعادة ضبط "مسألة المماثلة" بشروط عقلية ومنهجية.

- ازدياد الاهتمام المعاصرين بالمماثلة وخصوصا في الدرس الحجاجي والمنطقي المعاصر.

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، ص32.

(2) نفس المرجع، ص32.

- إمكانية جرد ونقل تلك الحمولة المنطقية التي صيغت بها نظرية المماثلة الكلامية، والتي في منظور طه لا يتمتع استثمارها في مجالات أخرى مثل: "بجمال علاقات المذاهب الكلامية فيما بينها من حيث تعين وجوه الاتفاق والاختلاف فيها، ومثل مجال علاقاتنا بالتراث الإسلامي من جهة وبالإنجاز الغربي من جهة أخرى، إذ المشكل الأساسي هنا يقوم في تحديد الصفات التي تتماثل بها مع إرثنا الفكري ونتباين بها مع ثقافة غيرنا"⁽¹⁾.

أما التعاطي المنطقي الذي تحمل طه عبأه سعياً منه لتقديم حل هذه المشكلة نابع من علم الكلام نفسه، وبالتوسل بالعدة اللغوية والجديد المنطقي واللساني والحجاجي الذي تتيحه لنا الإمكانيات المعاصرة، وذلك بإذكاء الاستدلال الكلامي، ولاستخلاص الخصائص المنطقية التي تشكل أفق المماثل الكلامية عمد إلى خطة يذكر فيها أولاً العناصر المشتركة بين النظريات التي قدمها المتكلمين في علاقة المماثلة، ثم عرج إلى ذكر أصنافها، ثم في الأخير الحديث عن أنساقها الكبرى ونحن هنا سنحاول للملحة هذه الأفكار وإجمالها قدر المستطاع.

1- المسلمات والخصائص المشتركة بين النظريات الكلامية في المماثلة:

أ- المسلمات المشتركة: الأولى: كل ذات تتصف بصفات، الثانية: المماثلة بين الذوات تثبت بطريق الصفات.

ب- الخصائص المشتركة:

- **خاصية الانعكاس:** وتتجلى في مبدأ الهوية - **Identité** - وهو: "الذي يربط بين اسمين دالين على ذات واحدة"⁽²⁾، أما في استعمال المتكلمين: "وقد تطلق على الوجود الخارجي وقد تطلق على الماهية مع الشخص وهي الحقيقة الجزئية"⁽³⁾، وفي الاستعمال الغربي للمصطلح نجد أن مفهوم "**L'identité**" منقول عن المفهوم اللاتيني "**Identitas**" الدال على "الكيفية الذي يجعل من الشيء الشيء نفسه"، وهو المشتق من "**Idem**" الذي يعني الشيء نفسه، أما الاستخدام الفلسفي فهو يستخدم بمعنيين:

► معنى عام: تمثل في الدلالة على "أمر الإحساس بالذاتية وبعتراف الغير بهذه الذاتية".

► معنى منطقي: تمثل في الدلالة على "علاقة التكافؤ والتساوي بين أمرين لا يتميز أحدهما عن الآخر، ويمكن لأحدهما أن يقوم مقام الآخر من جهة أخرى"⁽⁴⁾.

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 117.

(2) نفس المرجع، ص 118.

(3) محمد بن علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 2، ص 1746.

(4) حمو النقاري، مفاهيم التفلسف الغربي معجم تحليلي عربي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط 1، السنة: 2018، ص 148.

—خاصية التناظر-Symétrie ► Réciprocité- :- التي تؤول إلى أن: "كل ما يماثله غيره، فهذا الغير هو أيضا يماثله، إذ المماثلة "من باب المفاعلة التي يلزم ثبوتها من أحد الجانبين ثبوتها في الجانب الآخر"⁽¹⁾.

—خاصية التعدي-transitif / Dépassement- :- عند الأصوليين هي إثبات حكم كحكم الأصل في الفرع، وقد يجيء في لفظ القياس، أما عند طه فكل ما ماثل ما يماثل غيره، ماثل هذا الغير أو بمعنى مثله المثل مثله⁽²⁾.

—خاصية التبادل-L'échange- :- إن المثلين هما كل شئين سد أحدهما مسد الآخر أو ناب منابه في ما به التماثل من صفات⁽³⁾.

—مبدأ امتناع المماثلة العديدة: هذا المبدأ نجده مشهورا عند المتكلمين بمبدأ "استحالة الجمع بين المثلين"، وفي هذا الشأن يقول الفخر الرازي: "يستحيل الجمع بين المثلين عندنا وعند الفلاسفة خلافا للمعتزلة لنا أن بتقدير الاجتماع لا يحصل الامتياز بالذاتيات واللوازم وإلا لما كانا مثلين، ولا بالعرض لأن نسبة جمع العوارض إلى كل واحد منهما على السوية، فلا يكون لكونه عارضا لأحدهما أولى من كونه عارض للآخر فيكون علة لكل واحد منهما حينئذ لا يبقى الامتياز بينهما البتة فيكون الإثنين واحد وهو محال"⁽⁴⁾، ولتوضيح الفكرة⁽⁵⁾ أكثر فلو سلمنا جدلا بجواز اتحاد المثلين فتقسيم الاحتمالات المتوقعة يكون كالتالي: أن يبقيا على حالهما، أن يصيرا شيئا ثالثا، يبقى أحدهما ويفنى الآخر؛ وعليه فبسر هذه الحالات الثلاثة ينتفي الاتحاد والمماثلة.

2-أصناف المماثلة الكلامية: لم يكن يوما المتكلمين على رأي واحد في تحديد مفهومها، وهذا حسب اختلاف الشروط والصفات والخصائص التي تضيفها كل مدرسة أو تيار على هذه القضية المحورية في المطارحات الكلامية، لهذا نجد طه يحاول رسم خارطة ذهنية لأهم الآراء والمفاهيم التي طرحت، وذلك إرهاب منه لتحديد وتحليل أنساقها الكبرى، ومن ثم فهو خلص إلى أن مفهومية المماثلة عند المدارس الكلامية يمكن تصنيفها كالتالي:

أ- المماثلة الكلية: وهي الاشتراك في جميع الصفات، فهي إذن أن يكون الأمران أو الشيئان مشتركين في

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 119.

(2) نفس المرجع، ص 119.

(3) نفس المرجع، ص 119.

(4) فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ب ت، و ط، ص 144.

(5) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 120.

جميع الصفات: وهي تعود في نظر طه عبد الرحمن إلى ثلاث جهات: ما وجب، وما جاز، وما استحال⁽¹⁾.

ب- المماثلة الجزئية: ولتوضيحها يستعين طه بتعريف مهم لسعد الدين التفتازاني بأن المثليين هما: "الشيئان اللذان يشتركان في بعض الصفات، بحيث تتحقق للشيء الواحد صفة يماثل بها غيره وصفة أخرى يباين بها هذا الغير"⁽²⁾.

ج- المماثلة الذاتية العامة: هو الاشتراك بين شيئين في الصفات الذاتية أو ما يسمى بالصفات النفسية من غير الصفات المعنوية؛ غير أنه ثمة الاستثناء هنا هو أن المتكلمون يخرجون منها ما يصطلحون عليه بصفات العموم مثل: الحدوث والوجود والعرضية، لكونها قد تكون محل اشتراك بين الذوات المختلفة فضلا عن المشتركة.

د- المماثلة الذاتية الخاصة: مما ينسب إلى المعتزلة كون المثليين: "هما الشيئان اللذان يشتركان في أخص الصفات، وهذا الرأي يقيم ترتيبا في الصفات الذاتية فيجعل بعضها أعم، وبعضها أوسط، وبعضها أخص"⁽³⁾.

3- الأنساق الكبرى للمثالة الكلامية: بعد أن جمع طه أهم الأقوال الكلامية على مختلف المدارس والمشارب انتقل إلى تركيبها تركيبا نسقيا مشكلا منها أنساقا منطقية تبرز أهم الخصائص التي تميزها، والقوانين

التي تأطرها وقد سردها كالتالي:

أنساق المماثلة الكلامية (وفق المدارس الكلامية)			
المهمة		المقيدة	
الكلية	الجزئية	العامة	الخاصة

أ- نسق المماثلة المهمة الجزئية: هي: أن المتماثلين تماثلا جزئيا أحدهما يسد مسد الآخر في بعض الصفات؛ وعليه يمكن القول إن كل صفة وقعت بها مماثلة فهي محددة لجملة من الصفات تنزل منزلة أوجه لتحقيق هذه الصفة في الشيئين المتماثلين، وهي تفتح لنا مجموعة من الخصائص والمبادئ التي تخص هذا النوع، وهي: مبدأ اتحاد أوصاف المثليين، ومبدأ تماثل متحدي الأوصاف، وخاصية الانعكاس، وخاصية التناظر، وخاصية التعدي.

ب- نسق المماثلة المهمة الكلية: هذا النسق هو تنمة للنسق السابق؛ حيث أننا يمكننا الجمع بين النسقين من خلال مسلمة المماثلة الكلية، فالمماثلة ثابتة بالاشتراك في جميع الصفات، ومن ثم الجمع بين المهمة الجزئية والكلية.

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 121.

(2) نفس المرجع، ص 122.

(3) نفس المرجع، ص 123.

ج- نسق المماثلة المقيدة العامة: هذه المماثلة أن: المثليين مشتركين في كل الصفات الذاتية. الصفات الذاتية هي الصفة التي يجب أن يتصف بها بحيث لو قدر انتفاؤها أنتفى هذا الشيء وانخرمت ماهيته، والصفات العرضية (الغير مقومة للماهية) هي الصفة التي يجوز أن يتصف بها بحيث لو قدر انتفاؤها لم ينتف هذا الشيء؛ غير أن هذا النوع من المماثلة يكون فيه المثليين مشتركين في جميع الصفات الذاتية⁽¹⁾.

د- نسق المماثلة المقيدة الخاصة: هو أن يشترك المثالان في أخص الصفات، وهذا في نظره ما سيحتم تحديد العلاقات القائمة بين الصفات؛ والتي يدخل ضمنها مبدأ التداخل والتكافؤ.

بعد رسم طه هذه المحبوة المنطقية خرج بجملة من الاستنتاجات العامة عن هذه النظرية الكلامية:

• المماثلة الذاتية الخاصة، يمكن إرجاعها إلى المماثلة الذاتية العامة.

• ثمة تقارب كبير بين ما طرح في الدرس الكلامي في المماثلة وما جاء به المعاصرون من المناطقة والحجاجين.

• لقد حاول طه خلق نوع من المقاربة بين الاجتهاديين العلميين، الإسلامي والمعاصر، فمسألة المماثلة قد أثارت اهتمام جملة من المفكرين منهم: فريجه، وراسل، وفيتجنشتاين، ولاينيتز وغيرهم، وهذا يمكننا من اعتبار أن نظرية المناظرة الكلامية واستدلالاتها التماثلية موصولة بروح العصر، ما ينفي عنها شبهة التماضي والانقطاع عن العصر.

• مبدأ الغيرية - *Altérité* - : هو كون كل من الشئيين غير الآخر وعكسه العينية⁽²⁾، أما إذا تتبعنا المصطلح واستعمالاته الغريبة سنجد: أن مفهوم - *Altérité* - بالأصالة هو مفهوم منقول من الاستعمال اللاتيني (*Alteritas*) والمشتق من (*Alter*) الذي يعني "الآخر المغاير والمخالف والغريب"، ويستخدم - *L'Altérité* - من الناحية الفلسفية لدلالة على: الأوصاف التي تجعل أمرا ما مغايرا ومخالفا وغريبا، والعلاقة التي يتعالق بها أمران؛ أحدهما يدفع الآخر ويناقضه وينفصل عنه ويتبع⁽³⁾، وهو ما يدخل تحت مسمى الإثنية، والذي مقتضاه: "ما كان اثنين لا يمكن أن يكون واحدا"⁽⁴⁾، وهو يدخل في القضايا الكبرى ذات الاهتمام المشترك بين ما هو موجود في تراثنا الكلامي وما هو جاري في الواقع البحثي المنطقي المعاصر؛ ما يفتح الباب لإذكاء المسألة بالجدد والمحدث من علوم الآلة بعد تقريبها تداوليا من مجالنا التداولي الإسلامي.

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 129.

(2) محمد بن علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 2، ص 1258.

(3) حمو النقاري، مفاهيم التفلسف الغربي معجم تحليلي عربي، ص 31-32.

(4) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 131.

خامسا: علاقة المماثلة الكلامية بنظرية العوالم الممكن ومبدأ الثالث المرفوع.

لعل من أهم المسائل التكميلية والتي يراها طه عبد الرحمن متعلقة بمبحث المماثلة الكلامي بحيث يمكن استثمار الجديد المنطقي في الباب، وذلك لإعادة النظر وتقويم هذه المسائل والتي هي: مبدأ الثالث المرفوع ونظرية العوالم الممكنة؛ فمن الصحيح أن المتكلمين المسلمين قد درجوا على الاهتمام بهذه المسائل الشائكة، غير أن الدرس المنطقي اليوم قد أعاد الاعتبار والنظر في هذه القضايا وأدخلها في مجال اشتغاله، ما يعطي المشروعية لإعادة النظر وصلها بالجديد الذي قد أنتج في هذا المضمار.

أ- المماثلة الكلامية ومبدأ الثالث المرفوع-Principe du tier exclu: قبل الحديث عن المماثلة نمر في إطلالة سريعة على مبدأ الثالث المرفوع، فهذا المبدأ المنطقي الذي أسس عليه أرسطو نسقه المنطقي والاستدلال البرهاني على طرد وإبعاد أي قيمة ثالثة في الأوساط المتناقضة فهو تنمة لمبدأ عدم التناقض - principe de contradiction -، وأرسطو الذي أسس منطقته على أساس امتناع وجود أي وسط ثالث بين قولين متناقضين، فيجب بالضرورة إما إثبات محمول واحد أيا كان عن موضوع واحد وإما نفيه عنه. فهذا في البداية أمر بين النسبة إلى من يحدد طبيعة الصدق والكذب⁽¹⁾؛ وعلى هذا المبدأ قد أسس أرسطو منطقاً ثنائي القيمة - logique bivalente - وهذا على النحو التالي: فلما كان الامتناع في نظره اجتماع قضيتين متناقضتين على الصدق، يتدخل مبدأ الثالث المرفوع ليقرر أن إحداها بالضرورة صادقة، وهو ما يؤسس لمنطق ثنائي القيمة⁽²⁾ يقضي باستحالة وجود قيمة ثالثة بين القيمتين؛ ثم هذا المبدأ قد امتد في المنطقيات الكلاسيكية بعد المراجعة التي حدثت للمنطق التقليدي، وقد أسس فريجي ورسل وأفريد هويتهد وغيرهم من المناطق أنساقهم المنطقية على نفس المبدأ فيما يعرف بثنائية الصدق والكذب ليؤول دائما التحليل القضوي، وعملية البت إلى قيمة الصدق أو قيمة الكذب.

غير أن هذه الأنساق المنطقية التي تشكلت في المنطق الكلاسيكي كانت تعجز عن حل العديد من القضايا وتقف في احتيار أمام البت فيها، فتبين للعديد من الباحثين وجود بعض القضايا في الرياضيات وفي المجالات الأخرى لا مبتوت فيها، وهي تخرج عن هذه الأنساق، وبالتالي لا يمكن أن يقال عنها إنها صادقة أو كاذبة؛ وتبين لهم صعوبة البرهنة عليها إن لم نقل استحالتها، ما لزم عنه أن التصريح بصدق القضية أو كذبها قد يأخذنا إلى التناقض، فدخلت العديد من القضايا في حالة من اللاتعيين القيمي والضبابية؛ وهذا وغيره أدى بالعديد من المناطق إلى مراجعة هذا المبدأ الجوهرية في المنطق، وذلك لما وجدوا أنفسهم مضطرين إلى إيجاد قيم أخرى لبعض

(1) جراح سليمة، التصور الحديث لمنطق أرسطو مشكلة الثالث المرفوع، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، السنة: 2004، ص 7.

(2) نفس المرجع، ص 7.

القضايا غير القيم الكلاسيكية (ص-ك / 0-1-T-F)، فاتجه المناطق إلى المفاهيم الموجّهة بعد أن تم إهمالها (من منطق أرسطو) مثل: الممكن - Possible - والمستحيل - impossible - والمحتمل - Contingent - والضروري - Nécessaire - حيث توائم هذه القضايا بعد أن تعذر على الجداول الصدقية وطرق التشجير المنطقي البت في قيمها.

ربما هذا الحراك المنطقي الذي نجده قد استبدل مبدأ الثالث المرفوع بمبدأ الثالث المشمول - le tiers inclus - قد قاده العديد من المناطق ومن أشهرهم المنطقي البولوني يان لوكاسيفيتش - Jan Lukasiewicz⁽¹⁾، لقد كان لوكاسيفيتش متحفظا على عملية الصورة الخالصة المفرغة من أي محتوى، على الرغم من سيطرته الكاملة على تقنيات الحساب المنطقي، كما هو واضح من خلال أعماله؛ لكنه رفض أن يكون حسابا منطقيًا، إن المشكلة التي أراد لوكاسيفيتش معالجتها هي بناء نسق منطقي يتفق مع الحدس الفلسفي للاحتمية، أي بناء منطق جديد، يختلف عن منطق أرسطو، يدخل قيمة ثالثة بالإضافة إلى الصدق والكذب وتطابق تلك القيمة الثالثة المفهوم الحدسي للاتعيين⁽²⁾؛ بل وهو يرى أن هذا المنطق المحدث هو منطق متسق ومتين ويفوق منطق أرسطو من ناحية الثروة المنطقية المتمثلة في العدد الكبير للقوانين والصيغ التي يمكن بناؤها والتي لا يسمح بها نسق أرسطو⁽³⁾، لهذا فإن نسق لوكاسيفيتش ليس نسقا أرسطيا لكونه يقبل القوانين والصيغ المرفوضة التي عمد على إلغائها أرسطو من منطقها، وهو أيضا يعلن رفضه الكلي لمبدأ الثالث المرفوع، فالقضية التي تكون قيمة صدقها غير متعينة هي: "بالتعريف ليس صادقة ولا هي كاذبة، وبالتالي لا بد أن تعطى لها قيمة ثالثة، وهذا هو بالضبط رفض كلية مبدأ الثالث المرفوع، وإذا كان المنطق الأرسطي هو منطق ثنائي القيمة، فالمنطق الجديد الذي شيده لوكاسيفيتش هو منطق ثلاثي القيم"⁽⁴⁾، وقد حدى هذا الحدو العديد من المناطق المحدثين، وهذه المراجعة قد كان لها أثر عميق على المنطقيات التي توالى، ثمرة أنساقا منطقية غير محكومة لمبدأ الثالث المرفوع؛ وهذا الجديد المنطقي قد وجد طه إرهاصاته في علم الكلام الإسلامي، والذي قد تم حسب نظره خرق لهذا المبدأ ويضرب لنا بعض الأمثال التي تجسد فيها هذا الخرق:

(1) لوكاسيفيتش: منطقي بولوني من كبار المناطق المعاصرين أصحاب التكوين الفلسفي، وليس الرياضي، فهو من المؤسسين الرئيسيين للمدرسة البولونية في المنطق التي تتميز برمزياتها الخاصة المعروفة بالرمزية / أنظر: أحمد الموسوي، معجم المناطق، ص 238.

(2) أحمد موسوي، معجم المناطق، ص 238.

(3) نفس المرجع، ص 238.

(4) نفس المرجع، ص 239.

1-علاقة الصفات بالذات الإلهية: فمن المعلوم عند المتكلمين أنهم اختلفوا في مباحث الصفات بين من يقول بأنها عين الذات، ومن يقول أنها قدر زائد على الذات (غير الذات)، ومن قائل أنها لا هي عين الذات ولا هي غيرها (لا مماثلة ولا مباينة)، وهذا ما يمكن اعتباره خرقاً لمبدأ الثالث المرفوع.

2-الذات لا هي موصوفة ولا هي غير موصوفة، الاسم لا هو المسمى ولا هو غيره، الصفة لا هي صفة أخرى ولا هي غيرها، فكل هذه الأمثلة تفرض وجود قيمة ثالثة بين المتقابلين، وهذا يعد خرقاً للمبدأ، ويمكن اعتبار هذه المنهجية أنها قد تطبع العديد من الممارسات الكلامية الإسلامية بحيث تستبدل المبدأ بمبدأ الثالث المشمول.

3-نظرية الأحوال: تعتبر فكرة الحال من أكبر تحليلات هذا الخرق، يقرب لنا صاحب الكليات الفكرة بقوله: "أثبت بعض المتكلمين واسطة بين الموجود والمعدوم وسماها الحال، وعرف بأنها صفة لا موجودة ولا معدومة، لكنها قائمة بموجود كالعالمية، وهي النسبة بين العالم والمعلوم"⁽¹⁾، أما الشهرستاني فكل صفة "الموجود لا تتصف بالوجود فهي حال، سواء كان المعنى الموجب مما يشترط في ثبوته الحياة أو لم يشترط، ككون الحي حياً وعالمًا وقادراً، وكون المتحرك متحركاً، والساكن ساكناً، والأسود والأبيض إلى غير ذلك"⁽²⁾، وهذه النظرية حسب ما تنقل لنا كتب الفرق أن من الأوائل الذين قالوا بها هم المعتزلة، وتقديمها كحل لمباحث الأسماء والصفات أشهر من قال بها في المدرسة الاعتزالية هو أبو هاشم، فحسب الشهرستاني أبو هاشم قد أثبت أحوالاً هي صفات لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة. أي هي على حياها لا تعرف كذلك بل مع الذات؛ صحيح فهذه النظرية قد تعرضت لهجوم كبير ولاذع من قبل باقي المدارس الكلامية ورؤوا فيها تناقضاً صارخاً، غير أنه في منظور طه رغم من ما آثره هذا الخروج عن المبدأ الثالث المرفوع من معارضة قوية؛ "فإنه لا يمتنع من الناحية المنطقية، أن نتصور أحوالاً كثيرة للموجود، تكون متوسطة بين الإثبات والنفي؛ أي لا يرتفع فيها الثالث"⁽³⁾؛ لهذا نجد أنه قد استثمر منطق الموجهات في بيانه لأنساق المماثلة الكلامية، ويرى أيضاً أن هذا الخرق يجعل علم الكلام موصولاً بالجديد المنطقي، فيمدنا هذا الإمكان في نظره بـ: "ما يعرف اليوم بمنطق القيم الكثيرة، حيث تنضاف، إلى الصدق والكذب في تقويم العبارات، قيم متزاوجة بينهما"⁽⁴⁾؛ بل ذهب طه عبد الرحمن إلى استثمار هذا الخرق

(1)أبوب بن موسى الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفرق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ص374.

(2)أبو الفتح الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 2004م، ص 45.

(3)طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص133.

(4)نفس المرجع، ص133.

الباب الثالث: الفصل الثاني: تحرير المنهج المناظري الكلامي وآليات الاستدلال ...

في بناء نسق منطقي كلامي مفتوح لا يركز على الأقوال وحدها بل على أصحابها أيضا، لهذا يرى أن منطق الثلاثي القيم هو الأنسب لصوغ مبادئ منهجية لعلم الكلام، وبضبط النسق الذي يبطل مبدأ الثالث المرفوع ومبدأ عدم التناقض معا، لينتهي في النهاية إلى ذكر بعض المبادئ والأنساق التي تسطر هذا المنهج المنطقي الجديد داخل الدرس الكلامي الإسلامي كالتالي:

المبادئ التي يقوم عليها النسق	شروط صوغ النسق
- أن للمتكلم قولا معلوما وأدلة على ما يقول. - أن مسؤولية المتكلم قد تتعدى قوله إلى لوازم الكلام وأقواله. - أن أغلب أفراد فرقة المتكلم يقولون بما يقول. - أن اتفاق مختلف "فرق المتكلمين" هو قولها نفس الأقوال في الفروع باعتبار إجماع كل الفرق على الأصول. - أن اختلاف "فرق المتكلمين" هو قول بعضها في الفروع أقوالا لا يقولها البعض الآخر - أن أصدق المتكلمين من إذا قال كان قوله الحق. - أن المتكلمين من إذا قال قولاً لزم غيره القول به. - أن أعلم المتكلمين من لا يفوته قول حق فات غيره.	1- تعيين القيم ثلاثة: وذلك بوضع احتمال صدق القضية مثلاً: "ب" تكون صادقة "ص"، وقد تكون كاذبة "س-ب" كاذبة، وقد تكون لا كاذبة ولا صادقة، ويرمز لها طه عبد الرحمن بالرمز "و". 2-تحقق الشروط التركيبية التالية: -إذا كانت أداة التركيب (1) نفياً (٣) فإن قيمة التركيبي بالنسبة للقاتل، هي مقابل قيمة القول الذي يتكلم منه. -إذا كانت أداة التركيب فصلاً (أو=٧)؛ فإن قيمة التركيب للقاتل هي أكبر قيمة للقولين. -إذا كانت أداة التركيب وصلاً (و=٨) فإن القيمة التركيبية للقاتل هي أصغر قيمة للقولين.

الشروط الكبرى التي تتحكم في البت:

- يصح القول إذا نال قيمة الصدق لكل القيم التي تستند إلى أجزائه.

-وجوب بطلان مبدأ الثالث المرفوع، ومبدأ عدم التناقض.

ب-المماثلة ونظرية العوالم الممكنة -Les mondes possibles :- لا يمكن انكار أن فكرة تعدد العوالم

تعود براءتها الفكرية ومنابتها الأصلية إلى الفكر الديني سواء الإبراهيمي كاليهودي أم المسيحي أم الإسلامي أم الوضعي كالهندوس والبوذي... وغيرها، وذلك في معرض حديثها عن عوالم الغيب والمخفية والعلوية والسفلية مما يعطي انطبعا بعدم فردانية هذا العالم ووجود عوالم متداخلة ومتوازية؛ غير أن في التراث الفلسفي اليوناني يمكن اعتبار طاليس أول من أشار إلى الفكرة في معرض حديثه عن صورة العالم (الطبيعي) الذي تشكل من الماء، ومن

(1) تكون أداة التركيب (الرابط القضوي)، إما رابطاً واحدياً أو رابطاً اثنائياً: الروابط الأحادية وهي رابط النفي فقط (ـ) فهو يدخل على العبارة فيسلبها، أما الروابط الثنائية (الاثنائية) فهو الفصل والوصل والشرط والتشراط.

الماء بدأت تتشكل الأمور الأخرى، أما ما وراء الطبيعية فطاليس كان يعتقد أن فوق السماء عوالم لا يستطيع المنطق أن يصفها، ولا يقدر العقل على إدراك حسننها وبهاثها، وهو الدهر المحض، وإليه تشتاق العقول والأنفس؛ لأنه هو الديمومة والبقاء (الخلود). ويعتقد طاليس أيضا أن للعالم علة مبدعة لانعرف هويتها ولا اسمها، ولكننا ندرك وجودها مما نرى نحن من آثارها ⁽¹⁾، وقد تبعه زمرة من الفلاسفة من تلامذته كأنكسيمندر وأنكسامينس ومن توالوا بعده كبارميندس وديمقريطيس وأفلاطون وأرسطو وغيرهم، ويعتبر الفيلسوف الألماني ليبنتيز (Leibniz) أول من استعمل مصطلح (العالم الممكن/Monde possible) في كتاباته الفلسفية منذ القرن السابع عشر الميلادي، على أساس أن ثمة عوالم ممكنة لامتناهية العدد، وأن عالمنا أفضل هذه العوالم الممكنة بناء على مبدأ السبب الكافي الذي يحيل على وجود الله الذي أوجد عالما مبنيا ومنظما وفق قانون السببية والفاعلية ⁽²⁾.

ثم امتدت الفكرة داخل الدرس الفلسفي الحديث والمعاصر إلى يومنا هذا، ضمن تصور كوسمولوجي وميتافيزيقي وافتراضي لهذه العوالم الممكنة، قبل أن ينتقل هذا التصور إلى الأدب والفنون الجميلة، ويحوي العلم اليوم تصورات مهمة حول العوالم المتعددة والممكنة، ولاسيما مع الفيزياء المعاصرة، كما هو حال الفيزياء الكوانتية التي تقول بالعوالم المتوازية، ونظرية الأوتار ⁽³⁾ التي تقول بالعوالم المتداخلة والمتشابكة.

لتقريب الفكرة أكثر وتوضيحها فباب الإمكان يفتح لنا المجال لتحيل أن العالم الذي نعيش فيه كان يمكن أن يكون مختلفا لما هو عليه في الواقع؛ بل يمكننا جميعا الحديث عن أن العالم لو كان مختلفا عما كان عليه في الواقع ما الذي كان يمكن أن يحصل، وهذا وفق الجملة التالية "لو لم يهطل المطر لكننا ذهبنا إلى البادية"، وهذا ما يجعل من الممكن القول أن هناك كفيات وهيئات متعددة يمكن أن يكون عليها العالم، وعوض هذه العبارة الطويلة

-
- (1) عمر فروخ، الفلسفة اليونانية في طريقها على العرب، منشورات مكتبة منيمه، بيروت، لبنان، ط1، السنة 1947م، ص 13-14.
 (2) جميل حمداوي، العوالم الممكنة في الفلسفة والعلم والدين، م علمي: صحيفة المثقف، سيدني، استراليا، ع: 3637، بتاريخ: 2016-08-20.
 (3) وجب التميز هنا وعدم الخلط بين نظرية العوالم الممكنة ونظرية العوالم المتعددة -La Théorie Des Mondes Multiples- في الميكانيك الكوانطي -Mecanique Quantique- لماكس بلانك -Max Planck- ونيلز بور -Niels Bohr- ومن هنا، تعنى نظرية العوالم المتعددة بتأويل الحوادث غير المحددة في علاقة بمشكل القياس الكوانطي، وترتبط هذه النظرية بنظرية هيو إيفريت -La Theorie D'everett- ومن ثم تعترف هذه النظرية بوجود عوالم حقيقية فيزيائيا ومنطقيا. بينما تعترف نظرية العوالم الممكنة بوجود عوالم افتراضية غير فيزيائية. وهناك نظرية الأوتار لميشيو كاكو تعترف بوجود أكوان متوازية لكوننا الحالي، وهي متعدد الأبعاد 10 أو 11 بعدا، بعد أن كان هناك 26 بعدا والفرق بين النظريتين: أن نظرية الأوتار تقر بعوالم متداخلة ومتراطة ومتداخلة في بعض الأحيان. في حين، تقر نظرية العوالم المتعددة بوجود عوالم متوازية. أما نظرية العوالم الممكنة، فنؤمن باستقلالية العوالم التخيلية، مع وجود تشابهات ممكنة مع عالمنا الواقعي. وأن هناك الأرض التوأم تشبه أرضنا المادية الحسية. /أنظر: جميل حمداوي، العوالم الممكنة في الفلسفة والعلم والدين.

نختصرها ونستعمل عبارة بسيطة فنقول: العالم الممكن⁽¹⁾.

صحيح لا يمكن إنكار أن نظرية العوالم الممكنة بجلتها الجديدة هي ثمرة جهود حثيثة لزمرة من المناطق في ميدان التحليل الدلالي لمنطق الموجهات التي ذكرناه سابقاً، فهو منطق كما مر معنا يعنى بدراسة القضايا التي تدخل في جملة تراكييها (الضرورة = الوجوب) و(الإمكان = الجواز)، فقد: "اشتراط هؤلاء في" القضية الضرورية " أن تكون صادقة في كل العوالم الممكنة، وفي القضية الممكنة أن تكون صادقة في بعض العوالم الممكنة؛ وامتناز من بينهم المنطقي والفيلسوف الأمريكي "صول أكرينكه"⁽²⁾ بوضعه نموذجاً دلالياً مبنياً على العوالم الممكنة، صالحاً لتأويل الأنساق المنطقية الموجهة"⁽³⁾.

غير أن طه يشكك في قضية نسبة هذه النظرية ليينز على الرغم من كون المناطق والفلاسفة جرت عاداتهم على نسبتها إليه/ وذلك بناءً: "على دعواه المشهورة التي تقول بأن عالم الواقع ليس هو العالم الممكن الوحيد، بل إن هناك عوالم ممكنة متعددة وإن كان عالم الواقع هو أفضل هذه العوالم جميعاً"⁽⁴⁾ إلا أن النسبة بهذا المفهوم في منظوره قابلة للمنازعة، ويمكن إيجادها في تراث مفكر كبير من مفكري الإسلامى ألا وهو أبو حامد الغزالي؛ بل حتى أن كلا القضيتين: "تعدد العوالم الممكنة" و"أفضلية عالم الواقع" وقع الخوض فيهما في مختلف مدارس الفكر الإسلامى، وترتب على هذا الخوض تراث فكري هام يستحق أن نتناوله بأدوات البحث الحديثة"⁽⁵⁾؛ لهذا إذا أعدنا النظر في علم الكلام ممكن الظفر بجذور لهذه القضية حتى قبل الغزالي، وذلك في الفكر الاعتزالي الذي نبذه قد اعتنى بالقضية تحت مسمى "الصالح والأصلح"، فنظرية الصلاح والأصلح التي تنبثق من لوازم مفهوم العدل عند المعتزلة، والذي هو (أن الله لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب)، وإشكالية التحسين والتقييح الذي ينزع فيها المعتزلة نزعة عقلية، (فالعقل هو المحسن والمقبح والشرع معضد فقط)؛ فيلزم من هذين الأقنومين أنه من جملة الواجبات التي لا يخل بها الإله من باب عدله والذي يقتضي منه أنه لا يخل بواجباته، ومن جملتها اللطف الإلهي (بمراعات الأصلح لخلقه)، وهذا ما يلزم منه أنه قد أوجدتهم في أصلح العوالم الممكنة وأفضلها مع تمكن قدرته من إيجاد عوالم أخرى إلا أنه راع الأصلح لعباده؛ إذن إيجاد العوالم الأصلح من بين العوالم الصالحة هو حسن يحسنه العقل، فوجب على الله عدم الإخلال به من باب عدله.

(1) ينس أولودو لارس وآخرون، المنطق في اللسانيات، تر: عبد المجيد جحفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، السنة: 2013، ص40.

(2) شاول آرون كرييك - Saul Kripke - (ولد في 13 نوفمبر 1940) فيلسوف وعالم منطق أمريكي. فهو أستاذ الشرف في الفلسفة في جامعة برنستون، وأستاذ متميز في الفلسفة في مركز الدراسات العليا بجامعة مدينة نيويورك. ومنذ ستينيات القرن العشرين.

(3) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص347.

(4) نفس المرجع، ص347.

(5) نفس المرجع، ص347.

لهذا في المنظور الاعتزالي فإن: "ما يمكن أن يوجّه إلى الصلاح والأصلح هو تبرير الشر في العالم، في الأفعال وفي الطبيعة، واعتبار هذا العالم أفضل العوالم الممكنة، وأن كل ما فيه خير وصلاح، وأن الواقع أفضل من الممكن، والحال أفضل من المآل، وأننا لو علمنا الغيب لاخترنا الواقع، وأن ليس في الإمكان أبدع مما كان"⁽¹⁾؛ غير أن الجدير بالذكر هنا أن طبيعة تناول طه للقضية يحمل في طياته عناصر الجدة والإبداع، فهو لم يركز على الجانب النقدي بقدر ما ركز على إمكانية وصل هذه النظرية الثاوية جذورها في علم الكلام بما استجد في الدرس المنطقي الحديث، وذلك من خلال ربطها أيضا بنظرية المماثلة الكلامية، فمفهوم العالم الممكن في نظره يتميز من جهة كونه: "الحالة الشاملة للموجودات جامعة مانعة... بحيث كل عالم ممكن هو بمثابة مجموعة من القضايا تتميز بالاتساق والاستيفاء"⁽²⁾، غير أن الإشكال الذي يمكن أن يطرح نفسه هنا والذي هو متعلق بقضية المماثلة الكلامية مفاده: هل الذوات وخصوصا المتماثلة تتغير بتغير العوالم، أم أن العوالم هي التي تتغير بنفسها مع تغير الذوات وتحققها في تلك العوالم، أم أن الذوات بعينها لها نظائر هي التي تتغير بتغير العوالم الممكنة؟ فهذا السؤال الذي يورده طه هو محور الرحي في هذه الأطروحة الكلامية الفلسفية المنطقية.

- يمكن تقسيم الإجابات هنا إلى قسمين:

موقف المحدثين: إن أي تغير في العوالم يصحبه حتما تغيرا في الذوات، لهذا فباب التصورات الممكنة مفتوح على مصراعيه؛ حيث يمكن تصور ذوات أخرى بهذه العوالم الممكنة غير الذوات التي تسكن هذا العالم وقد تتبدل بانقلاب العالم إلى عالم غيره؛ ولكن طه يبين وجه انتقاد هذا الرأي على مسالك المتكلمين:

أ-إبطال مبدأ وجوب تماثل المثليين: لكون الوجود الشبيهي لهذه الذوات المختلفة كما لو قلنا: بإمكان أن يكون الغزالي مهندسا، يصبح معنى هذا حسب أطروحتهم وجود غزالي يشبهه آخر في كون آخر يمارس الهندسة؛ وقلنا الغزالي بالضرورة متكلم، فينزل المعنى لكون أشباهه في كل العوالم متكلمين؛ وهذا ما ينقد المبدأ الكلامي الذي يقضي بوجوب تماثل المثليين وتصبح الذات الواحدة الغزالية قابلة للانقسام في العوالم الممكنة، وهذا غير مسلم به.

ب-تجوير إسقاط صفات نفسية لذات الواحدة على ذوات محتفلة الكينونة في العوالم الممكنة: وهذا مخالف لنظرة المتكلمين إلى الهوية ومبدأ امتناع حلول ذات واحدة في ذوات أخرى.

(1)حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (العدل)، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، السنة:2020، ص451.

(2)طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص136.

موقف المتكلمين: لا يمتنع في عرف المتكلمين إمكانية ظهور الذات الواحدة في عوالم مختلفة مع التسليم بكون الذوات تتحدد بصفات ذاتية (ذاتيتها=هذيتها)، ومن هنا فالأطروحة الكلامية تخالف الأطروحة المنطقية؛ فظهور الذات عند المتكلمين هو ظهور حقيقي، والذات تبقى ثابتة ولو تغيرت العوالم الممكنة؛ إذ: "لا يمكن أن تحل في ذوات أخرى، أو أن الهوية: لا تنتقل إلى "الهوية" أو بتعبيرنا، أن لكل ذات "هذية" لا تنفصل عنها، وإن تبدلت "حيثياتها"؛ "فهذية" الشيء في عالمنا المتعين هي "هذيته" في أي عالم نتصوره، أو أن مماثلته لنفسه في هذا العالم، هي مماثلته لها في أي عالم آخر"⁽¹⁾، وهذا ما يجعل نظرية المتكلمين في هذه الإشكالية أكثر انسجاماً مع الإجابة التي تقضي بثبوت الذات (الهذية) مع تغير العوالم التي توجد فيها إما بصيغة الرمزية⁽²⁾: (إع) [ف=ع] 1ع = (إع) [س=ع] ع* .

إذن؛ فالخلاصة التي يمكن الخروج بها هنا أنه لا يمتنع فرض قيام ذات ما في عوالم أخرى بحيث بالإمكان أن نتصورها "بغير الصفات التي هي عليها الآن دون أن يفقدها ذلك "هويتها"، فالهذية تعبر العوالم ولا يضرها ذلك وعليه، فمتى تماثل الشئان في عالم ما، كانا متماثلين في كل العوالم، أي وجب لهما التماثل بحيث يمتنع وجود عالم يتباينان فيه"⁽³⁾؛ وهذا ما يمثل روح الأطروحة الكلامية في قضية المماثلة ونظرية العوالم الممكنة ما يجعل علم الكلام الإسلامي موصولاً بالجديد الذي نبجده في الدرس المنطقي مع بقاء الخصوصية الإسلامية مشدودة إلى مجال التداول الإسلامي، وهذا مع استحضار فكرة أن الاستدلال التمثيلي الذي يندرج في سياقه "الاستدلال بالشاهد على الغائب في علم الكلام الإسلامي" يعد اليوم أمراً حاضراً وعاماً حسب الأستاذ حو النقاري: "لكل المجالات التي ينشط فيه النظر الإنساني الطبيعي فعلاً وتفاعلاً، تعقلاً وتعاقلاً؛ بل إن البعض اليوم لم يعد يعرف الإنسان بأنه الحيوان العاقل أو الناطق؛ بل يعرفه بأنه الحيوان المدرك للتماثلات بين الأشياء أو المماثل للأشياء بعضها ببعض التمثل بهذه المماثلة المدركة أو المفترضة والموضوعة. وما الاستدلال بالشاهد على الغائب إلا تمثل بالمماثلة الموجودة أو الموضوعة بين "الشاهد" و"الغائب" "⁽⁴⁾.

واستثمار طه عبد الرحمن لهذه الآلية المنهجية (قياس الشاهد على الغائب) هو تنمية استثماره لمنهج المناظرات الكلامي الذي يعتبر كما ذكرنا ثابتاً أساساً من ثوابت روح التراث الإسلامي، وبالخصوص الكلامي بكل روافده

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 138.

(2) حيث الترجمة باللسان الطبيعي: (إع) = الشيء ع الذي /وع* = هذا العالم / 1ع = عالم ممكن /س=الهذية (الذات)

(3) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 139.

(4) حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، ص 95.

ومدارسه، وهذا ما يجعله يحصل في الأخير حوصلة مهمة لكل من يعتني بهذا النمط من التجديد يمكن أن نجعلها حجر أساس للبناء عليها وهي خلاصة نجلها في عناصر:

- الأهمية القصوى التي يلعبها القياس في السياق التخاطبي، وبكونه يستمد جملة مسلماته من الخطاب الطبيعي، وفيه تتم جميع العمليات التي تأطر هذه العملية التمثيلية، وهي غير محصورة بمجال دون مجال بل تشمل جميع القطاعات الفكرية.

- هذا المسلك الذي اتخذه المتكلمين أضفى على الكلام الإسلامي امتيازاً لعب كمقوم ومسدّد أنجع وأسلم تفكيراً من الطريق الذي اتخذه الفلاسفة البرهانويون باستيرادهم لأساليب مصطنعة خارجة عن مجالنا التداولي، وغريبة عن عادات الناطقين في الكلام⁽¹⁾.

- قلب دعوى من يرى أن علم الكلام الإسلامي في سبيل معالجته لعلاقة الذات بالصفات استخدم أساليب قاصرة وعقيمة لا تسمّن الخاصة وتفسد عقول العامة، كما حملها ابن رشد والحداثيين العرب أمثال الجابري وأركون وغيرهم؛ بل كانت طرائق المتكلمين: "تناول يتسم بميزات منطقية، ودقائق معنوية تحتاج إلى قدرة عقلية ومنهجية لا تتوفر إلا لمن ضبط مناهج التحليل والترتب والتقنين ضبطاً كافياً"⁽²⁾.

- إذا كانت هذه المناهج دقيقة ومثمرة كان لزاماً من استرجاع واستعادة بعض جوانبها المنهجية في علم الكلام، لأهميتها في إثراء الدراسات الحديثة من جهة، ولتجديد عطاء الفكر الإسلامي من جهة أخرى.

وجه الجدة في أطروحة طه عبد الرحمن يمكن النظر إليها من زاويتين:

الزاوية الأولى: هو بيان قوة هذه الاستدلالات وهذه المناهج بالمقارنة مع ما كان ينظر إليه دائماً عبر تاريخ الثقافة العربية الإسلامية من تخسيس لهذه المناهج؛ سواء في التقويم القديم مع ابن رشد أم في التقويم الحديث مع الجابري، فمجرد بيان القوة الاستدلالية والمنطقية والجدة؛ أي ما كان تنظيراً سابقاً فهو يفيد أيضاً في عالمنا المعاصر وفي حد ذاته عملاً جديداً وإنتاجاً جديداً.

الزاوية الثانية: هذه المناهج ليست فقط موضوعات؛ بل هي نفسها آليات يمكن أن تستثمر في الفكر العربي المعاصر ولا أدل على ذلك من استثمار طه عبد الرحمن نفسه لمنهجية المناظرة في كتاباته ومنهجية البناء

(1) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 140.

(2) نفس المرجع، ص 140.

الاستدلال في كتاباته؛ بمعنى أنها ليست ميتة، وأنها مناهج وليست أمورا تتجاوز، يمكن أن تستفاد خصوصا إذا كانت آليات بهذه الصيغ التي تحدثنا عنها ذات طابع منطقي وتداولي.

الزاوية الثالثة: يمكن الإشارة إلى طابع آخر من الجودة هو إمكان مساهمة التنظير المنهجي العربي الإسلامي في التنظير المنهجي العربي المعاصر؛ فإذا أردنا إدخال النقاش (الكثير من النظريات قدمت وحازت على إعجاب الكثير من النقاد من مفكري الإسلام)، النقاش المنهجي بالضبط الجاري في عالمنا المعاصر.

الباب الرابع:

الجانب المضموني

من تحرير طه عبد الرحمن.

الفصل الأول :

(تمهيري) السياقات الكبرى

للممارسة الكلامية

لدى طه عبد الرحمن.

المبحث الأول: المشروع الائتماني ومبادئه الكبرى.

إذا كانت النواة الأولى لعلم الكلام الإسلامي قد انبثقت في بيئة استفهامية خاصة تحكمها لحظات تاريخية ذات طابع فكري خاص، انتشر فيها البحث الدؤوب سعياً لفك الإلغاز عن قضايا شائكة ذات طابع سياسي اجتماعي تارة، وذات طابع عقدي ديني كانت تهم العقل الإسلامي في فترة ما من تاريخه؛ بحيث أنها كانت تشكل استفزاز له حتم عليه الانتهاض لدفعه سواء كان الاستفزاز داخلياً فيكون سجلاً داخل الذات الإسلامية بين مختلف المدارس الكلامية، أم كان الاستفزاز خارجياً فيكون السجال مع الآخر المخالف في الديانة والمزاحم للمجال التداولي الإسلامي، وفي هذا السياق الذي تطبعه سُنَّة التدافع تَخَلَّت وتشكلت الروح الكلامية الإسلامية متقلبة بين مقامين، مقام عرضي يفصح فيه المتكلم عن مقولاته ومكونات أطروحته، ومقام نقدي ودفاعي يقف فيه المتكلم مدافعاً ومنافحاً عن كل ما يعارض هذه الأطروحة.

أما اليوم فالحضارة الإسلامية في تحدي جديد ومن نوع خاص، تحدٍّ يطرح بين يديه استفزازات ذات طابع خاص وراهنة تحتم على العقلانية الإسلامية اليوم مجابهتها والانتهاض لدفعها التي لا يقل أهمية عن الأولى، ولو كانت أكثر تعقيداً منه وأكثر سجالية وإلغائية منه لكونها مفتوحة على شتى المجالات أولاً، ولكونه قد تزامن مع ضعف وأفول تعاني منه الحضارة الإسلامية ثانياً، ولكونها استفزازات تتقصد تزويد الآخر وطمس كل هوية وخصوصية له ثالثاً ورابعاً وخامساً؛ وهذا وغيرها ما يحتم على المفكر المسلم المعاصر مجابهة والانتهاض لهذا الاستفزاز سواء كان داخلياً أم كان خارجياً؛ وانطلاقاً من هذه الروح حاول طه تجديد علم الكلام وإعادة الدور الحضاري الذي كان يشغله؛ وذلك بتجديد العقل والمنهج والمضمون، فهذا المزيج الثلاثي هو الذي تخلقت منه الأقانيم التي يركز عليها التجديد الطهائي، وبعد أن تحدثنا عن نظرية العقل عند طه ثم عرجنا إلى قضية تجديد المنهج الكلامي بمقاميه المناظراتي الحواري والمقام الاستدلالي التمثيلي نختتم الحديث عن أقنوم لا يقل أهمية عن سابقه، وهو التجديد المضموني، وهذا بإعادة تأييث القاموس المفاهيمي لعلم الكلام بمفاهيم راهنة وجديدة ذات خلفية نصية شريفة غير متصلة من الخصوصية الإسلامية، وذات أفق أفهومي معاصر تتواءم مع راهنية التحدي الإسلامي منطلقاً من روح التراث الإسلامي سواء كان نصوصاً مؤسَّسة أم نصوصاً مؤسَّسة ومنطلقاً من فلسفة الدين وغيرها من الأرضيات.

إذا أمكننا تقسيم مشروعه التجديدي إلى نظر وتطبيق وإلى منهج ومضمون سيكون هذا الجزء للحديث عن بعض المضامين المهمة والتطبيقات الكلامية التي مارسها ضد الاستفزازات الراهنة محققاً بذلك آليتي علم الكلام الادعاء والاعتراض، فعلم الكلام الجديد كما ذكرنا قد حقق نقلة مهمة وسعت مجالات اشغاله، فهو قد انفتح

على أفاق لم تكن مفتوحة؛ فالدفاع عن أصالة هذا الدين والهوية الإسلامية أمر مشروع وراهن على الرغم من كون هذا الاستفزاز قد عرف تحولا من استفزاز عقدي إلى استفزاز عمّ جميع مكونات الدين، وهذا ما يستوجب الانتهاض والمقاومة لهذا المزاحم الذي يحاول تميع الهوية سواء من الداخل أم من الخارج؛ وهذا الشق المضموني يدخل في الشق التأسيسي لعلم الكلام الجديد عند طه كما يبدو لنا، لهذا فهو يحمل دعوى في طياتها لتحسين الثقافة العربية بالمشروع الائتماني وروح الحداثة والأخلاق الدينية، وهذه المفاهيم لا يشك شك في أصالتها وخلفيتها الدينية ما يجعل مشروع طه في هذا الباب مترنحا بين الأصلة والجدّة .

أولا: طه عبد الرحمن ومشروع روح الحداثة -La modernité-

في منظور حنة أرندت -Hannah Arendt- ربما تقف ثلاثة أحداث كبرى عند عتبة العصر الحديث، وقد تكون وراء تحديد طابعه: اكتشاف أمريكا وما تبعه من استكشاف الكرة الأرضية بكاملها؛ وحركة الإصلاح الديني التي أطلقت من خلال مصادرة الأملاك الكنسية والرهبانية والآلية المزدوجة للتملك الفردي وتكدس الثروات الاجتماعية؛ واختراع التلسكوب وتطوير علم جديد ينظر إلى طبيعة الأرض انطلاقا من منظور الكون⁽¹⁾؛ إن ظهور الحداثة للعلماء لا تعكسه الطفرة العميقة والتي غيرت منظورهم إلى العالم فقط، بل بترجمة استفهام الإستمولوجي حول أساس العلوم، وما لحقه أيضا من إبداع فروع معرفية تتمحور حول تحليل التمثيل⁽²⁾؛ ولكن لن تقتصر هذه الطفرة فقط على العالم التقني والتكنولوجي؛ بل ستحمل في طياتها أيضا "إعادة صنع برنامجية للجوانب السياسية والاقتصادية للمجتمع دعما لما هو جديد"⁽³⁾.

ستتقصر الحداثة أفهوما مفتوحا على كل أصعدة الحياة وأطرها؛ فهي البحث الدؤوب والمستدام لتعرف عن الأسرار الخفية للكون من خلال النفاذ بعمق في الطبيعة وتطويرها لخدمة الذات وفهمها جيدا، بغية الارتقاء بموضوع الإنسان من الأرض، أما في شقها السياسي والاجتماعي، فهي تعني إعادة متجددة لصياغة المبادئ والأنظمة التي تكفل إحداث تغيير بعلاقات المجتمع فتقلبه من مستوى الحتمية والضرورة إلى الحرية، من الاستبداد والاستغلال إلى العدالة، ومن التبعية والاقطاع إلى الاستقلال، ومن التسلط القبلي أو العائلي أو الطائفي إلى الدولة القطرية الحديثة، ومن تسلطها إلى الدولة الديمقراطية⁽⁴⁾.

(1) دونالد بيري، الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكر فضل الرحمن، تر: معلوف ونسرين ناضر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، السنة: 2014، ص22.

(2) كريستيان دولاكومبان، تاريخ الفلسفة في القرن العشرين، تر: حسين احجيج، جداول للنشر، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 2015، ص15.

(3) دونالد بيري، الإسلام والحداثة، ص23.

(4) سمير أحمد جزار، (التربية العربية ومآزق الثنائية المتوهمة، الحداثة والتغريب)، الكتاب السنوي الثالث عشر، الكويت، 1997-1998، ص63.

قبل أن يطرح طه مشروعه لأسلمة الحادثة كما يحلوا لبعضهم أن يسميه، أو ما اصطلح عليه بروح الحادثة يذكرنا في مدخل كتابه الموسوم بـ "روح الحادثة" ببعض التعاريف والمفاهيم المشهورة لها⁽¹⁾، فقد عرف بعضهم الحادثة بكونها "النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر"، وبعضهم الآخر "ممارسة السيادة الثلاث عن طريق العلم والتقنية: السيادة على الطبيعية والسيادة على المجتمع والسيادة على الذات"، والبعض يربطها بفكرة قطع الصلة بالتراث وطلب الجديد أو أنها محو القدسية من العالم وعقلنته⁽²⁾؛ أو نزع السحر عن العالم لكون الإنسان قد بلغ الرشد، فلهذا هو ليس بحاجة إلى أي وصاية ماورائية على عقله الذي يمثل له أداة لتحكم في العالم وتسخير خدمته.

لا يمكن إنكار أن الحادثة اليوم أصبحت مصطلحاً سائغاً تتداوله كل الألسن على اختلاف توجهاتها وتياراتها الفكرية؛ بل أصبح بعضهم يتحدث عنها وعن ضرورتها، وعن المشروع الحداثي وقيمتها، وعن شدة احتياجنا له بوصفه الإكسير المعالج لإشكالات وإخفاقات الوضع الراهن⁽³⁾؛ غير أن تجربة طه في الباب تبقى تجربة مهمة وملهمة، فهي تنطلق من مسلمات معينة تجعلها فريدة من نوعها في عالمنا العربي والإسلامي، وهي عمل جاد استفرغ صابه الوسع في سبيل تحرر الفكر والمفكر العربي من المرجعيات الغربية التي تسوق لنفسها أنها كونية وأنها المنصة الوحيدة للانطلاق منها نحو التحديث، وربما يمكننا لملمت بعض المسلمات المهمة ونحملها على شكل عناصر:

- لا يمكن التسليم أن الحادثة نموذج تطبيقي واحد ناجز لوكيل حصري كوني هو الغرب، تحكمه علاقة استراد وتصدير.

- وجوب التمييز بين روح الحادثة وواقع تطبيقها الذي تحكمه إكراهات وخصوصيات المجال التداولي لكل أمة؛ أي خلافا للرأي السائد الذي يماهي بين الحادثة والتحديث الفكري الغربي، فيجعل صفة الغربية بكل ما تحمله من عدة فكرية وحضارية وفلسفية اجتماعية اقتصادية سياسية... إلخ داخلا في هدية الحادثة؛ لهذا فالحادثة الأوروبية ليست كينونة جوهرية محايدة عن سياق التاريخ ومعزولة عن إحداثياته الزمانية والمكانية، بل هي نتاج صيرورة تاريخية تمتد بجذورها إلى قرون عديدة خلت.

(1) لم نقف عند التعاريف اللغوية ولا المفاهيم الاصطلاحية للحادثة كثيرا، وذلك لكثرة المدونات والبحوث والمقالات في الباب، وثانيا لكوننا سنركز على فكرة طه عبد الرحمن ومشروعه لروح الحادثة أكثر ليتبين لنا أن انتهاز الكلامي والنقد الفكري الذي صبه على واقع الحادثة الغربي والحديثين العرب لم يكن لمعارضته فكرة الحادثة كفكرة؛ ولكن كان يتقصد تقويمها مع الحفاظ على الهوية الإسلامية من الذوبان فيها.

(2) طه عبد الرحمن، روح الحادثة، ص 23.

(3) الطيب بوعزة، الحداث والوعي التاريخي الغائب، مقال: نشر في مدونة الجزيرة، بتاريخ: 2008/1/27.

الباب الرابع:(الفصل الأول: (تمهيري) السياقات الكبرى للممارسة الكلامية لدى طه عبد الرحمن)

- عدم إمكانية الفصل مهما ادعى صاحبه بين التراث والحداثة - لهذا عند طه نحن في التراث كما نحن في العالم لا اختيار لنا معه ولا انفصال عنه - فالبينونة التي يحاول بعضهم فرضها على كل ما هو تراثي وما هو جديد وراهن تبقى مسألة لاغية ولا معنى لها.

- إذا كانت الهوية الإنسانية هوية أخلاقية؛ فأى نسق حدائى يستثنى هذه الهوية فهو نسق قاصر وجب تقويمه.

- ليس هناك أي عدا بين روح الحداثة والدين إنما العدا مستورد من واقع الحداثة الغربي.

إن هذه المسلمات وغيرها سنجدها ثابرة في مدونة طه وتدخل في أدق تلايف مشروع الحداثة أو ما أطلق عليه اسم: "روح الحداثة"، فما هي روح الحداثة، وما هي المبادئ الكبرى التي بنى عليها هذا المشروع، وما هي شروط تطبيقها؟ للإجابة على هذا السؤال نبدأ ببيان فكرة روح الحداثة.

1- مفهوم روح الحداثة ومبادئها الكبرى: كما رأينا سابقاً فطه يمايز بين أمرين ينصبهما كوضعية للانطلاق

في مشروعه روح الحداثة، وهما الحداثة كمفهوم ثابري في الذات الإنسانية وواقعها الغربي؛ أي التطبيق الغربي لها والذي هو اعمال بين هذا المفهوم والمجال التداولي الغربي؛ فروح الحداثة عنده هي: "جملة القيم والمبادئ القادرة على النهوض بالوجود الحضاري للإنسان في أي زمان وأي مكان"⁽¹⁾؛ أما واقعها الغربي فهو: "تحقق القيم والمبادئ في زمان مخصوص ومكان مخصوص، وبالطبع فإن هذه التحققات سوف تختلف باختلاف ظروف الزمان والمكان، ومعلوم أن أشهر تحقق لروح الحداثة تتمثل في الواقع الحدائى الغربي"⁽²⁾؛ إذن حسب طه فالواقع الذي يجسده التطبيق الغربي للحداثة ما هو إلا وجه من وجوه التطبيقات الممكنة لهذه الروح، وبالتالي فإن الواقع الحدائى غير الروح الحدائى تبعاً لخصوصية المجتمع الذي يطبقها، وهذا ما يعده بعضهم خروجاً ذكياً من الجدل العقيم والذي لم يحسم بعد، وهو دائماً ما يتخذ صورة المقابلات الثنائية والحدية - الحداثة / التراث - الأصالة / المعاصرة - إلى تقديم جواب يتحرك موجهها صوب القبض على جوهر الحداثة من جهة؛ ولكن لا يتفق مع الحدائين العرب من جهة أخرى⁽³⁾. (جماعة التفكير الاستيرادي والريع = المقلدة)؛ ولكن هذا السجال دائماً ينطلق من منهج حوارى مناظراني يستحضر الآخر في سجلاته بدافع التقويم والتفاحص متمسكاً بأخلاقيات المناظرة الإسلامية وبعقلانية حوارية تستبعد العسف والغصب من ترسانتها النقدية.

(1) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 175.

(2) نفس المرجع، ص 175.

(3) عبد المالك بومنجل، الابداع في مواجهة الاتباع قراءة في فكر طه عبد الرحمن، ص 56.

لعل الخلاصة التي خرج بها طه في الأخير هي أن الحادثة في النهاية ليست إلا روح العصر، وهذا يعني أن تتوفر لديك إرادة مسايرة مقتضيات عصرك، أي تريد أن تكون مندمجا في زمانك، لا في زمان غيرك؛ وفعل الحادثة كفعل تاريخي لا يمكن أن نحدده في فترة معينة؛ بل إن له جذورا في الماضي وامتدادات في المستقبل، وهذه النقطة في غاية الأهمية⁽¹⁾، يبتل فكرة معيارية التطبيق الغربي لها ويطوي صفحا من الزمان كان يعتقد فيه أن للحادثة مدخل واحد وطريق واحد لا يمكن الخروج إلى مدينتها الفاضلة إلا بالمرور عبر بوابته العارضة.

2- مبادئها الكبرى: أما المبادئ الكبرى التي يمكن أن نظفر بها في السردية الطهائية، فهي تشكل مثلثا عودنا طه في تقسماته وتفريعاته للعديد من المعطيات والماهيات وهي:

أ- مبدأ الرشد (لا تقبل وصاية أحد على تفكيرك): ويقضي بوجود الاستقلال عن الأوصياء والأولياء، ووجود الإبداع في الأقوال والأفعال، وهو كما يراه يتفق مع الحادثة ويتفق مع التصور التداولي الإسلامي، فمفهوم الرشد يبقى أساسيا لتحصيل الخروج من حالة القصور إلى حالة النضج، والقصور هو التبعية للآخرين؛ الذين يأخذون بواقع الحادثة الغربية من أبناء الأمة لم يحققوا مبدأ الرشد على الإطلاق؛ لأنهم ظلوا قاصرين ومقلدين لغيرهم، فإذا لا تتحقق فيهم الحادثة، بل حداثتهم مقلدة، ولا رشد مع التقليد؛ ولعل هذا المبدأ يتقصد منه تحقيق الحرية العقلية والفكرية والتخلص من كل إكراهات الآخر وقيدوها الفكرانية؛ سواء بالطواعية فتكون (تبعية الاتباعية) أو باختيار المتبع فتكون (تبعية الاستنساخية) أو التماهي الخفي في الآخر فينساق من غير قصد فتكون (تبعية الآلية)⁽²⁾، والتخلص من هذه الأسيجة هو الضامن ليكون الراشد مستقلا ومبدعا.

ب- مبدأ النقد (لا تقبل أي فكرة من دون نقد): ويقضي بممارسة التعقيل في كل شأن من شؤون الحياة وممارسة التفضيل في كل أمر يحتاج إلى مزيد الضبط، وفي هذا السياق يقلب طه مبدأ العقل والعقلنة بمبدأ النقد، وذلك لكون النقد يشمل العقل ويمتد إلى غيره، وذلك في منظوره لكون النقد قد يحصل بالدليل (العقل) وبالخبر (النقل)، وهو الذي نجده في الحضارة الغربية عند كانط، غير أنه يحصره في الاستدلال العقلي بينما في منطق المناظرة الإسلامي نجده تحت مسمى الاعتراض، لهذا دائما في المجال التداولي الإسلامي ما يصطلح على الآخر أو المتلقي أو المستمع بالمعترض؛ لكون حقه في الاعتراض مكفولا ومفتوحا، "يفترض الفكر النقدي أن تكون لك القدرة على الاعتراض على ذاتك وغيرك وعلى الأشياء من حولك، فالاعتراض ليس محدودا بل هو شامل" وواسع⁽³⁾.

(1) طه عبد الرحمن، الحوار أفقيا للفكر، ص 85-86.

(2) طه عبد الرحمن، روح الحادثة، ص 25.

(3) طه عبد الرحمن، الحوار أفقيا للفكر، ص 84.

ج-مبدأ الشمول: ويقضي بخصوص التوسع في كل المجالات وحصول التعميم على كل المجتمعات⁽¹⁾، فهي إذن تنتشر في المجالات والمجتمعات كلها ولا تكون حكراً لمجتمع على الخصوص ولا بمجال معين لا تدخل غيره؛ وهذا المبدأ لا شك يتقصد من خلاله فك القيود وكسر الحدود من جهتين: من الجهة العمودية، فيكون المبدأ هنا موسع لأفعال الحادثة واعتمالاتها في كل شعاب الحياة، ومن الجهة الأفقية: أن لا تكون التجربة الحداثية حبيسة مجتمعاً معيناً؛ بل مبدأ الشمول يحتم تعميمها على باقي المجتمعات، وأتمودجها القيمي الذي وجب صقله صقلاً نفوذياً فينفذ إلى باقي المجتمعات .

فخصائص الروح الحداثية إذن هي أنها روح راشدة وناقدة وشاملة، وهذا في منظور طه ما يجب أن نبني عليه واقعنا الحداثي ولو كان هناك بعض الخصوصية التداولية من الناحية الإجرائية بين واقعنا الحداثي وواقع غيرنا، فهذا لا يعني أبداً خروجنا عن السياق الحداثي، واسقاط ختم الحداثة عنا يمثل لذلك بقوله: "لو فرضنا أن مجالنا التداولي بأخذ بـ "الجماعانية" أو بـ "الاتصال بين العقل والدين" أو "الاتصال بين الدين والسياسة" وأن المجال التداولي للغرب، على العكس من ذلك، يأخذ بـ "الفرداني"، أو "الفصل بين العقل والدين" أو الفصل بين الدين والسياسة، فلن نقل عنهم حادثة، متى التزمنا بروحها المحددة في المبادئ الثلاثة المذكورة؛ لأن الحداثة تقتضي الإبداع انطلاقاً من مجالنا التداولي، وليس نقل حادثة الغير بسياق التداولي"⁽²⁾، لهذا يمكن القول إن هذه الأبعاد الثلاث لها المقدرة على التأقلم مع سياقات ثقافية شتى، فالأهم كلها متساوية في القدرة على التحديث، باستيفاء شروطها⁽³⁾.

3- شروط الأسلمة لهذه الخصائص: يقسم طه هذه الشروط إلى قسمين؛ شروط عامة وشروط خاصة بكل مبدأ. يمكن إجمال هذه الشروط كالتالي:

أ-الشروط العامة: وهي عبارة عن ملاحظات يقدمها طه عبد الرحمن في هذا السياق مجملها:

- الابتعاد قدر المستطاع عن الآفات التي نتجت عن التطبيق الغربي لروح الحداثة الذي أفسد بقدر ما أصلح، إن لم نقل أنه أفسد من حيث أراد الإصلاح، وهذه الفكرة تكاد تكون ظاهرة في واقع الحداثة الغربي، فهو دائماً ما يسقط في آفة "انقلاب المقصود إلى ضده"، فلو أردنا بعض المصاديق التمثيلية على هذه الآفة فإننا نجد على سبيل التمثيل أن: هوس التقصُّد التحديثي والتحضري الغربي قد تحول من قصد التطور والتحضر إلى السقوط في وحل التوحش والبربرية واستباحة غزو الأمم واستعمارها واستعبادها ونهب ثرواتها، وهذا ما طبع

(1) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 29.

(2) طه عبد الرحمن، الحوار أفقياً للفكر، ص 84-85.

(3) السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، ص 86.

الحضارة الغربية في العديد من أزماتها، وليس المقصود هنا فقط الوحشية التي أراد واقع الحداثة الغربية استبعادها عن أنموذجه الفكري؛ بل بإمكاننا القول على حد تعبير إدغار موران "أن الأشكال الجديدة للوحشية المترتبة على حضارتنا لم تفشل في تقليص الأشكال القديمة البربرية؛ بل إنها أيقظتها واقتربت بها"⁽¹⁾، وهذا الانقلاب دائما نجده حاضرا في العديد من تلافيف و مكونات هذه الحضارة، وهذا ما انتبه له نيتشه في سعي هذه الحضارة نحو امتلاك الآلة وتصيرها لخدمة الإنسان والاستزادة من انتاجه حتى وقع هذا الإنسان في أسر هذه الآلة واسترقاقها، فانقلب السيد إلى مسود، ففي عصر الآلة هذا: "تصير السيادة للمعمل ويستحيل الإنسان مجرد لولب أو مسمار كبير"⁽²⁾، وهذا القلب نجده ظاهرة تطبع العقلانية الغربية، وهذا ما ينصبه طه شرطا يفرض على المطبق لروح الحداثة الحذر منه، مرجعا سبب هذا الانقلاب والتحول الذي لا ينفك عن التطبيقات الغربية لروح الحداثة إلى: "انقلاب الوسائل فيه إلى غايات فعادة هذا التطبيق أنه، بعد أن يحقق في طول أول غاياته الأصلية وحاجاته الأولية التي حدد لها الوسائل الموصلة إليها، ينتقل إلى طور ثاني ينزل فيه هذه الوسائل نفسها منزلة غايات جديدة يحدد لها هي الأخرى وسائل توصل إليها، وهكذا دواليك"⁽³⁾.

-الأمة إما أن تصنع حداثتها أو لا حداثة لها: هي المسلمة المركزية التي من العسف تخطيطها، فالحداثة تطبيقا داخليا وتفاعلية جوانية لا أن تكون تطبيقا خارجيا؛ وهذا لكون روح الحداثة كما ذكرنا هي المبادئ الثلاث (النقد-الرشد-الشمول)، وهذا ما يجعل من لوازم استرداد أي واقع الحدائي ناجز واسقاطه على الذات يفضي به الحال أن يكون تقليدا أعمى وضارا⁽⁴⁾ للتفاعلية والتداولية التحديثية، وهذا ما وقع فيه بعض المشتغلين بهذا المجال بتنزيلهم واقع التطبيق الغربي إلى منزلة روح الحداثة التي تكون وضعية إنطلاق أي أمة نحو الحداثة.

وبناء على هذا لا يمكن التسلم البتة بأن الحداثة الأوروبية كينونة جوهرانية معزولة عن سياق التاريخ بإحداثياته الزمانية والمكانية؛ بل هي نتاج صيرورة تاريخية تمتد بجذورها إلى قرون عديدة، ولذا لا يمكن استيعاب واقع الحداثة الغربي إلا باستحضاره عبر جدله وتطوره منذ تأسيسه الفلسفي مع ديكارت، وتقعيده المفهومي السياسي مع مونتيكسيو وروسو (الفصل السلطات، والعقد الاجتماعي)، مروراً بلحظة المراجعة النقدية لأداته الإبيستمولوجية (العقل) مع كانط، وانتهاء بالثورة عليه مع فلسفة ما بعد الحداثة لدى نيتشه وفرويد وهيديغر⁽⁵⁾؛ فضلا أن نجعله نموذجا جاهزا وناجزا يكفي فقط تطبيقه وتقليده في حدوث المقاربة الحداثية؛ ولا شك أن هذه

(1) إدغار موران، اين يسير العالم، ص36.

(2) محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 2008، ص 59.

(3) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، 33.

(4) نفس المرجع، ص34.

(5) الطيب بوعزة، الحداث والوعي التاريخي الغائب، مقال: نشر في مدونة الجزيرة، بتاريخ: 2008/1/27.

الباب الرابع:(الفصل الأول): (تمهيري) السياقات الكبرى للممارسة الكلامية لدى طه عبد الرحمن

الطريقة التقليدية والتعطيلية للكفاءات كأنها تنصب الواقع الغربي الحداثي كمثال أفلاطوني تقرب منه الشاهد الحسي المشترك قصد إخراجهم من عالم الكون والفساد (التخلف والماضوية) إلى عوالم التحضر والتحديث والكمال.

- أن يكون تطبيق لهذه الروح تطبيقاً إبداعياً لا تطبيقاً تقليدياً: أو بتعبير طه اتباعياً، وهذا لاشك خلاف ما قد دأب عليه الحداثيون العرب حين مارسوا الحداثة وقاربوها مفصولة عن الحقل التاريخي، فنجم عنها إحلال عميق بالفهم و: "عطالة في الوعي التاريخي، وتغيب لآلياته، وهو ما يسقط الفكر الحداثي العربي في مزلق التقليد والمناداة باستنساخ النموذج الغربي"⁽¹⁾، وهذا وغيره ما جعل الفكر الحداثي العربي يخرج من مقولة الاستقلال والإبداع إلى مقولة التقليد والاتباع الأعمى للغرب تكريساً لاستلاب ونوع من الامتداد للناظر الغربي داخل الذات العربي والإسلامية وتكريس للارتكان لها .

ب- الشروط الخاصة: بعد أن سردنا الشروط العامة التي تأطر مسارات التحديث والكفيلة بتحقيق الاستقلال والابداع وإحداث النقلة من الحداثة المقلدة إلى الحداثة المبدعة، ثمت شروط أخرى خاصة لكل مبدأ على حدى من مبادئ روح الحداثة الثلاثة؛ والتي يقيمها طه على قواعد المجال التداولي؛ فهو لا يرى بأساً ولا نقصاناً في الحداثة إن أقيم روحها على احترام الثوابت العقيدية والمعارف التي تقود العقل الجمعي لأمة ما أو طرائقها في التعبير وخصوصيتها اللسانية، وهذا ما ينتج عنه تنوع في تطبيقات روح الحداثة ونماذج متكوّنة لهذه الوقائع؛ وهذه الشروط التداولية الخاصة والمشدودة إلى مجالنا التداولي الإسلامي يمكن أن نجتمع شتاتها في الجدول التالي:

المبادئ الكبرى لروح الحداثة وشروط التطبيق الإسلامي		
المبدأ	المسلمات الغربية الفاسدة	شروط التطبيق (التقويم)
لمبدأ الرشد	ركن الاستقلال:	- الانتقال من الاستقلال المقلد إلى الاستقلال المبدع: ولا يتسن ذلك إلا برفع كل أشكال الوصاية الخارجية (الغربية) والاستقلال المسؤول يقطع كل استقلال قاصر مستلب وتتبع لخطى الآخرين.
	ركن الإبداع:	- الانتقال من الإبداع المقلد إلى الإبداع المبدع: وذلك لا يتأتى إلا بتحقيق إبداع يصل ويقل على القيمة الصالحة أنى وجدت، لا إبداع مفصولاً يعرض عنها متى وجدت في الماضي.
	- أن وصاية الأقوى الخارجي عناية بالأضعف.	
	- أن الوصاية الداخلية هي وصاية رجال الدين.	
	- أن الحداثة هي الاستقلال عن الوصاية الداخلية.	
	- أن أبداع الإبداعات ما كان انفصالاً مطلقاً.	
	- أن الابداع يبتغى الحاجة كما أنه يشبعها.	

(1) الطيب بوعزة، الحداث والوعي التاريخي الغائب.

الباب الرابع:(الفصل الأول: (تمهيري) السياقات (الثبوتية) للممارسة الكلامية لدى طه عبد الرحمن)

	-أن أصدق الإبداعات ما بلغ فيه ازدهار الذات نهایتها.	
لمبدأ النقد	ركن التعقيل الغربي: -أن العقل يعقل كل شيء -أن الانسان يسود الطبيعة. -أن كل شيء يقبل النقد. ركن التفصيل (التطبيق الغربي له): -أن الفصل بين الحادثة والدين فصل مطلق. -أن الفصل بين العقل والدين فصل مطلق. -أن التفصيل يقتصر بمحو القداسة.	-الانتقال من التعقيل المقلد إلى التعقيل المبدع: وذلك بالتوسل بالتعقيل الموسع لا بالتعقيل ضيق محصور في الخاصية الأداتية والتشبيعية مقلدين فيه التطبيق الغربي لهذا المبدأ. -الانتقال من التفصيل المقلد إلى التفصيل المبدع: وهذا يجعله تفضيلاً موجّهاً آخذاً بالوظائف والسياقات -أو قل تفصيلاً وظيفياً- لا تفصيلاً مطلقاً دائراً على التفريق بين البنيات والماهيات -أو تفصيلاً جوهرياً -كأب التفصيل الغربي لهذا المبدأ.
لمبدأ الشمول	ركن التوسع: -الحادثة واقع حتمي. -الحادثة تورث القوة الشاملة. -ماهية الحادثة ماهية اقتصادية. ركن التعميم: -الحادثة تثبت الفكر الفردي. -العلمانية تحفظ لجميع الأديان حرمتها. -قيم الحادثة قيم كونية.	-الانتقال من التوسع المقلد إلى التوسع المبدع: أي يجعله توسعاً معنوياً يرتقي بالإنسان إلى رتبة الإحسان، لا توسعاً ينحط به إلى رتبة الحيوان كحال التطبيق الغربي لهذا المبدأ. -الانتقال من التعميم المقلد إلى التعميم المبدع: وهذا يجعله تعميماً وجودياً يشمل الكائنات كلها، لثبوت أخذه بعقلانية الآيات، لا تعميماً بشرياً ينحصر في دائرة الإنسان، بل محصوراً في أمم مخصوصة بعينها، لثبوت أخذه بعقلانية الآلات، كما هو شأن التطبيق الغربي لهذا المبدأ المهم.

ثانياً: المشروع الائتماني عند طه عبد الرحمن.

إذا صح اعتبارنا أن (روح الحادثة) هو معطى مضموني كلامي معاصر يمكن أن يكون منطلقاً هو وغيره من المعطيات لتقويم الحضارة الغربية، وتقويم الممارسات التجديدية والتحديثية الداخلية من الحداثيين العرب والمسلمين، وذلك لما شكلته العديد من روافد الحضارة الغربية والمتأثرين بها منا من استفزاز فكري وعقدي ومعرفي للفكر الإسلامي؛ فإن (المشروع الائتماني) يدخل في هذا السياق الانتهاضي والاعتراضي على هذه الاستفزات باعتباره دعوى كلامية تنبع من روح الدين الإسلامي؛ وكما ذكرنا في السابق؛ فإن علم الكلام يقوم على دعامين دعامة العرض ودعامة الاعتراض؛ فهذا الشق سنركز فيه على الجانب التأسيسي له وفي المبحث الموالي الجانب الاعتراضي؛

وهنا ثمة سؤال مهم يطرح نفسه هو ما مفهوم النظرية الائتماني التي جاء بها طه عبد الرحمن ؟

1- مفهوم الائتمان: أصل تسمية المشروع مأخوذة من مفهوم الأمانة والاشهاد في الآية الكريمة: ﴿إِنَّا

عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا

جَهُولًا﴾ (الأحزاب: 72)، فقد ذكر الكثير من المفسرين أن المقصود بالأمانة هنا هي (التكليف)، وأن الله قد عرض: "طاعته وفرائضه على السموات والأرض والجبال على أنها إن أحسنت أثبتت وجوزيت، وإن ضيعت عوقبت، فأبت حملها شفقًا منها أن لا تقوم بالواجب عليها، وحملها آدم (إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا) لنفسه (جَهولًا) والذي فيه الحظ له"⁽¹⁾، أما الطبري بعد أن يذكر بعض المعاني المشهور يرجح أن مفهوم الأمانة قد عني بها: "جميع معاني الأمانات في الدين وأمانات الناس وذلك أن الله لم يخص بقوله (عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ) بعض معاني الأمانات لما وصفنا"⁽²⁾ أما العز بن عبد السلام فتأخذ الأمانة عنده معنى تحصيل الأوامر واجتناب النواهي (التكليف)، وتأخذ معاني أخرى أعمق وأدق وهذا ما قد نستشف من منطوقه: "{الأمانة} ما أمروا به ونهوا عنه، أو الفرائض والأحكام الواجبة على العباد ... أو ائتمان النساء والرجال على الفروج، أو الأمانة التي يأتمن الناس بعضهم بعضا عليها، أو ما أودعه في هذه المخلوقات من الدلائل على الربوبية.." ⁽³⁾.

أما البيضاوي فهو يرى أن الآية الكريمة فيها تقرير للإنسان: "للوعد السابق بتعظيم الطاعة، وسماها أمانة من حيث إنها واجبة الأداء، والمعنى أنها لعظمة شأنها بحيث لو عرضت على هذه الأجرام العظام وكانت ذات شعور وإدراك لأبين أن يحملنها، وأشفقن منها وحملها الإنسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته"⁽⁴⁾؛ إذن فمعنى الأمانة لا تقتصر على مفهوم التكليف وحده؛ بل تتعداه إلى معاني أخرى معرفية وفطرية وخلقية بين العبد وربّه وبين العبد وباقي الكائنات أما عند المحدثين سنجد عند إسماعيل راجي الفاروقي أن الآية تشير إلى: "الأمانة والمشيمة المقدسة التي عجزت السماوات والأرض عن تحملها، إلا القانون الأخلاقي المؤسس على حرية الخليفة، أما فيما يتعلق بالسموات والأرض، فإن إرادة الله تعالى تتحقق بالأمر الإلهي التكويني، أو بما بتنا نسميه ضرورات القانون الطبيعي"⁽⁵⁾؛ ولو قلبنا النظر نحو المجال التداولي الغربي سنجد أن المقابل للأمانة والوفاء فهي حسب حمو النقاري مشتقة من (fides = "foi" الفرنسي] الدال على "الإيمان"، ويستخدم هذا المفهوم - la fidélité - من الناحية

(1) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 2000، ج20، ص336.

(2) نفس نفسه، ص342.

(3) العز بن عبد السلام، تفسير القرآن (وهو اختصار لتفسير الماوردي)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 1996، ج2، ص592.

(4) ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 1997، ج4، ص240.

(5) إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، تر: السيد عمر، مدارات للأبحاث والبحث، القاهرة، ط2، 2014، ص46.

الباب الرابع:(الفصل الأول: (تمهيري) السياقات الكبرى للممارسة الكلامية لدى طه عبد الرحمن)

الفلسفية للدلالة على "دوام إخلاص الفرد لأمر أو شخص في التوجيه المستمر لحياته"⁽¹⁾.

أما لو عدنا إلى مجالنا التداولي وبالضبط إلى التراث الصوفي فسيتقمص مفهوم الأمانة معنى رقيق وعميق وخصوصاً عند ابن عربي، فهو دائماً يربطه بفكرة الإنسان الكامل والاستخلاف، والإنسان باعتباره صورة للحضرة الإلهية وتحلي من تجلياتها فالأمانة عنده هي تلك الصورة: "التي خلق الله آدم عليها، فاستحق بها الخلافة، ولذلك يشير إليها بكلمة الأمانة المعارة؛ لأن خلافة الإنسان دليل على أن الأمر بيد من استخلفه، فالأمر إعارة وليس أصيلاً"⁽²⁾، وهو هنا يشير إلى الحديث الذي يروى عن أبي هريرة: عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ ... "⁽³⁾، وفي رواية أخرى لمسلم قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ" [مسلم -2612-]، وفي حقيقة الحال فإن ابن عربي هنا يقلب إسقاط الأمانة من الحال إلى المحل، فهو يخرج من المعنى الشائع في كتب التفسير والتي تحوم حول التكليف والقوة والصفة والعقيدة والفترة... إلخ المستودعة في القلوب والنفوس، فجعل "المحل [القلب-الروح-النفوس] هو الأمانة التي حملها الإنسان"⁽⁴⁾.

أما عند طه فيحاول إعادة الاعتبار لهذا الميثاق فينطلق في طرح مقارنته الائتمانية من تقسيم مراقب النظر الإنساني إلى إدراكين إدراك ملكي: النظر إلى الأشياء بوصفها ظواهر، وإدراك ملكوتي: النظر إلى الأشياء بوصفها آيات، وفي إطار هاتين النظرتين تتأسس نظرة المسلم للأشياء، فهو لا ينفك يزاوج بينهما: "نظر أصلي يتدبر به الأشياء هو "النظر الملكوتي" الذي يوصله إلى الإيمان، ونظر فرعي يدبر به الأشياء، وهو "النظر الملكي" الذي يوصل إلى العلم... المسلم لا يفتأ يؤسس نظره الملكي على نظره الملكوتي؛ وبفضل هذا التأسيس، يجد الصلاح في الحال"⁽⁵⁾، غير أن هذا التعدد في مراقب النظر هو محكوم لميثاق عظيم قد عتّق في الأزل قبل آدم وهو المقصود به في الآية الكريمة بالأمانة، والذي يشمل كل المعاني النفيسة، فهو تكليف وتركيز وأمانة وصورة وغيرها من المعاني الدقيقة والرفيعة فتمتع الإنسان بحرية الاختبار منذ وجوده في العالم الغيبي يجعله يرجع العمل التعبدي والعمل التدييري في العالم المرئي إلى أصل واحد هو الائتمان الإلهي"⁽⁶⁾.

فمقتضى هذا الائتمان أن الروح وفطرتها بصفاتها خزان معرفي أصلي قد غشّاها غطاء النفس حين انتقالها من عالم الملكوت إلى عوالم التملك؛ غير أن المطلوب استردادي بامتياز؛ وهذا الطريق يأخذ بعداً صوفياً وتزكواً

(1) حمو النقاري، مفاهيم التفلسف الغربي -معجم تحليل عربي -، ص 162-127.

(2) سعاد الحكيم، المعجم الصوفي -الحكمة في حدود الكلمة- ندرة لطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، السنة: 1981، ص 132.

(3) روى البخاري (6227) ومسلم (2841).

(4) سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 132.

(5) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص 19.

(6) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 449.

الباب الرابع:(الفصل الأول: (تمهيري) السياقات الكبرى للممارسة الكلامية لدى طه عبد الرحمن)

عميقا، فالفاعل الديني في نظر طه يتزكى: "حتى يزول عن روحه غشاء النفس، مستعيدا ذاكرته الأصلية؛ فكما أن هذه الذاكرة الغيبية حفظت الشهود الأول والشهادة الأولى، فكذلك حفظت ذكرى حدث فاصل في قدر الإنسان نجعل هذا القدر يستقل عن قدر الكائنات كلها".⁽¹⁾

إذا استصحبنا هذه الفكرة العميقة التي يطرحها طه يمكن أن نخلص من خلالها أن الإسلام بصفته انقيادا وخضوعا وافتقارا واستسلاما لسلطة ما وراثية، سلطة الله عز وجل، في الحقيقة هو استسلامين؛ استسلام تعبدي مقصده التقرب واستسلام تدييري يحيل العقد المبرم بين الإنسان واستخلافه على عالم الشهادة من عقد ملكية خالص إلى عقد ائتماني أشبه بالوديعة منه بالحياة والملكية؛ فاستحضار هذه المعاني المتسامية داخل الدرس الكلامي الإسلامي من شأنه أن يثري المضمون ويحرره من تسلطية العقل التجريدي الذي كان له تأثير على الكلام الكلاسيكي، لهذا أطروحة الأسماء والصفات، كما هي مخرجة في علم الكلام قد ركزت على قضية شروط اقتسام الصفة بين الخالق والمخلوق، وأغفلت المقام القرباني الذي هو الغاية والمقصد الأساس من هذه الأطروحة؛ ثم إن مفهوم الأمانة عند طه وإن كانت لها حقيقة واحدة إلا أنه: لها وجهان يختلفان باختلاف النظرة إليها من جهة تعلقها بالعالم الغيبي سمينها تعبدا، وإن نظرنا إليها من جهة تعلقها بالعالم المرئي سمينها تدييرا؛ هذه الأسماء إذن تعد ألفاظا مترادفة، إذ تفيد كلها أن الإنسان تحمل حفظ الأحكام الإلهية، لا في ظاهرها كأوامر فحسب؛ بل أيضا في باطنها كشواهد، سعيا إلى توسيع وجوده إلى أقصى مداه.⁽²⁾

2- الفلسفة الائتمانية وتحررها عن مبادئ العقل المجرد: المبادئ الكبرى التي يقوم عليها أي فكر عقلاني مجرد هي (مبدأ الهوية ومبدأ الثالث المرفوع ومبدأ عدم التناقض)، فهذه التوليفة الثلاثية شرط لعقلانية العقل في نموذج المجرد، غير أن النظرية الائتمانية ونظرا لتوسلها بالعقل المؤيد استطاعت التخلص من الإكراهات والحدود التي ترسمها العقلانية المجردة والتحرر منها، وهذا ما يكسب الإنسان المسلم سعة معرفية وانفتاحا منهجيا يخرج من عقلانية الآلة الحاسبة والدعاوات البرهانية المحتكرة إلى اليقين، إلى عقلانية مؤيدة تستحضر المفهوم الائتماني القائم على الحجاج واليقين المستمد من التجربة العملية، والعمل الديني التعبدي والتدييري الذي يعلو على اليقين المجرد الذي يركز على الوجهة الأفقية والتي تعنى بظواهر الأشياء فقط دون الإحاطة بأسرارها الخفية، وهذه المبادئ التي تتوسل بها العقلانية المؤيدة والتي تبقى دائما مستحضرة لفكرة الأمانة في أدق تلافيف عناصرها والتي تتجاوز مبادئ العقل الكلاسيكية هي كالتالي:

(1) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 448.

(2) المرجع نفسه، ص 449.

- مفهوم الشهادة مجاوزا لمبدأ الهوية المجرد: مفهوم الشهادة القائم على فكرة استرداد الفطرة الأولى هو ما يجعل الهوية والحقيقة الأولى للإنسان محصلة ومتحققة، وهذا بدءا بشهادة الإنسان في العالمين: الغيبي والمرئي التي يقر فيها بوحداية الله وشهادة الخالق على هذه الشهادة، وانتهاء بالشهادة على الذات والشهادة على الآخرين⁽¹⁾؛ أما وجه المجاوزة هنا فهو يكمن في كون مبدأ الهوية المجرد يقتضي أن الشيء هو هو، بل لكل كيان معين من المعينات هوية خاصة به لا يشترك فيها مع غيره فهو مبني على نفي المثوية والغيرية، أما مبدأ الشهادة الائتماني فهو يقيد هذه القضية المجردة، إذ يقضي بأن الشيء هو هو متى شهد عليه غيره، فكل الموجودات في العالم الائتماني تتمتع بحق الشهادة وهذا ما يجعل التشكيل الهوياتي للإنسان هنا مقترنة بمدى تحقق شهادة الإله والرسول والإنسان القريب والبعيد.. إلخ، وهذا ما دفع طه إلى تجاوز الهوية المجردة؛ لأنها تنبني على الغيرية والذي ينبنى على الغيرية في نظره لي: "كالذي لم يبن عليها؛ فوجود الغيرية خير من عدمها، نظرا لأنها تحفظ مما ليس يحفظ منه بدونها كعبادة الذات أو اتباع الهوى"⁽²⁾.

- مفهوم الأمانة مجاوزا لمبدأ عدم التناقض المجرد: مقتضى هذا المبدأ المجاوز أن كل الموجودات في العالم الائتماني عبارة عن أمانات لدى الإنسان، فالإنسان أمين ومستأمن، وليس مالكا و سيدا على الكون، فكل الموجودات خارجة عن ملكيته حتى ذاته التي يشغلها، وهذا ما يجعل هذا المبدأ مجاوزا لمبدأ عدم التناقض والذي يقتضي باستحالة الجمع بين النقيضين والتوليف بينهما؛ بينما مبدأ الأمانة يقتضي بأن الشيء ونقيضه لا يجتمعان متى كان العقل مسؤولا؛ وهذا المضاف المزجي (العقل مسؤول) هو عنوان المفاضل الذي يمتاز به مبدأ الأمانة عن مبدأ عدم التناقض المجرد في منظور طه عبد الرحمن؛ لهذا فالاتساق هنا يزدوج بالمسؤولية التي هي بعد ائتماني: "وليس الذي يبنى على المسؤولية كالذي لم يبن عليها؛ فوجود الأمانة في طي الاتساق خير من عدمها"⁽³⁾.

- مفهوم التزكية مجاوزا لمبدأ الثالث المرفوع: يعتبر مبدأ التزكية مبدأ أساس من مبادئ المشروع الائتماني، فلا يزال الإنسان يجاهد ويكابد، وهذا المبدأ هو قيمة واحدة لا ثنائية لها وخيار واحد لا يمكن إغفاله، وهو يجعل الإنسان يجاهد نفسه للتحقق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية المنزلة ابتغاء لمرضاة الخالق جل جلاله، وحفظا لأفضلية الإنسان في الوجود، وتصديا لجديد التحديات والأزمات في القيم الإنسانية لهذا في منظوره، تبقى التزكية أمرا محتما، وواجب على: "الإنسان في العالم الائتماني أن يطلب التقدم المعنوي كما يطلب التقدم المادي، بل

(1) طه عبد الرحمن، رؤى الدهرانية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 2014، ص14.

(2) المرجع نفسه، ص15.

(3) المرجع نفسه، ص16.

واجبه أن يجعل التقدم المادي تابعا للتقدم المعنوي وإلا تقدم في إنسانيته"⁽¹⁾؛ غير أن هذا المبدأ يقابل مبدأ الثالث المرفوع المجرد، فهذا المبدأ الذي هو متمم لمبدأ عدم التناقض، فحسب هذا المبدأ فإن صدق إحدى القضيتين يعني كذب الأخرى والوسط بينهما مرفوع فإما [أ أو لا أ]، غير أن مبدأ التزكية يقيض هذه القضية المجردة: "إذ يقضي بأن الشيء إما هو وإما نقيضه متى كان العمل مطلوباً"⁽²⁾.

وبناء على هذا فإن طه عبد الرحمن استطاع التخلص من المبادئ الكبرى للعقلانية المجردة، وهذا التجاوز لا كتجاوز الشكاك؛ بل هو نتاج النزعة الصوفية التي تختلج وجدانه، فهي أقرب إلى التخطي العملي منه إلى المعرفاتي، وذلك بغية تحصيل الحقيقة الدينية التي تدخل في التشكيل الماهوي للإنسان.

ثالثاً: مبادئها الكبرى للنموذج الائتماني.

بعد أن تقرر مفهوم الائتمان الذي يأسسه طه عبد الرحمن من خلالها مشروع الفلسفي والائتماني وبينه على عقلانية ذات بعد حجاجي وحواري يستحضر الآخر مسائله له ليس من باب -المسألة من أجل المسألة- أو كما يقال النقد من أجل النقد والتبكيك؛ بل من باب المسألة والنقد المفضي إلى التقويم والتصويب، وهذا هو المنهج الذي يتخذه مفكرنا في تسطير العديد من مضامين مشروعه، كما سيتبدى لنا من خلال نقده لواقع الحداثة الغربي أو الدهرانيين أو ما بعد الدهرانيين أو العلمانية؛ فهو يقيم مشروعه الائتماني والذي هو نابع من روح التراث الإسلامي على مبادئ كبرى تنزل منزلة اللبنة الأساسية التي تقوم عليها هذه الفلسفة وهي:

1-مبدأ الشاهدية (الشاهدية الإلهية أصل التخلق): يعتبر هذا المبدأ هو الخيط الناظم لكل المبادئ الائتمانية، فهو مبدأ لولي ونافذ يدخل في جميع المبادئ الأخرى، وهو مبدأ فطري وإن كان ظاهره مخالف ومزاحم لمبدأ الهوية الأرسطي إلا أنه يبقى مبدأ متعالياً ومتسامياً؛ فإذا كان الإنسان المعاصر قد وضعت له آلات وأجهزة كبرى لمراقبة ورصد تحركاته وأفعاله وتسجيلها إما لاستخدامها استخباراتياً أو استخدامها لمزيد التسلط عليه والتحكم فيه؛ فإن الشاهدية الإلهية مقترنة بالأمرية الإلهية وضعت بالأساس لتحريره من سلطان الهوى وكبح جموح الغريزة وإخراجه من سياج المادة والرسوم (الرسوم بالتعبير الصوفي)، "فلئن كانت الروح، على طبيعتها اللطيفة، قادرة على أن تزوج بالجسم في عالم الملك، فهي بأن تنفصل عنه في عالم الملكوت الذي هو عالم اللطافة

(1) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 17.

(2) المرجع نفسه، ص 19.

الباب الرابع:(الفصل الأول: (تمهيري) السياقات الثبوتية للممارسة الكلامية لدى طه عبد الرحمن)

الخالص أقدر؛ ففي هذا العالم الذي هو من جنس الروح، حصلت الموثقة الروحية"⁽¹⁾؛ وفي هذا السياق الروحاني تطرح فكرة الشاهدية الإلهية على التخلق والعمل الديني الإنساني؛ فلولا شهادة الإله: "لهذه الأعمال وشهادته عليها، لما تم للإنسان التخلق ناهيك عن كمال التخلق؛ وهكذا، فإن الإنسان يتخلق بحصول هذه الشهادة الإلهية التي تأتيه بالفضلين: فضل النظر الإلهي وفضل الحكم الإلهي"⁽²⁾؛ ومن ثم يمكن القول إن هذا المبدأ كفيلاً بإخراج الإنسان من حالة النسيان والتناسي إلى حالة التذكر والتفكير يجعل طريقه طريقاً قربانياً من حضرة الإلهية، بخلاف الحضارة المادية التي هي طريق إدباري وقهقري، وهذا القرب كفيلاً بأن يذهب عنه الشعور بقهر الأوامر والنواهي، ويبدل محله الشعور بالقرب والأنس؛ وخلاصة هذا المبدأ هو تحقيق أمرين:

أ- تحول القيم والمعاني الأخلاقية إلى قيم ومعاني جمالية فيتقلب التخلق في خضمها هذه التجربة إلى تحمل ما يكفل تحقق الصفة التواصلية للأحاسيس الوجدانية.

ب- هذه القيم الجمالية التي هي نتيجة تحول خلقي إعمالها الداخلي الائتماني يقلبها قيماً معرفية خالصة تنزع فيه المعرفة الائتمانية نزعة رحمانية لا نزعة تنقص القوة"⁽³⁾، وإرادتها، وهذا يجعل الناظر الائتماني يستصحب مبدأ ارتفاع الكون، ويعني هذا المبدأ التعامل مع البيئة الطبيعية في سبيل البناء الحضاري تعاملًا يقوم على استثمار المقدرات الكونية والانتفاع بها من جهة، وعلى معاملتها برفق من جهة أخرى.

2- مبدأ الآياتية (اتصال الدين بالعالم هو اتصال آياتي وليس ظاهري): تنطق الفكر من التناغم بين كتاب الله المنظور (الكون والطبيعة) وكتابه المسطور (الوحي=القرآن)، هذه الازدواجية تحتم على الناظر الائتماني النظر في الكون على أساس أنه آيات ربانية مستصحبة لصانعها الذي شهوده ما فتى ينفك عنها، وليس بنظرة ظاهرية تخفي في طياتها فصلاً بين الخالق والمخلوق، فتجعل العلاقة الرابط علاقة برانية؛ غير أن هذا المبدأ ينفي هذه التوصيف الخارجي للعلاقة الرابطة بين الإله جل جلاله والمخلوق المربوب، ويكرس الربط والتثبيت: "لعلاقة الإنسان بالدين كممارسة متصلة بالعالم، باعتبار العالم مجموعة من الآيات التكوينية والدين مجموعة من البنيات التكليفية"⁽⁴⁾، وربما لهذا الاتصال الآيات بالعالم هو عديد التحليلات هي:

- تساوي العالم والدين في الاشتراك في الدلالة على وجود الشاهد الأعلى.

- الصلة بين الدين والعالم صلة دائمة وباقية ببقاء الإنسان نفسه.

(1) طه عبد الرحمن، دين الحياة-1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 2017، ص 19.

(2) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 94.

(3) المرجع نفسه، ص 95.

(4) المرجع نفسه، ص 95.

الباب الرابع:(الفصل الأول: (تمهيري) السياقات النظرية للممارسة الكلامية لدى طه عبد الرحمن)

- علاقة الإنسان بالدين هي علاقات آياتية تكليفية، وهذا يماثل علاقته العالم كآيات تكوينية وجودا وشعورا.

-علاقة الإنسان المزدوجة بالدين والعالم علاقة بين طرفين متلازمين تلازم الظاهر والباطن⁽¹⁾.

من خلال هذه العناصر يتضح لنا أن الدين يتسع: "التدبير العالم كله أخلاقيا، بل إن هذا التدبير الأخلاقي للعالم هو الأصل في الدين، وتدبير ما دونه، فردا أو جماعة إنما هو متفرع عليه"⁽²⁾؛ لهذا لا يمكننا إنكار حقيقة أن الدين بمعناه الحقيقي والعميق ليس محصورا في مراسيم تعبدية أفقية آلية؛ بل يتعدى ذلك إلى الاهتمام بوجود الإنسان الخاص والوجود العام⁽³⁾، وهذا الاهتمام هو الأفق والمقصد الأسمى من التطبيقات الدينية. إن النموذج الائتماني يستصحب دائما فكرة الشاهدية الإلهية وتعدد المراقب الملوكوتي والملكي، مع كون نظريته لعالم الشهادة نظرة عميقة لا تقف عن حدود الظاهرة؛ بل تنفذ إلى حقيقتها الغيبية؛ وهذه المعرفة الغيبية وصلت إلى الفاعل الديني عن طرق فاعل ديني أسمى وفي أعلى النماذج التطبيقية والمجسدة في الأنبياء والأولياء والعلماء الربانيين، فكانت خطابا عامل لمعامل عن طرق الاقتداء؛ بينما هذا الأمر غير متحقق في المعرفة التي تقف عند حدود الحس المشترك؛ ومن هنا فالمعرفة الناتجة عن العقل المسدد والمؤيد بالعمل الديني والتجربة الحية هي معرفة غيبية وآياتية تتميز في منظوره: "بعمل قدواتها، وكمال حقائقها، وصلاح أوامرها، في حين أن المعرفة المرئية على ضدها، تنصف بتأمل نظارها، وتعثر أطوارها، وضرر تطبيقاتها؛ فيلزم من هذا التضاد بين المعرفتين المذكورتين أن الإدراكات الملوكوتية تتقدم من حيث منطقها، على الإدراكات الملكية"⁽⁴⁾؛ إذن فالنظر الائتماني أعمق وأرقى من النظر الظاهري، فالحتمية الغيبية (الميتافيزيقية) تسعفنا برحابها حين تتخلف القوانين الطبيعية عن إعطاء تفسير واضح للظواهر، وبذلك ينتج عنها مذهب كامل متسق متجانس لا نقص فيه ولا تعارض، مما لزم المذهب المادي⁽⁵⁾.

3- مبدأ الإيداعية (الأشياء ودائع عند الإنسان وليست ملكيات خاصة): تأتي هذه الفكرة ناتج استبطان فكرة الشاهدية والآياتية والاستخلاف التي تتنافى معها فكرة تملك تسيدي الكون الديكارتية، والتي ما فتئ يكررها الإنسان المعاصر حتى صدقها جاعلا منها هدفا للعقل وجب تحقيقه؛ غير أن المشروع الائتماني لا يتواءم وهذه الفكرة، فالإنسان بصفته عبدا ومربوبا ملووا: "لا يتصور أن يكون ملكا مطلقا، فإنه لا يستغني عن كل شيء، فإنه

(1) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 95-96.

(2) المرجع نفسه، ص 97.

(3) (تشارد ترولسن -جون كويلر، مغامرات العقل، تر: محمد فياض، منشورات ميمنة، بيروت، لبنان، السنة: 1962 ص 90.

(4) طه عبد الرحمن، دين الحياة، ج 1، ص 41.

(5) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص 79.

الباب الرابع:(الفصل الأول): (تمهيري) السياقات الكبرى للممارسة الكلامية لدى طه عبد الرحمن

أبدا فقير إلى الله تعالى وإن استغنى عمن سواه ولا يتصور أن يحتاج إليه كل شيء، بل يستغنى عنه أكثر الموجودات ولكن لما تصور أن يستغنى عن بعض الأشياء ولا يستغنى عنه بعض الأشياء، كان له شوب من الملك⁽¹⁾.

فالعالم في منظور الغزالي وفي منظور الوحي هو مملكة واحدة، وهو: "كشخص واحد، وأجزاء العالم كأعضائه، وهي متعاونة على مقصود واحد، وهو إتمام غاية الخير الممكن وجوده، على ما اقتضاه الوجود الإلهي، ولأجل انتظامها على ترتيب متسق وارتباطها برابطة واحدة، كانت مملكة واحدة، والله تعالى مالکها فقط"⁽²⁾؛ لهذا من الحمولة التي تحملها فكرة الأمانة ومبدأ الإشهاد الإلهي والتي تحملها الإنسان دون سائر الموجودة مبدأ الاستخلاف الذي به تتشكل ماهية الإنسان ومعنى وجوده من خلال: "تحقيق العبودية لله تعالى، والسيادة في الأرض عبر الانسجام مع سنن الله الكونية والتشريعية والاستمتاع بخيرات الأرض طاعة وشكرا، والاستعداد للقاء الله هو الوظيفة الوجودية للإنسان في عالم الشهادة التي سيتقرر على ضوءها مآل الإنسان ومصيره في العالم الآخر"⁽³⁾.

ومن خلال هذه الرؤية الخاصة يأتي الحديث عن مفهوم مبدأ الوداعة الائتماني، وذلك بالإقلاع عن كل عادة تجعل الإنسان ينظر إلى الأشياء على أنها ملكية خاصة له، والتي درج عليها الإنسان المعاصر مع المحافظة على نسبة الأشياء إلى باريها وشاهدها نسبة مطلقة، وإلا فلا أقل من أن ننسبها إليه قبل أن ننسبها إلى أنفسنا؛ لأن خالق الشيء وشاهده الأول أحق بأن يملكه"⁽⁴⁾، وهذه الفكرة التي ينطلق منها طه لتوضيح هذا المبدأ الائتماني والذي يشكل نوعا من أنواع الانتهاض للنفس، والتخلص من سلطانها الأفقي لتحقيق كمال التذكر الذي من شأنه أن يفتح للإنسان أفاق نورانية للتطلع إلى عالم الملكوت؛ لهذا بقاء الرابط الملكي هو مقوض وناقص للإنسان عن حراكه العمودي وتخلقه الشاهدي؛ وهو هنا لا ينفي مطلق الملكية× بل هو عبارة عن ميثاق وعقد مبرم بين العبد وربّه في استغلاله لأمانة ووداعة لديّه، هـ لهذا ستكون الوداعة الشيء الذي يجعله الخالق الشاهد في حوزتك موکلا إليك أمر رعايته؛ ما يجعل الحقوق هنا مزدوجة بعضها لك وبعضها عليك⁽⁵⁾؛ لا شك أن هذا المبدأ يحقق قلبا جذريا للعلاقة المبنوثة في عالمنا المعاصر بين الإنسان وعالم الأشياء، والتي تخلقت في إطار نظرة تملكية انتهت في نهاية المطاف إلى الارتكان إلى العقلية الاستهلاكية.

(1) أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، مطبعة الصباح، دمشق، سوريا، ط1، السنة: 1999، ص50.

(2) المصدر نفسه، ص118.

(3) الطيب برغوت، منهج النبي صلى الله عليه وسلم في حماية الدعوة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و.م.أ، ط1، السنة: 1996، ص81.

(4) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص98.

(5) المرجع نفسه، ص99.

44-مبدأ الفطرية:(الأخلاق مكنونات فطرية): لا يمكن الفصل في المجال التداولي الإسلامي البتة بين الاجتماع والسياسة وتبقى الرابطة بينهما ومشدودة الوثاق؛ حيث تتشابكان في النظرية والممارسة وقد أقام الإسلام رابطة قوية بين أسس التشريعية السياسية وفطرة التكوين الإنسانية والاجتماعية⁽¹⁾، وهذا مع استصحاب فكرة مفادها أن علم الفطرة: "هو علم دراسة الإنسان وتكوينه وحاجته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية"⁽²⁾، أما الفطريات فهي: القضايا والأحكام والاعتقادات المخلوقة فينا: إن "الفطرة" الابتداء، والإخراج من جهة والخلقة من جهة أخرى؛ والأصل في ذلك فعل "فطر" الذي يعني "خلق" و"بدأ"⁽³⁾؛ ومن هنا فحقيقة الفطرة الإنسانية في منظور طه تلعب دورا هاما في إطار مشروعه الائتماني، وذلك لكونها حقيقة ملكوتية بامتياز حملتها الروح التي نفخت في كل نسمة عقب خلقها، وهي عبارة عن "ذاكرة قيم ومعان"، إذ أنها تحتزن القيم الخلقية والمعاني الروحية المأخوذة من الأسماء الحسنى، والتي ينبغي أن يهتدي بها الإنسان في عالم الملك، فهوذا بالأمانة التي حملها⁽⁴⁾؛ لهذا فالفطرة كمبدأ ائتماني ليست قيمة معرفية فقط؛ بل هي سلوك أخلاقي وإرادي وهي: "بمجموع المعاني الأخلاقية المبثوثة في روح الإنسان، أو المكونة لروح الإنسان، أي أنها فذات الوقت، بينة خلقية، وبينية خُلُقِيَّة"⁽⁵⁾.

إن الفطرة كمفهوم ملكوتي تكسبه اقتدارا على تبين القيم التي تحملها الآيات المختلفة، وذلك بأن يأخذ الائتماني قيمه من دينه الخاص الموافق للفطرة، محققا لها في بعض أفعاله⁽⁶⁾، غير أن الحضارة الغربية والإنسان المعاصر بنفوقه من كل ما هو ديني قطع الحبل الرابط الذي يربط بينه وبين فطرته فتاه في عوالم النسيان وفقد بوصلته الربانية؛ إذا لا يمكن إنكار أن: "أوروبا حققت المعجزات في عالم الاكتشافات وعلم العلوم ... ولكنها فقدت في أعماق نفسها البعد الذي كان يروح عليها ويرفعه عنها، ويسندها في وقت الخن لأنه يربطها بوجود الله"⁽⁷⁾؛ لهذا إذ أراد المسلم المتذكر والائتماني الفطرائي أن يسد ويغلق: "هذا الفراغ في النفوس المتعطشة، النفوس المنتظرة للمبررات الجديدة ... يجب أولا أن يرفع مستواه إلى مستوى الحضارة أو أعلى منها، كي يرفع الحضارة بذلك إلى قداسة الوجود، إلى ربانية الوجود، ولا قداسة لهذا الوجود إلا بوجود الله"⁽⁸⁾. إن الأخلاق الائتمانية هي

(1) هبة رؤوف عزت، نحو عمران جديد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 2015، ص205.

(2) المرجع نفسه، ص206.

(3) حمو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، ص404.

(4) طه عبد الرحمن، دين الحياء، ج1، ص194.

(5) طه عبد الرحمن، الحوار أفقيا للفكر، ص100.

(6) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص228.

(7) مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط8، السنة: 2018، ص29.

(8) المرجع نفسه، ص29.

أخلاق متسامية ونابعة من الفطرة الإنسانية والتي فطرت عليها البشرية من لدن الذات العلية؛ فهي ربانية المصدر وربانية المقصد والغاية؛ لكونها متشكلة من معاني دينية أساسية تتقصد الظفر بالتخلق الأسمى وبأخلاق الكمال والجمال، من خلال العمل الديني أو ما يعرف بالتجربة الحية.

5- مبدأ الجمعية (الدين بجماعه أخلاق): لطالما كانت الأخلاق اللادينية تقيم أعمال الإنسان على أساس المنافع الشخصية العاجلة، والتي صارت أساس المجتمع المدني؛ على أن الأخلاق الدينية (التوحيدية) تحترم أيضا المنفعة الشخصية، لكنها تمتاز برعاية منافع الآخرين، وهي بذلك تدفع الفرد إلى أن ينشد دائما ثواب الله قبل أن يهدف إلى فائدته⁽¹⁾؛ لهذا استطاع النموذج الأخلاقي الائتماني تخطي التصور التجزيئي الذي أحدثته الحضارة الغربية للعلاقة بين الذات العلية والإنسان المعاصر؛ وهذا لكون الدين في نهايته كله أخلاق؛ بل الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين؛ وعليه فالتأمل في ثنايا النصوص الطهائية يعلم أهمية التخليق في هذا المشروع، والتي تدخل في أدق دقيق تلايفه وعناصره التحتية (المقدمات والأرضيات)؛ ولعل أهم شاهد على هذه الجوهرية قوله بـ: "أن ضرورة الخلق للإنسان كضرورة خلقه، سواء بسواء، فلا إنسانية بغير أخلاقية"⁽²⁾.

من خلال هذا البعد الجماعي تأتي الضرورة والحاجة الملحة إلى العودة للإسلام الحنيف، والذي هو في نهاياته هو تنوير تحريري عام يعاني من انتهاض ومحاصرة داخلية ومن المنتهض الخارجي والمزاحم الحضاري الغربي، لهذا لا سبيل إلى فك هذا الحصار ودفع هذا الاستفزاز إلا بالتوسل بالأسباب التنويرية والتحريرية التي تنبني عليها هذه الدعوة الائتمانية بمبادئها الخمس؛ ولعل خطة الطريق في ذلك ترسم على الشكل التالي: إنه إذا: "حصل الداعية الإحيائي تمام التخلق وهو: سبب تنويري، وحصل تمام العمل وهو: سبب تحريري؛ استطاع أن يدفع محاصرته لنفسه، ثم إذا حصل تمام الثقة أخيه به وهو: سبب تنويري، وحصل تمام تعاونه معه وهو: سبب تحريري، استطاع أن يدفع محاصرة أخيه، مادامت الثقة المسترجعة تفضي إلى توحيد الصف الذي لا ينفع معه تأليب العدو على تنوع أساليبه كما استطاع أن يدفع محاصرة عدوه، ما دام التعاون القائم بينه وبين أخيه يفضي إلى تحقيق الاكتفاء الذي لا ينفع معه تحويع العدو على تقلب مظاهره"⁽³⁾.

إذن؛ خلاصة الأمر هنا أن مبدأ الجماعية الذي يسطره طه داخل أنموذجه الائتماني كفيل في منظوره بأن يخرج الإنسان من تخليق ذاته بعضا، إلى تخليقها، كلا، باطنا وظاهرا، حتى يسترجع إنسانيته كاملة غير منقوصة

(1) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص 207.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 55.

(3) المرجع نفسه، ص 185-186.

الباب الرابع:(الفصل الأول: (تمهيري) السياقات النظرية للممارسة الكلامية لدى طه عبد الرحمن)

كما يسترجع روحيته واسعة غير محصورة، وهذه هي الغاية الأسمى من المشروع والمقصد الأساس من هذا الطرح وصل الأخلاق بالمرجعية الدينية والفطرية الأولى.

رابعا: النقد الأخلاقي للحضارة الغربية.

إذا كان المخاض العسير الذي تخلقت منه الفلسفة الإغريقية، والذي أفضى بها في الكثير من الأحيان إلى الترفع عن النص الثيولوجي الكلاسيكي سواء النص الميزيودي أم الهوميروسي؛ والذي قد أدى بها في آخر المطاف إلى إنتاج فلسفة إنسانية قوية لا نزع طهارتها وبراءتها من النص الديني قيمه الكلية، غير أن حجم التغير كان بالقدر الذي أغرى حضارة الحضارة الغربية لتأسي بها وتسُنُّ بسننها؛ فهذا المسلك الإنساني القوي الذي تبناه الغرب واعتبره نموذجاً يحتذى به منذ عصر النهضة؛ أفضى بها إلى تأليه الإنسان، بل لتأليه رذائله، وهذا هو السر في أن الإغريقي لم يجد غضاضة في تصوير آلهة ككائنات يخدع كل منها الآخر ويتآمر ضده، ولا تتورع عن الزنا والسرقة وسفاح أوى القرى، والعدوان، والغيرة، والانتقام، وما شاكل ذلك من الأفعال الوحشية⁽¹⁾.

غير أن التعاطي الإسلامي مع الفلسفة الإغريقية لم يكن لحد التطابق والاسقاط؛ بل كانت اللمسات الإسلامية تتبدى في الكثير من التطبيقات والتخريجات الفلسفية منهجا ومضمونا، فنجد العديد من فلاسفة المسلمين كالفارابي والكندي وابن سينا وغيرهم فقد سجّلوا اقتراحهم من المجال التداولي الإسلامي، كما لا يمكن إنكار ابتعاد غيرهم كابن رشد عنه، ويمكن أن نظفر بهذا التقريب حسب طه في كون: "المضمون الفلسفي لم يتوصل إلى استحقاق الوجود التداولي إلا بالتقلب في أطوار مختلفة انتهت إلى المشاكلة بينه وبين المضمون الشرعي، وهي ثلاثة أساسية: طور كلامي توسل بآلية التخصيص في إقرار البحث في دلالة المخلوقات على الخالق، وطور أخلاقي وجودي استخدم آلية التقلب في إثبات إصلاح السلوك إلى جانب النظر في الوجود، وطور أخلاقي شرعي توسل بآلية الحذف في قصر الفلسفة على مكارم الأخلاق كما جاءت بها الشريعة"⁽²⁾.

من خلال ما يذكره طه هنا يتبدى لنا أن الخصوصية الإسلامية على الرغم من حضور الآخر بعدته المنهجية ومضامينه المعرفية إلا أنه لم يكن دائما حضورا استلابيا، بل كان حضورا مع بقاء الذات الإسلامية وخصوصيتها خصوصا الأخلاقية والسلوكية؛ أما فيما يخص علم الكلام الإسلامي ففي منظور بعض الباحثين لا يمكن فك التماهي أو اسقاط المبحث الأخلاقي في علم الكلام عن المسائل الاعتقادية؛ لأن فعل الخير أو الشر هو فعل

(1) راجي الفاروقي، التوحيد، ص 127.

(2) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 296.

الباب الرابع:(الفصل الأول: (تمهيري) السياقات الكبرى للممارسة الكلامية لدى طه عبد الرحمن)

اعتقادي قبل أن يكون فعلا أخلاقيا، ولا إيمان بالله إذا لم يكن المرء مؤمنا بالقدر خيره وشره⁽¹⁾، غير أن هذه الطريقة في التعاطي مع مبحث الأخلاق إذا ما قارناه مع عمق الأطروحة الطهائية تبقى تعاطيا سطحيًا، فعند طه الدين كله بمكونه العقدي والمعرفي والمعاملاتي والتعبدية والسلوكي هو قيمة وخلق، وذلك من خلال ربطه ببعده الوظيفي، فالمكون الكلامي لا يمكن فكه عن بعده الوظيفي الذي من شأنه أن يعتبر فاتحا من فواتح المعرفة وتذكرا للفترة الأولى، لهذا نجد أن طه قد تكبد عناء إعادة الاعتبار لسؤال الأخلاقي في المجال التداولي الإسلامي باعتباره الحجر الأساس لإعادة إحياء الإنسان بعدما تقاذفته قوى المادية الناجمة عن عمليات العقلنة غير المسددة بالأخلاق، وكذا كصناعة موقف أصيل مستقل يمكن الانطلاق منه لنقد الحداثة الغربية من خلال أرضية مغايرة بحيث تكون الأخلاق كمدخل للنقد وأيضًا كمشراكة أصيلة إسلامية في تلك الحداثة الكونية⁽²⁾؛ وهذا في حد ذاته يمكن اعتباره تجديدًا في علم الكلام الإسلامي أو تأسيسًا لعلم كلام جديد؛ وهذا لا يعني خلو النسق الكلامي الكلاسيكي من باب الأخلاق، فمثلا في المدرسة الاعتزالية الأخلاق مبحث لاحق بمبحث العدل التي تهدف إلى إبراز عدل الله⁽³⁾.

فإذا كانت القريحة الإسلامية منذ القرون الأولى التي بزغ فيها نور هذا الدين استطاعت التعاطي مع تحديات عصرها الراهنة بتطويع وتطوير مناهج ومضامين أصيلة للإجابة عن العديد من الأسئلة، والشبهات التي أثرت حول العقيدة الإسلامية ما أعطاها اقتدارا على حراستها والدفاع عنها عرضا ونقدا، فتشكلت في خضم هذه الورشات العديد من المدارس الكلامية (معتزلة - كلاية - أشاعرة - ماتريدية - أهل الحديث ...)؛ فإن المفكر المسلم طه عبد الرحمن يؤسس هنا لمشروع كلامي جديد يعيد للمسلم حقه في التفكير، مكسبا إياه ملكة الجواب على السؤال الراهن أمام تحديات نوعية تحاول انتهاض كل من يخالفها بتدويبه وتفرغه من كل هوية كانت تشكل ذاته وتحليته بذاتها وهويتها بفرض نموذجها الواحد، وهذا ما أدى إلى استفزاز فكري وعقدي تحمل طه عناء مجابهته ورد عسفه وعدوانه؛ وذلك بنقض الأسس والمسلمات التي بنيت عليها واقع الحداثة الغربية وكشف زيفها.

-التخلق والأسماء الله الحسنى والصفات العلى: لا يمكن إنكار أن مباحث الإلهيات هي من أهم المباحث الكبرى التي اعتنى بها علم الكلام الإسلامي منذ بواكيره، إن لم نقل أهمها على الإطلاق؛ فقد شغلت مسائلها ومطاراتها بالمتكلمين منذ البزوغ الأول لشعاع علم الكلام الإسلامي حتى الآن، غير أن طريقة التعاطي الكلامي مع هذه المباحث كانت في أغلب الأحيان تتوسل بالعقل المجرد، وهذا ما جعل تخريجها ينزع إلى

(1) محمد وادفل، أثر التفكير الفلسفي في التأويل الإسلامي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، السنة: 2018، ص 177.

(2) محمد كريم، النقد الأخلاقي للحداثة عند طه عبد الرحمن، مقال: نشر في موقع tahaphilo، بتاريخ: الأحد 29 أكتوبر 2014.

(3) أنظر: صوفيا فاسالو، دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، عنوان البحث: "المساواة أمام الشرع، قبح كذب الإنسان والله"، ص 182.

الباب الرابع:(الفصل الأول: (تمهيري) السياقات الثبوتية للممارسة الكلامية لدى طه عبد الرحمن)

النظرياتية أكثر منه إلى الإجرائية، وهذا لاشك فيه نوع من السطحية في التعاطي؛ فكيف لهذه المعاني المتسامية التي تدرس الحضرة الإلهية أن تكون مقاربتها تركز على إشكالية اقتسام هذه الصفات والأسماء بين الخالق والمخلوق ما يجعل النزاع فيها مشدودا إلى النظر المجرد يتقصد درء المشابهة والمماثلة بين الصانع والمصنوع، وهذا إقفار لحقائقها.

إن الإنسان بوصفه فاعلا أخلاقيا عاقلا ومستقلا؛ فإنه يحمل في ذاته شروطا ضرورية للتكليف وإن المبادئ الأخلاقية التي زوده الله بها تغطي كل ما أوجب الله على الإنسان أن يفعله، إن الله خلق الإنسان بإرادة حرة، وبالتالي فإن قدرة الإنسان وعقله يعتمدان مباشرة وكليا على الخلق الإلهي، والله بدوره يتصرف في العالم الإنساني بنفس المبادئ الأخلاقية التي يجب على الإنسان العمل بها، وهذا يعني أن الله الذي خلق الإنسان عاقلا وقادرا يصبح مثالا لهذا الإنسان على المستوى الأخلاقي، فالله القادر بقدرة لا متناهية والعالم بالمبادئ الأخلاقية الكلية لا يشبهه شيء؛ ولكنه يمكن أن يكون مثالا للكائن الإنساني الذي يمتلك قدرة وعلمًا محدودين، وعليه فعلى الرغم من محدوديتهما فإن الفاعل الإنساني يستطيع أن يتقلد الفعل الإلهي، وكلهما فاعل بقدرة وعلم ويقصدان التصرف بحكمة تخلو من العبث والسفه، وكلاهما يجتنبان القبح والظلم ويريدان الحسن والعدل رغم اختلاف صفتي القدرة والعلم من كونهما ذاتيتين مطلقتين ولا متناهيتين بانتسابهما إلى الله، ومخلوقتين، محدودتين في حق الإنسان⁽¹⁾.

وفي هذا السياق تأتي أهمية وعمق الأطروحة الأخلاقية الطهائية ومشروعه الفلسفة الائتمانية كمنصة ينطلق منها لنقد الحداثة الغربية ولواحقها من الدهرانية وشروء ما بعد الدهرانية، وهذا ما يلزم منه المزاوجة بين فلسفة الدين وعلم الكلام الإسلامي؛ أما عمق مشروعه الأخلاقي لاشك أنه يأتي من تعلقه بقضية الأسماء الحسنى، فيصبح المكون الخلقى مكونا ملكوتيا فطريا برده لذات العلية لا قيما وأخلاق يصنعها الإنسان المارد متى شاء، مخضعا إياها لمعطيات الزمان والمكان، فيصبح ما هو معروف اليوم منكرا بالغد، وما هو منكرا باليوم معروفا بالغد.

-خصائص الأسماء الحسنى:

1-لامحدودية العدد: الفكرة نجدها مطروحة في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الشريف: " اللهم إني عبدك ، وابنُ عبدك ، وابنُ أمّتك ، ناصيتي بيدك ، ماضٍ فيَّ حُكْمُكَ ، عدلٌ فيَّ قضاؤُكَ ، أسألكَ بكلِّ اسمٍ هو لك ، سميتَ به نفسك ، أو علّمته أحداً من خلقك ، أو أنزلته في كتابك ، أو استأثرت به في علم الغيبِ عندك "⁽²⁾. هناك رتب ثلاثة: (لا نهاية الألفاظ، ولا نهاية المعاني الموضوعية لها أصلا، ولا نهاية المعاني التي تلزم من

(1) عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، ص 97.

(2) أخرجه أحمد (3712)، وابن حبان (972)، والطبراني (210/10) (10352) باختلاف يسير.

الباب الرابع:(الفصل الأول: (تمهيري) السياقات اللغوية للممارسة الكلامية لدى طه عبد الرحمن

كل واحد من هذه المعاني الموضوعية، حقيقية كانت أو مجازاً. أما متعلقات نتائجها ثلاثة:

-ألفاظ الأسماء الحسنى بلا نهاية؛ أي بلا طرف.

-أن للأسماء الحسنى من المعاني الملكوئية لا ينحصر عددها؛ فلا نهاية المعاني الملكوئية تضاف إلى لا نهاية الألفاظ.

-أن تحت كل اسم اسم من الأسماء الحسنى، هو الآخر معاني ملكوئية أكثر من أن تحصى؛ فيتبين أن لا نهايات المعاني الملكوئية لأسماء الحسنى واحد واحد تضاف بعضها إلى بعض⁽¹⁾.

2- **العلاقة الجمعية بينها؛** فهي وحدة لانفكاك بينها (وحدة الأسماء الحسنى): ينطلق في تثبته من هذه القضية من مسلمة مضمونها "لا ذات بغير صفة أو صفات تشهد لها بالاعتبار، ولا صفة بغير فعل أو أفعال تشهد لها بالاعتبار"⁽²⁾، ويقصد إسقاط معيارين قد اشتهرت عند المتقدين كانت خلف تخلق نوع من التمايز بين أسماء الذات، وأسماء الصفات، وأسماء الأفعال بينما في الحقيقة لا تمايز ولا تفريق بينها، والمعيار المعتمدة من القدماء هي:

أ- **معيار الانفكاك** بالنسبة إلى الفرق بين الذات والصفة: وذلك لوكنه قد غلب على ظنهم (القدماء من المتكلمين) أن الذات يمكن تصورهما منفكة عن الصفات في حين لا يمكن تصور هذا التمايز والانفكاك.

ب- **معيار الرسوخ** بالنسبة إلى الفرق بين الصفة والفعل: ينطلق المتكلمون من قضية أن الصفة هيئة راسخة في النفس أما الفعل حدث يقع في زمن محدد، بينما هذا المعيار في نظره متهافت لكون الفعل في النهاية لا يكون إلا من صفة قائمة بالذات تجلياتها عملية، وهذا ما يحيلنا على القول إن اسم الفعل من جنس اسم الصنف⁽³⁾.

3- **الأسماء الله الحسنى منتهى التخلق الأسمى:** فهي خزان قيمي وجب على الإنسان أن يتخلق بها قدر المستطاع؛ بل قيمها هي معاني ملكوئية؛ لهذا "فالتخلق بأخلاق الله" وإن كانت العبارة ليست مسلم بها عند عديد المدارس الكلامية إلا أنها في منظره يرجع مدلولها إلى مقصد: "التخلق بالقيم المأخوذة بالاستبصار من أسمائه الحسنى وبالأستدلال من أحكامه العليا"⁽⁴⁾؛ لهذا فالكمالات الإلهية التي تدل عليها الأسماء الحسنى عبارة عن تجليات السمو المطلق الذي تختص به هذه الأسماء؛ "أي تجليات لقيم الجلال وقيم الجمال التي تنطوي عليها ...

(1) طه عبد الرحمن، دين الحياة، ج 1، ص 63.

(2) المرجع نفسه، ج 1، ص 63.

(3) المرجع نفسه، ج 1، ص 63-64.

(4) المرجع نفسه، ج 1، ص 72.

الباب الرابع:(الفصل الأول: (تمهيري) السياقات الكبرى للممارسة الكلامية لدى طه عبد الرحمن)

مادامت القيم السامية لا منشأ ولا موئل لها إلا الأسماء الحسنى كما لا بيان لها إلا الأحكام الشرعية المنزلّة، ومادام الانتفاع بهذه القيم لا سبيل إليه إلا بتحصيل يقين بهذه الأسماء الإلهية والأحكام الشرعية يسمو على اليقين بأسمائنا وأحكامنا"⁽¹⁾؛ إذن فحقيقة الأخلاق في منظور طه تستحيل في النهاية إلى كونها تجارب وخبرات حية لا مجرد أفكار وتصورات، فإن معاني الأسماء تأتيه، وحقائقها تظهر له في التجارب؛ وبهذا يكون التقرب بالذكر تجربة حية وتجربة إحسان، حيث إن سبب تعرف الذاكر على معاني الأسماء هو تعرفها ذاتها له، هبة من الله لا تعرفه هو عليها كسبا منه"⁽²⁾، بمعنى أن المتوسل بهذه الأخلاق يحوز لطف الله ومُنّه عليه، فيفتح له من اليقين ما لا يفتح لغيره، ثم إن الأخلاقية هي ما يكون به الإنسان إنسانا وليست العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة، لذا ينبغي أن تتجلى الأخلاقية في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان مهما كان متغلغلا في التجريد؛ بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى هذه الأخلاقية حتى أنه لا فرق في ذلك بين فعل تأملي مجرد وفعل سلوك مجسد⁽³⁾.

صحيح يمكن للقاتل أن يقول إن طه وفق هذه المحبوة الفكرية يحاكم الغرب إلى النظرة الإسلامية، وهذه المحاكمة والمساءلة ربما يتسلل إليها العسف من جهة كونها تحاكم عقلانية وتراث فكريا إلى رؤية لا يملكها أصلا، غير أننا لو تأملنا جيدا في الأطروحة الإسلامية وحفرنا في أدق تلايفها سنجد أن الأطروحة الإسلامية تدعي العالمية بكونها تحوز على نص مؤسس ووحى إلهي مقدس أنزل للعالمين وملزم لنا ولغيرنا، وبالإضافة إلى أن المحاجة التي يعقدها طه تتخذ من مبدأ الإشهاد ومبدأ الائتمان مراقبا للنظر، ومعالمها أساسية للفحص تستحضر الأطروحة الغربية في سياقه، ولاشك أن مبدأ الإشهاد والائتمان هي موثيق قد أخذها الإله من جُماع البشر قبل خلق آدم عليه السلام نفسه، وهي مبادئ فطرية ثابوية في الذات البشرية ينساها البشر نتيجة بعدهم عن الروح، وقرهم من المادة وانغماسهم فيها، ما يستوجب التذكير والذي يلعب فيه "العمل الديني = الإرادة هنا" اللبنة الأساسية لإعادة الإنسان إلى إنسانيته، وإخراجه من هذا إطار الموغل في المادة والذي سيح نفسه به فأفقدته رؤية الحقيقية كما هي، وأصبح ينظر إليها كما يشتهي؛ وهذا ليس إنكارا لوجود العديد من الأطروحات الغربية الواصلة بين الفكر والأخلاق على غرار أطروحة كيركوجارد وكانط وهيغل وليبنيتز وغيرهم؛ بل هو حكم على عدم كفايتها المنهجية والمضمومية في تحقق إنسانية الإنسان بصفته فاعلا ومريدا وفق الأجندة الإلهية.

(1) طه عبد الرحمن، دين الحياء، ج 1، ص 73.

(2) طه عبد الرحمن، العلم الديني وتجديد العقل، ص 171.

(3) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، ص 14 - 15.

الفصل الثاني:

الانتهاض الكلامي ضد الاستفزاز
الخارجي والداخلي.

المبحث الأول : الانتهاض لمجابهة الاستفزاز الكلامي الخارجي

إن محاولة طه عبد الرحمن لتحديد علم محوري في الحضارة الإسلامية كعلم الكلام ينم عن وعي عميق بالضرورة الحضارية التي يلعبها هذا المكون، فعلى الرغم من كونه قادرا على اختيار الطريق الأسهل والأوفر جهدا، وذلك بغسل يديه من هذا المكون بدعوى عقمه وخروجه من السياق الحضاري تنصلا منه كحالة بعض الحداثيين العرب؛ غير أن صاحب دعوى تجديد المنهج في تقويم التراث اتخذ طريقا آخر أصعب وأكثر عمقا ودقة تحت شعار "قيم الماضي التي تنتج خير من قيم الحاضر التي لا تنتج"؛ إذن لأمعنى من اسقاط مكون لايزال قادرا على الإنتاج والمواجهة وثوابته المنهجية لاتزال محافظة على عناصر جدتها إن لم نقل أنها تفوقت على الجديد في؛ وهذا الذي قد خلص إليه طه في إعادة تقويمه لهذه المناهج كان دافعا نحو تجديد علم الكلام الإسلامي.

وهذا التجديد فيه إعادة لعلم الكلام الإسلامي إلى طور المواجهة لدفع الاستفزاز الخارجي، والذي هو في النهاية استفزاز حداثي ودهراني، وما لحقهما من شرود ومروق في تشكيله لنسخة الإنسان المعاصر الذي أضحي مفهوما وفكرة كلية بلغة المناطقة -لا يمنع نفس تصورهما من وجود الشركة فيها - يحاول بعضهم نشره واستنساخه وجعله قالباً تصب فيه الإنسانية جمعاء كمادة خام لإعادة تشكيلها وفق هذه النسخة؛ وهذا ما يشكل استفزازا لكل مجال تداولي ينطلق من الفكرة الدينية العميقة والفطرة الأولى الملكتوتية للإنسان، فهذا المسار الذي تخطته الحضارة الغربية وواقع حداثتها فيه تكريس لفكرة النسيان؛ بل طمس لكل فطرة ربانية المصدر والغاية بإسقاط كل معنى للقداسة.

فطه هنا يعرض المضمون الإسلامي، والمتمثل في مشروع -روح الحداثة و الفلسفة الائتمانية -والركن الأخلاقي - كبديل للمنتوج الغربي، ثم نقد المنتوج الغربي (لما يقدمه من استفزاز خارجي) وتقويمه بروح حجاجية وحوارية ناقدة لواقعه الحداثي، وبيان ثقافته، ونفي الطابع الكوني عنه، وفساد أنموذج الدهراني وما نتج عنه من شرود ونفوق لإنسانية الإنسان حتى صار لأمعنى له إلى صب المزيد من الالتذاد، فأضحى كأنه يسجل عودة إلى إله العريدة والمجون في الشيولوجيا اليونانية إيروس ليتصير هذا الحراك الغربي خيطا ناظما للعلاقة التي تربط بينه وبين العالم (علاقة إيروسية).

أولاً: نقد واقع الحادثة الغربي.

المضمون الكلامي دائماً ما يعرض سردياً ومشفوعاً بأدلته، ويدافع عن هذه السردية ضد كل استفزاز قد يقابلها، وفي هذا السياق يمكننا القول إن أطروحة طه عبد الرحمن التي تنطلق من روح الحادثة لإنشاء حادثة إسلامية تتخذ من آليات التحديث (الرشد والنقد والشمول) جوهرها وروحاً تأسس منها لواقعها الحداثي الإسلامي، مراعية شروط الاستقلال والإبداع، وغير مهمة لخصوصيات مجال التداول الإسلامي؛ هذا المعطى يمكن اعتباره كمضمون كلامي يستند إلى العرض والسرد أما المعطى الذي يعنى بالدفاع ونقد المخالف ورد الاستفزاز، فهو ما يمكن أن نعبر عنه بنقد الحادثة الغربية.

فطه بنظرة ثاقبة متفحصة قد بصر العديد من الثغرات والعيوب التي تجعل من واقع الحادثة الغربي واقعا متهاكاً ومتهاقاً على غرار ما تشكله من استفزاز للذات الإسلامية، مع استصحاب فكرة عولته وفرضها كنموذج واحد يرد له أن يبقى كحقيقة مطلقة لا يمكن للأهم أن تخوض غمار التحدث إلا بالاقتداء به والتأسي بأطروحته، وهذا ما سعى المسيري على غرار طه إلى تفنيده؛ فإذا كان الغرب قد تحول إلى مطلق، فيجب أن يستعيد نسبيته وتاريخه وزمنيته، وإذا كان يشغل المركز، فيجب أن يصبح مرة أخرى عنصراً واحداً ضمن عناصر أخرى تكون عالم الإنسان، وإذا كان يعتبر نفسه عالمياً وعاماً فيجب أن نبين خصوصيته ومحليته؛ أي: أن الغرب يجب أن يصبح "غريباً" مرة أخرى لا "عالمياً"، وهذا لا يمكن أن يتم إلا باستعادة المنظور العالمي المقارن، بحيث يصبح التشكيل الحضاري الغربي تشكيلاً حضارياً واحداً له خصوصيته وسماته، كغيره من التشكيلات⁽¹⁾؛ وفي هذا المسار يقدم طه انتهاضاً أخلاقياً نابعا من روح الدين ومجالنا التداولي الإسلامي، لهذا الواقع فهو يرى أن واقع الحادثة الغربية قد أضر بالإنسان من حيث ما هو كائن أخلاقياً، فهوية الإنسان في جوهرها هوية أخلاقية وليست عقلانية كما تروجه الحضارة الغربية وفلولها؛ فلو سلمنا جدلاً أن العقل عبارة عن آلة فهذه الآلة هي مفتوحة الاستخدام سلبي وإيجاباً، فلا يمكن انكار أنه يمكن استخدامها في مقاصد غير خيرة للإنسان، وقد تعود بالضرر على الإنسان في حين أن الهوية الإنسانية من حيث هي هوية أخلاقية هي الضابط والضمانة التي يمكن أن نبني عليها مشاريعنا؛ بل و حتى تصوير: "الدائرة الأخلاقية هي المرأة المفضلة التي تفك من خلالها شفرة روح العصر الجديد"⁽²⁾، وفي هذا الصدد تمحورت آلة النقد الأخلاقي الطهائية للحادثة الغربية مركزة على أربع قوائم كبرى⁽³⁾

(1) المسيري، الفكر الغربي، مقال نشر في: مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فوجينيا، و.م.أ، العدد: 5، السنة: 1996، ص 216.

(2) جيل ليوفتسكي، أفول الواجب الأخلاقي، تر: البشير عصام المراكشي، مركز نماء للبحوث، بيروت، لبنان، ط 1، السنة: 2018، ص 11.

(3) أنظر: عبد الرزاق بلعقروز، أزمة الحادثة وهانات الخطاب الإسلامي، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط 1، السنة: 2013، ص 33.

يمكن الإشارة إليها كالتالي:

1/ ناقصة عقلا: لعل الناظر في هذا الحكم -نقصان العقلانية الغربية - للوهلة الأولى يتبدى له أن الحكم يحوي نوعا من العسف في حق هذه الحضارة التي تقود العالم وتسوده بكمال عقلانياتها، إلا أن هذا لا يمكن التسليم به مطلقا؛ صحيح لا يمكن إنكار أن الأرضية التي انطلقت منها الحداثة الغربية منذ اللحظات الديكارتية واكتشافها للأنا أفكر، واستعادته لمقولة الذات هي أرضية عقلانية بامتياز، غير أن هذه العقلانية عقلانية مجردة ونظرية، وهذا ما دفع طه أن يتقصد معنى دقيقا في توصيفه للعقل الحداثي الغربي بالنقص، وذلك في حصرها واختزالها لمفهوم العقل في كونه أداة معرفية وأداة استكشافية لحقائق الأشياء وهذه الحركة المقارباتية بين العقل والعالم هي ما يدخل في مسمى عقلنة العالم، وهو أيضا يثير العديد من الاستفزازات لكونها تتصادم مع مفهوم العقل في المجال التداولي الإسلامي.

فالعقل في الفكر الإسلامي يطلق أيضا على الإنسان المتخلق، فتقول إنسان عاقل بمعنى أنه هو ناضج ومتخلق، فالعقل لا يتجرد البتة عن الأخلاق؛ ثم إن: خاصية هذه العقلانية، أنها تستأثر بالإنسان من دون الوحي، وبالتالي فهي تتنافى مع الرسالة الدينية والعقلانية بهذه الصورة تمت تسميتها (العقلانية المجردة)؛ فتجريديتها تتمثل في الاشتغال بالعقل الإنساني مع إقصاء الوحي⁽¹⁾، وهذا أيضا لا يمكن التسليم به في ضوء الفكر الإسلامي، ما يستدعي المواجهة والمواجهة أو بالتعبير الكلامي الانتهاض لوقف هذا الزحف الفكري الغربي، والذي يراد له أن يتحول كنموذج واحد ومطلق، وليس في الإمكان أبدع مما كان، وبالتالي يمكن رد هذا التوصيف إلى نزعتيهما:

1- النزعة التشيئية للعقل: الحداثة الغربية سقطت في مستنقع تشيئية العقل "جعل العقل جوهرًا"، بينما العقل هو فعل كم؛ ثم إن تخصيص العقل بصفة الذاتية أو الجوهرية يقوض من حركيته ويجعله نازعا إلى السكون مما يتنافى مع حركية الفكر وتحدده، ويجعله أيضا منقطعاً عن صفات أخرى لازمة للعقل تشارك في صفاته الذاتية والماهوية للإنسان الكوثر من عمل ديني وتجربة حية، ثم إن جواز التسليم بجوهرية العقل على الطريقة اليونانية الأرسطية، يقتضي منطقيا جواز التسليم بجوهرية العمل وجوهرية التجربة، فيكون العمل هو الآخر ذاتا قائمة بالإنسان أيضا، وهذا القول بتعددية الذوات يقسم الظاهرة الإنسانية إلى جهات متباينة و متضادة أحيانا لا تعالق بينها ولا ارتباط، ويتجاهل حقيقة وحدة الإنسان في تكامل أوصافها وتداخل أفعالها⁽²⁾.

(1) طه عبد الرحمن، الحوار أفقيا للفكر، ص 97-98.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 63.

2- إختصار العقل في نوع من أنواعه: حصرها الفعل التعقيلي على نوع من أنواعه فقط، والذي هو العقل التجريدي دون النظر في العقل العملي ولا العقل الذي يطرحه طه "العقل المؤيد"، الذي هو الملهم لنزعة الفطرية والتذكيرية في مشروع الفقه الائتماني، يؤكد طه في أكثر من موضع من مدونته، وحواراته على أن العقلانية ليست عقلانية واحدة، وإنما عدة عقلانيات حتى تكاد لا تحصى، إلا أنها تتفاوت في مبادئها وتتفاضل في غايتها ومقاصدها حيث يقول: "وقد التبس الأمر على دعاة العقلانية من المحدثين، فظنوا أن العقلانية واحدة لا ثانية لها، وأن الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره، وليس الأمر كذلك، إذ العقلانية على قسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجردة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية؛ وهي التي يختص بها دون سواه، وخطأ المحدثين أنهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان"⁽¹⁾.

إذن؛ فهذا الإفقار المتقصد للعقل الجمعي الإنساني من كل معنى ديني وقيمي عميق كانت نتائجه وخيمة على الإنسان، فالحضارة الغربية على الرغم مما أتت به للإنسانية من فتوحات معرفية ومكتسبات تقنية وتكنولوجية مختلفة هي حضارة ناقصة لخلوها كلياً من اليقين في نفع هذه المكتسبات ونجوع هذه القدرات، مما يدعونا إلى طلب عقلانية فوقها تستمد أصولها من أعماق التخلق الديني الذي هو وحده يورث هذا اليقين المفقود⁽²⁾؛ وعكس ما يروج له بعضهم من الدهرانيين والمحدثين العرب فإن اهتمام الإنسان بالآخرة ليس خروجاً عن الاهتمام بالدنيا، بل اهتمامه بالآخرة هو وسيلة للعودة إلى الدنيا والاهتمام بها، بأفضل مما يهتم الإنسان لو أنه ترك الاهتمام بالآخرة⁽³⁾، لهذا كل جهود طه الانتهاضية لهذا الاستفزاز الخارجي كانت لما بصره من عيوب ومن زيف تحويه هذه الحضارة القائمة على فكرة التحديث المسيئة لاستعمال مبادئه الثلاث (الرشد-النقد-الشمول) في الكثير من الأحيان، فهذه الحضارة الحديثة في منظوره إضافة إلى حرمانها للإنسان من اليقين الضروري لحياة طيبة في الدنيا والآخرة تحرمه من استعداداته الخلقية التي تؤهله لمثل هذه الحياة الطيبة.

2/ ظالمة قولاً: الحضارة الغربية هي حضارة قول بامتياز كونها تتقصد تهميش الفعل الخلقى وتسقطه من جدول اهتماماتها؛ لعل مبررات هذا هي جملة ما ورثته من الدرس الفلسفي اليوناني، والذي نبذه قد رفع من شأن القول لظهور دلالاته على العقل، حتى اتخذ فصلاً منطقياً يفرق به بين الإنسان والحيوان، فقال الإنسان حيوان ناطق⁽⁴⁾، وهذا الرفع كان على حساب الفعل والعمل حتى انفصل القول عن الفعل، مع التأكيد على رفع القول

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 14.

(2) المرجع نفسه، ص 76.

(3) طه عبد الرحمن، الحوار أفقياً للفكر، ص 98-99.

(4) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 77.

دون الفعل أما إن سألنا طه عن علامة ذلك؟ فسيجيبنا بثقة: الهالة الكلامية واللفظية التي يعيشها الإنسان المعاصر كأنه يعيش وسط طوفان عرمم من الأقوال متسترا بأسماء وألفاظ: "تغري بظاهر دالتهما من نحو "انفجار معلومات" و"ثورة الاتصال" و"انعتاق الكلمة" و"سيادة القلم" و"سلطان العقل" و"تداول المعرفة" و"عولمة الإعلام" وغيرها من الأسماء الكثيرة التي تروج لهذا الطوفان اللفظي"⁽¹⁾، وهذه النظرة الغربية تخالف النظرة الإسلامية التي ترفع من شأن الفعل لظهور دلالاته على الخلق حتى أصبحت هذه المسلمة قدرا مائزا للإنسان دون باقي الحيوانات، فالإنسان حي عامل = حي عابد؛ وعليه فالحضارة القولية تمحض عنها مضار ثلاث أصابت الإنسان في كيانه الخلقي:

أ- **مضرة التضييق:** التي جعلت الفعل الخلقي فعلا مسيحا ومحدودا ومضيّق؛ فالمنطق والمعرفة خالية من المكون الأخلاقي، وهذا ما شكل تحيدا للأخلاق فلم يبق للمجال الخلقي إلا ما ليس بذي قوة من هذا الوجود.

ب- **مضرة التجميد:** سعى واقع الحداثة الغربي بعد تحيده للأخلاق إلى تجميدها ليبقى على حالة واحد وثابتا لا يتجدد، ولا تتسع أفاقه والتأكيد على دمج في حيزه الضيق الذي رسم له مسبقا؛ بل أقصى ما تصلح له الأخلاق هو النظر في بعض أفعال الناس الفردية، فهي تبقى في النطاق الخاص، ومحرم عليها النظر في النطاقات الاجتماعية التي هي حكر على القول القانوني والقول الاجتماعي وفيهما ما يغنينا عن القول الأخلاقي، وهذا في منظور طه ما دفع حتما القول الأخلاقي أن يتعرض: "للقصور والجمود فتصير بين أظهرنا أشبه بالأفعال الميتة لا قدرة لها على تحريك العلائق بين الأفراد ولا على تعدية الانتفاع فيما بينهم"⁽²⁾، هذه الصفة المخصوصة قد انطبع بها الواقع الحداثي الغربي إلى أن صارت نزعة سائدة في الأخلاق التواصلية المعاصرة، حيث بدت الأخلاق شأنًا خاصا وحالة من الإقرار الذاتي لا سلطة فيها للقانون الأخلاقي إلى ما تدّعيه الذات أنه أخلاقي⁽³⁾.

3- **مضرة التقيص:** إضافة إلى المعاول الهادمة والتي سلطت على المقولة الخلقية نظرت الحداثة الغربية إلى الفعل الخلقي نظرة انتقاص وتسخّط وازدراء حتى أضحت أمارة الضعف، فلا تخدم إلا ضعيفا في النفس ومخدول السلوك، بينما كان غرضها هو أساسا أن تخدم القوة في الروح والإقدام على العمل⁽⁴⁾، طارحة بديلا للأخلاق هو القول السياسي في منظورها مغذيا لروح ودافعا على العمل، فأخرجها هذا عن مقصدها الأصلي واستبدال غيره مكانه، فقد سقطت منزلة هذا الفعل في القلوب حتى صار مجرد الكلام عنه خوضا في اللامعقول ومدعاة للخجل

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 77.

(2) المرجع نفسه، ص 79.

(3) عبد الرزاق بلعقروز، أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، ص 38.

(4) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 79.

والاستتار⁽¹⁾؛ ولكن على الرغم من اعتراض طه على هذا التضيق المقصود الذي أدى إلى تضييد الأخلاق من مجال الاشتغال الاجتماعي؛ إلا أنه لم يشر إلى المجال السياسي عامداً لأنه لا يريد للأخلاق الحضور في الدوائر السياسية أصلاً لما قد يلزم عنه من تميعها وتحريفها عن مسارها التوجيهي للمجتمع؛ فأقحامها في دروب السياسة مجازفة بها، لهذا يقترح المراهنة على خط المجتمع وسلوك التعبئة الروحية والفكرية أسلم، وعليه سيجعل من السياسة فرعاً عن الأخلاق وليس العكس⁽²⁾.

وبناء على ذلك فواقع الحداثة الغربي بحمولته المعرفية هو واقع مكرس للقولانية الفارغة على حساب العمل، وفي هذا منتهى ظلم الإنسان متى عرفنا أن الحقيقة الإنسانية لا تتحدد إلا بالأخلاق وسلمنا بهذا كمبدئ؛ يتعين علينا العمل على دفع هذا الظلم عن الإنسان حتى تعود إليه هويته، فالأخلاق هي فيصل التفرقة بين الإنسان وباقي المخلوقات كما أن الأخلاق وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلاً عن أفق البهيمة، فلا مرء في أن البهيمة لا تسعى إلى الصلاح في سلوكها إلى رزقها مستعملة في ذلك عقلها، فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل الصفات الإنسانية والعقلانية التي تستحق أن تنسب إليه وينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي⁽³⁾؛ إذن فحضارة اللغوس كما يسميها طه وجب تكميل نقصها العقلي ورفع ظلمها القولي، وهذا ما جعله يسعى جاهداً إلى دفع هذا الاستفزاز بالانتهاض ضد واقع الحداثة الغربي، وتخليص روحها من المركزية الغربية وتنقية الفضاء العام من كل الممارسات الغير أخلاقية مع التوسل بالممارسة الأخلاقية ذات الأصل الديني في أعلى مراتبها.

3 / متأزمة معرفيا: لم تقتصر جنيات الواقع الحداثي الغربي على إقصاء العمل الخلقي من العقل حتى رفع من مقولات أخرى لتزاحم مقولة الأخلاق قصد تحجيرها والتضييق عليها والتنقص منها؛ بل امتدت هذه الجنيات إلى أن وصلت إلى مشاكل معرفية متسببة بأزمات عميقة قد أصابت الدوائر المعرفية وامتدت يدها الطويلة إلى الحضارة الإنسانية جمعاء؛ إذن فالحضارة الغربية سقطت في مستنقع التأزم المعرفي وتسعى جاهدة إلى تعميم هذا النموذج السقوطي على الأمم الأخرى، وهذا الحال دفع المسيري إلى استنكار بعض الممارسات من الحداثيين العرب ودعاة التغريب واللاحاق بالغرب لا يزالون يدورون في إطار عقلانية القرن الثامن عشر وعلوم القرن التاسع عشر، ويكررون تفاؤل الغرب بخصوص مستقبله، في الوقت الذي سقطت فيه عقلانية القرن الثامن عشر، وظهر مدى قصورها، وتأكلت السببية البسيطة التي تسند إليها علوم القرن التاسع عشر، وتخلي كثير من المفكرين

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 79.

(2) عبد الرزاق بلعقروز، أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، ص 39.

(3) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 14.

الغريين عن حماسهم بخصوص حضارتهم التي لم تعد تشعر بالثقة الكاملة بنفسها كما كانت تفعل حتى نهاية القرن التاسع عشر⁽¹⁾، في إشارة منه إلى النقد الغربي للحدثاثة الغربية والذي كان موجودا إلا أن الحضارة الغربية المادية كرسست إخفاءه بقصد أو بغير قصد إلى أن ظهر الكثير منه شيئا فشيئا مع إخفاقات الحدثاثة والحضارية خصوصا على مستوى الإنسان والمعرفة والبيئة، وربما تحليلاته تتبدى بوضوح مع الاقتصادات الكمية والتي تركت أثارا بيئية سلبية شكلت عوامل أساسية في التغير المناخي والتلوث الحاصل، ما يستوجب الوقوف مطولا لحل هذه الأزمات؛ وعليه سيستغل طه كل الحمولات المعرفية سواء التراثية أم النقد الغربي للحدثاثة ليبرز لنا خطورة هذه المنظومة؛ فترتب عنها ذلك الهوس التجزيئي الذي أصاب المنظومة المعرفاتية الغربية، فأقامت قطيعتين أساسيتين؛ الأولى على المستوى الأخلاقي بإقفارها من الأخلاق، والثانية على المستوى العقلي بإقصاء الغيب وتحليلات ذلك على النحو التالي:

أ- فصلت الأخلاق عن العلم: ويصطلح طه على ذلك بأزمة الصدق، والذي تستر في المجالات المعرفية تحت مبدأين مبدأ الموضوعية ومبدأ التساهل:

1 - مبدأ الموضوعية: والذي تمثل في منظور أصحابه تحت شعار إقصاء الذاتيات وتأسيس المعرفة على الموضوعية والتجرد، فيصبح النظر العلمي مستقلا كل الاستقلال عن آثار الذات الإنسانية غير أن هذه الدعوى لا يمكن تحقيقها في الواقع ويسميه طه "بمبدأ الموضوعية الجامدة"، تميزا له عن مبدأ آخر مقابل له يأخذ بموضوعية حية وحركة من مقتضياته إشراك الذات الداخلية ومدركات النظر الخارجية في تأسيس المعرفة تأسيسا موحها (بفتح الجيم)، ومقوما (بفتح الواو)، لا تأسيسا مجردا⁽²⁾، فهو هنا لا يرى بإمكان الفصل التام بين الذات والموضوع، فالمقام الاعتقادي في الإنسان يبقى حاضرا ولا يمكن التنصل منه ويبقى محكوما بمبدأ الإشهاد الأول الذي فطر عليه الإنسان، صحيح قد يتعرض للغفلة والنسيان ولا يصل إلى درجة الانحفاء، وهنا يقترب طه كثيرا من المسيري⁽³⁾ في كون تداخل الذات مع الموضوع تداخلا حلزونيا، وذلك عنده نتاج طبيعة العلاقة الرابطة بين العالم والعقل الإنساني.

2 - مبدأ التساهل-Tolérance :- هذا المبدأ يسقط كل مكون خلقي من المنطق، وهذا ما يفتح المجال أن يكون لكل امرئ منطقته كما شاء وفق ما يخدمه، فلا مقيد له في ذلك سوى أن يبين منهجه وقواعده ولغته القضية والرموز التي استعملها عند طلب الإيضاح؛ إذن فالمبدأ يسقط إسقاطا كليا لاعتبارات العملية، لهذا اختار

(1) عبد الوهاب المسيري، الفكر الغربي - مشروع رؤية نقدية-، ص 127.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 92-93.

(3) عبد الوهاب المسيري، حوارات مع الدكتور المسيري، الثقافة والمنهج "ج 1"، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط2، السنة: 2010، ص 248.

طه أن يصطلح عليه بمبدأ التساهل المسيب، تمييزاً له عن مبدأ يأخذ بتجاوز «موجه» (بفتح الجيم) يقصد قصداً إلى أن يشرك الجانب العملي مع الجانب النظري في تركيب النسق المنطقي أو النظرية العلمية⁽¹⁾، كما أن الالفت للانتباه هنا أن هذه القطيعة لم تقتصر على المجالات المنطقية والعلمية فقط؛ بل امتدت إلى مجالات أخرى كالآداب والفن وغيرها؛ إذن فهذه الأزمات التي نتجت عن الفصل العاسف بين القول والفعل قفزاً على مسمى الأخلاق؛ قد كانت لها آثار وخيمة أخلت في نهايتها بمبدأ الصدق.

ب- فصلت الغيب عن العقل: ويصطلح عليه بأزمة القصد، فصلت العقل عن الغيب في إشارة منها إلى كفاية العقل لوحده دون الرجوع إلى الغيب والوحي، فتفرع عن ذلك مبدأين مشهورين هما:

1 - مبدأ السببية (الجامد): وهذا المبدأ يجعل لكل ظاهرة ما سبباً ضرورياً محدداً بعد أن يسقط كل معنى جوازي في الممارسات العلمية، وهنا طه يدعم البديل الذي يتناغم مع روح فلسفته وهو مبدأ: سببية حركة مزدوج فيها الضرورة بالجواز، كما يزدوج فيها التوجيه الذي يضبط العلاقة السببية إذ تكون موجهة من المسبب والسبب.

2 - مبدأ الآلية: كل ظاهر لا يمكن فهمها واستيعابها إلا من خلال مظهراتها الخارجية، غير أن هذا التركيز على ظواهر الأشياء قد يلزم منه أن الممارسة العلمية تنزل كل شيء منزلة الظاهر الذي ينبغي التحكم فيه، ولا تتطلع إلى ما ورائه من الدلالات الخفية ولا إلى ما بطن من الأسباب الممتنعة عن المراقبة الآلية، فاختار له طه⁽²⁾ تسمية "مبدأ الآلية المسيية" وذلك تفريقاً بينه وبين مبدأ يأخذ بآلية «موجهة» (بفتح الجيم) يتزاج فيها التحكم في ظواهر الأشياء مع الاحتكام إلى باطنها لتزاج الأوصاف العلنية مع المقاصد الخفية، وتزاج العلل المشهودة مع الحكم المبنوثة. يصطلح المسيري عن هذا التعالق المادي الظاهري بالموضوعية الفوتوغرافية⁽³⁾، وهي: نموذج تحليلي يذهب إلى أن المعرفة عملية تراكمية تتكون من التقاط أكبر قدر ممكن من تفاصيل الواقع المادي وتخزينها.

4/ التسلط التقني: لقد تسلطت التقني على أنموذجه المعرفي والحضاري الغربي إلى حد التكبير؛ ومفهوم التقنية عند طه يقابل مفهوم "النظرية"، ومعروف أيضاً أن الإطار الذي ترد فيه النظريات هو "العلم"؛ ووجه التقابل بين التقنية والعلم هو أن الأولى تعد معرفة مطبقة والثاني يعد معرفة مجردة؛ ولما كانت التقنية تطبيقاً للعلم، لزم أن تكون تابعة له وخادمة لأغراضه، فتكون له الأسبقية عليها⁽⁴⁾، وهذا التداخل بين العلمي والتقني قد نتج

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 93.

(2) المرجع نفسه، ص 94.

(3) عبد الوهاب المسيري، رحلي الفكري: في البذور والجذور والثمر، دار الشروق، مصر، ط 2، السنة: 2006، ص: 315.

(4) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 81.

الباب الرابع: الفصل الثاني: الانتهاض الكلامي ضد الاستفزاز الخارجي والداخلي

عنه العديد من الأزمات جعلت من التقنية تتسلط على الإنسان وتسترقه وتتحلي في صور ثلاثة هي ⁽¹⁾ :

مراتب عقلانية النظام العلمي		
مرتبة النظم (استبعاد الأخلاق)	مرتبة التنظيم (الاستحواذ على الأخلاق)	مرتبة الانتظام (اصطناع الأخلاق)
- لا علم إلا بالبرهنة والتجربة.	- لا تقوم إلا التقويم العقلي أو التقويم البدني.	- لا فطرة إلا المعاني الأخلاقية العلمية والعلمانية.
- لا أخلاق في العلم والتقنية.	- لا شيء من السلوك إلا في حيز العلم أو التقنية.	- لا أخلاق إلا ما يقره العلم أو العلمانية.

بل إن هذه العقلانية العلمية في نظره تدعو إلى مبادئ سلوكية تضر بالأخلاق الدينية ضرراً يتزايد بحسب مراتب هذه العقلانية، فمرتبة النظم طاردة لكل إرادة خلقية، ومرتبة التنظيم تستحوذ عليها، ومرتبة الانتظام تصطنع بديلاً مزاحماً لها، وهذا ما ينتج عنه حتماً الإضرار بالأخلاق الدينية سواء بمعول الاقصاء أم الاستلاء أم الاستبدال أم التحويل، ما لبث أن انعكست آثاره السلبية على النظام العلمي والتقني للعالم، ذلك أن هذا النظام لم يبلغ مراده من وراء قطع صلته بهذه الأخلاق من تحصيل كمال السیادات الثلاث: التنبؤ والتحكم والتصرف! بل إنه صار لا يقدر على أن يمنع نفسه من الانجرار التدريجي إلى مسار تحفّهُ الأخطار من كل جانب، الأمر الذي دعا بعض الفلاسفة الأخلاقيين إلى التفكير في وسائل تصحيح هذا المسار الذي يفضي بالإنسانية إلى المفساد، وكان ثمرة هذا التفكير ظهور بعض النظريات الأخلاقية الجديدة ⁽²⁾.

لكن هذا التصور الكلاسيكي للتقنية والعلم أضحى غير مرحباً به السياق العولمي الجديد؛ وذلك لأن التقنية بعد أن كانت وسيلة في يد العلم صار العلم وسيلة في يدها تزوده بأفاق جديدة في البحث، كما صارت موجهاً مهماً له حسب حاجة المستهلك ومقتضيات السوق والتجارة التي تضعها كبريات الشركات المتحكمة في هذه السوق؛ ثم إن المعرفة التقنية أخذت تتضمن إلى جانب دراسة مختلف الآلات والأدوات دراسة السياق الصناعي والاجتماعي والثقافي الذي يتم فيه تطبيقها، رابطة بين التقدم التقني وبين تطور البنيات الاجتماعية وتفاعلها مع بيئتها الطبيعية ⁽³⁾؛ سيتخذ في الأخير هذا التجاذب علاقة أثر بمؤثر ليزداد حتى يصبح العلم كرهينة بين يدي التقنية تتحكم فيه وتوجه وترسم له مساراته وآفاقه المستقبلية، وقد وصف فيبر هذا المجتمع الجديد في عبارات تنمُّ على تشاؤم شديد اللهجة: "لا أحد يعرف من سيعيش في هذا القفص [الحديدي] في المستقبل، أو لعلّه في نهاية هذا التطور الرهيب سيظهر أنبياء جدد تماماً، أو قد تُبعث الأفكار والمثاليات القديمة، أو إن لم يحدث شيء كهذا، سيسود تحجّر آلي، موشّي بنوع من إحساس متشنج بأهمية الذات، عن هذه المرحلة الأخيرة لهذا التطور

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 123.

(2) نفس المرجع، ص 123.

(3) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 82.

الباب الرابع:.....الفصل الثاني: الانتهاض الإسلامي ضد الاستفزاز الخارجي والداخلي

الحضاري يمكن أن نقول عن حق: متخصصون لا روح لهم، حسيون لا قلب لهم، وهذا اللاشيء سيتصور أنه وصل إلى مستوى من الحضارة لم يصل إليه أحد من قبل⁽¹⁾.

فالتسلط التقني الذي كرسه الحداثة الغربية بقصد أو بغير قصد حدًا من حرية الإنسان بل لم يحدث فيما مضى أبداً أن احتقر الإنسان نفسه أمام الآلات التي صنعها مثلما يحدث الآن⁽²⁾؛ فعلى الرغم من سعيه الحثيث لمعاينة الحرية والدفاع عنها بشتى الطرق المتاحة، إلا أنه دائماً ما يتعرض إلى انتكاسة عميقة حتى كأنه لا يتحرر خطوة إلا ليخطو خطوة أخرى في العبودية، فالعلم والتكنولوجيا: "اللدان اكتسبا في بداية النهضة صبغة مشروع تحرري قد تحولا اليوم إلى أدوات سيطرة واستعباد"⁽³⁾؛ لهذا من الخطأ اعتبار التقنية وكأنها شيء محايد، أو شيء هامشي في حاتنا يمكننا التحكم فيه بسهولة، فالتقنية أصبحت سؤالاً جوهرياً ومعقداً يجب الوقوف عنده مطولاً ووسمها بالحيادية هو توصيف سيء في رأي هايدجر، وذلك لأن هذا التصور الذي يمتلك الأفضلية في أيماننا هذه، سيجعلنا عميان كلية أمام جوهر التقنية⁽⁴⁾ والتعمق في مدارسة أثارها السلبية فيما بعد.

وفي هذا السياق يمكن وضع مشروع طه ناقدا لمشروع الحداثة الغربي، والمطالب بظهور مبدأ أخلاقي جديد يستبدل مفهوم التعالق مع الكون السيادي والتملكي، وتصيير العالم لخدمة الإنسان بعد عقلنته على الطريقة الديكارتية، ونزع السحر على طريقة الفيبيرية نظراً لإخفاقاته المتوالية التي عرض البشرية إليها؛ ولعل مجرد النظر في فكرة يورغن هابرماس-Jürgen Habermas- وطريقة معالجته للأزمات الحداثية بكون المشروع الحداثي مشروعاً غير مكتمل -projet inachevé- يحمل في طياته اعترافاً ضمناً بالصدمات القوية التي تعرض لها هذا النموذج الحضاري، والذي يراد له أن يكون كونياً وهو في التحقيق لا يعدو أن يكون بناءً متهللاً مصاباً بآفات أربع (نقصان العقل، والظلم القولي، والتأزم المعرفي، والاسترقاق التقني).

ثانياً: نقد طه عبد الرحمن للعلمانية الغربية.

لا يمكن إنكار صعوبة القبض على معنى ناجز لمفهوم العلمانية سواء في السياق الغربي أم في السياق الفكري الإسلامي، وقبلولوج إلى الحديث عن تأثيل هذا المفهوم وتحديد سياقه العام مع بيان جملة الاستفزازات التي يقدمها لذات الإسلامية، فبلغة تاريخية وحسب العديد من الباحثين فإن تدشين استخدام لفظة العلمنة في اللغات

(1)المسيري، تحافت مفهومات العلمنة في الوطن العربي، نشر في مجلة: الاستغراب، العدد: 8، بتاريخ: السنة الثالثة 2017 م، ص5.

(2)Günther Anders, L'obsolescence de l'homme, trad Christophe David, paris, EDITIONS DE L'ENCYCLOPÉDIE DES NUISANCES, 2002, p122.

(3)محمد سيلا، مدرات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 2009، ص205.

(4)Martin Heidegger, Essais et Conférences (LA QUESTION DE LA TECHNIQUE), trad André Préau, paris, Gallimard, 1958, p9.

الأوروبية⁽¹⁾ كان في العام 1648م وبالضبط عند توقيع صلح وستفاليا - Paix de Westphalie - حيث استعمل للإشارة إلى نقل الأراضي التي كانت خاضعة سابقا لسيطرة الكنيسة إلى السلطات السياسية العلمانية. كانت لفظة **-Secularis-** (علماني) مستخدمة في ذلك الوقت، وقد تمت الإشارة إلى التمييز بين المقدس والعلماني، وعلى نطاق واسع، بما يوازي تقريبا التمييز بين المفاهيم المسيحية للأمور الخارقة لطبيعة، وكل ما هو دنيوي أو نجس ومدنس لتأكيد تفوق المقدس⁽²⁾، حسب هذا الرأي تكون العلمانية تخلقت من لحظة الطلاق والبنونة التي حصلت بين الدين والسياسة؛ وهو الذي سيكون المحدد الأساس لمفهوم العلمانية في ما بعد؛ إذن فما هو مفهوم العلمانية في الفكر الغربي؟ وما هي أهم استفزازاتها للفكر الإسلامي؟

يمكن أن نستشف إرهاصات الفصل الأولى بين الدوائر السياسية والدوائر الدينية مع توما الإكويني - Thomas Aquinas - فبارتباطه من جديد مع فكر القانون والسياسة القديم، وبرجوعه إلى الطبيعة وضع توما مذهبا طبيعيا متوازنا: لم تعد فكرة السياسة تابعة لعلم اللاهوت . ومهما كان فنحن ما زلنا بعيدين عن انقطاعات الحداثة ستتأكد مع مكيافيلي فكرة السياسة كعالم مستقل كليا⁽³⁾، وهذا الذي تذكره جاكين روس هنا يشكل الباكورة الأولى التي بدأ فيها التمايز بين السلطة الدينية والسلطة السياسية والتي كانت مع أحد أكابر الفلسفة السكولائيين غير أن هذا الطلاق عرف قفزة نوعية وفصلا عميقا مع الفيلسوف والسياسي الإيطالي نيكولا مكيافيلي.

1- مفهوم العلمانية في السياق الغربي: لقد عرف مفهوم العلمانية تطورات عدة حُملَ فيهم معاني عدة حتى صار مفهوما مربكا مخفوا بالاعتياص المفهومي والاعتياص الإجرائي، غير أنه في الأخير يمكن جرد بعض التعاريف المطروحة حول هذا المفهوم نسردها كالتالي:

يؤكد المسيحي على أن أول من صاغ مصطلح العلمانية بمعناه الحديث هو جون هوليك - **Holyoke** - ويعني بها: "علمنة ممتلكات الكنيسة وحسب، بمعنى "نقلها إلى سلطات غير دينية"، أي سلطة الدولة أو الدول التي لا تخضع لسلطة الكنيسة، وفي فرنسا في القرن الثامن عشر أصبحت الكلمة تعني من وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية: "المصادرة غير الشرعية لممتلكات الكنيسة"⁽⁴⁾؛ لعل من أشهر هذه التعاريف تعريف جون هوليك - **Holyoke George jakob** - بقوله: "العلمانية هي القانون ورمز الواجب المؤسس

(1) رعا هذا التعلق الحاصل بين لفظة العلمنة وهذا المصطلح المذكور يحي لنا بشدة التعالق الحاصلة بين كل ما هو مادي وما هو فكري، فالمادية الصماء داخلية في أدق تلافيف الذات الغربية.

(2) دونالد بيرري، الإسلام والحداثة من خلال كتابات فضل الرحمن، ص 44.

(3) جاكين روس، مغامرات الفكر الأوربي قصة الأفكار الغربية، ص 103.

(4) عبد الوهاب المسيحي، العلمانية تحت المجهر، ص 12.

الباب الرابع: الفصل الثاني: الانتهاض اللاهوتي ضد الاستفزاز الخارجي والداخلي

على اعتبارات إنسانية محضة، وهو موجه بالدرجة الأولى إلى من يعتقدون بعدم كفاءة اللاهوت أو قصوره، وأنه لا يستحق الثقة والمصادقية⁽¹⁾، ثم جعلها قائمة على مبادئ ثلاثة أساسية هي: (تحسين هذه الحياة بالوسائل المادية، أن العلوم هي العناية الإلهية المتاحة للإنسان، أن الخير لفعل الخير سواء كان هناك خير آخر أم لا، فإن خير الحياة الحاضرة هو الخير الأسمى لهذا وجب التنقيب عنه⁽²⁾ سعيًا في الاستزادة منه وتحصيله .

يعرف هارفي كوكس العلمنة بأنها "تحرر الإنسان من الوصاية الدينية والميتافيزيقية، وتحويل اهتمامه بعيدا من العوالم الأخرى ونحو هذا العالم بالتحديد"⁽³⁾، قدم بريان يلسون التعريف الأبسط وربما الأفضل للفظ العلمنة: "العلمنة هي العملية التي يفقد فيها الوعي الديني والنشاطات والمؤسسات الدينية المغزى الاجتماعي"⁽⁴⁾، بل حتى إن العقائد الدينية ذاتها تمت علمنتها، ولم تُعدَّ عقائدية دينية؛ بل أصبحت نوعا من المهدئات النفسية التي تساعد الإنسان على تحمُّل التوترات الناجمة عن العصر العلماني الحديث⁽⁵⁾، وتبقى فكرة البينونة وإقصاء كل ما هو ديني أو ذو خلفية دينية حاضرا في هذه التعاريف، غير أن هذا الطلاق والتصل هو متفاوت في درجاته بين التطرف والتوسط والتسامح، فهناك من يفهم تأثير العلمنة بطريقة مختلفة، فقد قال روكو كابورال عن العلمنة: إنها آلية محايدة لا تنادي بالممارسات الدينية، كما أنها لا تمنع أيًا كان من ممارسة شكل ما من أشكال التعبير الديني⁽⁶⁾.

أما العلمنة في السياق العربي والإسلامي فهي لا تبتعد كثيرا عن معناها في السياق الغربي، وذلك راجع حسب المسيحي إلى أن: "معظم تعريفاتنا للظواهر الإنسانية تستند إلى تعريفات الفكر الغربي الذي نستورد منه معظم مصطلحاتنا إن لم يكن كلها، ولذلك فدلالة هذا لمصطلح لا تتحدد إلا بالإشارة إلى المعجم الحضاري الأصلي أي الغربي"⁽⁷⁾، وهذا ربما ما نلاحظه من خلال المفهوم الذي يطرحه محمد أركون للعلمنة التي هي: "إحداث القطيعة الجذرية مع كل ما يشرط الموقف الديني ويتحكم فيه"⁽⁸⁾، وهذا يوضح شدة الترابط بين العلمنة في السياقين الغرب والإسلامي، وهذا التطابق والامتداد يطلق عليه طه اسم "مفكرة الحداثة"، فهم في منظوره لا يجدون مذلة، ولا شناعة، ولا حتى حرجا في تقليد الآخرين فيما استحدثوه من أنماط تفكيرهم.

(1) Holyoke George jakob the English secularism A confession of belief chicago :the open court publishing company 1896 ,P35.

(2)Holyoke George **jakob** ,the English secularism A confession of belief chicago,P35 .

(3)دونالد بيرى، الإسلام والحداثة من خلال كتابات فضل الرحمن، ص45.

(4)المرجع نفسه، ص46.

(5)عبد الوهاب المسيري، تحافت مفهومات العلمنة في الوطن العربي، مجلة: الاستغراب، العدد: 8، بتاريخ: السنة الثالثة 2017، ص2.

(6)دونالد بيرى، الإسلام والحداثة من خلال كتابات فضل الرحمن، ص47.

(7)عبد الوهاب المسيري، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، السنة: 2000، ص10.

(8)محمد أكون، العلمنة والدين، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط3، السنة: 1996، ص 71.

2- مبادئ الكبرى للعلمانية: المفهوم الأساسي للعلمانية عند طه لا يتعد كثيرا عن التأكيد على الفصل القاطع بين السياسة والدين. غير أنه لا يستحضر هذه الفكرة استحضار سلبيا كما دأب عليه التيار الحداثي العربي؛ بل لتمريره على مطرقة فحصه مستنتجا في النهاية بمصفوفة من المبادئ التي تأطر هذه الفكرة الغربية نسردها كالتالي:

أ- مبدأ تخصيص الدين: لازمه أن الدين شأن خاص وفردى، أي أمر ذاتي يأتي في سياق الدائرة الإنسانية المغلقة والخاصة، ما يحيل أي فكرة تعميمية له تعديه للمجالات الأخرى هي فكرة قاتلة للوعي وانتحار في الخرافة والسحر وأمور لا معنى لها، وهذا ما يجعل الدين خصوصية فردية، ولا يمكن التعويل عليه في المعاملات البينية بين البشر، ولا يمكن حتى التوليد منه خلق أو قيمة عالمية ومشاركة بين البشر⁽¹⁾.

ب- مبدأ تعدد الحقيقة: والمقصود بها تعدد الحقيقة الدينية وتعدد الثقافات والأديان⁽²⁾، فلا وجود لحقيقة دينية مطلقة بمعنى لا يحق لأي ديانة أن تدعي امتلاكها للحقيقة المطلقة، أو أنها ديانة تامة يتم بموجب هذا الكمال.

ج- مبدأ سلطة العقل: ومعناه اشتراك الناس أو البشر في امتلاكهم لملكة العقل، فلا احتكام للقضايا والقيم إلا بالرجوع إلى العقل، وبالتالي تكون حتى النصوص الدينية تابعة للعقل وخاضعة لحكمه⁽³⁾، وتكون هذه المبادئ ترسيخا وتمكينا لأخلاق علمانية وضعية؛ بل المرجع والسلطة العليا للعقل والعلم ولا مكان للدين فيها.

- جدول ملخص لمبادئ العلمنة وأهم نتائجها⁽⁴⁾ -

المبدأ	1-مبدأ تخصيص الدين.	2-مبدأ تعدد الحقيقة.	3-مبدأ سلطة العقل.
النتائج	1-الدين لا يتعدى إلى الآخرين. 2-الدين لا يقتزن بالمعاملة. 3-الدين لا يتولد منه خلق عالمي.	1-الحقيقة متغيرة غير ثابتة. 2-أن التعدد يوجب التسامح. 3-لادين يفضل غيره.	1-العقل يفصل في كل شيء. 2-العقل يوجه نفسه آليا. 3-العقل يسوي بين النصوص الدينية.

3-أهم الاستفزازات والمحاذير الكبرى للعلمانية الغربية: تشكل العلمانية استفزازا كبيرا لكل ما هو ديني، فهي قاطعة الطريق التي تنصب نفسها فيه فاصلة نقطية بين ما هو ديني وما هو معاشي للإنسان غير متحرجة من إعلان العداء ضد الدين؛ ولعل سبب هذا يعود كما هو في التصوير الطهائي إلى آفات ثلاث كبرى

(1) طه عبد الرحمن، سؤال عمل، ص 124.

(2) المرجع نفسه، ص 124.

(3) المرجع نفسه، ص 125.

(4) المرجع نفسه، ص 124-126.

نحملها كالتالي:

أ- ضيق أفقها: وهذا لما حصرت الوجود الإنساني فيما نراه من العوالم غير أن هذا الوجود رحابه أوسع مما هو في التصوير العلماني، بل وما لا نراه من الغيب أكثر وأعظم مما نراه من عوالم الشهادة والحس المشترك، فالإنسان جسم وروح وهو يحيا بنفسه في العالم المرئي، فإنه يحيا بروحه في العالم الغيبي، لا يعني يرتحل من أحدها إلى الآخر، موسعا وجوده، وإذا كان يرى ببصره المباني المرئية فإنه يرى ببصيرته معانيها الغيبية، فلا تنفك تترقى معرفته، وتأنيه يقيّن من بعد يقين؛ ولعل مرد هذا كله إلى تصور الجسمانية نفسه، فهي مراتب سلمية متفاوتة تفاضليا: "أعلاها جسمانية كثيفة وأدناها جسمانية لطيفة، وبين الطرفين مراتب أخرى تزيد أو تنقص كثافتها أو على العكس لطافتها، وإذا صح هذا صح معه أيضا أن الوجود في العالم المرئي يختلف باختلاف الجسمانية، فإذا زادت جسمانية الشيء درجة اقترن وجوده بهذا العالم"⁽¹⁾؛ إذن فالعلمانية حسب طه ضيقة الأفق ما يجعل إدراكها للحقيقة إدراكا ناقصا وقاصرا ويحيلنا هذا على القول إن التعويل عليها هو تعويل قاصر على قاصر .

ب- تناقض منطقتها: لقد دعت إلى الخروج من الدين مع العلم أن كل منهج أو نظام كائنا ما كان هو عبارة عن دين، فتلزم نتيجة حتمية هنا أن النظام العلماني هو الآخر دين قائم بذاته حتى ولو قطع الصلة بالدين المنزل، فما الظن إذا ثبت أنه يقلد مراسيم هذا الدين؛ بل لا يفتأ يقتبس منه العنصر تلو العنصر، زاعما محو صبغته الدينية؛ وفي السياق ذاته عبرت هيلر - Agnes Heller - عن الفكرة ذاتها، فجعلت من العلمنة عملية استبدال الأساطير اليونانية القديمة محل الدين، وقد بلغ هذا الاستبدال ذروته حين استحضاره للأسطورة البروميثية التي تأله الإنسان وتأنس الإله، فتصيره إلها حقوقا عقودا يخاف من الإنسان⁽²⁾؛ إذن فالعلمانية مع دعواها القطيعة والتنصل من كل دين بقيت الأطروحة الدينية محايثة لها مما اسقطها في التناقض، فمن جهة تدعي القطيعة ومن جهة أخرى نجدها تتوسل بعدد الأطروحات الدينية.

ج- مآلها التأليهي: لعل من أهم الميكانيزمات التي تقوم عليها فكرة العلمنة قطع الصلة مع كل وصاية ماورائية على البشر غير أن هذا القطع يرى طه أن مآله في النهاية تأليهي للإنسان، فنزعت السيادة من الإله الخالق، ونسبتها إلى الإنسان المخلوق معتبرة الفرد سيد نفسه، ولو أنه لم يخلق ذاته، وسيد العالم وما حوله، ولو أنه لم يخلق هذا العالم⁽³⁾؛ غير بعيد عن ذلك كله لم يبد بيترو برغر تفاؤلا بقدر كوكس أو كابول في تقديره لتأثير الحداثة في المدى الطويل، فقد لاحظ برغر أن عملية العلمنة معادية لبعد السمو في الخانة البشرية، وطالب وليام

(1) طه عبد الرحمن، روح الدين، ص 25-32.

(2) عبد الوهاب المسيري، تحافت مفهومات العلمنة في الوطن العربي، ص 3.

(3) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتى إلى الإنسان الكوثر، ص 88.

نيكولز بوجوب تطوير سمو ملازم "روحانية مستندة إلى التجربة" للتصدي لخسارة السمو الناجمة عن عالم محدث مجرد من قدرته على الاستجابة "للكائنات البشرية والعلاقات المتبادلة بين البشر"، وأكد برغر خسارة السمو التي تحصل في سياق الحادثة⁽¹⁾؛ إذن العلمانية في إطار هذه النظرة لم تعد قطيعة بذلك المعنى الساذج الذي يروج له بعضهم؛ بل هي عملية قلب وليست عملية سلب؛ ثم إذا نحن حاولنا تقييم هذا الكلام بالموازن الكلامية سنجد أن مآلها النهائي حسب المسيري أدى إلى استبعاد سؤال الأرحي، ونشأة الكون ومصيره ليزر سؤال مادي بامتياز: عن مهمة الانسان في هذا الكون؟ وما الحدود الكبرى لقدرته؟ وبذلك ستتساقط الأنساق المطلقة في مقابل السياقات الاجتماعية التي تكرر النسبية وتقيع المعايير، وهكذا انتكست وتقهقرت عديد المفاهيم مثل؛ مفهوم العار والحياء والانحراف لعدم وجود أرضية معيارية ثابتة للحوكمة، وحل مكانها تحقيق الذات وتكريس الجسد كأساس للوجود والمتعة بنزعة إيروسية مفرطة⁽²⁾.

العلمانية إذن بمحاركتها المعادي لكل ما هو ديني سماوي تنصب نفسها مدبرا حاذقا للحياة البشرية سواء المجال الاجتماعي أم الثقافي وبالخصوص السياسي، غير أن كل النماذج التي قدمتها لم تصل إلى ذلك الكمال المنشود، فقد حاولت التسويق لنفسها كمدنية فاضلة متسامية عن كل تفكير لا يقطع الدين كما تقاطعه هي، إلا أن تلك المدينة الفاضلة سرعان ما ظهرت للعيان هشاشتها وضعف أفقها والتناقضات التي تحويها في طياتها، لهذا عن طه لا يكفي ممارسة المواطن للسياسة، لا كنشاط تديري اعتيادي فقط؛ بل كنشاط تديري أعلى يستحق إضفاء القداسة عليه، مع إظهاره لأشكال من الخدمة والتفاني تليق بجلال هذه الرتبة.

ثالثا: نقد الأنموذج الدهرانية.

ما فتى طه يستحضر بروح الناقد المتفحص في العديد من مدوناته جملة من المسلمات والخطط والمبادئ التي تشكل البنى التحتية للحضارة الغربية، والتي امتدت يدها الطويلة إلى المجال التداولي الإسلامي مشكلة استفزازا عميقا لروح الدين الإسلامي، ما دفعه إلى أن ينتفض مناهضا لهذا المسلك الخطير الذي أدى إلى تمييع الإنسانية وأفقدتها المعنى وتركها تعيش من غير أفق أو معيار سوى صب المزيد من الالتذاذ والتمتع في توجه إيروسي خطير، ونظفر عند ماكس فيبر اعترافه بخطورة الحال في توصيفه للإنسان الحديث أنه يعيش في سهل لا نهائي لا آفاق له أزلية علمانية خالية من المعنى، ليعترف في الأخير أنه على الرغم من تصاعد عمليات الترشيد إلا أنه لن يساعده ذلك كثيرا سوى أنها ستؤدي في النهاية إلى تقسيم أو تفتيت حياة الإنسان إلى مجالات مستقلة مختلفة⁽³⁾، فهذا

(1) دونالد بيرري، الإسلام والحادثة من خلال كتابات فضل الرحمن، ص 48.

(2) عبد الوهاب المسيري، تهاوت مفهومات العلمنة في الوطن العربي، ص 3.

(3) المرجع نفسه، ص 5.

التفتيت لاشك في النهاية هو الذي أثمر وأنتج ما يصطلح عليه طه بالدنيانية، والتي تعني في الأخير فصل الدين عن الحياة، متخذة صور عدة منها كفصل السياسة عن الدين، وهي "العلمانية" كما مر معنا، ومنها فصل الدين عن العلم، وهو "العلموية"؛ غير أن أشد هذه الفصول خطراً وأبلغها أثراً واستفزازاً للعقل الإسلامي "فصل الأخلاق عن الدين"، وذلك لأن "فصل الأخلاق عن الدين ينزع عن الأخلاق لباسها الروحي ويكسوها لباساً زمنياً ومؤقتاً"، فتصبح الأخلاق معانٍ متغيرة وفق تغير اللحظات للعقلانية الإنسانية ومحطاتها التاريخية مما سيدخل فيها الإسلام مع الغرب في حدية جدالية وحجاجية بين الأنا الإسلامية والأطروحات الغربية المتصادمة مع روح الكلام الإسلامي؛ لكونه هادماً للأطروحة الإسلامية عن بكرة أبيها وكونه مخالفاً للفطرة الإنسانية ومبدأ الإِشهاد المتأصل فيها.

1- معنى الدهرانية ومسلماتها الكبرى:

أ- معنى الدهرانية: أصل النعت بالدهرنة في مدونة طه مردده بالأساس إلى كل من أسقط أمرية الإله وأنكرها في مقابل الإعلاء من أمرية الإنسان، بمعنى تنصّل الإنسان من تدبير الإله وتشريعه له، معلناً قطيعته معه وأنه قد بلغ الرشد بذاته، وهو قادر على تحمل مسؤوليته لوحده، وهذا لاشك يعتبر استفزازاً عميقاً للكلام الإسلامي، وإسقاطاً للذات العلية من حياة الإنسان؛ غير أن معنى الدهرنة عند طه يأخذ معنى دقيقاً فقد وضعها في الأساس لدلالة على معنى "فصل الأخلاق عن الدين"، تمييزاً له من معنى "فصل السياسة عن الدين" الذي يغلب استعمال "العلمانية" فيه ⁽¹⁾؛ إذن فطه هنا يقصد معنى دقيقاً من مفهوم الدهرنة، وهو فصل الأخلاق عن الدين بخلاف الاستعمالات القديمة التي نجدُها في المجال التداولي الإسلامي كاستعمال الأفغاني لهذا المصطلح، وذلك بتأليفه لمصنف تحت عنوان "الرد على الدهرين" والذي قصد به الماديين، في حين يستعمل طه الدهرانية بدل الدهرين لخلق التمايز والخصوصية التي يقصد بها بالأساس؛ وعليه فالدهرانية يدخلها طه تحت مسمى الدنيانية ولها صور أخرى سماها طه "بما بعد الدهرانية" أو "الشروء"، في مقابل الخروج عن الدين الذي سماه "بالمروق" أو "بؤس الدهرانية"، لذلك فالدهرانية صور وأنواع، فإذا كان الدهراني مارقاً، فقد أضحى ما بعد الدهرانية شارداً، ومنشأ الدهرانية هو إنكار أمرية الإله الخالق وإثبات لآمرية للإنسان المخلوق، بينما منشأ ما بعد الدهرانية هو إنكار شاهدة الإله إثباتاً لشاهدة الإنسان ⁽²⁾؛ وفي السياق العام فالدهرانية هي عبارة عن فصل أحدثته التيارات الغربية الحديثة والعلمانية بين الدين والأخلاق، وهذه العملية ليست مستوى واحداً؛ بل هي صيغ مختلفة، فهي تفصل الأخلاق عن الدين فصلاً "تختلف صيغته باختلاف تعاملها مع التبدل الديني، والتخلق المزدوج والآمرية الإلهية،

(1) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبر إلى الإنسان الكوثر، ص 88.

(2) طه عبد الرحمن، شروء ما بعد الدهرانية، ص 16.

الباب الرابع: الفصل الثاني: الانتهاض اللاهوتي ضد الاستغناء الخارجي والداخلي

ساعية إلى تأسيس أخلاق مستقلة"⁽¹⁾؛ إذن فالصنيع تختلف حسب تعاملها مع المسلمات الأساسية التي يطرحها طه عبد الرحمن.

ب-المسلمات الثلاثة للدهرانية:

-مسلمة التبدل الديني: ومعناها أن الدين المنزل يأخذ صورتين: "الصورة الفطرية" و"الصورة الوقتية"، الأولى تكون صورتها الأصلية التي نزلت على النبي، والثانية تتكون من التغيير الذي يطرأ عليها من البشر مع مرور الزمن.

-مسلمة التخلق المزدوج: معناها أن الأخلاق مع "الصورة الفطرية" للدين تنطلق من داخل الإنسان إلى خارجه، ولكن الأخلاق مع "الصورة الوقتية" للدين تنطلق من الخارج إلى الداخل.

-مسلمة الآمرية الإلهية: ومقتضاها أن ما حث عليه الإله من أمر والأعمال في منتهى الخير والعدل، وما نهي عنه وزجر مبلغ الشر والظلم، والإتيان بالمأمور يحقق تخلق الإنسان والانتهاض عن المحذور يحول دون تخلقه.

2- الصيغ الأربع للأنموذج الدهراني: تفصل الدهرانية الأخلاق عن الدين فصلا تختلف صيغته كما ذكرنا سابقا باختلاف تعاملها مع التبدل الديني والتخلق المزدوج والآمرية الإلهية، ساعية إلى بناء أنساق أخلاقية مستقلة، وفي إطار هذه المسلمات الثلاث يعرض المؤلف الصيغ الأربع للأنموذج الدهراني:

1/ الصيغة الطبيعية- le Modèle normal - جان جاك روسو - Jean-Jacques Rousseau :-

يعتبر طه عبد الرحمن الفيلسوف الفرنسي روسو أفضل ممثل للدين الطبيعي وصيغته الخلقية الدهرانية، يمكن أن نستشف أهم هذه الأفكار في مدونين مشهورين له وهي كتاب "أصل التفاوت بين البشر"، الذي كان عبارة عن جواب لمسابقة أقيمت حاز فيها روسو على المركز الأول، وكتاب "إيميل" أو المشهور باسم "عقيدة قسّيس من جبل السافوا"، يبيّن روسو فكرته على الدين الطبيعي على مسلمة تفيد تعاضدية الدين الطبيعي والدين المنزل وضمنه ثلاثة شكوك ومساثلات منكر لـ "الوحي" - "الملائكة" - "النبوات".

بالعودة إلى القواميس الفلسفية فقد جاء في موسوعة لالاند أن الدين الطبيعي هو: "تعبير مستعمل خصوصاً في القرن 18" وهو مجموعة من الاعتقادات بوجود الله ورحمته وبروحانية النفس وخلودها، وبالطابع الإلزامي للعمل الأخلاقي، باعتبارها كلها من وحي الوعي "النور الداخل" الذي ينور كل أنسان"⁽²⁾، والجدير بالذكر هنا أن روسو ينطلق في طرح فكرته هذه عن الدين الطبيعي من إعادة الاعتبار لفكرة الطبيعة كأصل كلما

(1) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص33.

(2) اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج3، ص1204-1205.

ابتعد عنه الإنسان خرج عن التفكير السليم، وازداد عقله تأزما وربما هذا ما نلمسه من قوله: "إذا كانت الطبيعة أعدتنا لكي نكون أصحابا فإني أكاد أجرو على القول بأن التفكير مضاد للطبيعة، والإنسان الذي يفكر مخلوق فاسد"⁽¹⁾. ربما هذا هو الهاجس الذي كان يشغل التفكير الروسي ففكرة الطبيعة والعودة إلى الأصل الطبيعي هي الحجر الأساس الذي تقوم عليه فلسفه في الأخلاق والإنسان والدين والعقل والسياسة.

فهو يفترض وجود حالة طبيعية في البشر وفي خضمتها يعيش الإنسان متوحدا بقوة مع النظام الطبيعي مستسلما كليا لشعوره، خلافا لذلك فقد أضحى التفكير مصدرا للشرا الاجتماعي وسببا لانفصام الإنسان عن ذاته⁽²⁾؛ ومن خلال هذه الأجندة الفلسفية يطر روسو قضية الدين الطبيعي الذي هو في منظوره يعلو على الدين العمومي ويسمو عليه بأشواط ومراتب، لهذا فالدين عنده هو: "ما يضارع تقريبا وحدة الوجود أو الدين الطبيعي الذي يدأب المسيحيون على خلطه مع الإلحاد أو الدين، الذي يشكل العقيدة المعاكسة المباشرة"⁽³⁾؛ ربما أيضا ما ينتج عن هذه النمطية في التفكير أن روسو أنتفض ضد كل الشعائر الدينية مختصر إياها فقط في أعمال القلوب والوجدانيات⁽⁴⁾، وهذا لاشك يلزم منه ضرب فكرة الآمرية الإلهية التي تقوم عليها الديانات السماوية.

-التبدل الديني والصيغة الطبيعية للأنموذج الدهراني: يميز روسو كما ذكرنا بين الدين في الفضاء العام وبين الدين الطبيعي، ويختزله في الممارسة القلبية الوجدانية فقط، وهذا ما اعتبره طه خروج عن مبدأ الإشهاد الأول وذاكرة الإنسان الأولى، وقد تلقف الأمر في التضاد الذي أقامه روسو بين الدين الطبيعي من جهة والدين المنزل من جهة أخرى، فأبان فيه على الخلط بين صورتين من الدين المنزل؛ الصورة الفطرية من جهة، والصورة الوقتية، وهذا في إطار الفلسفة الائتمانية غير مسلم به، فالحماس المفرط الذي نلمسه في الفكر الروسي لكل ما هو فطري ينتكص إلى قطيعة عميقة مع الفطرة باعتبارها الذاكرة الأولى الضابطة للأصل، والتي نزل الوحي الإلهي وفقها، هو نتيجة حتمية لإنكاره فكرة الوحي والملائكة والنبوت، وهذا ما جعله ينكر مبدأ الخلق فيصير العدم والوجود سيان.

ومن زاوية أخرى فإن هذه القوة الإدراكية المتماهية مع الطبيعة هي في النهاية قوة العقل، وبالتالي في منظور طه يمكن أن نصطلح على الدين الطبيعي في تمثله الروسي بالدين العقلي، وذلك بناء على أن الأفكار الكبرى للآلهية والخلق عند روسو أساسها العقل وحده، وهذا ما يحيلنا إلى القول إن الدين الطبيعي في نسخته الروسية

(1) جون جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، التر: عادل زعتر، مؤسسة هنداوي لتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، السنة: 2013، ص 38.

(2) بيتر كونزلمان، فرانز، بيتر بوركارد، أطلس الفلسفة، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط3، السنة: 2012، ص 133.

(3) اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج3، ص 1205-1206.

(4) أنظر: جان جاك روسو، دين الفطرة، تر: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، السنة: 2012، ص 91.

عقلاني وليس فطري وروحاني كما يزعم، وشتان بين الإدراك الروحي والإدراك العقلي "فالأول إدراك وجداني يقتنص جليل القيم ودقيق المعاني، ولا يقف عند حجاب الظواهر، بل يخرقه، طالبا المعاني الرقيقة التي من ورائها، في حين أن العقل إدراك استلالي محكوم بالظواهر ومحجوب عن المعاني"⁽¹⁾، وهذا ما يراه طه منافيا للجمع الذي أحدثه روسو بين مقتضى الوجدانيات القلبية والبراهين العقلية والمنطقية، بحيث لا يجوز مع هذا الجمع أن نستعمل تعبير "دين الفطرة" مرادفا لتعبير "الدين الطبيعي"، وذلك لأن روسو نفسه يدخل في مفهوم الوجدان بعض المشاعر الطبيعية كحب الذات، والخوف من الألم والموت والرغبة في الخلاص والهناء ومن هنا وغيره يتضح الفرق الجوهرى بين الدين الطبيعي وخرقه لمسلمة التبدل الديني.

-التخلق المزدوج والصيغة الطبيعية للأنموذج الدهراني: بعد أن جعل روسو من القانون الإلهي المستلهم من الطبيعة قانونا خلقيا بامتياز كمعلم مبثوث في قلوب البشر والضمير الإنساني هو الناطق الرسمي والمرشد له، فهو (لا يخطئ كالعقل). صحيح أن روسو يعقد مقارنة وثيقة بين الدين الطبيعي والأخلاق الباطنية ومن ثم يجعل الإيمان هو أساس الفضيلة ومحور الرعى الذي تحوم حوله، إلا أن أطروحته حول الإيمان تبقى قاصرة وناقصة لاشتمالها على جملة من الإنكارات فهو لا يؤمن بالوحي ولا النبوات والرسالات؛ وهذا وغيره ما جعل في مخياله تصورا يكون فيه الدين العمومي مناقضا لصورة الفطرية لدين المنزل، وهو نتاج الإنسان الذي قلب الواجبات الدينية الأصلية، ما حتم عليه تسبيق أخلاق الظاهرة على غيرها فلزم، ولكون هذا الدين مبثوث في الفضاء العام سهل على الناس تقبله والتسليم له والإذعان لحقيقته، تأسيا منهم بدين الآباء كصورة الوقتية للدين المنزل⁽²⁾، وأبعد عن الصورة الفطرية التي يتناغم فيها الظاهر والباطن وتبقى محافظة على ازدواجية العمل الديني والخلقى.

-الآمرية الإلهية والصيغة الطبيعية للأنموذج الدهراني: إن مرد إنكار جان جاك روسو لمسلمة الآمرية الإلهية إلى إنكاره للوحي المنزل والنبوات والكتب السماوية هو وجود بعض النصوص في مدونته والتي توحى بإيمانه بما كقولها: "إذا عملت عملا صالحا من غير أن يشهدني أحد، فإني أعلم أن الإله شاهده، وأحتسب أجر سلوكي في الدنيا على الآخرة"⁽³⁾، غير أن ذلك سرعان ما يتلاشى مع منزلة الضمير البشري التي ينزله فيها حينما يناديه بقوله: "أيها الضمير! غريزة ربانية وصوت علوي لا يخفت هاد أمين لكائن جاهل محتاج، كما أنه نبيه حر بالضمير يميز الإنسان الخير من الشر ولا يخطئ كما لو كان في مقام الرب لولا الضمير لما أحس بأي تفوق على

(1) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 37.

(2) نفس المرجع، ص 50.

(3) نفس المرجع، ص 580.

الحيوان"⁽¹⁾؛ بل إن روسو على المستوى الإجرائي لا يكتفي باستبدال الآمرية الإلهية بالآمرية الآدمية، فيذهب إلى أن هذه الآمرية لا ينهض بها إلا ضميره؛ فهو الذي يأمره أو ينهاده، حاكما على أفعاله، إن خيرا أو شرا، بحيث تكتسب هذه الأفعال تماثلتها الأخلاقية منه وحده؛ وإذا كان الأمر كذلك لزم أن يقع "روسو" في عبادة ذاته، ظانا أنه يتعبد إلهه السماوي⁽²⁾، وما مناجاته السابقة لضميره إلا شاهدا قويا على هذه الانتكاسة؛ وبناء على ما سبق يتبن أن روسو قد وضع رجلا طولا في الدهرنة فاصلا بين كل ما هو ديني فطري وما هو أخلاقي.

2/ الصيغة النقدية -le modèle critique- (كانط): أصل كلمة **critique** - في منظور حمو النقاري هي المفهوم اللاتيني **criterium** - تدل على "القادر على الحكم وعلى التقدير القاطعين" أو "القدرة على القطع بالحكم وبالتقدير، وذلك بعد الفحص والتدبير والتمحيص" أكان ذلك على المستوى النظري أم كان على المستوى العملي⁽³⁾؛ وربما لما كان الفيلسوف كانط مهتما بفكرة النقد حتى اعتبر من الأوائل الذين مروا العقل على مشرحة النقد؛ دفع ذلك طه إلى اعتباره المثال الأبرز للأنموذج النقدي.

-التبدل الديني والصيغة النقدية للأنموذج الدهراني: تماشيا مع ما تم ذكره ينطلق طه في فحصه لهذه الصيغة الكانطية من قضية أنه لم يبلغ أحد مثل الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط"- Emmanuel Kant - مبلغه في تأسيس الأخلاق على العقل وحده؛ بل في مقدور العقل التوصل إلى القوانين الأخلاقية الكبرى والمطلقة، حتى أضحي القانون الأخلاقي العقلي يحظى بقيمة كلية ملزمة لكل الكائنات العاقلة على الرغم من محدودية العقل عنده؛ وقد لعب مفهوم الدين عند كانط أساسا محوريا في تأطير نظريته لهذه المسألة، فهو ينظر إلى الدين على أنه معرفة وهذه المعرفة الخاصة تعنى بالواجبات كأوامر إلهية⁽⁴⁾ ودين المنزل، ففي الدين الطبيعي تتقدم معرفة ما هو واجب على إدراك ومعرفة أنه أمر إلهي، بينما في الدين المنزل تتقدم معرفة ما هو أمر إلهي، على معرفة ما هو واجب، وفي نفس الصدد يرى طه أن كانط اختار الدين العقلاني الخالص، أي التسليم بالدين دونما التسليم بالوحي، وأن هذا التصور ينزع عن الدين صورته الفطرية؛ بسبب الازدواجية في تصور العقل، وهذه العقلانية من حيث الانتساب إليها مراتب حسب نظرتها إلى الوحي وإمكانه:

العقلاني		
الطبعاني: ينكر الوحي مطلقا.	الخالص: يسلم بإمكانية الوحي.	الفوق طبعاني: يرى بضرورة الوحي.

(1) جان جاك روسو، دين الفطرة عقيدة القس من جبل السافوا، ص 78-79.

(2) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 59.

(3) حمو النقاري، مفاهيم التفلسف الغربي معجم تحليل عربي، ص 82-83.

(4) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 38.

لا يفوتنا أن ننوه أن طه يسجل اعتراضه على هذا التصور العقلاني الخالص، وذلك لاقتربه من الدين الطبيعي بصياغته الروسوية، ناهيك عن اشتراكه في إسقاط الوحي من المعادلة الأخلاقية، وهذا ما جعله يعتبر هذا التصور العقلاني الخالص للدين الطبيعي قاصراً من جهتين:

أولهما: ما يصطلح عليه بالازدواج في تصور العقل، فالعقل عند كانط كما هو معروف محدود بمحدود الحس والتجربة -الظاهر= باللاتينية = **noumenon** - فالعقل النظري لا يمكنه إدراك وجود الله وحقيقة ذاته، بينما هذا الاعتياص يخف في منظور كانط عن العقل العملي الذي يسلم بوجود الإله جاعلاً منه خالقاً وحافظاً وحاكماً؛ في حين حسب طه "إن العقل في الدين الفطري واحد لا ينقسم إلى نظر مضيق وعمل موسّع كما في هذا الدين الفطري"⁽¹⁾، وربما يعود هذا التأزم إلى كون كانط عامل العقل على أساس أنه أداة أكثر مما هو فعالية، وهذا ما يستوجب تعدد الأدوات وازدواجيتها، وتأسيساً على ذلك يلزم أن يكون هناك أداة للنظر وأداة للعمل، بينما هذا اللازم لا يطراً على فلسفة طه؛ وذلك لكون العقل في منظوره عمل وفعالية متكوت ومقلب؛ ثم إن موقف كانط التشكيكي من الوحي سرعان ما يعود وينقلب فيه قهقري، فكانط يرى بإمكانية أن يكون الدين الطبيعي ديناً منزلاً، وهذا ما يتعارض مع موقفه السابق التشكيكي من الوحي ما يسقطه في مفارقة.

ثانيهما: ما يصطلح عليه بالقصور في تصور التعبد. هذه المنهجية في فهم التعبد والتي مارسها كانط جعلته يسقط سقوطاً حراً في جملة من الأمور والانحرافات هي:

1-العبادات لا نفع مرجو منها في تحسير العلاقة بين العبد وربّه؛ بل لا ترقى حتى إلى مقام السلوك الأخلاقي وهي مدعاة لسقوط المتعبد في الوهم والخرافة والهرطقة.

2- على الرغم من كون كانط يفرق بين ما هو تاريخي وما هو طبيعي من الدين المنزل إلا أنه يلف كل الشعائر الدينية تحت ملحفة واحدة ليختم عليها بالبطلان، ولا يشفع له تأويله لها ولا بأن يجعل تحتها معاني أخلاقية.

3-لقد حصر كانط العبادات الحقة في العبادات القلبية والباطنية مع اعتباره أن العبادات العملية هي عبادات وثنية مبنية على تجسيد الإله كوثن تقترب إليه وتزلف له لاستمالة رضاه؛ ولا شك أن هذا الأمر الذي يقضي بإقصاء كل ما هو تعبدية وعمل ديني من مجال الأخلاق، فوفق هذا التصور فوت كانط على نفسه كمالات لا تعد ولا تحصى⁽²⁾ كان إضافتها إلى مقاولاته المتسامية أولى من إسقاطها.

(1) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 39.

(2) أنظر: المرجع نفسه، ص 41-42.

-التخلق المزدوج والصيغة النقدية للنموذج الدهراني: يقصر كانط العلاقة الرابطة بين الإله والإنسان في العلاقة الأخلاقية، وهذا يمكن أن نستشفه من خلال قوله: "إذا استثنينا السلوك الحسن، فإن كل ما يعتقد الإنسان أنه يمكن عمله من أجل إرضاء الإله هو مجرد جنون ديني خالص وتعبد لإله فاسد"⁽¹⁾، ومن ثم ومن خلال هذه النظرة المخصوصة يبني كانط تقسيما بين نوعين من الأخلاق:

-أخلاق داخلية: أساسها الدين الطبيعي، فالقصد الأساس من إتيان الواجب وممارسته قصد أخلاقيّ بامتياز، وهذا ما جعله يشتد نقمة على الفاعل الديني والخلقي الذي يتقصد نيل الجزاء والثواب الرباني، فيقول كانط "أما الإيمان بدين الشعائر فهو إيمان الشُّخْرة والأجر (إيمان المرتزقة، الدليل)، ولا يمكن أن ينظر إليه بوصفه إيمانا مخلصا، لأنه ليس خلقيا، وذل أن الإيمان المخلص ينبغي أن يكون دائما حرا، مؤسسا على نوايا من القلب خالصة (إيمان الحر)"⁽²⁾، ولهذا كان لزاما على كانط استبدال هذا النمط من التدين بنمط ديني داخلي يقوم على فكرة الواجب وتكون فيه السعادة والتهئية لها، فالأخلاق ليست السبيل الذي يعلمنا كيف يجب علينا أن نجعل أنفسنا سعداء، بل هي التي تعلمنا كيف يجب علينا أن نجعل أنفسنا جديرين بالسعادة، إذ إن الأمل في تحصيل السعادة لا يبدأ إلا مع الدين⁽³⁾، ربما هذا الحرص على الفكرة الدينية كان أكثر على المستوى النظري، أما من الناحية الإجرائية والممارساتية فإن كانط يجعل فاصلا دهرانيا بين الأخلاق، أما من ناحية المسؤولية فهو يسقطها على الإنسان بل إذا لم نسقطها على الإنسان سيتعذر علينا في الأخير تجريمه، فإن علينا إزاء ذلك، الامتناع عن تسمية الشر⁽⁴⁾ بأنه شر أخلاقي.

-أخلاق خارجية: أساسها الدين التاريخي فيطالب الأتباع الالتزام بها عنوة ووجب أن تتجلى على مظاهرهم، وهي في النهاية لا تعدوا أن تكون سوى أفعال وتصرفات عشوائية قائمة على قواعد عقائدية يقررها رجال الدين لتغذية مصالحهم وتحقيق مآربهم الشخصية على حساب الأتباع؛ وهذا ما جعل كانط ينتفض ضد هذه الدوغمائية في منظوره، فالعفو والمعجزات والأسرار وسائر هذه العقائد بالنسبة للعقل النظري هي فوق طاقته، والعقل يعي عدم اقتداره على ذلك وأنه لا يستطيع إشباع وتغذية مطلبه، والاعتقاد في مثل هذه المسائل يسمى إيمانا دوغمائية ناتجا عن الاعتقادات التعصب والخرافة والوهم والخطأ⁽⁵⁾؛ غير أن هذا الطرح الكانطي للأخلاق رأى فيه طه تناقضا وتهاوتا وجب التأشير عليه، ومروقا دهرانيا من الأخلاق الدينية، فصبوب لحاظ نقده على أمرين هما:

(1) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص50.

(2) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحي المسكيني، جداول لنشر والتوزيع، الكويت، ط1، السنة: 2012، ص194.

(3) إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، تر: غانم مهنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 2008، ص: 233-235.

(4) Emmanuel Kant, La Critique de la raison pure, trad Jean -Pierre fessler, paris, GF Flammarion, 2003, p.137.

(5) فريال حسن، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، السنة: 2001، ص 50-51.

أولهما: سقوط كانط في تناقض صارخ، وذلك حينما أقام نظرية الواجب التي طرحها ضابطاً إليها مبدأ التجرد من الأغراض، ثم يأتي بعد ذلك ليعترف بالعجز عن تحقيق هذا التجريد، فالجزم بأن الإنسان قد حقق واجب الأخلاق وفق إرادته الحسنة غير مقطوع به؛ ولهذا عند طه يبقى لزاماً على المقصد أن يخرج من نطاق التعلق النسبي؛ ولا بد له من أن يرقى إلى التعلق بالمطلق في كمال غناه حتى يستطيع الخلاص لنفسه من كل التعلقات بسواه⁽¹⁾، فضلاً عن كون فكرة التجرد من الأغراض كما يطرحها كانط يوتوبيا تطلع لها الأعناق؛ بل من يقول بما دون التعلق بالمطلق شأنه شأن من يثبت المشروط وينفي شرطه فيكون هذا هو عين اللغو والامتناع.

ثانيهما: تمت عتبة فارقة بين أمرين فات كانط التميز بينهما، وهي التفريق بين (تخلق المؤمن) و(الإيمان المتخلق)؛ وعليه فتخلق المؤمن عند طه هو الأعلى والأرقى من إيمان المتخلق بأشواط ورتب، فعنده لا بد من تقدم تخلق المؤمن على إيمان المتخلق؛ وذلك لأن تخلق المؤمن أخلاقه هي ثمرة لإيمانه العميق فيلزم عن ذلك تشييده للفعل الخلقى على الإيمان، وبالتالي هو عبارة عن بناء يقام على الذي هو أعلى فيزداد الخلق ارتقاءً، غير أنه في المقابل نجد أن إيمان المتخلق هو إيمان ناتج عن أخلاقه فيكون تشييداً لبناء إيمان على نسقه الأخلاقي الأدنى يتمازج الإيمان الروحي بالسياق المادي الخلقى ناكصاً على عقبه قهقري، مع العلم أن الأصل الحقيقي في تخلق المؤمن: "أن يرتقي بأخلاقه في الأفق الروحي بينما الأصل في إيمان المتخلق أن ينزل إيمانه إلى السياق المادي"⁽²⁾، ولا شك أن الارتقاء بالروح مقدم على النزول والنكوص المادي.

- الآمرية الإلهية والصيغة النقدية للأنموذج الدهراني: كانط وإن رأى أن الأخلاق لا تتأسس إلا على مبدأ الأمر؛ فإن مرد هذا الأمر في منظوره إلى إرادة العقل، فهو لا يتفق مع اللاهوتيين وأصحاب الدين التاريخي في رد الإرادة الأخلاقية إلى إله مقتدر هو الذي أراد الشر شراً والخير خيراً؛ فهو يرى أن الإرادة تعد هي ملكة تحديد الذات للفعل "بما يتفق مع تمثّل قوانينٍ مُعيّنة مثل هذه الملكة لا يمكن أن نجدها إلا عند الكائنات العاقلة، كذلك فإن ما يصلح للإرادة مبدأً موضوعياً لتحديد نفسها بنفسها، هو الغاية"⁽³⁾. واضح هنا أن كانط يرد الإرادة للقوة العاقلية؛ غير أن طه يعترض بشدة على هذه الطريقة في النظر ويعتبرها عسفاً في مفهوم الأخلاق وتكريساً لفكرة القطيعة بين الدين وبين الأخلاق، ويذكر أوجها أربعة ردية على هذه الفكرة نجملها كالتالي:

- أولاً: كانط الذي كثيراً ما يطلق على الإله الخالق «سيد العالم الأخلاقي» يلزمه هذا أن يكون في منظوره هو الأعلم بالأخلاق، وتكون أخلاقه هي الأسمى؛ بل إن أسماءه هي جماع الخير وأوصافه هي أصول القيم

(1) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص52.

(2) المرجع نفسه، ص52.

(3) إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، مؤسسة هنداوي، مصر، ط1، السنة: 2017، ص68.

الباب الرابع: الفصل الثاني: الانتهاض الكلامي ضد الاستفزاز الخارجي والداخلي

الأخلاقية⁽¹⁾، بينما هو إجرائيا يرد أصل الأخلاق للإنسان البشير وحده معتبرا أنه كائن راشد بإمكانه تحديد ما يجب عليه فعله دون العودة إلى أمر إلهي خارجي، وهذا لا شك تناقض صارخ يחדش بقوة في التفكير الكانطي.

-ثانيا: يوازن كانط بين إرادة الإنسان وإرادة الإله فهو هنا ينشأ معيارا موازيا لما يقرره اللاهوتيون أو أصحاب الدين التاريخي، فكما أن أصحاب الدين التاريخي يجعلون معيار القيمة الخلقية هي إرادة الإله فقط دون أي باعث مخصوص يشغل دور المرجح للقيمة الخلقية بين الخيرية والشرية؛ بل مجردة الإرادة فكانط هنا يجعل من مجرد إرادة الإنسان معيارا منضبطا للقيمة الخلقية، فما: "أمر به الإنسان خير، وما نهي عنه شر د، ولا علة لأمره ولا لنهيهِ"⁽²⁾ . من البديهي أن هذا التصريف الدهري مؤثر قوي على إسقاط الإله من المعادلة الخلقية وإحلال مكانه الإنسان الضعيف المربوب، وهذا لا شك عسف صارخ في حق الإله المتسامي كما هو في التصور الكلامي الإسلامي.

-ثالثا: يستزيد كانط دهرنة وفصلا للأخلاق عن منبعها الديني باستعارة لعديد المفاهيم التي اعتمدها اللاهوتيين في بناء نظريتهم الأخلاقية، وهي مفاهيم دينية بجته أصلها نصوص الدين المنزل، ومن جملتها نجد مفهوم: الأمر كما هو في الوصايا العشر، والذي اقتبسه كانط وسماه (الأمر القطعي) ومفهوم الواجب والقانون والنية وغيرها من القاموس المفاهيمي للدين التاريخي المنزل، وهذا لا شك يفتح باب التساؤل على مصرعيه هل يستطيع الإنسان التخلص بكبسة زر من مبدئ الإله في الروحه، ومن مفاهيم الدين التي تشرعها منذ بزوغ فجره؟ فعلى خلاف ما نرى فإن كانط لم يستطع التخلص من ذلك ومعه أعتى الدهرانيين.

-رابعا: صحيح أن كانط يقصي الإله من المعادلة الخلقية في مدونته إلا أنه يعتبر وجوده لاحقا للأخلاق مدعيا أن الإنسان وإن تجرد من طلب السعادة في هذا العالم قياما بواجبه لذاته وتحقيقا للفضيلة، فإنه يأمل أن يرى فضيلته وسعادته قد ازدوجتا إحداها بالأخرى، ولا أقدر على أن يحقق له هذا الازدواج في العالم الآخر من الإله الأخلاقي غير أن هذا الاستدراك في الحقيقة لا أثر له في العمل الأخلاقي ولو في صورة رجاء في الإله⁽³⁾.

خلاصة لما سبق فإنه ومن خلال هذه المراجعات الائتمانية التي يسجلها طه على النص الكانطي عموما والرؤية الأخلاقية خصوصا محاولا الانتهاض ضد هذا الاستفزاز الدهراني الكانطي والذي في نهايته قطع لموصل، وهو الدين والأخلاق، ليستبد الإنسان في النهاية بصنع القيمة الخلقية كمعيار واحد لها كأنها رقعة صراع يتجاذب فيها الإله مع البشر في تحديد ما وجب فعله، غير أن الواقع لم يكن يوما بهذا السجال الحدي.

(1) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص62.

(2) نفس المرجع، ص61-62.

(3) نفس المرجع، ص62-63.

3/ الصيغة الاجتماعية- le modèle social - إميل دوركايم- Emile Durkheim- : يصنف طه الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم في خانة الدهرانيين وممثل لصيغتها الاجتماعية، والمذهب الاجتماعي- sociologisme - هو مذهب متطرف في إعطاء الأولوية والأسبقية للواقع الاجتماعي بالنسبة إلى الواقع الفردي ومحاولة تفسير الظواهر الإنسانية كافة، من خلال معطيات علم الاجتماع⁽¹⁾، كأن المجتمع إله عملاق يلع كل شيء، وبهذا المنطق التفكير سيحاول دوركايم معالجة قضية الأخلاق وعلاقتها بالدين فقد ظفر في العديد من الأفكار الكانطية في الأخلاق تطبيقاً في مجال التربية مع عالم الاجتماع بعد أن أعاد صوغها في قالب علمي⁽²⁾، ونحن قبل الدخول في تفاصيل هذا النموذج الدهراني وكيفية تعامله مع المسلمات الثلاثة من المفيد أن نعرض على مفهوم الأخلاق عند دوركايم، فهي: "عبارة عن مجموعة من القواعد العملية التي تحدد سلوكنا، وتعين لنا كيف يجب أن نفعل في الحالات المختلفة التي تعرض لنا، فلنكن تضمن لتصرفاتك السداد يجب أن تعرف كيف تطيع"⁽³⁾. لاشك أن هذا التعريف هو محاولة من دوركايم لبناء نسق أخلاقي علمي إلا أن هذا المذهب الأخلاقي الذي يشيده دوركايم ينطوي على عديد الآثار السلبية، والتي تضاهي المسلمات الكبرى للنظر الائتماني تجلياً كماالتالي:

-التبدل الديني والصيغة الاجتماعية للنموذج الدهراني: يرى دوركايم أن: "تقتبس المبادئ التي تنبني عليها الأديان المنزلة، فلا تعتمد إلا على الأفكار والمشاعر والممارسات التي تتبع العقل وحده، أو في كلمة واحدة، هي التربية العقلانية الخالصة"⁽⁴⁾، غير أن دوركايم بصرف النظر عن كونه يجعل العقل وحده مناطاً للأخلاق إلا أنه يقر بأن التمازج الحاصل بين ما هو خلقي وما هو ديني يصل إلا حد التماهي، وبالتالي يقر بصعوبة الفصل إن لم نقل باستحالته، وهذا ما يقضي بوجود بعض الأخلاق فيما هو ديني ووجود الدين فيما هو خلقي، فضلاً عن كونه يميز بين نوعين من الأخلاق؛ أخلاق دينية: تمتاز بالثبات والسبات وعدم التغير، وذلك راجع لثبات الإله نفسه وعدم تغيره، وأخلاق مجتمعية: هي وليدة المجتمع وتتماز بالتغير والتبدل؛ ولكن رغم وجود التبدل والتغير والتعدد إلا أن هذه الأخلاق تمتاز بالإلزامية أو ما يعبر عنه دوركايم بالقهر، فهو في منظوره قهر "يؤكد وجوده بقوة متى حاولت مقاومته، وإذا حاولت خرق القواعد القانونية؛ فإنها تتصدى لمقاومتي بصور مختلفة"⁽⁵⁾، إلا أن هذا التقرير الدوركايمي للأخلاق وجد فيه طه انحرافات وصدمات ومآزق عديدة في تعلقه مع مسلمة التبدل الديني، ويمكن إجمالها كالتالي:

(1) عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث والإنماء، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 1994، ص160.
(2) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص42.
(3) إميل دوركايم، التربية الأخلاقية، تر: السيد محمد بدوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، السنة: 2015، ص24.
(4) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص43.
(5) إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ص52-68.

أ- لا يمكن التسليم بثبات الأخلاق الدينية لثبات الإله نفسه من جهتين:

1. تعدد الشرائع وتغيرها ينافي دعاوى الثبات للأخلاق الدينية التي يزعمها دوركايم.

2. بطلان مسلمة (الثابت لا يولد إلا ثابت)، فيمكن ولادة المتغير من الثابت والثابت من المتغير، ويمكن للإله الاستفزاز بالثبات كصفة كمال له بين باقي الموجودات متغيرة.

ب- الثبات ليس نوعاً واحداً؛ بل فيه الثبات (المجرد) الذي يباين الواقع كمباينة المثال للواقع والثبات (المتجلي) الذي لا ينفصل مطلقاً عن المتغير؛ بل يتوسط به كتوسط الروح والجسد، وهذا هو الذي ينطبق في منظوره مع مجال الأخلاق وليس العكس⁽¹⁾.

ج- التغير والتبدل الذي هو بفعل المجتمع في منظور دوركايم لا يلزم منه ضرورة أن الأخلاق الناسخة أخلاق منتجة، والثانية المنسوخة أخلاق عقيمة أو غير منتجة؛ بل القيم الفطرية المنتجة أفضل من القيم الراهنة الغير منتجة؛ لهذا فعند طه: "التغير الذي لحق الأخلاق الدينية في شكل تدهير لها لا يدل، بالضرورة على مزيد الإنتاجية الخلقية والابداعية المعنوية، بل قد يدل على النقص فيهما"⁽²⁾.

-التخلق المزدوج والصيغة الاجتماعية للنموذج الدهراني: بيني دوركايم أخلاقه الدهرية على ثلاثة مرتكزات هي التي تسطر عملية الأخلاقية فتلعب دور الأركان الأساسية التي تبنى عليها نظريته، وهي: "روح الانضباط"، و"التعلق بالجماعة"، و"استقلال الإرادة"، وهذه الأخلاق الدهرية على هذه الصيغة المخرجة عليها هي أخلاق خارجية برانية وهي في نهايتها: "تألف من عنصري الرغبة، والالتزام معا، فليس هناك عمل نقوم به عن طريق الواجب البحت؛ بل يجب أن يظهر هذا العمل أمام أعيننا، وفي ضميرنا عملاً طيباً، ولذلك فإن القواعد الأخلاقية تتميز بالالتزام الذي يصدر عن المجتمع، كما تمتاز بأنها تجتذب الفرد لأنها تصور له المثال الأعلى الذي يتوق إلى تحقيقه"⁽³⁾، غير أن هذا السياق الدهراني للأخلاق فيه عسف وطمس متعمد للأخلاق الباطن مسجلاً دوركايم هنا اقتراب من كانط، وفي المقابل إعلاء من الأخلاق الخارجية؛ وعليه يسجل طه بعض الاعتراضات كالتالي:

-النزعة البرانية للأخلاق الدهرانية تنم عن عدم تميز بين الصورة الفطرية الأولى لدين وصورته الوقتية في منظور دوركايم، وهذا ما جعله يلتبس فيصرف الأخلاق إلى أخلاق خارجية، بينما ازدواجية الدين تجعل الدين في صورته الفطرية، هو الذي يمد الإنسان بالأخلاق الداخلية بينما الدين في صورته الوقتية يمد بالأخلاق الخارجية، وهذا

(1) طه عبد الرحمن، رؤى الدهرانية، ص 45-46.

(2) المرجع نفسه، ص 46.

(3) قباري محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، دار المعرفة الجامعية، ط 1، السنة: 1989، ص 54-55.

الباب الرابع: الفصل الثاني: الانتهاض الثلاثي ضد الاستفزاز الخارجي والداخلي

خلاف لدوركايم الذي يقيم نسقه الخلقي على المجتمع ما يدل على اعتماده الأخلاق الخارجية فقط دون غيرها⁽¹⁾.

- إن ركني روح الانضباط والتعلق بالجماعة يكرسان فكرة أن الأخلاق الداخلية تابعة للأخلاق الخارجية، وهذا ما يجعل السلطة الخلقية تابعة من إكراهات خارجية، على الرغم من كون ركن (استقلال الإرادة) يوحي بوجود شق جواني للأخلاق إلا أنه في النهاية هذه الحرية التي يقرها هذا الركن يبقى تحقيقها تحقق مستقبلي ما يجعل الأخلاق عند دوركايم أخلاقاً خارجية وظاهرة، وهذا الأمر ينضاف إليه تأثير الكانطي عليه، وذلك لتقريره الأخلاق تقريراً عليماً ونزع العبادة الفلسفية التي دائماً ما كانت تلف هذا المجال من الاشتغال ليكسو كما قالنا الأخلاق لباساً عليماً محضاً، فأضحى معه استقلال الإرادة لا يتحقق إلا بالعلم بالأسباب التي تؤثر في القواعد الأخلاقية؛ لأن الإرادة تصبح متعلقة بما هو عقلي صريح⁽²⁾، وهذا لاشك لباس خارجي يقضي كل معنى باطني عميق وديني منها.

- الآمرة الإلهية والصيغة الاجتماعية للنموذج الدهراني: قام دوركايم تأسيساً بسابقه من الدهرانين بقلبة نوعية على مستوى هذه المسلمة، والتي تقضي بكون الإنسان أبداً الأبدية يبقى تحت سلطان الآمرة الإلهية، غير أن دوركايم استبدل هذه الآمرة العمودية بآمرة أفقية تابعة لسلطان المجتمع (الضمير الجمعي)، فهو يرى أن: "المجتمع بالنسبة لأعضائه كالإله بالنسبة لعباده؛ فالإله هو قوة أعلى من الإنسان تأمره وتستتبعه، فكذا المجتمع له نفس العلو علينا"⁽³⁾، وعليه فالظواهر الاجتماعية هي أنواع من السلوك والتفكير، لا توجد خارج شعور الفرد فقط؛ بل هي تمتاز أيضاً بقوة آمرة قاهرة هي السبب في أنها تستطيع أن تفرض نفسها على الفرد أراد ذلك أم لم يرد⁽⁴⁾؛ أمام هذا التأليه الذي طبقه دوركايم على المجتمع، فاستحضار عظمة المجتمع وسلطانه علاقة داخلية وعميقة في نفسية دوركايم تهجس عليه في كل فكرة يحاول بلورتها، وفي أي سجال فلسفي يستفتحها ما شكلت منافساً قوياً لفكرة الإله في نفسيته المتأزمة؛ وأمام هذه النفسية المتأزمة نجد استتباعاً قوياً من طه والذي لا يدخر جهداً في تقديم ملاحظاته على هذه النمطية من التفكير ناقداً وناقضاً لها، لا بأس أن نذكر بعضها هنا:

- لقد اهتم دوركايم بإعلاء قيمة المجتمع إلى حد التأليه غير أنه بهذا الرفع للمجتمع إلى "تبة الآمرة الإلهية، يكون قد رفع إليها، لا ذاتاً مشخصاً، وإنما ذاتاً مجردة، أي خلاف ما يدعيه، ذاتاً تتجاوز التجربة الحسية مجاوزة

(1) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 53-54.

(2) المرجع نفسه، ص 54-55.

(3) المرجع نفسه، ص 63.

(4) إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، تر: محمود قاسم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، السنة: 1988، ص 50.

الكليات الذهنية لها"⁽¹⁾، وهذا الرفع ما جعله أقرب إلى واقعية أفلاطون إن لم نقل تخطاها في تأليهه للكلية الذهنية بأن جعله قسيما للموجودات ومتحققا في المجتمع ويشاركها وجودها، وهذا خلاف للمعقول إذ الكلية تبقى وجوده ذهنيا.

- أدى هذا الحال والطريقة في التقرير بدوركايم بأن ينقلب على نفسه، فبدل تدهير الأخلاق قام بتدينها، فهو ما فتى ينقل عديد المعاني والمفاهيم من الدين بداعي عقلنتها، مع العلم أنه لا ينكر الصلة الوثيقة بين ما هو ديني وما هو خلقي؛ بحيث يستحيل إقامة قطيعة كلياً بينهما، وهذا ما يجعل الفصل المفتعل بينهما أمراً غير ممكناً بهذه السذاجة مع استصحاب فكرة أننا دائماً ما نجد ينقل: "إلى الأمر الآدمي أوصاف الأمر الإلهي، علواً ونفوذاً، قهراً وقرباً؛ ولا يخفى أن هذا النقل قد ينشئ لدى الدهراني إرادة التعبد للأمر الآدمي تعبد الدياني للأمر الإلهي"⁽²⁾، وفي سياق آخر وبالعودة إلى مدونة دوركايم نجد يعترف بعوبة المأمورية⁽³⁾ في اختيار الخلق المناسب من طرف البشري إلا أنه يعود في الأخير لمسح أداة الفعل في المجتمع مع تأليه للقاعدة أو معاملتها بالأحرى معاملة العامل الديني للقواعد الإلهية المنزلة.

4/ الصيغة الناسوبية- Le modèle Humain - (لوك فيري)- Luc Ferry:- يستحضر لنا طه مثاله لهذه الصيغة وهو الفيلسوف الفرنسي لوك فيري على رأس عارضة الممثلين لصيغ الناسوبية للأنموذج الدهراني، فقد سعى فيري إلى أن يضع أسس ناسوبية جديدة وسماها "الناسوبية الثانية". يجعل طه للنزعة الناسوبية مقابلاً فرنسياً هو:- Humanism- وحسب المعجم الفلسفي لحمو النقاري؛ فإن هذا المفهوم يستخدم في عديد من المعاني منها:

-الفكر الذي يؤكد الدور المركزي للإنسان في الكون وفي الوجود من خلال إبراز إمكاناته على الارتقاء وتحديد مصيره بواسطة قدرته على التعلم وبواسطة تعقله.

-توجه يقدم الحياة العملية للفرد على حياته التأملية وينظر إلى الطبيعة الإنسانية كطبيعة خلقية مدنية⁽⁴⁾ في جوهرها، وهذا بالإضافة إلى: "التأكيد على نسبية المعرفة الإنسانية على طريقة "بروتاغوراس" القائل إن "الإنسان هو مقياس كل شيء"⁽⁵⁾؛ تمييزاً لها عن "الناسوبية الأولى" التي نشأت مع النهضة الأوروبية، ورسخت مع فلاسفة الأنوار، ثم ازدادت رسوخاً مع الثورة الفرنسية بسبب إقرارها بحقوق الإنسان، إلى أن جاءت التفكيكيات التي

(1) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 64-65.

(2) المرجع نفسه، ص 66.

(3) أنظر: إميل دوركايم، التربية الأخلاقية، ص 24.

(4) حمو النقاري، مفاهيم التفلسف الغربي معجم تحليلي عربي، 142-143.

(5) عبد الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، ص 76.

هدمت كثيراً من المثل التي انبنت عليها هذه "الناسوتية الأولى"، وأصبحت هذه المثل بمثابة أوثان تفصلها عن الواقع، "فقد وضع فري مصطلحاً مركباً وهو الإنسان الإله ليدل به على الأمر الآدمي، ويستبدله مكان الأمر الإلهي، جاعلاً منه شاهداً على التخلق الدهري الذي يحققه البشر"⁽¹⁾.

وقد أشار "فيري" أيضاً إلى عملية التأسيس الإلهي، والمراد به فعل التدهير . أو الدهرنة . الذي يأتي إلى الدين فيخرج على التدرج كل ما هو إلهي منه ويحوّله إلى ما هو إنساني. وقد أكد "فيري" أن الفكر الفلسفي ساهم بقوة في إقامة "الدهرنة"، فقد ظل يجتهد في نقل المعاني الميتافيزيقية والقيم الأخلاقية التي تضمنتها الأديان إلى لغة العقل، لهذا فإيمان فيري بإيمان مادي، فهو لا يخفي إعلان القطيعة المباشرة مع كل ما هو لاهوتي، فعند فيري: "لا حاجة بنا إطلاقاً للدين لنكون نزهاء ومستقيمين، ولا حاجة بنا إطلاقاً كذلك للإيمان بوجود الله للقيام بالواجب"، بل أكثر من ذلك: إن المعركة من أجل العلمانية لا تزال تشكل بحق أولوية أساسية"⁽²⁾، وهذه القطيعة تجعل من مدونة فيري مدونة موهلة ومفرطة في المادية وتخدش المسلمات الائتمانية الكبرى التي يضعها طه معالم لنقد التيارات الدهرانية.

-التبدل الديني والصيغة الناسوتية للنموذج الدهراني: يبنى لوك فيري قضية التبدل الديني بالتميز بين الدين الفلسفي (الروحاني) والدين التاريخي، فينزل الدين الفلسفي منزلة الاستعداد الماورائي والذي يبقى ثابواً وملازماً للإنسانية لا ينفك عنها، وينزل الدين التاريخي في منظوره منزلة الصورة الوقتية للدين والمربط بلحظة تاريخية واجتماعية مخصوصة، فيكون تنظيمًا يتميز بقانون يتسلط من خارج على إرادة الإنسان⁽³⁾، وهذا التسلط الخارجي ما وجد فيه فيري معنى وجب دهرنته بقلب كل ما هو إلهي إلى ما هو إنساني محض، وهذه النقلة نجد طه قد اعترض عليها وخصها ببعض الملاحظات يمكن إجمالها كالآتي:

-لا يمكن التسليم بأن الدين الفلسفي هو الصورة الفطرية للدين المنزل لكون الأخلاق التي يسوقها هذا الأخير هي أخلاق كلية يحصل العقل اليقين بأن نفعها يعم البشرية قاطبة، بينما الأخلاق النابعة من صورة الدين الفطرية هي أخلاق تتأسس على معاني إيمانية، وتتحسد في جملة من العبادات تغذي هذه الحيوية الإيمانية؛ وينضاف إلى هذا أن الدين الفلسفي لم يأت بقيمه الأخلاقية من عنده؛ بل استلهمها من الدين مضيفاً إليها صبغته التدهيرية والتأنسية.

(1) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 66.

(2) لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، تر: محمد هشام، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، السنة: 2002، ص 29.

(3) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 48.

الباب الرابع: الفصل الثاني: الانتهاض اللاهوتي ضد الاستغناء الخارجي والداخلي

- صحيح ربما يمكن رصد بعض التشابه والاقتراب بين الدين التاريخي والصورة الوقتية للدين كـ بعض الظواهر من حرفية وجود وتعب، غير أن هذا التشابه سرعان ما يصطدم مع جملة من الاختلافات، وذلك من حيث أن الانتقال من الدين التاريخي إلى الدين الفلسفي هو انتقال براني ومبني على قضية إنكار الدين، أما الانتقال من الصور الوقتية للدين إلى الصورة الطبيعية انتقال داخلي وجواني، وذلك بالمجاهدة والمكابدة والعبادات.

- فكرة التأنيس الإلهي ومعادلتها كما يطرحها فيري إن صح ترجمتها إلى السياق الرياضي محصلتها هي (بعض المعاني الوجدانية + إسقاط الشعائر والعبادات) = (تدهير الدين). لا شك أن في هذا التصوير ابتساراً وظلماً صريحاً للدين⁽¹⁾، ما يمكن اعتباره عسفاً على الحقيقة الدينية وإقصاءً لذاتي من ذاتيات الحقيقة الإنسانية؛ فإذا كان الفكر العلماني بمختلف شعبه قد ظلم الوجود الإنساني وضيق واسعاً؛ فإن الدهرانية "أضافت إلى هذا الظلم ظلماً أشد، إذ ظلمت ماهية الإنسان نفسها، فنزل عن رتبته نزولاً بعيداً"⁽²⁾، وهذا لا شك فيه نكوص عن الحقيقة الإنسانية وعن فطرته.

- التخلق المزوج والصيغة الناسوتية للنموذج الدهراني: لقد دأب فيري على تقسيم الأخلاق إلى

نوعين:

الأخلاق عند لوك فيري	
1- موال : Morale = (أخلاق الواجب)	2- ليتيك : Ethique = (أخلاق الخلاص)

توحي هذه الأخلاق للمطلع عليها للوهلة الأولى أنها تراعي مسلمة التخلق المزوج، فنزل بأخلاق الواجب إلى الظاهر، وتنزل في المقابل بأخلاق الخلاص إلى أخلاق الباطن أو روحانيات، غير أن هذا التمثيل المزوج كما يسطره فيري في المنظور الطهائي لا يمكن التسليم بكفايته في مراعات مبدأ التخلق المزوج من جهة ، ومن جهة أخرى يحمل في طياته إنكاراً للذات العلية، ولعل تحليلات ذلك فيما يلي:

- على الرغم من كون فيري استطاع باقتدار فلسفي التمييز بين أخلاق الواجب وأخلاق الخلاص، إلا أن هذا يبقى تكريساً لفكرة الدهرنة، ولا يمكن التعويل عليه كقدر مائز يفك شيفرة ازدواجية الأخلاق، بين أخلاق الباطن والظاهر؛ لهذا غلبت على أخلاق الواجب الصبغة العلمية في قيمتها الأخلاقية، بينما أخلاق الخلاص غلبت عليها الصبغة الوجودية والوجدانية، فقد خفيت صلتها بالظاهر⁽³⁾ ، فشدد تركيزه على الفصل فسقط في إهمال الوصل.

(1) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 47-49.

(2) المرجع نفسه، ص 109.

(3) المرجع نفسه، ص 57.

-لقد أثرت النزعة الناسوتية على انتخابات فيري الفكرية فجعلته يفصل بين الدين المنزل (وفكرة الوحي) من جهة، وصوغ مفهوم للدين خاص له من جهة أخرى، لهذا حينما فصل فيري بين أخلاق الواجب وأخلاق الخلاص أسقط الوحي (بصفته نصا مؤسسا لك ما هو ديني) من معادلاته الأخلاقية، ما جعله يتطرف في ناسوتيته إلى أقصى الحدود حتى انقلب الإله من خالق الإنسان ومبدعه إلى مجرد مسلمة في ذهنه⁽¹⁾؛ غير أنه مع اسقاطه هذا أبقى باب الاستفادة من الدين ممكنا شريطة أن يكون إسهاما فلسفيا بامتياز، فلا يقوم: "على الإيمان ولا على سلطة النصوص المقدسة، وإنما على الممارسة الاستدلالية الحرة"⁽²⁾. ربما هذا يؤشر على بعض الانفتاح في الفكر الفييري على الذات العلية إلا أنه يبقى غير كفيا ومحفزا في حق الله تعالى، ومستفزا للفكر الكلامي الإسلامي.

-الأمرية الإلهية والصيغة الناسوتية للأنموذج الدهراني: تعتبر مسلمة الأمرية الإلهية مركز أي فكر أخلاقي وديني وكلامي، وخصوصا في المجال التداولي الإسلامي؛ بل حسب الأستاذ عبد الحكيم أجهر لا نستطيع إيجاد كتاب أو نص في الإسلامي لا يلعب فيه الله الدور الرئيسي⁽³⁾، غير أن هذه المركزية قد تعرضت إلى عملية اقضاء وإبعاد في ظل الفكر الدهراني عموما، وفي ظل فكر فيري خصوصا، فهو كغيره من الدهرانيين يقيم نسقه الناسوتي على إحلال الإنسان مقام الإله؛ بل بالمزاوجة بينهما في مركب إضافي يصطلح عليه بالإنسان الإله، وهذا لاشك يهلهل فكرة الأمرية الإلهية ويستبدلها بأمريات أخرى؛ بل إن هذه الناسوتية التي جاء بها فيري يزعم أنها لا تلغي الروحانيات؛ "بل إنها، على العكس من ذلك، توصلنا، لأول مرة في التاريخ، إلى روحانيات أصلية، تخلصت من بهارجها اللاهوتية وتأصلت في الإنسان نفسه، لا في تصور عقدي للألوهية"⁽⁴⁾، لهذا في معرض حديثه عن التعارض بين الفلسفة والدين والخوف الذي يحف هذا التعارض، فهو يرى أن الفيلسوف بدكائه: "يمكننا من تخطي مخاوفنا ببصيرة نافذة وليس بإيمان أعمى"⁽⁵⁾؛ وهنا فيري سيسبدل مكان الأمر الإلهي الإنسان الإله⁽⁶⁾. ليدل به على الأمر الآدمي، جاعلا منه شاهداً على التخلق الدهري الذي يحققه البشر.

بناء على ما سبق فالناسوتية التي يدعوا إليها فيري في النهاية هي ناسوتية من دون الإله يصير معها الإنسان هو المقدس دون سواه، وهذا ما يأشر إلى أن فيري وإن ادعى القطيعة مع الدين إلا أن فكرة المسيح الابن والخطيئة

(1) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 57.

(2) لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، ص 17.

(3) عبد الحكيم أجهر، ما المهدف من دراسة الفكر الإسلامي، الجامعة الربيعية، مارس، 2019، المغرب، موقع :

<https://www.mominoun.com>

(4) نقلا عن: طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 66.

(5) لوك فيري، تعلّم الحياة، تر: سعيد الولي، أبو ظبي للثقافة والتراث، الامارات العربية المتحدة، بدون: ت و ط، ص 28.

(6) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 66.

والفداء وما تضيفي على المسيح من ألوهية بقيت ثابته وراسخة في الخلفيات الفكرية لديه ولم يستطع التخلص منها، ما جعله مولعا بفكرة "الإنسان الإله"، وربما زاد التقدم العلمي أو ما يسمى العلمتقنية فتحا للشهية إلى هذا التأليه، والذي يرى فيه طه سقوطا حرا في التناقض لكونه في نظره يجمع بين مختلفين ومتعارضين؛ حيث إن: "التعالى المقارن الذي خص به الإنسان والتعالى المفارق الذي يختص به الإله لا يرفع هذا التناقض إلا أن يكون مقصوده أن الإنسان أكبر من مجرد إنسان"⁽¹⁾، وهذه الدرجة لا يمكن البتة أن يصل إليها الإنسان فيتخلص من وضعه النسبي والمتناهي والقاصر إلى وضع لامتناهي ومطلق فضلا عن ألوهية.

3-أوجه فساد النموذج الدهراني:

كثيرة هي المفارقات التي تجبل بها التيارات الدهرانية، وجدل المفارقات لا يمس فقط الأمور الجانبية من نصوص ومدونات أرباب هذه الصيغ؛ بل يتعداها لينفذ داخل المفاهيم المركزية والأساسية التي تنتهض عليها هذه الأنساق لهذه الأطروحات والصيغ، وإن تبدت للوهلة الأولى كأطروحات متناسقة ومتماسكة إلا أنها بعد التحليل الطهائي اتضحت أنها مفاهيم وانساق مهزوزة إن لم نقل مهللة، فنظفر في العديد من نصوصهم بعدد التناقضات، فجدهم في الكثير من الأحيان ينفون أشياء ثم يعيدون إثباتها في مواضع أخرى جامعين للشيء ونقيضه، وفي أحيان أخرى تصورات مجانبة للواقع البشري تحاول جاهدة صناعة أطر خاصة، ربما تشرعن لنفسها التحكم في النتائج وتوجيهها وفق أيديولوجيتها الخاصة، ربما نذكر بعض أهم النقاط التي يمكن رصدها هنا على هذا الحراك الدهراني وفق الرؤية الطهائية لها، مقدما في الباب انتهاضا لهذا الاستفزاز الخارجي للمجال التداولي الإسلامي:

-فساد التصور (لعلاقة الإنسان بالإله): إن تحليل الطريقة التي حاول الدهراني عرض مشاريعهم عن

الأخلاق وما نتج عنه من إنكار صريح لمسلمة الأمرية الإلهية، ربما ترجع إلى جملة من التصورات الفاسدة حول الذات العلية، ناهيك عن العلاقة الرابطة بين الإنسان بالإله؛ لأن الغالب على هذه التصورات الدهرانية أنها تأخذ بالتشبيهين الباطلين: (تشبيه الإله بالإنسان، وتشبيه الإنسان بالإله)، وهذا وغيره نتج عنه تصورات شديدة الفساد عن الذات العلية، ما يفتح الباب لإسقاط الذات العلية من المعادلة الأخلاقية، وهي أربع تصورات:

أ-التصور الخارجي: لقد دأب الدهرانيون على أن العلاقة بين الإنسان والإله هي علاقة برانية قاهرة، وهذا

ما يتنافى مع الأدبيات الحداثية التي أعظم اكتشاف لها حسب هيجل اكتشافها للأنا أفكار(الكوجيتو الديكارتي)، فالإنسان الذي أكتشف ذاته ورفع السحر عنه وعن العالم قد بلغ الرشد بالقدر الذي يترفع به عن كل ذات متسلطة عليه من الخارج ولو كان الإله ذاته؛ غير أن الذات العلية والموصوفة بكل صفات الكمال والجلال لا

(1) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص68.

يمكن إسقاط مقولتي الداخل والخارج عليها بهذه الطريقة، فهي أرفع من أن تحدها قوالب المكان، لهذا سنجد أن الوصف الكلامي الأليق بهذه العلاقة هي -علاقة المعية- فالله مع الإنسان وفي حفظه سواء معية أيينية تعم جمع المخلوقات أو معية عينية خصها الله بعباده المخلصين، فيصطنعوا على عينه ورحمته وليس تسلطه كما يدعي هذا التصور؛ بل حتى مقولة الخارج على فرض التسليم بوجودها على الطريقة الدهرانية تطرح إشكالا مهما مفاده هل كل ذات خارج عن الإنسان تمارس التسلط والقهر عليه حسب الفكرانية الدهرانية؟ مع استصحاب مبدأ التخيير وعدم الجبر الذي خصه الله بعباده من حيث إنه فتح لهم باب الاختيار بين ائتمار بأوامره والانتهاض بنهييه إن شاؤوا أو العكس بالعكس.

ب-التصور التجزيئي: ثمة فرق كبير بين التصور اللاهوتي للذات العلية وصفاتها والتصور الدهراني التجزيئي، فاللاهوتيون والمتكلمون ينظرون إلى الذات العليا على أنها جماع الخير المطلق، أما التصور الدهراني البائس لا يقدر الذات العلية حق قدرها في تجاهل صارخ للوازنها وأحكامها، فنجدهم تارة يأخذون ببعض الصفات ويسقطون البعض؛ بل حتى هذه الصفات التي يصفونها بها ليس صفات كاملة ومطلقة؛ بل قد يزاحمها فيها الإنسان فتكون مهمة الإله ابتداء الخلق تاركا للإنسان المربوب مهمة مواصلة الخلق وتدبير الكون بعده في تبغيض صارخ للذات الإلهية علاوة على جرأة وتناول على حرمة الذات الإلهية و"أكثرهم تطاولوا على أسمائها وأوصافها، إذ لا يترددون في نسبتها إلى الإنسان، فيصفونه بالألوهية والربوبية والخالقية، أو على العكس، ينسبون إلى الذات الإلهية صفات الإنسان فيصفونه بالضعف والقسوة والألم والضعف"⁽¹⁾.

ج-التصور التسيدي: يقصد طه بالتصور التسيدي لعلاقة الإنسان بالإله "التصور الذي يجعل نسبة الأشياء إلى الذات صفة مشتركة بن الإله والإنسان، بحيث يملك الإنسان ويسود ويرب كما يملك الإله ويرب، ويبدو أن الدهراني يتخذ من علاقة الملكية هذه أساسا يبني عليه أخلاقه الدنيانية"⁽²⁾؛ إذن فهذا التصور التسيدي لفكرة الإله هو تصور منازع للإله في تربيته، ناهيك عن كونه ينافر الإله في سلطان تدبيره للكون؛ فدوركايم لما نزع لباس الربوبية عن الله ألبس المجتمع هذا لباس، فأضحى الإنسان ينافر الإله لباسه منازعة شراكة أو منازعة غصب، وهذا لاشك سقوط حر في مستنقع الإشراك وإنكار لنعمة المنعم وقمة انحطاط الأخلاق وسوءها، فهي انتكاسة قيمية تنافس الإله في أخص صفاته ما سينجر عنه قطع حائل يحول دون الإنسان والتقرب من الحضرة الإلهية، فضلا عن حصر العوالم في العالم الفيزيائي (عالم الظاهر) فقط متغافلين عن العالم الآخر؛ مع العلم أن الدهراني لا يكتفي بمنازعة الإله في تربيته فقط؛ بل يتعداه إلى منازعته في التدبير والتصرف منازعة العالم بأحوال

(1) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 75.

(2) المرجع نفسه، ص 78.

نفسه ومنازعة استقلال بالإرادة دون تدخل للإله في شؤونه، وهذا الغرور الإنساني لعل سببه الرئيسي هو الثقة المفرطة في قدرة عقل وترشيديه.

د-التصور التجسدي: يقصد أصحاب هذا التصور بالتجسيد: "مشاركة الإنسان للإله في الرتبة الوجودية"⁽¹⁾ يبدو أن هذه المشاركة هي وليدة المجال التداولي الغربي، فالمرورث الغربي القديم بمختلف روافده اليوناني منه والروماني، وبالخصوص فكرة الإله كما كانت في مخيال الحضارتين كانت ميراثا مؤثرا فيما بعد وخصوصا في السياق الغربي الحديث، وهذا ما جعل فكرة تنزيه الإله عن خصائص خلقه في الفكرانية الغربية متلاشية إن لم نقل منعدمة؛ وعليه فلا شك أن هذا التقلب "بين وضع الإنسان ووضع الإله في الثقافتين لم يترك مجالات لتولد معنى "التنزيه" في العقول ولو مع وجود مفهوم العلو؛ لذلك، كان لا بد أن يؤدي تأثير الثقافتين إلى بث مفهوم "التجسيد" في الحمة النسيج العقلي للمفكر الغربي، فضلا عن تعويد لسانه إطلاق عبارات تخلو من التعظيم الذي تستحقه الذات الإلهية"⁽²⁾، وهذا ما أوقعهم في انتهاك صارخ لحرمة الذات الإلهية وسقوط حر في تجسيد الإله، وذلك من خلال تشبيهه بالمخلوق، ودعوى أن صفة الخلق التي هي أخص صفة للإله هي حاصل قسمة بين الإنسان والإله، وهذا المنزلق الخطير في الحضارة الغربية أدى إلى نتائج وخيمة؛ لعل أقبحها تدنيس الإله بتأنيسه وسحب صفات الإنسان عليه، ونقلها إليه من الوصف بالموت والفناء، وفي المقابل نقل أوصاف الإله وسحبها على الإنسان الناقص القاصر.

- إلغاء الدين: أراد الإنسان المعاصر الذي أن يعاد صقله بتدوينه في أفران العلمانية، ومن ثم إعادة تدويره ورسكلته من جديد رسكلة دهرانية تلغي الدين من كل أبعدياته ومختلف تعاملاته؛ فالدهرانين بجماع أفكارهم قد نتج عنها ظلم عميق لكل ما هو ديني، وذلك "حين فصلوا الأخلاق عنه، إذ إن عزلهم الأخلاق عن الدين هو إلغاء الدين، ولو أن الذين شملهم هذا البحث لا يُبدون كُرْها معلنا للدين المسيحي، وإن أبدوا بالغَ نقمتهم على الكنيسة، ومع ذلك يبقى سعيهم الحثيث إلى أن يضعوا، من عند أنفسهم، أخلاقا مستقلة عن الدين، ينزلونها منزلة الدين"⁽³⁾.

تري جاكين روس في سياق حديثها عن إفلاس المعنى والفراغ الأخلاقي الذي تعيشه الحضارة الإنسانية اليوم أننا نحيا في زمن زالت فيه المرجعيات التقليدية في اعتراف مهم بكون الحضارة اليوم لم تبق تعرف بدقة ما هي الأسباب الممكنة لنظرية الأخلاق، وما الذي يتيح مجدية القول إن هذا القانون عادل أو ظالم لكون الحداثة الغربية

(1) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 83.

(2) المرجع نفسه، ص 83-84.

(3) المرجع نفسه، ص 111.

دخلت في فراغ مطلق لتولد الأخلاق عن النظرية المعاصرة، في المكان الذي انمحت فيه الأسس المألوفة الأنطولوجية والميتافيزيائية والدينية للأخلاق النظرية المحضة أو التطبيقية، فأسس الأخلاق النظرية قد زالت وفي الوقت الذي تسفر فيه أعمال الإنسان عن أنها مألوفة بالمجازفات وبالأخطار المختلفة، فإننا نفرق بوجه الدقة في هذه العدمية، هذه النسبة على اللاشيء⁽¹⁾؛ إذن الإنسان المعاصر وما آل إليه من فراغ روحي وضياح أخلاقي كان نتيجة حتمية للابتعاد عن الدين وإسقاطه من معادلة الأخلاقية، فأصبح عبارة عن إنسان ميت⁽²⁾.

-إلغاء الأخلاق: يسعى الفكر الدهراني بعد تمييعه لفكرة الألوهية، وإقصائه لكل ما هو ديني من النسخة الإنسانية المدهرنة إلى استبعاد الأخلاق أيضا من هذه النسخة، وذلك بانتزاع اللباس الأخلاقي الروحي واستبداله بلباس زمني مؤقت، فتكون الأخلاق هنا أشبه بالמושة في تغييرها لا تثبت أبدا على حالها، فهي في صيرورة دائمة؛ غير أن مآل هذا، الوقوع في نقيض المقصود فهو ينتهي في الأخير إلى اصطناع فصل مائز ينتهي إلى إلغاء الأخلاق نفسها، وذلك أن الصلة بين الأخلاق والروح تغدو منقطعة، والأخلاق بلا روح إنما تحيها وتحددها أخلاق جامدة وفانية؛ ولا ينفذ طلب روحانية دهرية إنقاذا لهذه الأخلاق؛ لأن الروحي أصلا مباين للدهري بمعنى "الزمني" ومطابق للغيبي بمعنى "غير المرئي"، والغيبي لا يخبر به ولا ينشئه إلا الدين الموحى به وحده؛ بل حتى الدهرانيين أنفسهم يعترفون في الكثير من الأحيان بالأساس الديني للأخلاق، فكانت مثلا يرى: "أن الأخلاق في جوهرها هي خضوع الفرد للكلية، والاعتقاد أن الطاعة للكلية هي الحرية والقوة العليا، إذن فالأخلاق منذ نقطة بدايتها تحتوي على عنصر ديني"⁽³⁾، ويبقى هذا الاعتراف مهما وخصوصا أنه كان من كانط الذي يعتبر عند طه من أهم الشخصيات الدهرانية، ما يؤشر على عدم نسقية الفكر الدهراني، وأنه ليس بتلك الصلابة التي يتبدى عليها.

ثم إن الحاجة إلى إيجاد أرضية خلقية وقيمية تكون معيارا للكفاية وللنظر والبت في التصرفات الإنسانية تبقى حاجة ملحة، فكيف يتسنى لنا أن: "نعيش سوياً دون أن يكون هناك قيم عامة نستند إليها حين نحكم على أنفسنا وعلى الآخرين، قيم يمكن الاحتكام إليها إن اختلفنا، وإن رأينا البشر يتصرفون مرة أخرى مثل القرود، قيم تمكّننا أن نسوّي الإنسان إنسانا، والقرود قرداً"⁽⁴⁾، وهنا ينبغي التذكير بأن القانون الأخلاقي حسب طه هو: "معرفة داخلية يقينية تفضي إلى إدراك فكرة الإله كمشرع أخلاقي، وأن هذه الفكرة تفضي بدورها إلى إيمان ديني خالص؛ أي إلى خلق داخلي، وهذا الإيمان أو الخلق المبني على القانون الأخلاقي هو الذي ينبغي اتخاذه معياراً

(1) جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص 13.

(2) طه عبد الرحمن، دين الحياء، ج 1، ص 14.

(3) إيميل بروتو، فلسفة كانط، تر: عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، السنة: 1972، ص 383.

(4) كافين رايبلي، الغرب والعالم، تر: عبد الوهاب المسيري، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، السنة: 1985، ص 18.

تأويلًا يُعرض عليه الإيمان التاريخي أو الخلق الخارجي، حتى إذا تبينت موافقته لمقتضاه أخذ به أخذًا، ومُنح قيمة أخلاقية خالصة⁽¹⁾، فالأخلاق إن فقدت طابعها الروحي والديني فعدمها أولى من وجودها؛ بل تفقد معياريتها لأنَّ حكم التعامل مع القيمة التي هي آية ملكوتية، غير حكم التعامل مع الواقعة التي هي ظاهرة ملكية؛ "فإذا كان الشكُّ هو الطريق الذي يوصل إلى إدراك الواقعة والانتفاع بها، فإنَّ اليقين هو الطريق الموصل إلى إدراك القيمة والاهتداء بها؛ فبقدر ما نسلّم بالقيمة ونأخذ بهديها، تكشف لنا وجه سموها وقدر الإفادة منها، أما التردد فيها أو الاعتراض عليها فلا يجعلها إلّا تزداد تسترًا واحتجابًا عنّا، حتى نتوهم أن سمو عملنا إنما يكون في تركها، فنسقط حتمًا في شرك الأخذ بنقيضها، ما دامت القيم السامية لا منشأ لها ولا موئل إلّا الأسماء الحسنى، كما لا بيان لها إلّا الأحكام الشرعية المنزلة، وما دام الانتفاع بهذه القيم لا سبيل إليه إلّا بتحصيل يقين بهذه الأسماء الإلهية والأحكام الشرعية يسمو على اليقين بأسمائنا ووجودنا"⁽²⁾.

رابعًا: نقد النموذج المابعد الدهرانية.

إذا كانت الدهرانية هي صورة من الصور المختلفة لرؤية واحدة أعم هي الدنيانية؛ فإن ما بعد الدهرانية هي أيضا صورة من تلك الصور الدنيانية، غير أنها لا تكتفي باتخاذ نفس المسار الذي تتخذه الدهرانية؛ بل تزيد عليه تعميقا وشرودا، فالدهرانية حسب طه نهايتها هو إسقاط مسألة الآمرية الإلهية وإثبات الآمرية الإنسان، فإن شروء ما بعد الدهرانية تتجاوز مفهوم إسقاط الأمر الإلهي إلى إنكار الشاهدية الإلهية لصالح شاهدية الإنسان، والشاهدية تعني عند طه أن الله شاهد على كل أفعال الناس وأحوالهم بالحسن أو القبح وفقا لرؤية الشرعية لأفعال المكلفين مراقبة ومحكمة، لهذا فهي تؤشر إلى منزلق خطير يحمل في طياته مفهوم التجاوز فهي تتجاوز حالة الفصل بين الأخلاق والدين إلى حالة متطرفة جدا من الخروج عن الأخلاق كلية.

فالإنسان بصفته مخلوقا ومربوبا لله عز وجل قد وضعت له خطة طريق إلهية مرسومة المعالم ومحددة السياق تحمل خطوط حمراء سيكلفه تخطيها وتعيديها فقدان شيء من آدميته وإنسانية بقدر اختراقه لهذه الأطر والمعالم، غير أن الدهرانية الجديدة وما بعدها سعت جاهدة إلى فصل الإنسان عن الأمر الإلهي بإنكار الآمرية أولا، ثم بإسقاط الشاهدية الإلهية ثانيا، ليصير الإنسان مستبدا بالشاهدية على ذاته وبالتالي سقوط حر في الفراغ والعدمية المقيتة، وهنا يأتي مشروع طه ناقد ومقوما للاعوجاج الذي تمخض عن هذا وذلك لإعادة سؤال الأخلاق إلى سياقه الصحيح: "باعتباره البداية الرئيسية لإعادة إحياء الإنسان بعدما تقاذفته قوى المادية الناتجة عن عمليات العقلنة غير المسددة بالأخلاق، وكذا كصناعة موقف أصيل مستقل يمكن الانطلاق منه لنقد الحداثة الغربية من

(1) طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية، ص 51.

(2) طه عبد الرحمن، دين الحياء، ج 1، ص 73.

الباب الرابع: الفصل الثاني: الانتهاض اللاهوتي ضد الاستفزاز الخارجي والداخلي

خلال أرضية مغايرة بحيث تكون الأخلاق كمدخل للنقد وأيضا كمشاركة أصيلة إسلامية في تلك الحادثة الكونية⁽¹⁾.

وهذه الانطلاقة التي يتترس بها طه والتي يتخذها منصة لغريلة الحادثة الغريبة والانتهاض ضد استفزازاتها للمجال التداولي الإسلامي تتخذ من الأخلاق مراقبا للنظر والبث في تقييم الحضارة الغربية، فالأخلاق عند طه هي ما يكون به الإنسان إنسانا وليست العقلانية، "كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة، لذا ينبغي أن تتجلى الأخلاقية في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان مهما كان متغلغلا في التجريد"⁽²⁾؛ ثم إن هذا التخلق الذي يدخل في التركيب الماهوي للإنسان فصله عن مبدأ الآمرية والشاهدية الإلهية هو بتر له ونكوص به عن الجادة، فعند طه لا تخلق: "أعظم من التخلق الذي يتوسط بالإله شاهدا، وبالعكس، لا شرود-أي لا انسلاخ من الأخلاق - شر من الذي يأبى صاحبه إشهد الإله على أعماله"⁽³⁾.

وفي إطار هذا السياق الإنكاري وخصوصا لمبدأ الشاهدية الإلهي يأتي التصنيف الطهائي للمسالك المنتمين لتيار المابعد الدهراني إلى طريقتين؛ طريقة الفلاسفة وطريقة التحليلين النفسانيين، أما الفلاسفة فإنكارهم للشاهدية الإلهية يوجب بالضرورة إنكار الآمرية الإلهية أي أن انتفاء الشاهدية يلزم عنه انتفاء الآمرية وعليه ستكون ما بعد الدهرانية أخص من الدهرانية وتزيد عليها إنكار الشاهدية، أما "فئة التحليلين النفسانيين" فيه تخص هذه المسالك التحليلية فإنكار الشاهدية الإلهية لا يلزم عنه بالضرورة إنكار الآمرية الإلهية⁽⁴⁾؛ وعليه يمكن تقسيم هذه المسالك إلى ثلاثة مسالك كبرى نجملها كالتالي:

المسلك الأول: إنكار الشاهدية الإلهية في كليتها وجودا وماهية: وإقرار الشاهدية الإنسانية؛ أي إحلال الانسان مقام الإله؛ هذا الانسان يتخذ حسب الفلاسفة ثلاث أنواع هي:

أ-الإنسان الفائق: مع فريدريك نيتشه-Friedrich Nietzsche- يرى نيتشه أن الأخلاق ليست أحكاما فوق زمانية أو مطلقة؛ بل بالإمكان البرهنة على نسبيتها تجاه التاريخ والمجتمع، لهذا عمد جاهدا لكشف هذه الأحجية والتي خلص في النهاية؛ إلى تحطيم كل الأصنام القيمية التقليدية التي كانت تطبع الأخلاق المسيحية فلم يجد خلفها سوى بعض التأملات العملية، والتي يرمي من خلالها الفاعل الخلفي تحقق الفرح لذاتها ولو بطرق ملتوية وغير مشروعة، لهذا فالشفقة في المنظور النيتشوي ليست إلا قناعا لحماية الذاتية، وحب القريب ليس شيئا

(1) كريم محمد، النقد الأخلاقي للحادثة عند طه عبد الرحمن، موقع، tahaphilo، الأحد 29 أكتوبر 2014م.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 14 - 15.

(3) طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، ص 17.

(4) نفس المرجع، ص 89.

آخر سوى حب الذات⁽¹⁾؛ إذن فنيشيه بصفته يقدم تأويلا مخصوصا للأخلاق باترا لها عن سندها الديني محولا إياها إلى أخلاق مادية تنقص الذات وتنتهي عندها في هذا السياق يطرح فكرته عن الإنسان الفائق كمقابل يضعه في مكان الإنسان المتدين أو الإنسان الذي حمل الموروث الديني والقيمي (وخصوص المسيحي منه)، والذي يصوره لنا المخيال النيتشوي على شكل جمل حمل أسفار فوق ظهره أحس بثقلها واستعصى عليه حملها في لحظة تاريخية مكبلا إرادته سيحاول تخلص نفسه منها، وبالتالي فك قيودها وهدم حدودها؛ بل ذهب به الحال إلى اعتبار أن كلمة "المسيحية ذاتها" هي سوء فهم وخطأ، وفي الأصل ففي منظور نيتشه ليس هناك أكثر من مسيحي واحد والمتمثل في شخص المسيح، وهذا قد مات مصلوبا، الإنجيل مات على الصليب⁽²⁾؛ وهذا الإعلان بوفاة الإله وخلو السماء منه يفتح شهية الإنسان الفائق أن يحل مكانه وحاله يشبه القرد الذي في مرحلة ما قد تجاوز ذاته ليصبح بشريا بفعل إرادة القوة، وهذا ما يفسر دعوته بعد وفاة إلهه الشاهد المزعم إلى إيجاد إنسان لم يسبق له نظير، حتى يكون عوضا لهذا الإله الشاهد الذي يموت واصطلح عليه بمسمى "الإنسان الفائق"⁽³⁾.

فلسفة نيتشه إذن هي فلسفة الإرادة بامتياز فقد عارض إرادة الفعل واعتبرها صراعا من أجل الوجود كبير وتضخم وأصبح إرادة القوة (أي إرادة الحياة) الدافعة الكلية للتطور⁽⁴⁾ يقول نيتشه: "لقد تيقنت وجود إرادة القوة في كل حيٍّ، ورأيت الخاضعين أنفسهم يطمحون إلى السيادة؛ لأن في إرادة الخاضع مبدأ سيادة القوي على الضعيف، فإرادة الخاضع تطمح إلى السيادة أيضًا لتتحكم فيمن هو أضعف منها، وتلك هي اللذة الوحيدة الباقية لها فلا تتخلى عنها"⁽⁵⁾؛ فالإنسان الفائق حسب الأطروحة النيتشواوية يسعى جاهدا إلى إحلاله مكان الإله بعد إعلان موته وخلو السماء منه، والمهمة الكبرى التي تنتظره هي تجاوز ذاته والتطور إلى نسخته الفائقة، ذلك لا يتأتى له إلا من خلال هدم الأخلاق المسيحية والتي لا يتورع نيتشه من تقزيمها ونعتها بأبشع النعوت معتبرا أنها تكرس العبودية في النفوس، "ويحركها الشعور بالذل والحقد على الأقوياء... وأنها تدعوا إلى احتقار متع الحواس ونبذ الدنيا، بل تقوم على إرادة إنكار الحياة، على أساس أن الحياة، في أصلها لأخلاقية"⁽⁶⁾، وهذا لاشك يضاهي فكرة الإنسان الفائق، ثم إنه لا يكتفي بهذا الحد من إلغاء الأخلاق المسيحية فقط؛ بل يذهب إلى قلبها بغية إبداع أخلاق توائم الإنسان الفائق الذي هو نسخ مطورة من الإنسان القديم، الذي يجد أسوته في الإله

(1) بيتر كونزيمان، فرانز، بيتر بوركاد، أطلس الفلسفة، تر: جورج كتورة، ص177.

(2) فريديريك نيتشه، عدو المسيح، تر: جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، ط2، ص108.

(3) طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، ص54.

(4) روجيه بول دروا، فقه الفلسفة، تر: فاروق الحميد، دار الفرق، ص270.

(5) فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، تر: فليكس فارس، مؤسسة هندواي لتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، السنة: 2014، ص144.

(6) طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، ص46.

ديونيزوس⁽¹⁾ (إله الخمر والعريضة عند اليونان)، المعروف بالذهاب في تعدي الحدود إلى حد الشمال.

يميز نيتشه بين ثلاثة أطوار من الأخلاق؛ طور ما قبل الأخلاق، وطور الأخلاق، وطور مؤقت خارج الأخلاق في انتظار التوصل لإقامة قيم أخرى للإنسان الأخير؛ ذلك أن القيم القديمة في نظره ليست سوى أحكاما مسبقة تلقفتها الخاصة (الفلاسفة من أمثال أفلاطون و كانط) من العامة وألبستها لباسا فلسفيا جعلها تظهر في مظهر راق، وبذلك تقبلها الناس كأهم ليسوا واضعيها في صورتها الأصلية واتخذوها على الأقل نظريا كالمعيار في معاملاتهم، وهم ينتهكونها في حياتهم بصفة مستمرة كأنها ما وجدت إلا لتنتهك؛ إن النموذج ما بعد الدهراني في نسخته النيتشواوية هو بمثابة حراك عكسي للفطرة الإنسانية كما ضبطها الله منذ الإلهاد ويتجلى في أمرين:

1-تعدي الحدود:

-يتقصد هذا التعدي النيتشوي هدم كل ما هو خلقي، وخصوصا ذو الخلفية المسيحية حتى بلغ به الحال توصيفه لقيم المسيحية الثلاثة (الإيمان والمحبة والرجاء) أن يصطلح عليها بالخليل الثلاثة⁽²⁾.

-الإنسان الفائق لا يكتفي بهدم الأخلاق الكلاسيكية؛ بل يتعداها إلى إبداع نسق أخلاقي جديد ساعيا من خلاله إلى عكس القيم السلبية الكلاسيكية إلى قيم إيجابية والقيم الإيجابية إلى قيم سلبية.

-إرادة القوة كما في الأطروحة النيتشواوية هي محاولة لتجاوز الأزواج المتقابلة من القيم المعهودة: الخير والشر، السعادة والشقاء، الإيمان والإلحاد، اللذة والألم، العدل والظلم، الكذب والصدق وغيرها، فتجعلها مرهونة للحياة تنتقي منها ما تشاء فتقوي ما تشاء وتضع ما تشاء دون تدخل لأي سلطة دينية أو ماورائية؛ فالله قد مات كوجود خالد وجب إحالته على العدم والتقاعد، وهذه الإحالة لا تكتمل إلا بالتخلص النهائي من صورة الإنسان التي رسمها عبر الله فالفكرة المسيحية للخطيئة الأولى والقلق الغير مجدي الذي يعيشه الإنسان والمرتبط أساسا في منظوره بالشعور بالذنب كان ملزما على بني البشر أن يريدوا موت الإله في أعماقهم دون السعي محوم في إثباته⁽³⁾؛ لهذا فزاراديشث الذي يمثل في منظور نيتشه البشارة بميلاد إنسان جديد، والذي مر على تحولات ثلاث هي التي تشكل مراحل حياته وهي: **المرحلة الأولى** تحوي عبء السلبية المتمثل في احترام القيم الأخلاقية المبالغ فيه حتى التقشف والزهد، **أما الثانية** يدعو فيها نتشه إلى كسر قيود العبودية في ذاتنا، لمواجهة القوة الانعكاسية

(1)دربما تأتي الحاجة إلى ديونيزوس لكون هذا الشرود الذي تعرضت له الحضارة الغربية والارتقاء الحر في العدمية المقيتة؛ أفقدها الإجابة على السؤال الوجودي كونه سؤالا ثاوبا داخل الذات البشرية ويهيجس عليه في كل حين، وعدم وجود الجواب المقنع من العقل المجرد مع زيادة إلحاح السؤال دفع الإنسان الغربي إلى استدعاء ديونيزوس؛ لصب المزيد من اللذة والخمر لتخديره وإنامته في الذات الإنسانية؛ فيتخلص من إكراهاته بالهروب منه.

(2) طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، ص47.

(3)روجيه لول دروا، فقه الفلسفة، ص451.

والوقوف بجراً ضد التين لهذا مثل لها بالأسد الذي يرمز إلى القوة التي تناضل للتحرر من القيم من خلال طرحه لنظام آخر والذي سيكون ميلاداً من جديد، فالمرحلة الثالثة يرمز لها بالطفل الذي يؤثر إلى البراءة والنسيان والبدء من جديد، إنه اللعبة والعجلة التي تدور من تلقاء ذاتها والحركة الأولى فيؤول في الحقيقة إلى موت الإنسان وتجاوزه من قبل (الإنسان الفائق) نفسه⁽¹⁾، ولذلك بعد إفراغ الإنسان من القيم الفطرية التي أخذها الإنسان من الديانات وغيرها من المنابع، وتحويله إلى صفحة بيضاء من القيم والأخلاق فلا معنى للحياة سوى إرادة القوة، والتي مآلها السقوط الحر في «عدمية-Nihilisme»⁽²⁾ فسر الحياة عند نيتشه هو العدم⁽³⁾ المتصل عن كل قيمة أو غاية ماورائية.

2- كشف السوءات: وتحليلات ذلك كالتالي:

- نزع اللباس الذي يستر النزعة الحيوانية من الإنسان.

- هتك الحجاب الذي بين الإنسان وبين عنصره الإلهي وهذا بإضفاء الصفة البهيمية على البشر.

- جعل ألبسة الإنسان عبارة عن مجرد مظاهر بإنكاره كل الحقائق التي يدعيها المؤمنون.

- نزع لباس الروح عن الجسم وذلك بتقديمه للجسم على الروح.

- تعميم القسوة، ففي المنظور النيتشوي القسوة غريزة مركوزة ومتجذرة في الذات الإنسانية قد اصطبغت بها.

- ازدياد صفة الرحمة فالإنسان الفائق في نسخته النيتشوي هو مترفع عن خلق الرحمة التي ليست في النهاية

سوى غريزة مثبطة ومعدية تعاكس كل الغرائز وربما تدل على الضعف أحياناً.

صحيح إن هذا الانكشاف الذي كرسه الفكر النيتشوي تضاهي ويضاد بقوة فكرة أن الشاهدية الإلهية

الأولى لآدم وحواء والتي ارتكزت على ستر السوءات بحفظ الحدود الكبرى؛ لدى فإن تصنيف طه للفيلسوف نيتشه

كممثل من ممثلي التيار المابعد دهراني لم يأت من فراغ؛ بل هو ينم عن ذكاء وقوة في التحليل والطرح، فنتشه قد

(1) روجيه لول دروا، فقه الفلسفة، ص 452.

(2) العدمية: دائماً ما يستخدم لدلالة على نزعة فكرية تختص بالدعوى الفلسفية التالية: "لا معنى لحياة الإنسان"، "لا وجود للحقائق العقدية أو

الفكرية أو الخلقية أو الروحية"، "لا وجود للقيم"، "لا صلاحية لما تمت تشبثنا عليه من القيم" / أنظر: النقاري، مفاهيم التفلسف الغربي، ص 200.

(3) أنظر: فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 144. لا يمكن إنكار أن هذه الفكرة العدمية قد لاقت صدى واسعاً حسب الأستاذ نضال

البياني: "عند قائدي الثورات، وحاصدي أرواح الشعوب، ومن مسه مس من جنون العظمة، كهتلر وماوتسي تونغ، ولأخير مقولة شهيرة في هذا

السياق جاء فيها صراحة وصلفاً "إذا ما كنا عظماء بما فيه الكفاية، حتى ننهي سيطرة الإله علينا، ألا نصبح نحن أنفسنا آلهة ببساطة، لأننا جديرون -

فيما يبدو - بذلك" / أنظر: نضال شاكر البياني، قراءة في الفلسفة "العدمية" لنيتشه، موقع الحوار المتمدن، 27-11-2011 /

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=236418>

أنكر عقيدة الخطيئة الأولى المرسخة عبر التاريخ؛ بل فور إعلانه لفكرة وفاة الإله قام مباشرة بعدها بالدعوة إلى تعويضه بنموذج إنسان آخر إنسان فائق مولع بقيم الأرض وقيم الغرائز، يستبعد كل قيمة نازلة من السماء أو مستودعة في الفطرة الإنسانية كمعرفة أولية أو كقوالب ناجزة تسك فيها القيم المحدثه؛ إذن ومن خلال هذا المنطق النيتشوي أن شرود الإنسان الفائق لا يقف عند حد تخليص الإنسان المعاصر من الماوراء ومن كل فكرة لسلطة إلهية على البشر فحسب؛ بل تتجاوزها إلى محوها من ذات البشرية وتأميمها صالح الإنسان الفائق.

ب- الإنسان السيد: مع جورج باطاي- Georges Bataille -. يجعل باطاي من اللذة والنزعة الإيروسية الغريزية تجربة غنوصية يقلب فيها المعادلة، من التطلع إلى العوالم المخفية والاسرار الكبرى للوجود إلى التطلع إلى اكتشاف الذات الإنسانية وكشف أسرار العوالم اللاشعورية في النفس البشرية والتي يجعل مبلغها ومنيتها الكبرى الكمال الشبقي، وهذا ما يعتبره طه انتكاسة وانقلابا قهقريا، فهو في النهاية خلود إلى الأرض اختصارا للإنسان في شقه الحيواني فقط، وهذا ما سيدخله في التيارات المابعد الدهرانية من الباب الواسع.

بناء على ذلك فإن فكرة الإنسان السيد عند باطاي لا تقل إنكارا للآمرية والشاهدية من نيتشه؛ بل يذهب إلى أقصى من ذلك بتشريعه مفهوما تعدي الحدود، الذي ينزع فيه نزعة أشبه بتناقضات هيرقليطس بحيث أننا نحن نرغب في احتراق هذه الحدود مهما كان الثمن، ولكننا نريد دائما أن نتخطاها وأن نحافظ عليها في نفس الوقت⁽¹⁾، لهذا فباطاي حينما أراد تفسير إشكالية الإحساس بالذنب الذي يعيشها المتعدي رأى أن: "ارتكاب الفحشاء جنسيا باللذة المتناهية، إنه عبارة عن مقاطع يجسدها تساؤل حول الذنب العالق بالكائن، والكائن هو مذنب أو لا يكون، لا يصبح كائنا إنسانيا إلا بابتعاده عن الطبيعة. ونعلم أن المسيحية لا تسمح بهذه القطيعة مع الطبيعة إلا شريطة أن يتولى الكائن لاحقا طلب المغفرة، لكن حسب باطاي ليس ثمة من براءة ممكنة إلا بالإغراق في الإثم"⁽²⁾، ومآل هذا السعي الحثيث في ارتكاب الإثم السقوط في فكرة العري الكامل، فالإنسان السيد بعد أن تخلص من فكرة الشاهدية والآمرية الإلهية فهو يتخلص من كل معنى إلهي يلزمه بلباس الحياء والستر ليحل محله فكرة التعدي للحدود ساقطا في وحل إيروسي في عري كامل رويدا ريدا ولعل تجليات ذلك تتبدى في:

1- انتزاع أي سلطة يقيمها العقل وإعطائها لتجربة حسية غير عاقلة.

2- نزع لباس الأخلاق: وذلك بإعلان القطيعة مع الأخلاقي سواء كانت مستمدة من القيم المسيحية التي هاجمها نيتشه وغسل منها يديه أم الدهرية كما تصورها كانط أم أخلاق ذات النزعة الصوفية المستمدة من الدين.

(1) جورج باطاي، الإيروسية، تر: محمد عادل مطيمط، دار التنوير لطباعة والنشر، تونس، ط1، السنة: 2017، ص7.

(2) مجموعة من المؤلفين، جورج باطاي الجنون المتنقل بين الفلسفة والقداسة، دراسات عربية، د ت ولا ط، ص: 27-28

3- نزع لباس المعاني الروحية والوجدانية: فيحاول التخلص منها بالالتفاف حولها، بدعوى أن التجربة الصوفية تتأسس على نفس العناصر التي تتأسس عليها التجربة الشبقية، وهي في النهاية تعدي الحد، ولا شك ما في هذا من عسف في كونه يرد أقصى الأعلى الإنساني إلى أقصى الأدنى الحيواني، وينكص بالروح إلى حضيض الجسد.

4- نزع لباس النعمة: لقد منَّ الله على الأدمي بلباس يستر سوءاته مميزا له عن الحيوان، غير أن باطاي لا يتردد في أن ينزع عنه "حتى لباس النعمة الإلهية التي خصه بها الإله في عالم الغيب كما في قصة آدم عليه السلام"⁽¹⁾.

من خلال ما مضى معنا فإن هذه الصيغة تدعو إلى إيجاد الإنسان السيد لا يقل شرودا ومروقا عن سابقه، وذلك لكونه يشترك معه في إنكار الآمرية والشاهدية الإلهية، ولعل من أبرز تجليات هذا الشرود هو تعدي الحدود بما جعل هذا التعدي يتخذ صورة قلب التعدي، فصارت وظيفته، لا إلغاء الحدود، وإنما الاحتياط لحفظها، حتى يدوم تخطيطها أشبه ما يكون بالحلقة المفرغة التي يحوم حولها ولهذا في منظور طه فإن نظرية "باطاي" في الإنسان السيد لا تخرج إلا إنسانا عاتيا لا يقبل الحدود، وعاريا لا يطبق لباسا، بدءا بالإنسان السيد نفسه، فهو إنسان غير محدود ولا مستور، ومن لا ستر له لا حياء فيه⁽²⁾.

ج- الإنسان المارد: مع دي ساد-Donatien Alphonse François, marquis de Sade-

نموذج (الإنسان المارد)، والذي يمثله الكاتب الفرنسي المركيز دي ساد، والذي إن حركت البحث عن شخصه ألفيت أن أخص الصفات التي يتسم بها أنه رجل شاذ فاجر رواياته كما يقال جلها إن لم نقل كلها تدعو للفجور والشذوذ الجنسي، وهذا ما جعل طه ينصب هذا النموذج تحت مسمى الصيغة السدومية⁽³⁾، ويعتبر ساد في النهاية هو أيضا تعدي من تعدي الحدود الذي يمارسه الإنسان المارد الدهراني بشروده ومروقه، وهذا التعدي بالأساس هو تعدي جنسي صريح بحيث: "تتفرع عليه كل أشكال التعدي الأخرى؛ لذا يصح أن نقول إن رؤية المارد للعالم هي رؤية جنسية شاملة، فكل حد تقاس قيمته بالأثر الجنسي الذي يخلفه تعديده، فإن عظم عظمت وإن تدنى تدنت"⁽⁴⁾.

فالم منظور السادي هو قلب للفطرة الإلهية والمبدئ الإيماني، ولهذا فأحد المبادئ الأساسية عنده هو أن استعداداتنا وميولتنا الجنسية أصلية وفطرية فينا، غرستها فينا الطبيعة نفسها، وبناء على عليه لا ينبغي كبتها

(1) طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، ص 66.

(2) نفس المرجع، ص 67.

(3) السدومية: (بالفرنسي: sodomi) (بالإنجليزي: Sodomy) ولفظ السدومية هو نسبة إلى القرية التي بعث فيها سيدنا لوط عليه السلام، وهي سدوم واللفظ مشهور في المجال التداولي الإسلامي باللواط وفاحشة اللواط.

(4) طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، ص 69.

وإدانتها⁽¹⁾؛ ثم إذا عدنا واستحضرنا النص الروائي الذي اشتهر به المركز فإننا سنجد أنه على الرغم مما نلمسه من تذبذبه في رؤياه للفضيلة والإله من خلال روايته المشهورة -جوستين- فيري: "أن السعادة الحققة في حضن الفضيلة وإن كان الله قد سمح بأن تضطهد الفضيلة في الأرض فليس لنا أن نستفهم عن مقصده فعطاياه مؤجلة على حياة أخرى؛ لكن لا يصح كما سطر في الكتاب المقدس أن الله يظهر الخيرين فقط كما أن الفضيلة من عطايه"⁽²⁾. إلا أننا سنجد في روايته -الفلسفة في المخدع- أو -الفلسفة في خلوة النساء يرتقي في أحضان الرذيلة ويؤسس حياة تملأ النزعة السدومية كل أرجائها من لواط وفحش وزنا للمحارم ومثلية وانتهاك لكل الأعراف والحدود؛ بل وصل به الحال إلى أن يرى ذلك طبيعياً، ففي منظوره إنه: "من الطبيعي أن أكون مهتما بإقامة الحق لفنون من السلوك الجنسي أميل إليها أنا نفسي؛ والتي تعود إلى تحريض الطبيعية"⁽³⁾.

لا يهمنا هنا التحليل المعمق لسادية المحسوب أصالة على الدرس البسيكولوجي بقدر ما يهمنا تجليات وتبعات هذا النموذج الذي مرد وتعدى الحدود؛ بل لم يكتف بتعديها فقط؛ بل هو يطلب أن يهدم كل حد انتهكه هدماً لا يبق له أثراً في محاولة منه إلى قلب الشرعية التي من شأنها أن ترتفع بالكائن البشري إلى رتبة الإنسانية والتي تخوله أن يستحق الأمانة والإشهاد الإلهي، وهذا القلب الممنهج الذي مارسه دي ساد مآله الإفساد والتحقيق بأقصى الفساد الجنسي، ومن ثم تعميمه على كل الفئات والأفراد في المجتمع، وبالتالي استنساخ وتعميم نسخة الإنسان المارد الذي ليس له هم وجودي إلا صب المزيد من الاستمتاع، وهتك الأعراض، وتخطي كل الحدود الدينية والخلقية والفطرية في الإنسان⁽⁴⁾؛ بل في منظور ساد هذا الكون الذي يتبدى لنا أنه تحت سلطان كوسمولوجيا معينة، وهو "يسير من تلقاء ذاته"، والقوانين الأزلية في الطبيعة كافية بدون سبب أول أو محرك أول لإنتاج كل ما نعرفه"⁽⁵⁾؛ وهذا ما يقضي على كل آمرية أو شاهدة إلهية، ما جر الإنسان لعدد من الانتهاكات والتعديات نذكر منها:

1- نزع لباس الأخلاق المسيحية: ترسيخاً للبيئة التنويرية التي كان يعيش فيها المركز دي ساد معلناً صراحة

عدائه لكل ما هو ديني؛ بل حتى أنه ناصب العداء للإله جاعلاً من منتوجه الفكري بومته حرباً ضروساً عليه.

(1) ستيفارت وجيراهام كرولي، أقدم لك المركز دي ساد، تر: عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى لثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2005، ص68.

(2) المركز دي ساد، جوستين، تر: محمد عيد إبراهيم، اشراقات لنشر والتوزيع، طرابلس، ليبيا، ط1، السنة: 2006، ص196.

(3) ستيفارت وجيراهام كرولي، أقدم لك المركز دي ساد، ص144.

(4) طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، ص69-74.

(5) ستيفارت هود وجيراهام كرولي، أقدم لك المركز دي ساد، ص148.

2- نزع لباس الأخلاق الأنوارية: على الرغم من كون الأخلاق الدهرانية هي أخلاق تتقاطع مع الدين، إلا أن هذا لم يشفع لها عند المركز، بل نجده يضحك مبتهجا من رواية جون جاك روسو "هوليز الجديدة"، والتي يحاول من خلالها روسو التأكيد على الخيرية الطبيعية للموجودات البشرية منتصرا في روايته ⁽¹⁾ "جوليت" على انتصار الرذيلة.

3- نزع لباس الحياء: يحاول المركز دي ساد في أقصائه لكل ما هو خلقي وديني أن يتخلص من كل حائل بين المارد والاستمتاع، لهذا يجد في الحياء حجرة عثرة تحول بينه وبين المتعة الشبقية، وهذا ما يفسر أيضا إقصائه (لخلق الحياء) من المعادلة لفتح باب الاستمتاع على مصراعيه دون أي قيد أو شرط.

إذن ففكرة الإنسان المارد كما يطرحها ساد هي تركز لشهود على الشرود، وذلك بقلب الحدود وقلب التعدي رأسا على عقب؛ ما أدى إلى كشف سوء الإنسان المارد وهي حب الفساد والإفساد، مخلا بحقيقة "محفوظية" الإنسان وبهذا، فإن نظرية الإنسان المارد لا تنشئ إلا إنسانا بلا حد، ولا حفظ، ولا رحمة، ولا ستر، فالإنسان المارد الذي رسم ملامحه المركز دي ساد، هو إنسان سدومي، وهو انعكاس لشخصيته المريضة التي مارست السدومية ودعت إليها بحفاوة، بلسان حاله ومقاله في كتابه المعروف الفلسفة في الخدر؛ لينتصر المعنى من وجود الإنسان في تحقيق الاستمتاع الغير مقيد ومشروط، حتى يصير الآخر مجرد شيء لا يصلح إلا للمتعة.

المسلك الثاني: سيجموند فرويد -Sigmund Freud- يركز طه لحاظ نقده لهذه الأطروحة إلى قضية انكار شاهدة الذات الإلهية والقلبية التي أحدثها هذا الأخير (فرويد)، بأن استبدالها بوالد العصبية البدائية بوصفه شاهدا أعلى على دخول أبنائه المتوحشين في التخلق بعد قتله والتخلص منه؛ هكذا يصور لنا طه اللحظة الفرويدية غير أنه وقبل الدخول إلى هذا السجال الكلامي الخارجي بامتياز، لا بأس بالتذكير بأن اسم فرويد دائما ما يرتبط بمدرسة التحليل النفسي -La Psychanalyse- فهو الذي يعود له السبق في وضع الحجر الأساس لهذه المدرسة والتي كثير ما تسمى أيضا بسيكولوجية الأعماق، وهو: "طريقة في علاج الاضطرابات النفسية، تقوم على بحث أعماق النفس البشرية لاستجلاء الدوافع اللاشعورية المتحكمة في سلوك الفرد على مستوى الشعور" ⁽²⁾؛ ينصب فرويد نفسه أنه صاحب قلبة أشبه بالثورة الكوبرنيكية؛ حيث يرى إنه: "على مدى العصور، أدى العلم باتجاه الأنانية الساذجة الخاصة بالإنسانية تكذيبين خطيرين: المرة الأولى عندما برهن أن الأرض ليست مركز الكون؛ بل لا تشكل سوى جزء غير مهم من النظام الكوني أما التكذيب الثاني الذي واجه به العلم

(1) ستيفارت هود وجيراهام كرولي، أقدم لك المركز دي ساد، ص 146.

(2) جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، ط 1، السنة: 2004، ص 100.

فأتى على آثار أعمال داروين، ولاوس wallace وأسلافهما (...) صدر التكذيب الثالث الموجه ضد جنون العظمة الإنسانية عبر أبحاث العلم النفسي المعاصر الذي يحاول أن يبرهن لأننا أنها ليست سيدة حتى في بيتها الخاص⁽¹⁾؛ وعليه ينصب فرويد نفسه صاحباً لهذا القلب الثالثة، فالإنسان ليس سيداً حتى على ذاته وهو ملوك لعوالم لاشعورية .

هذا ما سيحسده لنا فرويد في تفسيراته وتحليلاته لنفسيات الإنسان وربطها بجملة من العقد التي لا يقف سلطانها وتحكمها في شعوره إلى مستوى معين أو نوع من أنواع السلوكيات؛ بل نجده يسحب تحليلاته ويعممها على كل السلوكيات الإنسانية فعلى سبيل التمثيل فهو يرى أن عقدة أوديب كانت جزءاً من التطور البشري - النتيجة الحتمية لفترة طويلة من الاتكال الطفولي ووجود تابو زنا المحارم- وفيما بعد صار تعريفاً للتحليل النفسي ذاته: "اتجاه الفرد العاطفي نحو أسرته، أو نحو أبيه وأمه بالتحديد"⁽²⁾، اعتبر فرويد عقدة أوديب إحدى عموميات الطبيعة البشرية، إلا أن كل فرد يجسد هذه العقدة بطريقة متفردة ومميزة وخاصة؛ بل يذهب إلى أبعد من ذلك في تفسيره حتى للظواهر الدينية إلى الزعم أن الدين ينبع من عجز الإنسان في مواجهة الطبيعة⁽³⁾ برانياً ومواجهة القوة الغريزية الداخلية، وقد نشأ عندما لم يكن الإنسان بمقدوره استخدام قواه العاقلة في دفع عنه هذه القوى المتسلطة عليها داخلياً وخارجياً، فملأ هذه الفجوة إما بكتبها أو التحايل عليها مستعينا بقواه العاطفية الأخرى.

ومن خلال هذه الرؤية الخاصة للعقد النفسية وخصوصاً عقدة أوديب يخلص فرويد إلى أن الغرائز الجنسية وغرائز الأنثى هي المتحكم الأساس في الجهاز النفسي الذي لا يحكمه إلا مبدأ اللذة ومبدأ الواقع الذي يُعتبر تجسيداً له⁽⁴⁾؛ فرويد هنا وإن زحزحة الفكرة التأليه للعقل، ولكن سرعان ما ينصب إليه آخر مكانه وهو اللاشعور واللاوعي كمتحكم في الإنسان وسلوكياته، وهذا ما سيفتح عليه وابلاً من النقد والمراجعات داخل مدرسة التحليل النفسي ذاتها وخارجها. إن طه هنا لا يثق كثيراً في التوصيف الذي يجعل من نظرية التحليل النفسي علماً صلباً؛ بل هو في منظوره أشبه بالاعتقادات الفكرانية "الإيديولوجية" منها من التحقيق العلمي الراسخ، أصحاب هذا المسلك وعلى رأسهم فرويد حاولوا جاهدين إقصاء كل ما هو قيمي وخلقي من عوالم النفس الإنسانية، فزعموا أن النفس البشرية تأذت كثيراً من الذي مارسه وتمارسه الأوامر الأخلاقية على شهواتها ما أدى في نهاية المطاف إلى إصابتها بأسقام باطنة لا يمكن معالجتها إلا بإطلاق جموح النفس وشهواتها، وقطع

(1) جاكين روس، مغامرات الفكر الأوربي، ص 366.

(2) إيفان وارد، أوسكار زاريت، أقدم لك التحليل النفسي، تر: جمال الجزيري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط 1، 2005، ص 62.

(3) إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، تر: فؤاد كامل، مكتبة غريب، الإسكندرية، د ط، د ت، ص 15 - ص 16.

(4) روزين جوزيف بيرلبرج، فرويد قراءة عصرية، تر: زياد إبراهيم، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، مصر، ط 1، السنة: 2020، ص 194.

كل دابر للأخلاق التي تعيق هذه الشهوات وتكرس الكبت، غير أن طه يرى أن فرويد هنا يعالج الأمراض النفسية بأمراض أخلاقية أشد منها بإقصاء النظر الإلهي، بينما الحكمة وحسن الترشيد الإنساني يقتضي أن تداوى الأمراض النفسية بعلاجات أخلاقية بامتياز، وهذا ما تمارسه التربية الخلقية والدينية التي تقوم بإذكاء النظر الإنساني بالنظر الإلهي الشهادة الإلهية والآمرية الإلهية والتي تبقى ضرورية في نجاعة العلاج؛ بل لا علاج خارجها فيسرد بعض الحجج والأدلة على هذه الضرورة وردا على التحليلين بحملها كالاتي:

- النظر الإلهي هو عبارة عن نظر رحيم بالإنسان يعم البشرية جميعها وكلما تعلق النظر البشري بهذه الرحمة زاد حظه منها والعكس بالعكس.

- التعلق بالنظر الإلهي وعدم تخطي هذه العتبة الفارقة بين التصورين الدهراني والائتماني يورث الحياء والذي، هو أصل الفعل الخلقي بحيث أينما وجد هذا المكون: "ارتفع معه الشعور بقهرية الأوامر وحل محله الشعور بالتقصير، إذ أن الذي يستحي من ربه يشعر بالإجلال له وبأحقيته بالطاعة، فيبادر إليها، وهو مختار لها ومرتاح بها"⁽¹⁾، وفي هذا الصدد يقول ابن القيم الجوزية: أن الحياء من أفضل الأخلاق وأجلها وأعظمها قدرًا بل هو خاصة الإنسانية، فَمَنْ لا حياء فيه فليس معه من الإنسانية إلا اللحم والدم وصورتها الظاهرة كما أنه ليس معه من الخير شيء⁽²⁾.

- العلاج الروحي الناجع متعلقه النظر الإلهي وهو متسامي عن باقي العلاجات النفسية سواء ما تقدمه مدرسة التحليل النفسي أم غيرها فينسيه هذا التعلق الصلة التي له بنظره إلى الأشياء؛ ومتى تذكر هذه الصلة، فإنه لا يتذكرها إلا وهو متوسل بنظر ربه إليه، فيكون قد قطع شوطا هائلا في تزكية نفسه؛ و كما أن لطالب العلاج الروحي صلة بالنظر، فكذلك للمريض التحليلي صلة بالنظر، فيشعر بأن هذا النظر الخارجي صار يملكه قاهرا لإرادته، مجبرا له على إتيان أفعال قد تتسبب في هلاكه، كأن هذا المريض المملوك، بتحديه للنظر الإلهي الرحيم مكر به أيما مكر، فاستبدل به نظرا رحيمًا تردى به إلى أسفل سافلين⁽³⁾؛ إذن فتصور التحليليين لفكرة الألوهية لا تنفصل عن الأبوة والوالدية، فتكون علاقة مفهوم الإله بمفهوم الأب أو الوالد أصلا من الأصول التحليل النفسي، ولا يخف أثر المعتقد المسيحي في هذا التصور؛ إلا أن هذه العلاقة اتخذت عندهم مظهرين، أحدهما يتقدم فيه الأب أو الوالد على الإله، وهو المظهر الذي بنى عليه فرويد إنكاره لشهادة الذات الإلهية⁽⁴⁾.

(1) طه عبد الرحمن، دين الحياء، ج3، ص169.

(2) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص227.

(3) طه عبد الرحمن، دين الحياء، ج3، ص170.

(4) طه عبد الرحمن، شroud ما بعد الدهرانية، ص91.

ثم إن نظرية الكبت والتي تعتبر الحجر الأساس للتحليل النفسي لم تجد سنداً متيناً في الدراسات المعاصرة، فالأبحاث الحديثة التي تعنى بالذاكرة والوعي الإنساني لا تعول كثيراً على فكرة الكبت لتفسير الظواهر النفسية، كما ترى الفيلسوفة والأخصائية في العلوم العصبية جويل بروس أن الاكتشافات المعاصرة حول الدماغ وعلم النفس المرضي لم تترك مكاناً للفرضيات الفرويدية حول أهمية المراحل الكبرى للتطور، ولا للمفاهيم الأساسية الفرويدية مثل عقدة أوديب أو الكبت⁽¹⁾، كما يسجل بعض الباحثين العديد من الاعتراضات على هذا المنحى الفرويدي، فيرى بعضهم أن الاعتراض الأساسي على العلاج باستخدام التحليل النفسي يكمن في افتقاره إلى: "نظرية علمية أو تجارب تؤكد إثباتات علمية، وكان هناك الكثير من الادعاءات التي تؤكد حدوث شفاء ناجح لكنه كان هناك الكثير من الحديث عن الفشل المروج الذي حدث لمرضى أصبحوا أسوأ بعد تعرضهم للعلاج"⁽²⁾، لهذا فحسب إيريك فروم فإن التحليل النفسي تطور كحركة دينية بامتياز، وقامت على نظرية نفسية "تم تطبيقها بطريقة علاجية، وهذا في حد ذاته أمر مشروع تماماً، أما الانتقادات فقد عانى التحليل النفسي من العلة نفسها التي ادعى علاجها هي الكبت، فلم يقبل فرويد ولا أتباعه الإنجازات العلمية والعلاجية، لقد كبتوا طموحهم في غزو العالم"⁽³⁾، ولعل هذا السياق يحيلنا إلى القول إن الانفتاح الفرويدي على الجنس وإرضاء الذات بإغراقها فيما تطلب دون مراعاة أي حدي ديني أو قيمي زاد من نفوق الإنسانية وزاد من شرورها، بعد أن ادعى أنه يقدم ترياقاً لها ولأسقامها أضحى سما زعافاً أضاع كل معالمها وسمم كل بيئتها.

المسلك الثالث: جاك لاكان⁽⁴⁾ - Jacques Lacan - يصنّف طه عبد الرحمن لاكان ضمن سلسلة الشاردين وذلك لما يحمله الفكر اللاكاني من -انكار لشاهدية الاسم الإلهي- والذي لا يتحرج من التخلص من هذا المحتوى واستبداله باسم الأب بوصفه شاهداً على تخلق الأسرة؛ وهذا وغيره كان كافياً في استفزاز آلة النقد الطهائية؛ صحيح فطه يعترف للاكان بالتجديد والتفرد غير أن الصرح المعرفي الذي بناه -لاكان- هو صرح شارل مدهرن.

لعل من تجليات ذلك تركيزه على تعريف الإنسان بشقه الشهواني الضيق، فالإنسان عند لاكان هو: عبارة عن ذات تستمتع باستمتاع متعدد الوجوه؛ وإذا كان قد حدّد الذات بكونها تخضع لقانون الشهوة، فإنه ما لبث أن تحوّل من هذا التحديد الاشتهائي والشبقي للذات إلى تحديد استمتاعي للإنسان في كليته، فأغرق الإنسان بمختلف أشكال الاستمتاع، وهذا ما استوجب منه الانتهاض لمعالجة هذا النوع من التفكير باعتباره مزلقاً

(1) روجي بول دروا، فقه الفلسفة، ص 324-325.

(2) هانز أيزنيك، تدهور إمبراطورية فرويد وسقوطها، تر: عادل نجيب بشري، المركز القومي لترجمة، القاهرة، مصر، ط1، السنة: 2013، ص 16.

(3) إيريك فروم، مهمة فرويد تحليل لشخصيته وتأثيره، تر: طلال عترسي، مجد المؤسسات الجامعية لدراسات، لبنان، ط2، السنة: 2002، ص 108.

(4) طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، ص 32-33.

سيؤدي في النهاية إلى الشرود والمروق من الأخلاق.

في البداية يمكن اعتبار نظرية النظم الثلاث "الخيالي" و"الرمزي" و"الواقعي" هي الهيكل العام للمفاهيم التي يقوم عليها الفكر اللاكاني. ونجده قد قام بمراجعته لهذه النظرية في سنين عديدة وفي عديد المدونات، وهي الخيط الناظم لهذه المفاهيم الثلاث جمعاء، يصطلح على هذا الترابط الثلاثي بعقدة البورومية-Borromean⁽¹⁾، وأراد بها أن يؤكد على أن كل نظام من هذه النظم الثلاث يعتمد اعتمادا متبادلا على الأخرى، ومن هنا، يمكن القول بأن "الخيالي"، و"الرمزي"، و"الواقعي" بمثابة الأبعاد الأساسية الثلاثة النفسية في فكر لاكان⁽²⁾، يمكن القول أيضا إن التصورات الأساسية التي اعتمدها "لاكان" في هذا البناء النظري تتقدمها نظريته في الخطابات الأربع؛ إذ حدد الخطاب بكونه عبارة عن علاقة تعامل اجتماعي بين المتكلمين، وميز فيه بين أربعة أنواع تدور كلها على فائض المتعة، وهي "الخطاب السيادي" الذي يقيم العلاقة الاجتماعية بين السيد والعبد، و"الخطاب الهراعي" الذي ينشئ العلاقة الاجتماعية بين الأستاذ والتلميذ، و"الخطاب التحليلي" الذي ينشئ العلاقة الاجتماعية بين الرجل التحليلي والمريض المعالج، ثم ما لبث أن أضاف خطابا خامسا "الخطاب الرأسمالي" يقيم العلاقة الاجتماعية بين المقاول والمستهلك متميزا باستثمار فائض المتعة بما يجعل النفوس تلهث وراء شهواتها بلا نهاية⁽³⁾.

ومن خلال هذه السردية المختصرة يتأكد لنا الاهتمام البالغ الذي يوليه لاكان للمكون اللغوي، فيرى أن للغة أهمية قصوى ودور رئيسي في تكوين الشخصية الآدمية وبوصفها مرآة اللاشعور، ورأى أن للاشعور بنية لغوية بامتياز، وأن الجوهر الأصلي للغة هو اللاشعور، إذن فنظرته في الأساس تقوم على أن اللاوعي له بنية جذرية لغوية، وأنه مادة تقوم على القوانين التي اكتشفتها⁽⁴⁾ دراسة اللغات؛ حيث اللغة تكون منطلق اللاشعور وماهيته، محاولا إدخال دراسة اللغة في نظرية التحليل النفسي، فاللاشعور هو موضوع التحليل النفسي، وينبغي أن يدرس كما تدرس اللغة في ضوء علم اللسانيات، ونظريته إجمالا تألف بين علمين: علم النفس واللغة، بدأها تحت شعار العودة إلى فرويد⁽⁵⁾، غير أن الذي يهمنا هو الانتهاض الطهائي لهذا الفكر، والذي يعتبر بلا شك فكرا مستفزا

(1)العقدة البورومية: مشتقة من شعار لزي عسكري لعائلة بوروميو، مرسومة بصورة عبارة عن ثلاث حلقات مترابطة مع بعضها بطريقة تدل على أنه في حالة انفصال إحدى هذه الحلقات ينفرط العقد كله/ أنظر: أديان جونستون، موسوعة ستانفورد للفلسفة، تر: سليمان سلطان، ص9.

(2)مارك مجدي، بين الماركسية والتحليل النفسي ماركس في أعمال جاك لاكان، نشر: 2019/04/16، في موقع "حوار متمدن" الرابط:

<https://www.ahewar.org/debat/s.asp?t=4&aid=634356>

(3)طله عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، ص382.

JACQUES LACAN, AUTRES ECRITS, ÉDITIONS DU SEUIL, 27, rue Jacob, Paris- VI, 2001, p490

(5)أديان جونستون، موسوعة ستانفورد للفلسفة، تر: سليمان سلطان، جاك لاكان، نشر في: 2013، نقلا من مجلة الحكمة -2020-ص9.

للأطروحة الإسلامية في النفس والأخلاق والإله الخالق.

فقد سعى لاكان جاهدا في إنكار شاهدة الاسم الإلهي، فهو استعان بنظرية دي سويسير وتقريراتها النبوية التي من أشهر لوازمها أن الوجود يمكن صبه وصقله في قالب لغوي يقبر فيها الوجود في اللغة قبرا، ولقد خاض لاكان في أسماء الإله فرد مسألة الأب إلى مسألة اسم الأب، متوسلا بالمفهومين العقديين: "اسم الإله" و"الإله الأب"؛ ادعى أن اسم العلم الدال على الذات الإلهية مفقود كلياً، مدلل على ذلك بدليل نقلي من التوراة بكون الإله نفسه قد أخفى وحجب هذا الاسم عن نبيه موسى، مع اشعاره بأن الإله لا اسم له بأصل؛ بل وحتى لا ذات قائمة بذاتها؛ بل ذهب به الحال حتى وضع أسماء للإله من عنده واصفا الإله تارة بالفراغ وتارة بالازدواج وتارة باللاشعور وتارة بالافتراض، حتى دفعه الحال أن يدعي أن استمرار التحليل النفسي هو في حد ذاته انتصار على الدين؛ بل التحليل النفسي أبان في منظوره على اقتدار في إخراج طالبيه من الاعتقاد الديني⁽¹⁾، غير أن طه لم يفوت الفرصة هنا ليسجل جملة من الاعتراضات على هذا لاعتقاد اللاكاني ويركزها في وجهين:

1- بطلان القول أن الله حجب اسمه عن النبي موسى:

- الاعتراض على مسلمة وحدانية الاسم الإلهي: فرما كان سيصح قول لاكان بالحجب الإلهي لو كان بالإمكان لف جملة من الأسماء الحسنى وضمها في اسم واحد، بينما أسماء الله غير متناهية فهو الكمال الذي لا حد لكماله.

- الاعتراض عن اختصاص موسى بالجواب الإلهي عند سؤال الهوية: صحيح أن الله خص نبيه موسى عله السلام بالتكلم المباشر دون سواه، ولكن هذا لا يعني بالضرورة اختصاص موسى عليه السلام بالتعريف بهوية الذات العلية، بل نجد أن الله أطلع جميع الرسل والبشر وأخذ منهم الميثاق وأشهدهم على نفسه الشريفة وطلب منهم التبليغ.

- إبطال دعوى حجب الإله لاسمه عن النبي موسى عليه السلام: إذا كان حقاً لاكان قد قرأ الكتب السماوية ومن بينها القرآن، فهو لم يوفق في الترجيح بين النصوص، ما جعله يميل إلى نصوص العهد القديم على حساب الباقي.

2- الدواعي الأصلية التي دفعت لاكان إلى القول بأن الإله حجب اسمه عن موسى:

- الاستغراق المفرط في الرموز اللغوية: وربما تجليات ذلك في كون لاكان قد سعى جاهدا في رد أحكام الوجود إلى قوانين اللغة فما يختص به الوجود ينبغي أن ينضبط لقانون اللغة، وربما أيضاً بتنزيله قوانين اللغة إلى نظام

(1) طه عبد الرحمن، شروء ما بعد الدهرانية، ص 229.

الوجود، فما تختص به اللغة ينبغي أن يتجلى في أوضاع الوجود⁽¹⁾.

-الاستهتار بحقائق الدين: إذا كان لاكان معذورا في تقلب آرائه التحليلية والعلمية ومراجعتها من الحين إلى الآخر حسب المعطيات والنتائج والمستجدات المتوصل إليها، إلا أنه لا يعذر في التعارض والتضارب الذي طبع موقفه من الأديان، فتارة تجده منكبا على النصوص الدينية، ويستعين برجال الدين ويستجيب لدعوتهم بإلقاء المحاضرات عليهم، مشدد النكير على من يدعي اضمحلال الدين وزواله⁽²⁾ حتى بلغ به الحال إلى أن يرى (أن) الناس كلهم متدينون حتى الملاحدة منهم)؛ غير أننا نجده في المقابل يستهتر بالدين إلى درجة أنه أناط بنجاحات التحليل النفسي بالانتصار على الدين كما لو كان الدين عائقا للتحليليين، ونجاح العلاج منوط بإخراج طالبه من الاعتقاد الديني⁽³⁾.

غير أن الغريب في الأمر هنا هو أن الحداثيين وإن استفرغوا الوسع في إقصاء كل ما هو ديني من مجال الأخلاق، إلا أنهم ما انفكوا يتوسلون في هذه المساعي الدهرية وما بعد الدهرية، بالمقولات الأخلاقية المقررة في مجال الدين، إما بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة⁽⁴⁾؛ ربما مرد هذا هو صعوبة إخراج الإنسان من حقيقته وما تشكل منه ماهية، فالمكون الديني يدخل في التشكيل الماهوي للإنسان ويبقى شطرا أساسيا تشكل منه إنسانيته، وهو ما نلمسه أيضا في المقولة الشهيرة المنسوبة إلى المؤرخ الإغريقي بلوتارك: "لقد وجدت في التاريخ مدنا بلا حصون، ومدنا بلا قصور، ومدنا بلا مدارس، ولكن لم توجد أبدا مدن بلا معابد"⁽⁵⁾.

إضافة إلى عدم إمكان التخلص من المكون الديني فواقع الحداثة الغربية في سعيه المموم إلى إقصائه والاعتماد على العقل كمرجع واحد للحقيقة الفلسفية والتنظير السياسي والأخلاقي لم يستطع تحقيق مسعاه والوفاء للكائن البشري بكل متطلباته؛ وبوجه الدقة إن كل المرجعيات أو المعايير الإلزامية تتبدد، وإن القيم العليا تخسر قيمتها في عدمية صارخة، وقد أشار (هانز يونس لذلك)؛ "إننا نرتدع الآن في عراء عدمية تتزواج فيها أكثر قدراتنا مع الفارغ الأكبر"⁽⁶⁾، فلو أردنا تجسيد سياق الحضارة الغربية بمختلف محطاتها مروراً بواقع الحداثة الغربي

(1) أنظر: شروود ما بعد الدهرانية، ص223-225.

(2) وفي السياق ذاته وغير بعيد عن طه نجد المسيحي ينتبه أيضا إلى هذا الانقلاب القيمي والانتكاسة الأخلاقية التي يعاني منها الإنسان المعاصر والذي يراد له أن يركز كل اشتغاله على قطبي الجسد والجنس، فهذا الإنسان الذي صار فكرة بتعبير طه عبد الرحمن لا نقصد اختزاله في النموذج الأمريكي أو الأوربي فقط؛ بل على حسب المسيحي هو ظاهرة عالمية، آخذة في الاتساع مرتبطة بتساقط الأيدلوجيا وانتشار فكر ما بعد الحداثة. ومهما كان الأمر فإن قضية الجنس كانت من القضايا المهمة التي اكتشفت من خلالها بساطة الرؤية المادية الاختزالية وأنها تؤدي لا إلى تحرير الإنسان وإنما إلى تفكيكه/ أنظر: أحمد بادغيش، عبد الوهاب المسيحي يتكلم عن الجنس والمجتمع الأمريكي، نشر في موقع ساقية، 17-أوت-2014، رابط الموقع:

<http://www.saqya.com>

(3) طه عبد الرحمن، شروود ما بعد الدهرانية، ص226-229.

(4) المرجع نفسه، ص37.

(5) الطيب بوعزة، الإلحاد من منظور فلسفي، نشر على موقع: مركز نماء للبحوث والدراسات، 18/جوان/2012.

(6) جاكليين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ص13-14.

وانتهاء بما يسمى ما بعد الحداثة في لوحة فنية لوجدنا أحسن معبر عن هذه الأزمة التي يعيشها الإنسان المعاصر لوحة الرسام ادفارد مونش - **Edvard Munch** - (الصرخة - **Scream Panel** -)، والذي شكله ورسمه مونش ليس محض إنسان متأزم وملتاع بعبء فردي تخبرنا أمارات صراخه بما يجوب في خاطره، وإنما كان تصويرا كليانيا للأنموذج الإنساني الحداثي كما يصورها طه عبد الرحمن، الذي ملأ مختلف شعاب حياته بفواصل ينصبها لقطع الصلة مع كل مقدس، كأنه يصنع برهانا بالخلف يسقط كل المعالم الكلاسيكية للفكر والأخلاق، ويجفف منابعها وخصوصا منها الدينية، متعمدا بها زحزحة المركزية التي تشغلها الذات العلية ظنا منه أن إسقاط كل هذه المرجعيات المطروحة يضفي شرعية للإنسان بالتفرد بصناعة كل ما يحلوا له من الأخلاق.

وبالعودة إلى المتن الروائي وبالضبط عند **دوستوفسكي** في روايته الإخوة كرامازوف "إذا كان الإله قد توفي فإن كل شيء قد أصبح مسموحا به"⁽¹⁾ وفي السياق ذاته نظفر بنص للأستاذ فتح الله كولن: "إن الغربي الذي حسبنا أن لديه مصباح حياتنا، كان قد ارتقى على مصطبة النعش قبلنا بكثير، إنه مات في ذلك اليوم الذي هب فيه "نيتشه" ليردي الإله لباس الموت معلنا في وهمه أنه "مات الإله" إن الموت لم يكن سوى الغربي نفسه وإنساننا المسكين معه.. إنساننا الذي غرق في المستنقع من حيث ظن أنه خرج من السجن ناجيا... إنساننا العاثر المتفلت الذي تمرد على كل شيء، وأنكر كل شيء"⁽²⁾.

ونحن هنا إذا أردنا التعقيب ولملمت شتات ما مضى معنا في هذا الجزء من البحث يمكننا القول إن لحظة طه الكلامية الناقدة، هي لحظة ثقيلة فجّر فيها العديد من القضايا المصرية في علم الكلام متشعبا بقيم الإسلام الحنيف وبنزعتة⁽³⁾ الصوفية المعتادة، صارخا ضد انغماس الإنسان المعاصر فيما يصطلح عليه بالعالم الملكي والمرئي أو عالم الأفقي الناكص، متناسيا ومتغافلا عن عوالم الحقيقة والذي يصطلح عليه بالعالم الملوكوتي؛ وأمام هذا الاستفزاز الخارجي للكلام الإسلامي يبرز تحديان اثنان وجب الانتهاض وشحذ الهمم للمرابطة عند ثغريهما⁽⁴⁾ بغية الخروج من هذه الحالة المرضية التي أصابت الحضارة الإنسانية:

الأول: "حفظ الإنسان" بعد أن لاحت دلائل موت المعنى وفقد الوجهة.

الثاني، "حفظ الإيمان": بعد الإعلان عن موت الإله والدخول في مسار النسيان.

1) **Fiodor Dostoïevski**, Les frères Karamazov, tard, Henri Mongault, paris, babel Actes Sud, 2002, p. 445.

(2) مجلة حراء، ع28، يناير - فبراير 2012م.

(3) فطه عبد الرحمن بروح تعانق التصوف يث الحديث في هذه المجالات من الاشتغال داخل المجال التداولي الإسلامي، لهذا يصف لنا الأستاذ عبد الحكيم أجهر التيار الصوفي الجديد بقوله: "الصوفية الجديدة تتضمن إعادة التأكيد على أهمية الشريعة بوصفها الأساس الذي لا يمكن دونه الحصول على المعرفة الروحية الداخلية، وأيضا على الإصلاح الأخلاقي والفاعلية الاجتماعية" **أنظر: عبد الحكيم أجهر**، الحقيقة وسلطة الاختلاف، ص317.

(4) طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتى إلى الإنسان الكوثر، ص105.

المبحث الثاني: الانتهاض الكلامي للاستفزاز الداخلي.

علم الكلام الإسلامي يخفي - كما ذكرنا فيما سبق - في طياته نزعة انتهاضية لنوعي من الاستفزازات والتحرشات الفكرية؛ أحدهما خارجي والآخر داخلي، لهذا فإن أي تجديد لعلم الكلام لا يصب جام تقويمه وتقييمه على الاستفزازيين، فهو تجديد فاقد لروح علم الكلام ونزعته، فأما نحن هنا لو نظرنا إلى التجديد الكلامي الطاهوي سنجد أنه يتوفر على هاتين الدعامتين، وهذا ما يمكننا من إدراج العديد من النقاشات والسجلات التي استفتحتها طه مع الحداثيين العرب أو كما يسميهم المقلدة الحداثيين في هذا السياق الكلامي، ونخص بالذكر هنا تمثيلاً وليساً حصراً القراءات التي تخص النص الديني المؤسس (القرآن الكريم) التي يدعي أصحابها صلتها بالحدثة الغربية؛ لكنها في منظور طه ليست تطبيقاً مباشراً لروح الحدثة؛ وإنما تقليداً لتطبيق سابق وهو التطبيق الغربي المتمثل في "واقع الحدثة"، ومعلوم أن هذا التطبيق الأخير أراد له أهله أن يبقى قاطعاً صلته بأسباب الماضي وآثاره لما انطبع في ذاكرتهم من أشكال التخلف التي عانوها في القرون الوسطى، إلا أن هذا الحال لا ينطبق على الماضي الإسلامي وذاكرته.

غير أن بعض الدارسين أبوا إلا أن يبنوا على أن الأمة المسلمة ينبغي أن تحذو في علاقتها بتراتها وتاريخها حذو الغرب في علاقته بتراته وتاريخه، فجاءوا بقراءات للقرآن تقطع صلتها بالتفسير السابقة، طامعين في أن يفتحوا عهداً تفسيريًا جديدًا؛ ولئن سلمنا بأن هذه القراءات تتضمن عناصر من الابتكار، فلا نسلم بأن هذا الابتكار إبداع حقيقي؛ لأن من شأن الإبداع الحقيقي أن يكون موصولاً، وهذا إبداع مفصول عن المجال التداولي الإسلامي.

إضافة إلى كونها لا تراعي خصوصية القرآن الكريم ومناهج التفسير كما هي مقررة في هذا العلم النفيس، وهي قراءات تصب في منحدر خطير تتقصد إرجاء بعض المسلمات العقدية التي تقوم عليها العقيدة الإسلامية، وهذا نابع من السعي الحثيث لهذه للقراءات الحداثية إلى تحقيق القطيعة الكلية بينها وبين القراءات التراثية المعلوم أنها قراءات تضع للإيمان أسسه النظرية أو للتقوى أسبابها العملية (ذات صبغة اعتقادية)، فهي في الحقيقة كما يراها طه خروج من هذه الصفة الاعتقادية، فهي في النهاية لا تسعى إلى تحصيل اعتقاد من النص القرآني بقدر ما تسعى إلى نقده.

أولاً: مشروع الأنسنة⁽¹⁾ - Humanisme - (رفع عائق القداسة).

من أهم القراءات الحديثة التي يمكن الظفر بها في الحقل الفكري العربي القراءة الأنسانية أو مشروع الأنسنة بداية فكلية - Humanism - في أصلها اللغوي تشتق من الكلمة اللاتينية - Humanistas -، وتعني "المختص بدراسة ثقافة الإنسان بصفة عامة وفي مظاهرها وتجلياتها"، واستخدامات اللفظ فلسفياً يعنى به الفكر الذي: "يؤكد الدور المركزي للإنسان في الكون وفي الوجود من خلال إبراز إمكاناته على الارتقاء وتحديد مصيره بواسطة قدرته على التعلم وبواسطة تعقله"⁽²⁾، وتعني أيضاً: تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته، على أنه إنسان مميز عن سائر الحيوانات⁽³⁾.

يعتبر محمد أركون من أهم المفكرين الذين تمثلوا هذه النزعة في الفكر الإسلامي الحديث، وفي هذا السياق يمكننا القول إن من أهم نظريتين في مشروعه حسب تصنيفه نجد "الإسلاميات المطبقة"، والتي أستمدها من مفهوم العقلانية المطبقة الذي بلورها الفرنسي غاستون باشلار في حقل الإستيمولوجيا، ونجد أيضاً "نقد العقل الإسلامي"، متأثراً أيضاً بكانط في كتابه نقد العقل الخالص، فتحمل العبارة الأولى في طياتها طموحاً أركونيا لتطبيق مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة على النص الإسلامي، وتحمل العبارة الثانية طموحاً أوسع بتمديد تركة "الإصلاح الديني" والتأويلية النقدية إلى التقليد الإسلامي على غرار ما حدث في التقليدين اليهودي والمسيحي من قبل، وهذا بغية الوصول إلى علمنة المجتمع الإسلامي وتنويره⁽⁴⁾ وإخراجه من الانسداد التاريخي والفكري الذي أدى به إلى تكرار المقولات التراثية والماضوية دون تكليف النفس عناء تحديثها وعصرنتها.

بالعودة إلى مفهوم الإسلامية المطبقة عند أركون نجد أنها تقصد دراسة الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنثروبولوجيا الدينية، وهذا ما جعله يتخذ منهجية خارجة عن المجال التداولي الإسلامي، كانت قد طبقت على النصوص المسيحية، وتتلخص في إخضاع القرآن الكريم لمحك النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي، والتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسيعاته وتحولاته وانتهامه⁽⁵⁾، لهذا نجد يشبه بين الفرق الفعالة في التراث الإسلامي بجدار برلين الذي يضرب برزخاً فاصلاً بين الأصالة والمعاصرة، فيكون كالحجاب الذي يحول

(1) يعرفها أندري لالاند في قاموسه الفلسفي بقوله: "هي مركزية إنسانية متروية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها؛ تقويم الإنسان، وتقييمه، واستبعاد كل ما من شأنه تغريه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية، أو بتشويهه باستعماله استعمالاً دوتياً، دون الطبيعة البشرية/أنظر: أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد 2، ص 569.

(2) حمو النقاري، مفاهيم التفلسف الغربي، ص 142-143.

(3) عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، دار ابن خلدون، مكتبة مدبولي، القاهرة، بيروت، الطبعة الأولى، 1986م، ص 71.

(4) السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ص 156-157.

(5) نفس المرجع، ص 157.

دون تحديث التراث الإسلامي ومواكبته للعصر الحديث.

بناء على ما سبق يشخص لنا أركون سبب التخلف هو إهمال المقولات الأنثروبولوجية مع استمرار اللاهوتية والجانب التاريخي الظرفي من السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية، التي رُسخت فيها الحقائق الإلهية المعصومة، والمقدسة، والعقائدية؛ وهنا يأتي وجه الشبه بينها (كنظم ذات وظيفة إيديولوجية) وجدار برلين الذي وجب تحطيمه، فعل الرغم: "من أهما يمكن أن تزود الطوائف الدينية؛ بل وتزودها فعلاً من بعض النواحي بثقافة رمزية مخصبة، ومقوية، ومقتدرة بالطبع، إنَّ الجدران تظلَّ صلبة وقائمة بين الطوائف على أهما الحجاب الحاجز؛ لأننا لم نبلور بعد الاستراتيجيات المعرفية المناسبة من أجل هدمها، ثمَّ من أجل استكشاف الفضاء الأنثروبولوجي، والتّقائي، والفلسفي الحقيقي، أقصد فضاء التفسير للثقافات والتراثات، الذي يفسّر لنا جميع الأنظمة الرمزية للتصور، سواء أكانت موروثاً عن الماضي، أو حاضرة، أو مستقبلية"⁽¹⁾.

إذن؛ فالأزمة كما يتصورها أركون ناتجة عن إهمال مقولات الإنسان، وإهمال الجانب التاريخي، فكانت سداً منيعاً يحول دون فهم الفكر الديني فهماً جيداً وسقوط في وحل إيديولوجي مسموم، وبناء على هذه السردية الأركونية تأتي الدعوة الملحة إلى أنسنة الخطاب الديني والتي يقيمها على أساس عدّ الدين "شيئاً يمارسه الإنسان، ونوعاً من النشاط يبدو أنه غير منفصل عن البشر... أي أنّ دين المرء - سواء كان المرء ممّن يأخذون الدين بقوة، أو ممّن ينظرون إلى الدين بعدم اكتراث، أو ممّن بين هؤلاء وأولئك - لا ينبثق عن ثقافته وحسب؛ بل إنّ الدين هو ثقافته"⁽²⁾. ومن ثمّ فالأنسنة عند أركون هي عبارة عن: "الفلسفة القائمة على الإنسان، واحترام الإنسان، وعدّه أغلى وأعزّ شيء في الوجود"⁽³⁾؛ غير أن هذا الخطاب الأناسي الأركوني سرعان ما يتصادم مع العديد من المعوقات داخل المجال التداولي الإسلامي، كون هذا المجال ينتمي إلى تراث معين هو الذي يشكل العقل الجمعي عند المسلمين، ومن ثمّ فيلعب النص القرآني "أو المصحف الشريف" بصفته النص المقدس والمرجعي والنواة الأساسية التي تتشكل منها مختلف حيثيات هذا التراث، فلهذا كان على أركون أن يتخذ رؤية معين منه.

قبل الانطلاق في خطة محكمة تكون كفيلة بتأنيس القرآن الكريم يحدد لنا أركون مفهوماً خاصاً به للمصحف الشريف، والذي يعني حسبه مجموعة من: "العبارات الشفهية في البداية، ولكنها دوّنت في ظروف تاريخية لم توضح حتى الآن، أو لم يكشف عنها النقاب، ثم رفعت هذه المدونة إلى مستوى الكتاب المقدس"⁽⁴⁾؛ لذلك

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط: 2، 2005، ص 26.

(2) مالوري ناي، الدين الأسس، تر: هند عبد الستار، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط: 1، 2009م، ص 17.

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، السنة 1963، ص 259.

(4) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 41.

يفضّل أن يدعوه - كما صرّح "النصّ الرّسميّ المغلق، الذي استهلكته الأُمَّة المفسّرة، وعاشت عليه طيلة قرون وقرون، وسوف تستهلكه - أيضاً - طيلة فترة مقبلة لا يعرف مداها إلّا الله، بصفته تنزيلاً؛ أيّ وحياً معطى"⁽¹⁾، لذلك كان لزاماً إيجاد نقد تاريخيّ، لتحديد أنواع الخلط، والحذف، والإضافة، والمغالطات التي أحدثتها الروايات، مقارنة بمعطيات التاريخ الواقعيّ المحسوس⁽²⁾، وبناء على هذه المحاذير كما هي في المخيال الأركوني نجدّه يقترح حلاً يثق فيه ظناً منه أنه حل ناجز وترياق ناجع، فنجدّه يطرح فكرة ما يعرف "بالإسلاميّات التّطبيقية"؛ وهي عبارة عن ممارسة علميّة جديدة ومتعدّدة الاختصاصات، تستند إلى ثلّة من المعارف المرتبطة بمقول معرفيّة متباينة، بغية تحليل الخطاب الدينيّ، وتفكيكه، ثمّ إعادة تركيبه وفق رؤية تاريخيّة وأنتروبولوجيّة، وسوسيولوجيّة، تروم إخراج الظاهرة الدّينيّة من حالة الجمود التي أضفاها عليها العقل الأرثوذكسيّ الدّوغمائيّ، ثمّ إعادة موضعها داخل التاريخ ومساره⁽³⁾، وفق هذه النظرة الخاصة سيحاول بناء هذه الفكرة التّأسيسية وفق خطة معينة يذكر لنا طه عبد الرحمن أهم بنودها:

العمليات المنهجية المتبعة: قد سار على منهجية مخصوصة متقصداً من خلالها نزع القداسة عن النصّ الدينيّ المؤسس القرآن الكريم؛ غير أن هذه المنهجية يترتب عليها نتائج وخيمة؛ وذلك لمماثلته بين اللغة والنصّ القرآنيّ.

- 1- حذف عبارات التعظيم:** وهو إهمال مقصوداً في حذف العبارات التي يستخدمها عموم المسلمين في تعظيمهم وتوقّره للنصوص القرآنية "الآية الكرّمة" و"كلام الله"، وغيرها مما يوحي بعدم قدسية كلام الله جل وعلا.
- 2- استبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقرّرة:** هناك تعمد واضح في استخدام مصطلحات حديثة مكان مصطلحات متداولة في كتب التراث الإسلامي كاستخدام مصطلح الخطاب النبوي مكان الخطاب الإلهي وغيرها من المصطلحات المشهورة عند أهل التفسير وأهل الكلام وغيرهم، وهذا الاستبدال هو استبدال متعمد فلو تأملنا قوله: "استخدمت هنا مصطلح الظاهرة القرآنية ولم أستخدم مصطلح القرآن عن قصد..."، لأن كلمة "قرآن" مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية. وبالتالي فلا يمكن استخدامها كمصطلح فعال من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث"⁽⁴⁾ ثبتت قصديّة وتعمد طرد رؤيته الأناسية التي تحاول جاهدة رفع القداسة عن القرآن الكريم.

(1) محمد أركون، الفكر الأصوليّ واستحالة التّأصيل، ص 57.

(2) محمد أركون، الفكر الإسلاميّ: قراءة علميّة، ص 203.

(3) عبد المجيد خليقي، الإسلاميّات التّطبيقية ومهامّ العقل الاستلاعيّ، مجلة الأزمنة الحديثة، أكتوبر/ 2011م، العدد 3- 4، ص 111.

(4) محمد أركون، الفكر الأصوليّ واستحالة التّأصيل، ص 199.

3-التسوية في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني: نجد القارئ الحدائي بعد أن عسف على قدسية النص القرآني لا يتحرج أبداً من التسوية بين الاستشهاد بالنص القرآني والاستشهاد بالأقوال البشرية والنصوص الأدبية، وهذا ما يمكن أن نستشفه عند أدونيس حينما يصرح قائلاً: "إنني أتكلم على الكتابة القرآنية بوصفها نصاً لغوياً، خارج كل بُعد ديني: نظراً وممارسة، نصاً نقرأه كما نقرأ نصاً أدبياً.." (1).

4-التفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي: كالوحي والتنزيل والوحي والمصحف والقرآن.

5-المماثلة بين القرآن الكريم والنبى عيسى عليه السلام: من حيث أن عيسى هو كلمة الله، والرأي الإسلامي في عيسى أنه ذو طبيعة إنسانية وينفون عنه الطبيعة الإلهية، فيلزمهم في إزاء ذلك أن يثبتوا أن القرآن أيضاً ذو طبيعة بشرية فتمخض عن هذا التطبيق الحدائي الذي يماهي بين القرآني والنصوص البشرية نتائج وخيمة نجملها:

-إنزال القرآني من التعلق بالمطلق إلى التعلق بالنسي، فهو مجرد نص تم نسجه وفق مقتضيات ثقافية تنتمي إلى لغته.

- النص القرآني صار نصاً مجملاً وإشكالياً ما يجعل تفسيره مفتوحاً على عديد التأويلات غير المتناهية، ما ينفي أي معرفة للمدلول الأصلي القرآني وحياسة حقيقته.

- الفصل الكلي بين النص القرآن ومصدره السماوي وربطه بالقراء الإنساني بدعوى تمنع مقاصه عن الإدراك.

- فتح الباب على مصراعيه للقول بعدم تمامية النص القرآني ويفتح المجال لزيادة والإنقاص منه خصوصاً زمن التدوين، وهذا ما يخدم في النهاية مصلحة هذه الفئة أو تلك معضداً ركائزها أو مشرعناً لسلطانها (2).

ثانياً: مشروع العقلنة -Rationalisation- (رفع عائق الغيبية).

بداية وحول الاشتقاق اللغوي يمكن القول إن مفهوم -LA Rationalisation- يشير إلى حاصل فعل - Rationaliser- وحسب النقاري -LA Rationalisation- فهو يستخدم فلسفياً للدلالة على: "العقلنة باعتبارها عملية تبرير لأمر من الأمور بذكر علله وأسبابه ودوافعه المعقولة" (3). لاشك أن هذا المفهوم الفلسفي يحمل في طياته ثقة مفرطة في العقل والنظر إليه كمخلص يملك حلاً ناجزاً لإخراجنا من مكبات وعوائق لطالما ترسخت في الخطابات الدينية وخصوصاً تفسير النص القرآني الذي هو النواة الأولى التي منها تشكل التراث

(1) أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 1993، ص 19.

(2) أنظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 179-181.

(3) حمو النقاري، مفاهيم التفلسف الغربي ص 264.

الإسلامي، في الساحة الفكرية نجد الكثير ممن اتخذ هذا المسلك لإعادة قراءة النص الديني قراءة حديثة تفي بمتطلبات العصر وبروح سجلاته، ولعل من أشهرهم نجد الجابري ونصر حامد وحسن حنفي وغيرهم كثير.

فلو ولينا وجوهنا نحو الشرق لوجد الأستاذ حامد أبو زيد يندرج منهجه في تأويل النصوص تحت عنوان "الوعي العلمي بالتراث"؛ أي دراسته من حيث "الأصول التي كونته والعوامل التي ساهمت في حركته وتطوره"، ومن هنا يتم النظر إلى النص من حيث أبعاده اللغوية ومجال تنزله العيني، أي من حيث هو "منتج ثقافي" لا ينفصل عن مسار تشكله في الواقع والتاريخ حتى ولو كان مصدره إلهي، فالوعاء اللغوي للرسالة الإلهية يدمجها في نظام ثقافي محض ويخضعها لأرضية الواقع المعيش⁽¹⁾، وغير بعيد عنه نجد مواطنه الأستاذ حسن حنفي ينظر إلى النص القرآني لا على أنه واقع؛ بل هو في النهاية لا يعدو أن يكون: "بمجرد نص، والنص عبارة لغوية تصور الواقع ولا تكون بديلا عنه، والحجة لا تكون إلا أصلية وبالتالي لا يكون النص حجة دون الرجوع إلى أصله في الواقع"⁽²⁾، وباستصحاب هذه الرؤية المخصوصة للقرآن الكريم وبتضافر الجهود بين الهيكلين اليساريين وفلاسفة التنوير انبثقت للوجود دراسات عديدة على الدين أكثر عمقا، وهي التي يمكن أن نأخذها كنموذج لدراسة تراثنا القديم⁽³⁾، وبالتالي تم اكتشاف الخلطة السحرية التي تفي بالغرض وتحصل المطلوب ويكفي علينا مجرد استيرادها فقط واسقاطها على النص القرآني، كما هي لتخليص المسلمين من مكبلات ومعوقات التحضر ليست فقط خطة التعقيل.

يرى طه أن هذه الخطة تتقصد تخليص القارئ من عائق الغيبية (تأسيا منهم بالإنسان الغربي الذي منذ أن اكتشف أنه المفكر وذاته تخلص من كل سلطة ماورائية ونزع عن نفسه لباس السحر)؛ وذلك بدفع كل فكرة تجعل من النص القرآني وحيا ماورائيا ورد إلينا من عالم الغيب، والعجيب أنهم لا يرون ذلك تعديا على النص وخروجا على عقائده، وكبرت كلمة تخرج من أفواههم إذ انبعث أحدهم قائلا: "يمكن للمسلم المعاصر أن ينكر كل الجانب الغيبي في الدين، ويكون مسلماً حقاً في سلوكه"⁽⁴⁾، م إن العمليات والتفاعلات المنهجية التي تحكم مختلف شعاب هذه الخطة واعتمالاتها والمتوسل بها في هذه النزعة العقلانية يمكن أن نجملها في العناصر التالية:

1-نقد علوم القرآن: يرى الحداثيون العرب أن العلوم القرآنية كانت عائقا كبيرا تسيج النص القرآني بها في فترة ما من تاريخ هذه الأمة؛ بحيث إنها أضحت تمثل وسائط معرفية متحجرة تحول دون قراءته نظرية

(1) السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ص201.

(2) حسن حنفي، ماذا يعني اليسار الإسلامي، مجلة اليسار الإسلامي، ع1، 1981، ص30.

(3) حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط:4، السنة: 1990، ص25.

(4) حسن حنفي، قضايا معاصرة - في فكرنا المعاصر - 1-، دار التنوير لطباعة والنشر، بيروت، لبنان، السنة: 1983، ط2، ص93.

وعقلانية، وهذا ما دفع أصحاب هذه الخطة إلى إعادة النظر فيها محاولة منهم في نقدها وتطويعها لخدمة خطتهم العقلية.

2-التوسل بالمناهج المقررة في علوم الأديان: نقل مناهج علوم الأديان المطبقة على التوراة والإنجيل وسحبها على القرآن الكريم، فقبل أن ينادي الأستاذ حسن حنفي بإمكانية استخدام المناهج الغربية في دراسة الأديان كنماذج لدراسة تراثنا القديم نجده يعرف النقد التاريخي للكتب المقدسة أنه: " العلم الذي نشأ في العصر الحديث على يد سبينوزا و ريتارد سيمون وسار فيه فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر وعلماء النقد البروتستانت في القرن التاسع عشر، والمحددون الكاثوليك في القرن العشرين من أجل تتبع نشأة النص وتطوه"⁽¹⁾ ، أما تاريخ علم الأديان المقارن فهو: "العلم الذي يحاول دراسة كل الظواهر الدينية دراسة اجتماعية محضة مثل ظاهرة التقديس أو العبادة أو أفكار المطلق والموجودات العلوية، وكذلك دراسة الأساطير المقارنة والعثور على أبنيتها النفسية التي تنتج أساطير متشابهة عند مختلف الشعوب والديانات"⁽²⁾ ومن هنا لا يخفي حسن حنفي شدة تأثره بهذه المناهج الغربية في جعلها وتصيرها مراقب لنظر ومنصة ينطلق منها في تحليل النص الديني القرآني.

3-التوسل بالمناهج المقرر في علوم الإنسان والمجتمع: عدم تفريق العقلانيين بين النصوص الأدبية والقرآن باعتبار أن المعطيات البحثية نفسها، فنجدهم يتوسلون بعدد المناهج في تحليل نصوصه كاللسانيات، والسميائيات، والأناسة وغيرها؛ فعدم وجود مائز بينه وبين النصوص الأدبية يبيح ويشرعن استخدام الوسيلة دون أي حرج.

4- استخدام جملة من النظريات النقدية والفلسفية المستحدثة: استخدام الحداثيين العرب للنظريات النقدية المستحدثة بغية إخراج الشارح العربي من نسق الإسناد المعرفي القديم، لا يشفع لهم الغفلة عن مآلات هذه النظريات، ولا بتجاوز بعضها لبعض ولا حتى بأقول بعضها؛ وهذا ما يطرح سؤالاً جوهرياً هو: ما مدى براعة الناقد العربي وكفاءته في استيراد هذه المناهج واسقاطها بهذه الطريقة على النص القرآني دون تمحصيها والاطلاع على المراجعات الغربية لها، فضلاً عن مدى مواءمتها للمجال التداولي العربي.

5-إطلاق العنان لسلطة العقل: دفعت الثقة المفرطة في الإمكان العقلي، والتي هي لا شك حصيلة تأثر بواقع الحداثة الغربي العديد من القارئيين الحداثيين أن ينصبوا العقل أداة تأويل للنص الدين، وهذه العقلنة المفرطة ليس لها حد تقف عنده إضافة إلى تشكيكها في التفاسير التي وضعها المتقدمون، فالعقل عند حامد أبو زيد هو

(1)حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص25.

(2)المرجع نفسه، ص25.

الباب الرابع: الفصل الثاني: الانتهاض الكلامي ضد الاستفزاز الخارجي والداخلي

السلطة التي يتأسس عليها "الوحي ذاته، العقل لا بما هو آلية صورية جدلية، بل بما هو فعالية اجتماعية تاريخية متحركة. هذه السلطة قابلة للخطأ، لكنها بنفس الدرجة قادرة على تصويب أخطائها، والأهم من ذلك أنها وسيلتنا الوحيدة للفهم. فهم العالم والواقع وأنفسنا والنصوص"⁽¹⁾، وقد تمخض عن هذه النظرة نتائج وخيمة منها:

-تصيير معنى الوحي من معنى غارق في الغيبات إلى معنى أكثر تعقيلًا، وهذا لا يتأتى إلا بطرد كل معنى أسطوري إلى معنى أكثر تعقيلًا.

-عدم أفضلية القرآن عن باقي الكتب السماوية؛ بل هي كتب متساوية في الكثير من الأمور ما يمكن إثباته من تحريف فيها يمكن أيضا إثباته في النص القرآني؛ وبالتالي يمكن تقييمها وفحصها في إطار المناهج المستحدثة.

-النصوص القرآنية هي نصوص عشوائية ولا تتسم بالتسلسل المنطقي ولا بالاتساق، وهذا ما يفضي إلى التناقض وعدم الاتساق التاريخي والاختلال في سياق الأحداث.

-غلبة الاستعارات والمجازات جعلت من النص القرآني نصوصا أدبية تركز على الأسلوب القصصي والأساطير منها إلى الأنساق العقلية الصلبة والمبنية على العقلانية البرهانية والاستدلالية، وهذا ما جعل أغلب إدراكاته العقلية لا تنفصل عن الخيال والوجدان. ويرون أن النص عبارة عن رموز مجازية، ومن التخلّف التمسك بحرفيتها، ويشنّعون على الخطاب الديني الذي يتمسك بزعمهم بعقائد أسطورية كالإيمان بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتمادا على فهم حربي للنص، والتمسك بحرفية الشياطين والجن والسجلات التي تدوّن فيها الأعمال. والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط إلى آخره، ذلك كله من تصورات أسطورية⁽²⁾. ونجد ذلك أيضا عند جلال العظم الذي يصرح: "إن كلامي عن الله وإبليس والجن والملائكة والملائكة الأعلى لا يلزمني على الإطلاق بالقول بأن هذه الأسماء تشير إلى مسميات حقيقية موجودة، ولكنها غير مرئية، إن تركيب اللغة يتطلب مني بطبيعة الحال أن أكتب وأتكلم بطريقة معينة، توحى في الظاهرة وكأن الشخصيات التي أذكرها موجودة بالفعل، ولكن يجب ألا يخدعنا هذا الوهم اللغوي"⁽³⁾.

-يرى الأهل الحداثة في العديد من النصوص القرآنية تصادما مع العقل، وهذا ما جعله وأمثاله ينزعون إلى فكرة تجاوز كل ما يحوي ذلك التصادم مع سلطة العقل في منظورهم، وذلك بحجة أنها عبارة عن شواهد تاريخية على طور من أطوار الوعي الإنساني، تمّ الآن تجاوزه وهذا ما يفرض على المفكر الرصين في منظورهم أن ينظر في

(1) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، مصر، ط2، السنة: 1994، ص131.

(2) نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 2006م، ص 134.

(3) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط9، 2003م، ص 60.

هذه الأحداث والأفكار بنظرة مغايرة للمألوف كي يحصل على وسام التجديد؛ بل حسب علي حرب فإن المفكر الجدير بلقبه يجب عليه أن يمارس التفكير "بطريقة مغايرة للذين سبقوه إذا لم يشأ أن يكون مجرد شارح مبسط، أو تابع مقلد، أو حارس مدافع عن العقيدة والحقيقة، والتفكير بصورة مغايرة، يعني: أن نبذل وننسخ، أو نحرف ونحور، أو نزحزح ونقلب، أو ننقب ونكشف، أو نحفر ونفكك، أو نرمم ونطعم، أو نفسر ونؤول، فهذه وجوه للتفكير وللقراءة في النصوص لا أزعج أني أقوم بحصرها واستقصائها"⁽¹⁾؛ لذا هنا تقدم القراءة المعقلنة نفسها كترياق لا يمكن الاستغناء عنه في شفاء المسلمين والعرب من كل أسقامهم الفكرية، لكونها وضعت يدها على أهم البؤر المرضية للفكر الإسلامي.

ثالثاً: مشروع الأرخنة-Historicisme- (رفع عائق الحكمية).

يشير مفهوم الأرخنة -L' historicisme- حسب حمو النقاري إلى توجه نظري يرى جملة من المفاهيم يجعلها كالتالي: (ما من حقيقة من الحقائق إلا وتتطور مع الزمان، وجوب وضع المضامين المعرفية في سياقها التاريخي، وجوب إيلاء الأولوية في شرح الأحداث إلى التاريخ، مشروعية الاختلاف الحضاري وصحة النسبية الحضارية)⁽²⁾؛ أما عند المفكر محمد أركون فإن معنى التاريخية أنها: "تلك الخاصية التي يتميز بها كل ما هو تاريخي، أي ما ليس خيالاً أو وهماً، والذي هو متحقق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخي"⁽³⁾.

وعليه؛ فالنصوص الدينية في منظورهم هي نصوصاً بشرية بحكم مرجعيتها اللغوية والثقافية وبالخصوص في فترة تاريخية معينة، هي فترة تشكلها وإنتاجها⁽⁴⁾؛ أما عند طه فإن خطة التأريخ أو الأرخنة هي خطة تتقصد رفع عائق "الحكمية"؛ أي التخلص من فكرة اعتقاد أن القرآن جاء بأحكام شرعية لضبط أحوال البلاد والعباد، وهذه الأحكام هي أحكام أزلية ثابتة نوهذا الأمر لم يرض القراء الحداثين، ولهذا نجدهم يستفرون الوسع في ربط الآيات وخصوصاً آيات الأحكام بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها التاريخية المختلفة، وهذا الربط يفتح الباب إلى تحيدها والتخلص منها، وقد توسلوا في ذلك بعمليات منهجية معينة يمكن سردها كالتالي:

1-توظيف المسائل التاريخية المسلم بها في تفسير القرآن: يستغل أهل القراءات التاريخية اشتغال

قدماء المفسرين تحت باب "علوم القرآن" علاقة آيات الأحكام بالوقائع التاريخية كعلم المكّي والمدني، وعلم أسباب النزول، وعلم المحكم والمتشابه وغيرها من مباحث علوم القرآن، وذلك في شرعنة ممارسة النقد التاريخي على

(1) علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط: 1، السنة: 1993، ص 133.

(2) حمو النقاري، مفاهيم التفلسف الغربي، ص 140.

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 117.

(4) ناصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، دار سينا لشتر، القاهرة، مصر، ط: 2، السنة: 1994، ص 206.

النصوص القرآنية، وبالتالي إمكانية تحيدها والتخلص منها كشكل من أشكال الماضي المنبوذ، وربما هذا المنحى ما نفهمه من المفكر الحدائى الطيب التيزينى الذى نجده يدعى أن القرآن فى مرحلة ما من التاريخ ظهر كأنه: "سيرة ذاتية للنبي، تتحدث عن عملية التكوين النفسى والأخلاقى والدينى والسياسى...، ومن ثم ينبغى تفسير القرآن بأسباب تنزيله لا بعموم ألفاظه"⁽¹⁾، ومؤدى هذا القول حتما أن الأحكام الشرعية مقصورة على أسباب نزولها ولا يمكن تعميمها فى المستقبل لكونها حبيسة الإطار الزمان.

2- تغميض مفهوم الحكم (دعوى التباسية الأحكام الشرعية): يرى الحداثيون أنه لا يمكن تطبيق الأحكام الشرعية؛ وذلك لأن أغلب الأحكام التكاليفية هي أحكام ضبابية لترنحها بين مقام الإخبار تارة ومقام الأمر تارة أخرى، وهذا ما يفقد قيمتها الإجرائية الانضباط، ويؤدى فى النهاية إلى اختلاف شديد فى القيمة التشريعية.

3- تقليل عدد آيات الأحكام: بناء على فكرة ضبابية وتغميض مفهوم الأحكام الشرعية وجب الاختصار على أقل عدد ممكن منها؛ بل ربما حصرها فى ثمانين حكما فقط، وهذا لكون أغلبها قد تجاوزها الزمن وقد نسخ بعضها بعضا ما يفتح الباب إلى إيجاد بدائل قانونية توائم العصر وتنسجم مع متطلباته، وعليه فيكفى قراءة عميقة تحليلية لبنية النصوص أن تقود إلى إسقاط كثير من الأحكام لتأريخيتها فهي تصف واقعا أكثر مما تصف تشريعا⁽²⁾، ويقول سيد القمنى أن: "هناك تناقضات تتراكم كل يوم وليلة بينه (أي النص) وبين واقع الحياة المتغير المتبدل دوما"⁽³⁾.

4- نسبية آيات الأحكام: يذهب بعض الحداثيين العرب إلى أن الأحكام التكاليفية كثير منها اختلف فيها الفقهاء وأهل التفسير ولم تثبت على معنى واحدا، وهذا ما يرجح فكرة نسبيتها وجعلها تختلف باختلاف مشاغلهم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والظروف التاريخية المتقلبة للمجتمع الإسلامى، "النص القرآنى ثابت المنطوق متحرك المحتوى"⁽⁴⁾.

5- سحب الصفة التأريخية على العقيدة والعبادات: لا يفرق أهل التأريخية بين فروع الدين وأصوله من العقائد فكل النصوص الشرعية يمكننا أن نجري عليها صفة التأريخية؛ سواء كانت فقها أم اعتقادات؛ وذلك لأن هذه العقائد أيضا نسجت فى إطار وعي زمانى وإمكانات العصور الغابرة، لهذا لا يمكن التسليم بها هكذا بحجة أنها تناقض ولا تنسجم مع وصل إله العلم الحديث، "فكل ما جاء فى النص عن خلق العالم والإنسان وتشكل الظواهر الطبيعية يتناقض كليا مع الحقائق العلمية والقوانين الفيزيائية التى توصلت إليها العلوم الحديثة، والشىء

(1) طيب تيزينى، النص القرآنى أمام إشكالية البنية والقراءة، دار البنايع للنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، ط1، السنة: 1997، ص213-214.

(2) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافى العربى، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 2006، ص139.

(3) سيد القمنى، أهل الدين والديمقراطية، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط1، 2005، ص294.

(4) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينى، المركز الثقافى العربى، بيروت، الدار البيضاء، ط4، 2007، ص127-128.

نفسه ينطبق على التشريعات والحدود الواردة في النص، كقطع الأيدي والأرجل، والجلد، والرجم، ولذا ذكر مثل حظ الأنثيين، فهو مضاد لحقوق الإنسان وكرامته ولكل الشرائع التي جاءت بها الحضارة الحديثة، ولا يمكننا أن نتخلص من هذه الأشياء إلا إذا اعترفنا بالبعد التاريخي للنص؛ أي بمشروطيته التاريخية بالقرن السابع الميلادي وشبه الجزيرة العربية⁽¹⁾.

أهم النتائج التي تمخضت عن هذه الخطة:

-إبطال مسلمة أن القرآن الكريم فيه بيان لكل شيء، فعلاوة على كون عدد آيات الأحكام قليل جدا بالمقارنة بغيرها؛ فإن الكثير من هذا القليل هو مصروف على التقاعد بحجة أنه جاء إما خاصا أو مقيدا ومرتبطا بأشخاص معينين، والعبرة فيه بخصوص الأسباب لا بعموم المعاني.

- آيات الأحكام وإن بدى بعضها واضحا في بعض الأحيان إلا أنها أقرب إلى الوعظ والإرشاد منها إلى الإلزام، وهذا ما يجعل القاعدة القانونية أظهر إلزاما، ولم يستثنى الحداثيين العرب في قراءتهم هذه حتى نصوص الربا والميراث والتي تحوي الزامات مغلظة كقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ وَلِأَبَاؤُهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١﴾﴾ (النساء: 11)، ثم إنهم ذهبوا إلى حصر الأحكام القرآنية في أخلاق الباطن فقط، فالقرآن الكريم في منظورهم أضحي عبارة عن نصائح وإرشادات موجهة في أساسها إلى ضمائر المسلمين وسرائرهم.

-الدعوى إلى نماذج جديدة من التدين أكثر انسجاما مع واقع الحداثة الغربي، دين فارغ من كل قسرية أو إلزام، من شأنها أن تحد من حرية الفرد، ولا شعائرية تضيق سلوكياته، ومن غير أساطير تعارض العقل وتفتح الباب لأسئلة لا جواب لها، ومن ثم فعلى قدر ما يتخلص الفرد من أشكال التدين الموروثة، يكون نحوذه مقتضى التحديث.

(1) هاشم صالح، الانسداد التاريخي، دار الساقى، بالاشتراك مع رابطة العقلايين العرب، بيروت، ط1، 2007، ص 19.

رابعاً: نقد القراءات الحداثية للقرآن الكريم وتقديم البديل.

بعد أن يرسم لنا طه عبد الرحمن الخارطة الكبرى التي تشكل النظرة الحداثية العربية للقرآن الكريم، والتي لخصت خططها في ثلاث خطط كبرى (الأنسنة والأرخنة والعقلنة)، والتي اسفرت عن استفزاز كبير للعقل الإسلامي والعربي، لا لكونها امتداداً لنقد الآخر للذات الإسلامي فحسب؛ بل لكونها تحمل في طياتها عسفاً وتحاملاً على النص الديني الإسلامي، وهذا ما استفز جهاز الفحص الطهائي محاججا عن روح التراث الإسلامي ومبيناً عيوب هذه التيارات، غير أنه لا يكتفي بالنقد؛ بل يتعداه إلى التقويم وإعطاء البديل، ومن هنا يمكن تقسم تعاطي طه مع هذا الباب إلى شقين؛ شق نقدي وشق عرضي يقدم فيه بديلاً عن تلك الرؤية المستفزة.

أ-النقد: يحاول طه عبد الرحمن إقدار الإنسان المسلم على امتلاك الملكة النقدية والتي تمكنه من فحص الأفكار وتمحيصها والبناء على ذلك النقد، ولا شك أنه يمكننا اعتبار هذا نوعاً من التجديد الكلامي وخصوصاً أنه إذا سلمنا بوجود علم كلام جديد، وأنه علم قائم بذاته، يعنى بكل ما هو مصري للأمة ويخرج من سياج الكلام الكلاسيكي، الذي كان يركز كثيراً على ما يصطلح عليه بأصول الديانة إلى أفق معرفية وسجلات منهجية ومجالات اشتغال معاصرة لتكوين كيان حضاري جديد داخل الكيان الفكري الكلامي عارضاً وناقداً.

إذا ما قلبنا عجلة الزمن إلى الوراء قليلاً وبالضبط إلى علم الكلام الكلاسيكي، فإننا سنجد أن المسائل المثارة حول القرآن في المدونات الكلامية كانت حول مسائل خلق القرآن ومسائل صفة الكلام، هل كلام الله كلام ككلامنا أم كلاماً يليق بالذات العلية؟ هل هو قديم بالنوع حادث بالآحاد أم هو كلام صلوبي تعلق به فعل تنجيزي في المستقبل، وهل هذا التعلق مجازي أم حقيقي؟ وغيرها من المسائل التي درج ودأب عليها المتكلمين القدماء؛ غير أن طه لا يهتم بهذا النوع من الإشكالات، أولاً؛ لكونها صارت ضروباً من الماضي العتيق، ثانياً؛ لكونها قد نتجت عن أفق معرفية معين ووعي مخصوص في لحظة تاريخية معينة، ثالثاً أن هذه الأسئلة وغيرها لم تعد مطروحة في الساحة المعاصرة، وربما هذا وغيره ما جعل التجديد الطهائي لعلم الكلام يركز على القضايا المعاصرة والنابعة من اللحظة التاريخية التي يعيشها الإنسان المسلم المعاصر، ومن جملتها هاته السجلات التي أحدثها المحسوبين على التيار الحداثي العربي من تقديم للنص القرآني خصوصاً والتراث الإسلامي عموماً.

لا يمكن إنكار أن هذه القراءات تحاول نقد نص ديني له خصوصيته التداولية ومناهجه المعرفية الخاصة؛ وبالتالي فإن إسقاط أي جسم غريب عليه يعطي قراءة فاسدة ومشوهة لحقيقته الحكيمة وخصوصاً إذا استصحبنا نظرتها السلبية للنصوص الشرعية، منزلة إياها سبياً من الأسباب الموضوعية للأزمات الحضارية التي يعيشها المسلمون اليوم وحائل من موانع التحديث، فهي: "أمامنا عقبة كأداء تعيقنا وتمنعنا: النص الديني، بكل تراكماته و

متفرعاته"⁽¹⁾؛ لهذا فالقراءات الحداثية الإسلامية للقرآن الكريم دوما ما كانت تعتبر النص القرآني حجر عثرة أمامها وتضعه دوما ضمن أهم أجنداتها التأويلية؛ بل ربما الحجر الأساس لأي نقد ديني جاد يوجه للتراث الإسلامي، غير أن طه لا يعترف لأصحاب هذه القراءات أنهم: "يمارسوا فيها الفعل الحداثي في إبداعيته ولا انطلقوا فيه من خصوصية تاريخهم، بقدر ما أعادوا إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرهم، مقلدين أطواره وأدواره، ويتجلى هذا التقليد في كون خططهم الثلاثة المذكورة مستمدة من واقع الصراع الذي خاضه "الأنوريون" في أوروبا مع رجال الكنيسة، والذي افضى بهم إلى تقرير مبادئ ثلاثة أنزلت منزلة قوام الواقع الحداثي الغربي"⁽²⁾، وهذه المبادئ الثلاثة التي تمخضت عن الحراك الأنوري ضد الكنيسة هي:

-أولها: مقتضاه أنه يجب الاشتغال بالإنسان وترك الاشتغال بالإله، وبفضله تمّ التصدي للصداية الروحية للكنيسة، وهو نفسه الذي تأثرت به خطة التأسيس، فركزت اشتغالها على الإنسان دون سواه مع التخلص من فكرة المقدس.

-الثاني: مقتضاه أنه يجب التوصل بالعقل وترك التوصل بالوحي، وبفضله تمّ التصدي للصداية الثقافية للكنيسة، وهو نفسه الذي عملت به خطة التعقيل داعية إلى التوصل بالعقل في تأويل النص مع التخلص من كل ملا ينسجم معه.

-الثالث: مقتضاه أنه يجب التعلّق بالدنيا وترك التعلّق بالآخرة، وبفضله تمّ التصدي للصداية السياسية للكنيسة، وقد فرع أهل الأرخنة منه نزعة دنيائية تقضي التعلّق بالدنيا دون سواها، ومحاولة إرجاع النصوص والعديد من الأحكام وربطها بزمانها بغية التخلص منها باعتبارها شيئا ماضويا وجب نسيانه وتخطيه⁽³⁾.

إذا تأملنا هذا الحراك الحداثي العربي والذي وجه سهام نقده نحو النص القرآني متغطرسا بحمولته الغربية الأنورية يمكننا القول بإزائه إنه نوع من الاستغراب الداخلي الذي يسعى جاهدا إلى محاكات واقع الحداثة الغربية وتقليدها، فعلى الرغم من كون التأثير الثقافي والتلاقح الفكري هو قانون تاريخي لايزال يشمل الثقافات الإنسانية في الماضي والحاضر إلا أن الثقافة الإنسانية هي دوما "شيء ملازم للمجتمع الإنساني، فكل تجمع ينشئ بالضرورة مفاهيمه الخاصة عن الحياة والطبيعة وينتج عقائده ولغته وقيمه الأخلاقية وشكل دولته، ورغم التشابهات في الثقافات البشرية، فإن كل مجتمع وكل ثقافة كانت تصوغ هذا الوعي العام بطريقتها الخاصة، وإن التعبير الآني للثقافة يصبح شيئا خاصا بهذه المجموعة البشرية دون غيرها، رغم أن هذا التعبير الآني كان منتوجا أخيرا لتفاعلات

(1) سعيد ناشدي، الحداثة والقرآن، دار التنوير لطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 2015، ص23.

(2) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص189.

(3) لمرجع نفسه، ص189.

ثقافية متعددة"⁽¹⁾، وهذا ما جعل العديد من القراءات الحداثية العربية في الغالب تصل إلى إنتاج نفس النتائج التي توصل إليها علماء الغرب بصدد التوراة والأنجيل؛ وهذا وغيره سيستفز حفيظة جهاز الفحص الكلامي عند طه عبد الرحمن متخذاً في نقده هذا خطة منهجية حجاجية نابعة من روح علم الكلام الإسلامي، مفرزا عن عيوب منهجية قاتلة تفقد التحليلات الحاصلة ونتائجها قيمتها المعرفية؛ ولعل أهم هذه النتائج الطهائية هي:

1- فقد القدرة على النقد: على الرغم من حرصهم على استلهم التجربة النقدية الأنوارية⁽²⁾ للنص المقدس، إلا أنهم يفتقدون للمناسبة بين الوسيلة المتبعة والموضوع المدروس، وهذا ما أعدمهم القدرة "على نقد وسائلهم المنقولة من جهة تحصيلها لهذه المناسبة، مع العلم بأنّ هذا النقد شرط في تحقيقهم بالحادثة، كان الأجدر بهم أن يتركوا ممارسة الإسقاط: ويتعاطوا تحصيل هذه القدرة حتى يحفظوا إجرائية الأداة المنقولة وخصوصية المحلّ المنزلة عليه"⁽³⁾ ن فلو ركزوا على الابداع دون الاتباع لربما كانت قراءاتهم أقرب إلى تحقيق المطلوب والوصول إلى المرغوب.

2- لقد أبانت هذه القراءات عن ضعف عميق في استخدام المناهج الغربية، لعدم إحاطتهم بالأسباب النظرية والقرارات المنهجية التي انبنت عليها، فعلى الرغم من محاول إخفائها لهذا العيب العميق ببعض المفاهيم من هنا وهناك كمفهوم النصية والتناسخ والخطابية والحجاج وتعدد الأصوات وغيرها من المفاهيم والنظريات التي لم تكتمل حتى عند منتجها؛ فإن هذا جعلها وسائل أشبه بالموجات الفكرية الزائلة منها بالمنجزات العلمية الراسخة.

3- كثيرا ما نسمع عند الحداثيين العرب عبارات امتعاض من كل ما هو تراثي بحجة أنه ماضٍ وجب تجاوزه، إلا أن نفس السهم الناقد ينقلب على رميته؛ ذلك لأن العديد من الوسائل والمنهجيات المستوردة والتي تجدهم يتشددون باستعمالها أصابتها لعنة الماضي والتاريخية التي أرادوا هم تجاؤها بزعمهم، فعدد من تلك الآليات قد تجاوها الغربيين أنفسهم وظهر للعيان نسبية محصولاتها.

4- تهويل النتائج المتوصل إليها: إن التعظيم الكبير الذي يوليه الحداثيين العرب للعديد الآليات التي استوردوها من الغرب هو دليل ضعف وعجز عن ابتكار المثل والمزاحمة الفكرية للآخر، ما دفعهم لمحاولة إيهام القارئ العربي والإسلامي بأهمية ما توصل إليه من نتائج، غير أنه في الحقيقة إذا ما فحصنا هذه الاستنتاجات

(1) عبد الحكيم أجهر، الله الآخرة في الحضور، أو ما رواء الأصالة والمعاصرة، ص 75.

(2) بخلاف ما يروج له الجهاز الحداثي الغربي فالفكر الإنساني سواء كان غربيا أم شرقيا أم غير ذلك لا يمكن التسليم بخصوصيته التامة حتى يكون تفكيراً غربياً محضاً أو تفكيراً شرقياً محضاً؛ بل لا سلامة له من قانون التأثير والتأثر، فأوروبا لا تستطيع التملص: "من حقائق التاريخ حول غرضتها الثقافية، فلا أثينا القديمة ولا مسيحية القرون الوسطى، ولا النهضة الحديثة كانوا تكويناً أوربياً محضاً، إن هذا الكلام الذي انشغل عدد كبير من مؤرخي أوربا لإثباته، هو تصنيع لأسطورة ترفع من شأن الذات وتمنحها شرعية في ممارسة الهيمنة الثقافية على الآخرين، أسطورة استبدادية لا تريد أن تعرف بالتنوع الثقافي للبشر، ولا بالمشاركة الحضارية التي ساهم بها آخرون". /عبد الحكيم أجهر، الله الآخرة في الحضور، ص 76.

(3) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 190.

"وجدناها-إلا ما ندر- تدخل في إحدى الحالات الثلاث: إما أنّها تريد لما توصّل إليه علماء الغرب، وإما أنّها تريد لما توصّل إليه علماء الإسلام، وإما أنّها بضاعة مزجاة لا ترقى إلى استنتاجات هؤلاء، ولا إلى استنتاجات أولئك، فضلا عن غموض الفكرة، وركاكة العبارة عند غالبيتهم"⁽¹⁾.

5- قلب ترتيب العديد من الحقائق القرآنية: أدى التطبيق الحدائي لوسائل وآليات خارجة عن المجال التداولي الإسلامي إلى فساد في العديد من التصورات، وقلب للحقائق القرآنية؛ "فقد جاءوا بترتيب لأوصافها وأحكامها بقلب ترتيبها الذي أقرّه التداول الإسلامي، فقدّموا ما ينبغي تأخير، وأخّروا ما ينبغي تقديمه، وجعلوا ما هو أصلي فرعيا، وما هو فرعي أصليا، كما أنزل الأدنى منزلة الأعلى والأعلى منزلة الأدنى"⁽²⁾؛ إذن فهذا الفساد التصوري للحقائق الإسلامية من جملة أسبابه عدم مراعات الخصوصية الإسلامية والخصوصية التي ينطبع بها واقع الحداثة الغرب، ي لهذا فأشد ما يتوجه إليه سهم النقد للخطاب العربي المعاصر عن الحداثة هو: "هذا التطابق الذي يفهمه بعض المثقفين العرب الحداثيين والإسلامويين بين الغرب والحداثة، في الوعي العربي الحديث لا يوجد فوارق بين الغرب والحداثة، الأمر الذي يجعل المفكر الحداثي يؤكد على محاكاة الغرب إذا أردنا الدخول إلى الحداثة، كما يجعل المثقف الإسلامي يدير ظهره للغرب للسبب نفسه، لأن الحداثة، بالنسبة له، ليست سوى أوربا المنحلة دينيا وأخلاقيا والتي فيها من المعاصي والشرور أكثر مما يمكن لنا أن نقبله"⁽³⁾؛ لهذا فإن استثمار تفريق طه بين واقع الحداثة الغربي وروح الحداثة هو أمر مهم جدا هنا في الحفاظ على الخصوصية الإسلامية.

6- تعميم الشك على كل مستويات النص القرآني: لقد نتج عن القراءات الحداثيّة العربية للنص الديني عديد التحليلات الخاطئة والنتائج الفاسدة، غير أنهم لو أمعنوا النظر ودققوا لحاظهم خلصوا إلى أن هذه الآليات التشكيكية التي مارسوها على القرآن الكريم؛ إنّما تقتصر فائدتها في مجال واحد بعينه، هو مجال الظواهر، أمّا الآيات القرآنية التي هي ليست من هذا المجال، وإنّما من مجال القيم، "فلا ينفع في الوصول إلى الحقيقة بشأنها إلا سلوك طريق يضاد طريق الشك، وغني عن البيان أنّه هو طريق الإيمان واليقين، إذ كلّما زاد الإيمان بالقيمة، زاد انكشافها للمؤمن بها، وكلّما نقص إيمانه بها، نقص انكشافها، حتى يضمحلّ عند تمام الارتباب فيها"⁽⁴⁾.

إذن؛ من خلال هذه السردية المختصرة يتبين لنا فساد العديد من التطبيقات والإسقاطات للآليات المنقولة لمقلدي الحداثة العرب على النصوص القرآنية، فعلى الرغم من كونهم اجتهدوا كثيرا في تحصيل هذه القراءات إلا أن

(1) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص191.

(2) المرجع نفسه، ص191.

(3) عبد الحكيم أجهر، الله الآخرة في الحضور -أو ما رواء الأصالة والمعاصرة، ص77.

(4) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص192.

اجتهادهم هذا يبقى ناقصا ويشوبه العديد من العيوب وجعل من قراءتهم هذه ترجع إلى زمن ما قبل الحادثة، وهو زمن الوقوع تحت الوصاية الذي فرت منه الحادثة نفسها، وعليه فقد رضي هؤلاء بأن يضعوا أنفسهم اختيارا تحت الوصاية الثقافية لصانعي الحادثة الغربية، فكانت قراءاتهم، بموجب روح الحادثة نفسها، عبارة عن قراءات القاصرين، لا قراءات الراشدين⁽¹⁾.

ب- البديل المقترح: صحيح وإن اشتد نكير طه عبد الرحمن على أصحاب القراءات الحداثية بالسقوط في وحل التقليد الأعمى التي تموت فيه كل قيم الذات وتدوب في خضم الآخر المزاحم، غير أن هذا النقد لا يعني البتة إنكارا لحاجة الأمة إلى التجديد أو حاجة النص القرآني لقراءة جديدة تنطلق من روح الحادثة، كما هي مقررة في باباها، وتستلهم من إمكانات العصر وفتوحاته المعرفية منصة تنطلق منها لسطرحة قراءة مبدعة وموضوعية؛ إذن فطه لا يختلف مع الحداثيين العرب في الحاجة إلى النهوض بالإسلام وتجديد قراءة القرآن، ولكنه تجديد ينبغي أن نبدع فيه، "فنأتي من عندنا بأدوات وآليات يحددها تاريخنا وتراثنا، لا بوسائل تخص الغرب وحضارته وتاريخه، وعلى أساس هذه الأدوات والآليات التي نبتكرها يمكن أن نقوم بإعادة قراءة القرآن، ولا نسقط في استنساخ الأدوات الغربية وإسقاطها على النص القرآني"⁽²⁾؛ بل يدخل هذه الحاجة طه ضمن حقيقتين وجب التفكير في إطارهما هما:

1- لا يمكن للمسلمين اقتحام مضمار الحادثة إلا بحصول قراءة جديدة للقرآن الكريم، وذلك للأهمية البالغة التي يلعبها النص القرآني في صنع التاريخ منذ العهد النبوي الشريف إلى يومنا هذا.

2- جاءت الحادثة الغربية ردة فعل على إقطاعية الكنيسة، وهي انتفاضة ضد سياج الوصاية الذي كانت تفرضه؛ لهذا قامت على أساس التخلص من الإكراهات التي كانت تمارسها السلطة الدينية الكنسية على الإنسان الغربي، فوجب بإزاء ذلك الوضع التخلص من الدين والانفصال عنه، فهي حادثة تحارب الدين وتزاحمه، وهذه العتبة الفارقة وجب مراعاتها بين المجال التداولي الغربي والمجال التداولي الإسلامي الذي هو إبداع موصول بالدين؛ بل ينطلق منه؛ وبناء على ما سبق يفرض طه عبد الرحمن شروطا صارمة لذلك نلخصها كالتالي:

الشروطان هما:	
1- رعاية قوة التفاعل الديني مع النص القرآني أو - ترشيد التفاعل الديني	2- إعادة إبداع الفعل الحداثي المنقول - تجديد الفعل الحداثي -

(1) طه عبد الرحمن، روح الحادثة، ص 193.

(2) المرجع نفسه، ص 162.

هذه الشروط في منظوره يمكن تطبيقها ولكن في إطار بيئة نقدية يكون فيها النقد بناءً وذا صبغة إيجابية يكفل إحلال هدف يجلب قيمة معينة مكان الهدف الذي يدفع عائقاً معيناً، وعليه فمبدأ "البناء في القراءة المبدعة" مقدّم على مبدأ الهدم، على خلاف القراءة المقلّدة التي يتقدّم فيها مبدأ الهدم⁽¹⁾؛ ووفقاً لهذه الاستراتيجية التي يرسمها طه ينطلق ليبي لنا أنساق قراءة مبدعة موصلة بالنص القرآني وكبديل عن القراءات الحدائثية، فنحنه يقترح:

1-خطة التأسيس المبدع: وهي عبارة عن نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري، تكريماً للإنسان⁽²⁾؛ ويمكن رصد بعض الفوارق بين القراءة المبدعة والقراءة المقلّدة للحدائثيين العرب فيما يلي:

- القرآن نفسه يصرح أنه نزل بلسان عربي وبلغه الإنسان العربي، وهذا ما يخرج الوحي عن وضعه الإلهي الذي لا تكييفه ولا تحده لغة إلى وضع إنساني بامتياز.

- إذا كان ديكرت قد وضع الضمانة الإلهية كأساس لقيام أي معرفة غير واهمة فإن طه يجعل من الضمانة الإلهية أساس الأساسات وضمانة الضمانات في خطة التأسيس المبدعة، والتي تسعى إلى تقصي الإرادة الإلهية لا انتزاعها والتخلص منها، وذلك لكون تحقيق إنسانية الإنسان هو مطلب إلهي قبل أن يكون مطلباً إنسانياً فلم يكتف الإله بجعل الإنسان قيم على شؤونه الخاص فحسب بل أن يكون خليفة له في تدبير شؤون هذا العالم بجملة، "وبديهي أنّ الذي يكون خليفة للإله الحق، لا شك أنه يفوز بغاية التكريم"⁽³⁾؛ لهذا فالتأسيس المبدع هو صلة بين الإنسان والإله وليس اقتسام لرتبة الألوهية أو انزال الإنسان رتبته كما تتضمنه القراءة التأسيسية المقلّدة.

- هذه القراءة وآلياتها لا تنزع القداسة عن النص القرآني، كما تفعل ذلك خطط التأسيس المقلّدة؛ بل تفتش داخله للكشف عن وجوه تكريم الإنسان مع استصحاب أن النص في أساسه دعوى إلى تكريم الإنسان والتذكير بهذه القيمة، لهذا فالقول بأن المقدس هو مصدر الأساس للفعالية معناه: "أنه الطاقة الوحيدة القادرة على الأخذ بالإنسان مجدداً، إلى نبع الحياة ونبع القيمة؛ هي القداسة الدينية، بما هي تخلص للعالم من الدلالات التي البستها له التأويل الإنسانية، التي أورثت الديونية بما هي برجة الإنسان على التعلق الشديد بهذه الدنيا، أو هذه الأرض باعتبارها إشكالا خالي من المحتوى أو باعتبارها العيش في الدنيا كهدف، وأبقت فيها محتوى اللامعنى والابتعاد عن القيمة"⁽⁴⁾؛ ومن هنا فلاشتغال بالتأسيس الموصول والمبدع هو أكثر تغلغلاً في الحداثة منه عند المقلّدة، لكون الوعي العميق الذي يتحلّى به النص القرآني بهذا التكريم لا تضاهيه هذه القراءات في أدنى تفاصيله، ما يجعل المماثلة

(1) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص195.

(2) المرجع نفسه، ص197.

(3) المرجع نفسه، ص197.

(4) عبد الرزاق بلعقروز، قوة القداسة-تصدع الديونية واستعادة الديني لدوره، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 2014، ص12.

والمحاكاة التي سعى الحداثيون العرب إلى فرضها على النصوص لقتل التمايز بين القرآن الكريم وغيره من النصوص البشرية باطلة وفاسدة؛ فالآيات القرآنية لم تكن يوما أشكالا تعبيرية محضة؛ بل مضامين تبليغية حية ذات خلفية عقدية ودينية؛ وعليه فالمعيار المعتمد في قياس مدى التباين والتساوي بين النصوص لا ينبغي أن يعتمد شكل التعبير الظاهر أو مضمونها عاديا، فالآيات القرآنية تختص دون سواها "بكونها أحدثت ومازالت تحدث تشويرا عقديا جوهريا لا يمكن أن يحدثه كلام آخر ولو بلغ من الكمال ما بلغ، وما ذاك إلا لأنه يرفع مفهوم "التوحيد" إلى أعلى درجات التجريد التي لم يرفعه إليها قول غيره، لا سابق ولا لاحق، اعتبارا لوصف "التعالى المطلق" الذي يقوم بالذات الإلهية"⁽¹⁾، ومن هنا يتضح أن عديد المسلمات التي انطلقت منها القراءة الأناسية المقلدة هي مسلمات واهية ومقدمات فاسدة نتجت عنها نتائج فاسدة ضروريا، وكأن القوم يتحدثون عن قرآن آخر وتراث آخر.

2-خطة التعليق المبدعة: وهي عبارة عن التعامل مع الآيات القرآنية بكلّ وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة، توسيعا لنطاق العقل⁽²⁾؛ إذن ليس المقصود من هذه القراءة محو الغيبية أو نزع السحر عن النص القرآني؛ بل توسيع العقل لاستيعاب هذه النمطية من التفكير وهذه الحقائق الربانية؛ ولعل أهم الملاحظات المسجلة هنا هي:

- التعامل العلمي مع الآيات لا يضعف التفاعل الديني معها، ولكن هذا لا يشرعن الممارسات الاسقاطية التي دأب عليها الحداثيون العرب في تطبيق مناهج مستوردة كما هي؛ بل بتقريبها تداوليا، وذلك بالاستعانة بمختلف الأسباب المنهجية التي: "نستطيع بواسطتها أن نستكشف بعض المعالم المميّزة للعقل الذي يختص به القول القرآني، والذي ليس عقل الآلات، وإنما عقل الآيات، ولا عقل النَّسَب، وإنما عقل القيم"⁽³⁾.

- التفاعل الذي يحدث بتوسيع العقل لاستيعاب الحقائق الغيبية بين الحداثة والنص القرآني يرفع الفعل الحداثي الذي يتوسم بالعقل المجرد من طوره المادي المحض والمجرد إلى طور يتكامل فيه المادي بالمعنوي، وهذا الاعتمال يجعله قادرا على أن يدرك أسرار التوجيهات القيمة للإنسان وخلفياتها العميقة، فضلا عن الأسباب الموضوعية للوقائع، وهذا منعدم في القراءة التعقلية للنص القرآني كما هو عند المقلدة، بالإضافة إلى أن توسيع العقل بإعادة إدخال أيقونة الغيبية إلى مكوناته هو: "شرط في إدراك القيم التي ينبني عليها الوجود الإنساني، والتي تنهض النصوص الدينية المنزلة بأمرها تأسيسا لها وتعريفا بها ودعوة إليها"⁽⁴⁾، وفي ضوء هذه الملاحظات يخلص طه

(1) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص199.

(2) المرجع نفسه، ص199.

(3) المرجع نفسه، ص200.

(4) المرجع نفسه، ص200.

عبد الرحمن إلى العديد من النتائج المهمة نذكرها باختصار:

- الانشغال بالعقل والعقلنة في خطة التعقيل المبدعة هي أكثر منها في خطة العقلنة المقلدة؛ لأن الأولى تشتغل اشغالا إيجابيا باستجلاب كل ما ينفع العقل، أما الثانية فهدمية وضيقة بإبعاد الغيبي وكل ما يضر العقل، فتتزل الأولى منزلة الإيجاب والسعة، وتنزل الثانية منزلة السلب والضييق.

- التعقل المبدع أكثر تغلغلا في الحادثة ووصل بها من التعقيل المقلد، وهذا بموجب المبدأ الثاني الذي يحتم على الفاعل الحداثي الاعتناء بالعقل، ومرد هذا كله النظرة الخاصة للعقل في المجال التداولي الإسلامي من حيث أن العقل كما ذكرنا هو فعل قلبي (آلة القلب)، ثم إن: "القلب في القرآن ليس كما ساد الاعتقاد بذلك، ملكة جزئية تنحصر أفعالها في العواطف والمشاعر، وإنما ملكة جامعة هي مصدر كل الإدراكات الإنسانية في تداخلها وتكاملها، عقلية كانت أو حسية أو روحية، بحيث يكون أفق الإدراك الحسي موصولا بأفق الإدراك العقلي وأفق الإدراك العقلي موصولا بأفق الإدراك الروحي"⁽¹⁾.

- سقوط هذه المماثلة الوقحة بين القرآن الكريم وغيره من النصوص المقدسة من حيث أن العقل الذي ينطوي عليه النص الديني التوحيدي⁽²⁾ مفارق للعقل الذي تنطوي عليه الديانات الوثنية، ما يلزم عنه لامحالة "أن تكون العبادات والقصص في النص التوحيدي غيرها في النص الوثني، إذ تمثل في الأول وسيلة لممارسة عقل أعلى، بينما تمثل في الثاني وسيلة لممارسة عقل أدنى"⁽³⁾، فضلا عن ذلك فإن سلمنا أن النصوص الدينية من حيث المنشأ فهي ربانية، وهي تجليات لوعي واحد؛ غير أن اللاحق منها يهemin على السابق ويعلوا عليه، والقرآن هو آخر تلك التجليات الوحيانية وآخرها لحوقا وهو المهemin عليها جميعها، ومن ثم وهو أفضلها عقلا وأكملها؛ بل لا نص منزل "بلغ مبالغه في إنكار ما يخالف العقل نحو الاشتغال بالسحر والخوض في الأساطير، كما أنه لا نص بلغ مبلغه في إثبات ما يوجّه العقل إلى مزيد السداد كأن يجعله يرتقي بالعبادة إلى رتبة الإحسان، أو يقتنص المعاني من العلامات الكونية، وبناء على هذا، فلا نظير للنص القرآني في حداثته الدينية"⁽⁴⁾؛ ولعل هذا وغيره ما خلق قدرا مائزا بين القرآن بصفته كلاما للإله الخالق المتعالي على خلقه، وبين باقي الكلام البشري.

(1) طه عبد الرحمن، روح الحادثة، ص 201.

(2) العقلانية: "لم تختص بها الحادثة الغربية كما يزعم المنهرون بها، ولا لها شكل واحد، ولا مرتبة واحدة، بل إنها ظلت تطبع كل بقضة حضارية تحقق بها الإنسان على مدى تاريخه الطويل، أما تخصيص الحادثة بها، فهو خطأ ناتج عن التقديس الذي أحاطه بها بعضهم، جاعلاً مدارها على فتوحات العقل وحده. الحادثة التي يرتضيها طه أن تكون لنا كينونة فاعلة في عصرنا، لها طاقاتها الإبداعية في مساهمة مقتضيات العصر، ولها القدرة إلى توجيهه نحو القيم الإسلامية الكونية"/أنظر: عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، ص 155، 156.

(3) طه عبد الرحمن، روح الحادثة، ص 202.

(4) المرجع نفسه، ص 202.

3- خطة التأريخ المبدع⁽¹⁾: هي وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة ترسيخا للأخلاق، هذه الخطة كما يطرحها طه يتقصد من خلالها ترسيخ القيم الأخلاقية التي تتضمنها الآيات القرآنية دون محو فكرة الحكمة واقتلاعها من جذورها كما فعلت القراءات التقليدية، مع حرصه على إلغاء كل حكمية في غير موضعها، انطلاقاً من الحكمية الجامدة والحرفية كما نراها عند بعض الفاعلين الدينيين، والتي من شأنها أن تضر ببعض القيم الإنسانية الأساسية وفي هذا السياق المههم يبدي طه بعض الملاحظات الدقيقة هي كالتالي:

-الوصل بين الظروف والسياقات وأسباب النزول لا يضعف التفاعل الديني في شيء لكون السياقات والظروف التي نزلت فيها الآيات القرآنية هي عبارة عن التحقق الأول والأمثل للمقاصد والقيم التي تنضوي عليها هذه النصوص القرآنية؛ لذلك فإن النصوص القرآنية تتجدد بتجدد الظروف وحيثياتها، وبالتالي إمكان تجديد وتحقيق هذه القيم ورسوخها والإيمان بها بتجدد الظروف والمناسبات: "فتكون الآيات القرآنية محفوظة بحفظ قيمها في مختلف الأحوال والأطوار"⁽²⁾.

- هذا الوصل بين الحكمية والتحديث لا يضر البتة بالفعل الحداثي كما يدعي أصحاب التاريخية المقلدة؛ وذلك لقصور نظريته التي تقف عند ظواهر الأحكام التشريعية دون النفاذ إلى قيمها الخلقية، فالنص الشرعي⁽³⁾ يحوي شقا قانونيا وشقا أخلاقيا، بل النص القانوني تابع للنص الأخلاقي، فيكون نقد الأحكام الشرعية التكميلية بقدر الأخلاق التي تورثها، فالأخلاق في الإسلام ليست كما هو شائع في أذهان الناس مجرد كمالات (مقصد تحسيني) لا يضر تركها ولا يأنم تاركها، وإنما ضرورات ينحط الإنسان بتركها وتختل الحياة بفقدانها⁽⁴⁾، وهذا الوعي العميق بالخلفية الخلقية للنص القرآني شكل دافعا داخلي في نفسية طه للانتهاض ضد هذا النوع من الفصل الاستفزازي الذي أحدثه أصحاب هذه القراءات التقليدية، فالمكون الخلقي ليس هو أساس النص الديني الإسلامي فحسب بل هو: "العنصر الجوهرى في الحضارة، فإن الحضارة مثبنا الانحلال يستحيل إلى نخضة بمجرد أن يقود النشاط الأخلاقي إلى العمل من جديد في معتقداتنا وفي الأفكار التي نحاول أن نطبع بها الواقع، والقيام بهذه المحاولة أمر جدير وعليه، جوهر الحضارة أخلاقي بالسعي إليه، ويجب أن يمتد ليشمل العالم كله"⁽⁵⁾.

(1) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 202.

(2) المرجع نفسه، ص 203.

(3) فلغة القرآن ليست مجرد لغة طبيعية مثلها مثل أي لغة إنسانية خاصة: "وإنما هي لغة ذات كونية خاصة؛ وتتمثل في أمرين: أحدهما، أن الإله تكلم بها في عالم الملكوت؛ ومعلوم أنه لا كونية تعلو على كونية الألوهية المطلقة؛ والثاني أن الإنسان يتعبد بهذه اللغة في عالم الملك؛ ومعلوم أن العبادة لا تصح بغيرها، فتكون لغة للناس جميعاً في صلتهم بعالم الملكوت" / أنظر: طه عبد الرحمن، سؤال عمل، ص 52.

(4) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 203.

(5) ألبرت اشفايتزر، فلسفة الحضارة، تر: عبد الرحمن بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، د ط، د ت، ص 68.

- الوصل بين الحكيم والآيات القرآنية هو تحقيق للإبداع الموصول خلافا لخطة التأريخ المقلد التي هي خطة فاصلة، وهي تحمل المكون الأخلاقي الذي يدخل في أدق تلايف النصوص القرآنية، ولذلك فإن: "ترسيخ الأخلاق هو الغاية الأولى من البعثة المحمدية، وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يأتي هذا الوصل الظرفي والسياقي من الإبداع ما يكون إبداعا موصولا"⁽¹⁾؛ وتتمخض عن هذه الملاحظات بعض النتائج نجملها في شكل عناصر:

-التأريخ المبدع أكثر تغلغلا في الحادثة منه في التأريخ المقلد، وهذا مرده لكون حضور الانشغال بالسلوك في الحياة في التأريخ المبدع أكثر منه في التأريخ المقلد.

-إن الحمولة التاريخية التي يمكن أن نجدها في العديد من النصوص القرآنية لم يتم استحضارها من أجل الترف العقلي فقط؛ بل من أجل المقايسة عليها والاعتبار بها، وهذا لإحداث ردة فعل ومنتوج عملي بإزائها أو بتعبير أدق تحقيقا لمقاصد وقيم معينة؛ بحيث تنزل هذه الوقائع منزلة أمارات وعلامات كونية، تقتزن بها قيم مخصوصة لتشكل عبرا للإنسان يفضي العمل بها إلى تغيير نمط سلوكه⁽²⁾؛ بل تغيير مجرى حياته كلها.

-المماثلة التاريخية بين النص القرآني والنصوص التاريخية الأخرى هي مماثلة باطلة وفاسدة وهي تسوية بين المختلفات، فالقرآن الكريم رسالة خاتمة ومن شأن الرسالة الإلهية الخاتمة أن لا تكون مسقوفة بزمن معين تنتهي عنه صلاحيتها بانقضائها، فهي متعالية على فكرة التحقيب، بالإضافة إلى القيم الخلقية التي تزخر بها النصوص القرآنية تجعل منها نصوصا راهنة، فاختصاص القرآن الكريم إذن بقيم أخلاقية عليا والقيمة خالدة ولا ينال منها الزمن واعتمالاته كما ينال من الوقائع؛ "بل من القيم ما تنال من الزمن ولا ينال منها، ذلك لأنَّ إرادة تطبيق هذه القيم تكون هي السبب في صنع التاريخ، أو على الأقل، لأنَّ التعلُّق بها يكون سببا في اتخاذ الأحداث الوجهة التي اتخذتها"⁽³⁾؛ وبناء على ذلك فلا نظير مساوٍ للنص القرآني لا في حداثته التاريخية ولا في أبسط فكرة يسوقها، كونه كلام الإله المتعالي خالق البشر أجمعين وهو أعلم بما ينفعهم وينفعهم.

من خلال ما مر معنا لحد الآن يتبين لنا أن القراءات الحداثية للنص القرآني هي قراءات مقلدة تحاول تسليط مناهج غربية محضه على الذات الإسلامية لتفحصها بعيون غربية، ومن المعلوم أن الدراسات الإنسانية التي نمت في إطار الحضارة الغربية وفي إطار مجالها التداولي نجدها جزءاً من المجتمع الغربي، وجزءاً من منظومته القيمية والتحليلات فيها لا تنفصل عن هذا الوصف، ولهذا ففهمها خارج هذا الإطار لا ينسجم والمقاربة المنهجية التي

(1) طه عبد الرحمن، روح الحادثة، ص203.

(2) نفس المرجع، ص204.

(3) نفس المرجع، ص204.

جرى توظيفها؛ وعليه فاتخاذها نماذجاً ناجزة يحتذى بها يعد خطأ إبستمولوجياً خطيراً⁽¹⁾ سقط فيه أهل هذه القراءات، فالمناهج الفكرية المستوردة، والتي تم تطبيقها على النصوص الدينية المؤسسة شكلت استفزازاً عقدياً وفكرياً وكلامياً للمسلم المعاصر، فهي مناهج دخيلة متأثرة بمذاهب صانعيها، وأسقاطها بهذه الطريقة المقلدة هو عسف في حق التراث الإسلامي، وتحليل خطئه أكثر من صوابه وشره أكثر من خيره، فضلاً أن نقول إنه تحليل يشوه الحقيقة ويعطي محاكاة مزورة عن التراث الإسلامي والنص القرآن الكريم، وهذا ما استفز طه عبد الرحمن لينتهض محاججاً ومدافعاً عن روح التراث الإسلامي وعن النص الديني القرآني مقدماً البديل كما يتصوره هو بوصفه مفكراً منتمٍ للإطار الثقافي الإسلامي؛ وهذا ما يمكن اعتباره تجديداً مهماً لمكون معرفي من مكونات التراث الإسلامي (علم الكلام)، تجديداً لم يقتصر على المضمون؛ بل نافذ إلى الآلة المنتجة لذلك المضمون، مستحضراً إياها لا لمحاكمتها والحكم بأسقاطها؛ بل بتقييمها وتقويمها بموضوعية لثمين عناصر قوتها وجبر عناصر ضعفها بوصلها بآخر ما استجد في الحضارة الإنسانية في باب المناهج والمنطقيات واللسانيات إذكاء لها؛ ما يلزم عن ذلك تجديداً لمضمونها حتماً.

(1) عبد الرزاق بلعقروز، أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، ص 103.

الخاصة

ختاماً لما تم طرحه ولملمته في البحث يبقى لزاماً علينا جمع مجمل ما توصلنا إليه من نتائج في هذه الأبواب الأربعة بداية بالحديث عن علم الكلام، وإعادة الاعتبار له من طرف مفكرنا، انتهاء بالحديث عن بعض السجلات والورشات الكلامية التي فتحها طه عبد الرحمن ضد بعض الاستفزازات الخارجية والداخلية؛ ليأتي التأكيد على مجموعة من الحقائق التالية:

✓ عرف علم الكلام كمختلف العلوم والمباحث الملية صعوداً ونكوصاً، وصل به الصعود إلى ذروة الفعالية الإنتاجية من إبداع للمفاهيم ودفاع عن الحياض العقيدية الإسلامية، وصل به النكوص بأن هوى في مستنقع التكرير والاجترار، بل وحتى ربما الخروج من سعة الدفاع عن الدين إلى ضيق الدفاع عن المذهب والفرقة والحاضرة، وهذا ما جعل الناقدين على خيارين: إما التجاوز أو التقويم والتجديد، وهنا طه عبد الرحمن نجده مع الخيار الثاني فقد أدخل تقويم الكلام وتجديده ضمن أولوياته العلمية.

✓ يعكس التجديد الذي طرحه طه عبد الرحمن منعطفاً بارزاً من تاريخ تجديد الفكر الكلامي الإسلامي، إذ إنه أبان على اقتدار وبراعة في الانطلاق من عتبة قراءته قراءة تستوعب أهم الأفكار الكبرى التي تشكل كيانه المعرفي إلى دروب حبلية بالإشكالات والمفاهيم والمضامين ذات البعد الواقعي؛ ما أتاح له تحقيق المكنة من إيجاد كينونة حقيقية في الرقعة الجيومعرفية للنشاط الفكري والمعرفي الإنساني المعاصر، مراعية بذلك خصوصية المجال التداولي الإسلامي.

✓ تجديد العقل بإخراجه من الإطار المجرد الذي سقل فيه إلى سعة التسديد والتأييد بالعمل الديني والانفتاح على الحوار، جميعها سبل تترس بها طه عبد الرحمن في تجديده للفكر الكلامي الإسلامي، وهذا ما هو كفيل في منظوره برفعنا من عقلانية تجريدية تتخذ من تضاريس جغرافيا الأذهان إطاراً لها لا تعتد بخارجه إلى عقلانية منفتحة مؤيدة بعمل أكثر واقعية، فهي أشبه بالجبل الجليدي له شقان: شق خارج للبيان وشق مختلف تحت الماء .

✓ عمل طه على تجديد المنهج بصفته ثابتاً وآلة لإنتاج المفاهيم من خلال المناظرة الكلامية لكونها آلة تصاوبية يتعاون فيها المعارض والمعتزض لإنشاء معرفة تشاركية ومثنوية دون الانسحاب إلى الجدل الفلسفي الكلاسيكي الذي غلبته شهوة التبكيث والإسكات، فصب جام استدلاله على إحداث الإلزام و تحميم النتيجة على الآخر على حساب قناعاته، مما أسقط المعرفة من أولوياته والتركيز على صيغة البرهان دون مادته.

✓ التجديد الكلامي عند طه عبد الرحمن لا يفصل بين الكلام والقيم الرافدة لشرعية الإسلامية، وخصوصاً في ضبط وإدارة مختلف عمليات النقاش وفق منهج مناظراتي يحوي مدعياً ومعتزساً، وبأدلة لا تخرج عن المقايسة الكلامية (قياس الشاهد على الغائب).

✓ اختار مفكرنا وسلتين تراثيتين محترمتين في ذلك مبادئه الأولية التي سطرها بكل صرامة؛ وذلك بعدم اقحام مناهج دخيلة على المجال التداولي الإسلامي، فنجدته قد توسل في تجديده لعلم الكلام بالمناظرة-**Débat**- وقياس التمثيل-**Raisonnement Par Analogie**.

✓ عمل طه على تحديد الوسيلتين التراثيتين اللتين اختارهما؛ ففي منظوره تولد المناظرة يقينا عمليا-**Certitude Pratique**- بينما في المقابل يولد قياس التمثيل يقينا علميا عاديا أقرب إن صح تعبير إلى اليقين النظري-**Certitude Théorique**- ثم إن الوعي بالأهمية القصوى للمنهج يلعب دورا هاما في إدراك أن المنهج هو وسيلة معرفية وليس مادة من موادها، فهو أداة لإنتاج القوالب وخط المسارات الكبرى للمعرفة.

✓ تتجلى فائدة العدة المنهجية التي يستصحبها طه عبد الرحمن في مقارنته هذه في توفير خيارات منهجية أصيلة لا شية فيها لإنتاج معرفة كلامية، مع الحرص على توفير أداة عرض واعتراض قوية لا تسقط المكون الأخلاقي من حملتها؛ بل تجعل المحافظة عليه قدرا مائزا، وهي في النهاية خيارات تجمع بين الجديد والقديم، بين المأصول والمنقول في توليفة ينذر أن تجد لها نظيرا في الساحة المعرفية المعاصرة.

✓ من نافلة القول أن نلفت الانتباه إلى أن أهم شيء في أطروحتنا، وهو سؤال الجودة والاستفراد الذي يقدمه مشروع طه عبد الرحمن، وهذا الأمر يمكن النظر إليه من عدة زوايا يمكن إجمالها كالتالي:

- **الزاوية الأولى:** ترتسم ضمن مسارنا التقويمي، فنحن نقوم منهجا موجودا، وهو منهج المناظرة ومنهج الاستدلال التمثيلي كما مورس في الثقافة العربية الإسلامية، فوجه الجودة هو بيان قوة هذه الاستدلالات وهذه المناهج، بالمقارنة مع ما كان ينظر إليه دائما عبر تاريخ الثقافة العربية الإسلامية من تحسيس وتقزيم لهذه المناهج؛ سواء في التقويم القديم مع ابن رشد أم في التقويم الحديث مع الجابري، فمجرد بيان القوة الاستدلالية والمنطقية؛ أي ما كان تنظيرا سابقا يفيد أيضا في عالمنا المعاصر، وهو في حد ذاته عمل جديد ومنتوج جديد.

- **الزاوية الثانية:** تظهر هذه المناهج ليس فقط بصفتها موضوعات، بل هي نفسها آليات يمكن أن تستثمر في الفكر العربي المعاصر، ولا أدل على ذلك من استثمار طه عبد الرحمن نفسه لمنهجية المناظرة ومنهجية البناء الاستدلالي "قياس التمثيل" في كتاباته، بمعنى أنها ليست ميتة أو مناهج مقبورة ومقفرة، فهي في الأخير مناهج وليست مضامين خاضعة لإمكانات عصر ومسقوف بسقفه، ما يتيح لنا فكرة تجاوزها؛ إذن فالمناهج خلافا للمضامين يمكن أن يستفاد منها خصوصا إذا كانت آليات بهذه الصيغ التي تحدثنا عنها ذات طابع منطقي وتداولي.

- **الزاوية الثالثة:** تشير هذه الزاوية إلى طابع آخر من الجودة وجب عدم إهماله هو إمكانية مساهمة التنظير

المنهج العربي الإسلامي الكلاسيكي في التنظير المنهجي العربي المعاصر، بصفة الأخير امتدادا له، فلا ضير في تلاقحهما بالتلاحق.

✓ أما فيما يخص استثمار طه عبد الرحمن لهذه الآلية المنهجية (قياس الشاهد على الغائب) هو تنمية استثماره لمنهج المناظرات الكلامي، الذي يعتبر كما ذكرنا ثابتا أساساً من ثوابت روح التراث الإسلامي، والخصوص الكلامي منه بكل روافده ومدارسه، وهذا ما يجعله يحصل في الأخير حوصلة مهمة لكل من يعني بهذا النمط من التجديد يمكن أن نجعلها حجراً أساساً للبناء عليها، وهي خلاصة نجلها في عناصر:

أ- الأهمية القصوى التي يلعبها القياس في السياق التخاطبي، وكونه يستمد جملة مسلماته من الخطاب الطبيعي، وفيه تتم جميع العمليات التي تأطر هذه العملية التمثيلية، وهي غير محصورة بمجال دون مجال؛ بل تشمل جميع القطاعات الفكرية.

ب- هذا المسلك الذي اتخذته المتكلمين أضفى على الكلام الإسلامي امتيازاً لعب كمقوم ومسدّد أنجع وأسلم تفكيراً من الطريق الذي اتخذته الفلاسفة البرهانيون، باستيرادهم لأساليب مصطنعة خارجة عن مجالنا التداولي وغريبة عن عادات الناطقين في الكلام.

ج- قلب دعوى من يرى أن علم الكلام الإسلامي في سبيل معالجته لعلاقة الذات بالصفات استخدم أساليب قاصرة وعقيمة لا تسمن الخاصة وتفسد عقول العامة كما نجدها في منظوقات ابن رشد والحدائين العرب أمثال الجابري وأركون وغيرهم؛ بل كانت طرائق المتكلمين في منظور طه تناول يتسم بميزات منطقية، ودقائق معنوية تحتاج إلى قدرة عقلية ومنهجية لا تتوفر إلا لمن ضبط مناهج التحليل والترتيب التقني ضبطاً كافياً.

د- إذا كانت هذه المناهج دقيقة ومثمرة إلى حد هذا التوصيف كان لزاماً من استرجاع واستعادة بعض جوانبها المنهجية في علم الكلام، لأهميتها في إثراء الدراسات الحديثة من جهة، ولتجديد العطاء الفكري الإسلامي من جهة أخرى .

✓ إنّ القراءات الحديثة للنص القرآني هي قراءات مقلدة بامتياز، فهي في منظور طه محاولة وقحة لإسقاط آليات غريبة عن الذات الإسلامية لتفحصها بعيون غريبة، صحيح من المعلوم أن الدراسات الإنسانية التي نمت في إطار الحضارة الغربية ومجالها التداولي نجدها جزءاً من المجتمع الغربي وجزءاً من منظومته التحليلية والقيمية التي يبصر بها الوجود ويحكم ذاته إليها؛ ومن ثم يبقى التعويل عليها كأنموذج فاحص يعتبر خطأً وانزلاقاً معرفياً كبيراً يشكل استفزازاً عقدياً وفكرياً وكلامياً للمسلم المعاصر، فهي مناهج دخيلة متأثرة بمذاهب واضعها واسقطها بهذه الطريقة المقلدة هو عسف في حق التراث الإسلامي، وتحليل خطأ أكثر من صوابه وشره أكثر من خيره، فضلاً أن نقول

إنه تحليل يشوه الحقيقة ويعطي محاكاة مزورة عن التراث الإسلامي والنص القرآن الكريم، وهذا ما استفز طه عبد الرحمن لينتهض محاججا ومدافعا عن روح التراث الإسلامي، وعن النص الديني القرآني مقدما البديل كما يتصوره هو كمفكر منتم للإطار الثقافي الإسلامي.

✓ إذا ما عدنا إلى أفكار الحداثة الغربية نجد بيرلمان -Chaïm perleman- يتحصر على الواقع المعرفي المرير الذي بقي وفيًا لتقاليديه الديكارتية بكل روافدها، والتي من جملتها بناء المعرفة وتشيدها على التفكير الواحد الذي يبني أنساقه المعرفية مستبعدا لفكرة الحوارية وخصوصا في الحقول العلمية، فنجد عقلية التلقين والتحفيظ طافحة على مختلف التفاعلات المعرفية ما يكسبه الشعور بالاكتماء في الكثير من الأحيان، فيصير النتائج المعرفية التي يخلص إليها أيقونات بلغت درجة اليقين المعرفي و فرضياتها مسلم بصوابها وصلاحياتها الأبدية، وهو بإزائها في غنى عن مراجعتها وإعادة تثمينها وتقويمها، متأثرا في ذلك بشهوة ديكارت في إيجاد نسق معرفي صلب يقوم على مجموعة من الأدلة البرهانية البديهية الراسخة وغير القابلة للتكذيب، ولو فرضنا إمكان وقوع هذا في الحقول العلمية الصلبة والتجريدية كالرياضيات والفيزياء و الذكاء الفائق وغيرها... نجده ليس متاحا في الحقول الدينية والفلسفية أو في علم الأخلاق والقانون، والتي يشكل فيها مبدأ التعددية-Pluralisme- الحجر الأساس لإمكان أي معرفة، وعقلنة هذه العلوم لا تتم إلا من خلال التقنيات الحجاجية⁽¹⁾.

✓ وفي الخط الموازي للبيرلمان يقف طه وينحو هذا المنحى في تجديد علم الكلام بالزيادة من انفتاحه على الحوار والحجاج، فالحوار في نظره هو حياة العقل الكلامي وديمومة له، والذي يغلق باب الحوار يقبر في نفسه روح العقلانية النافعة، التي تكون نتيجة التفاحص بطريقة مثنوية بواسطة الأدلة والحجج من جانبيين اثنين على الأقل، ومن يمت هذه الروح يقبر ذاته المعرفية، ويفوت على نفسه ويحرمها من إمكان تمحيص أفكاره وامتحانها، وانتحال ما يلزم منه حسب طه تضيق نطاق عقله والعكس بالعكس فيتسع نطاق هواه؛ وحينئذ يفقد الاستفادة من معارفه والإفادة لغيره؛ بل إنه يضره ويضر غيره؛ ويفوت على نفسه الجماعة الصالحة التي تتصاوب على الحقيقة وتتعاون عليها؛ ومن خلال هذا كله فإن الوعي بالمقام التناظري والتحاوري يبقى ضرورة معرفية لا يمكن إهمالها وخصوصا إذا علم قيمة المنهج في إنتاج المضمون المعرفي ما يجعلنا نسلم حتما بالإمكانية النظرية للمسار التجديدي الذي يرسمه طه عبد الرحمن لعلم الكلام فإذكاء الروح الكلامية من شأنه حتما إعطاء دفعة قوية للإنتاج المضموني.

✓ كذلك من أهم ما يمكن استخلاصه أيضا أنه لا يمتنع فرض قيام ذات ما في عوالم أخرى بحيث بالإمكان

(1) أنور طاهر، فلسفة الحجاج البلاغي نصوص مترجمة لشليم بيرلمان، ص 107. لا نستشهد بالأقوال في الخاتمة، هي نتائج بحثك، من المستحسن حذف القول لأنه سيثير حفيظة اللجنة.

أن نتصورها بغير الصفات التي هي عليها الآن دون أن يفقدها ذلك "هويتها"، فالهذية تعبر العوالم ولا يضرها ذلك؛ وعليه فمتى تماثل الشيطان في عالم ما، كانا متماثلين في كل العوالم الممكنة؛ أي وجب لهما التماثل بحيث يتمتع وجود عالين يتباينان فيه، وهذا ما يمثل روح الأطروحة الكلامية في قضية المماثلة ونظرية العوالم الممكنة، ما يجعل علم الكلام الإسلامي موصولا بالجديد الذي نجده في الدرس المنطقي مع بقاء الخصوصية الإسلامية مشدودة إلى مجال التداول الإسلامي، وهذا مع استصحاب فكرة مفادها أن الاستدلال التمثيلي الذي يندرج في سياقه "قياس الشاهد على الغائب في علم الكلام الإسلامي" يعدُّ اليوم أمرا حاضرا وعاما حسب الأستاذ حمو النقاري؛ بل في كل المجالات التي تنتمي إلى النظر الإنساني الطبيعي، تعقُّلا وتعاقلاً؛ حتى أضحي اليوم من يعرف الإنسان بالتعريف الكلاسيكي المنطقي مستخدما الجنس والنوع الفصل بكونه "حيوانا ناطقا" غير مرحب به، بل هو "الحيوان المدرك للتماثلات بعضها ببعض"، ولا يخفى أن قياس الشاهد على الغائب نوع من هذه التماثلات.

✓ تسهم المناظرة كما يطرحها طه عبد الرحمن بمختلف آدابها وأخلاقياتها وغايتها النبيلة أيما إسهام في تقليص المسافات المتناثية بين التوجهات الكلامية والفكرية.

✓ صحيح يمكن للقاتل أن يقول أن طه وفقا لهذه المبركة الفكرية يحاكم الغرب إلى النظرة الإسلامية المحضة، وهذه المحاكمة والمسائلة ربما يتسلل إليها العسف من جهة كونها تحاكم عقلانية وتراثا فكريا إلى رؤية لا يملكها أصلا، غير أننا لو تأملنا جيدا في الأطروحة الإسلامية ونبشنا في أدق تلايفها سنجد أن الأطروحة الإسلامية تدعي العالمية بكونها تحوز على نص مؤسس ووحى إلهي مقدس أنزل للعالمين وملزم لنا ولغيرنا، وبالإضافة إلى أن الحاجة التي يعقدها طه تتخذ من مبدأ الإشهاد ومبدأ الائتمان مراقب لنظر ومعالم أساسية للفحص تستحضر الأطروحة الغربية في سياقه، ولا شك أن مبدأ الإشهاد والائتمان هي موثيق قد أخذها الإله من جُماع البشر قبل خلق آدم عليه السلام نفسه، وهي مبادئ فطرية ثابته في الذات البشرية ينساها البشر نتيجة بعدهم عن الروح وقربهم من المادة وانغماسهم فيها، ما يستوجب التذكير الذي يلعب فيه "العمل الديني = الإرادة هنا" البنية الأساسية لإعادة الإنسان إلى إنسانيته، وإخراجه من هذا الإطار الموهل في المادة، والذي سيج نفسه به فأفقدته رؤية الحقيقية كما هي، وأصبح ينظر إليها كما يشتهي؛ وهذا ليس إنكارا لوجود العديد من الأطروحات الغربية الواصلة بين الفكر والأخلاق على غرار أطروحة: كيركوجارد و كانط وهيجل وليبنيتز وغيرهم؛ بل هو حكم على عدم كفايتها المنهجية والمضمومينة في تحقق إنسانية الإنسان بصفته فاعلا ومريدا وفق الأجندة الإلهية.

✓ نقد حدثا الآخر وامتداداتها في الأنا ببعدها الائتماني والأخلاقي هو إضافة نوعية يقدمها طه

لمضامين جديد لعلم الكلام، وهو فتح على المستوى الموضوعي وعلى مستوى مجالات الاشتغال مما يعيده إلى الخارطة المعرفية الإسلامية.

✓ تأتي الكتابات الأخيرة لطفه عبد الرحمن نقدا عميقا ومميزا ينطلق من المعاني الأخلاقية والإيمانية لينصبها أدوات تحليل ومراقب نظر ونقد لنهايات وخلاصات الحضارة الغربية ونتائجها الكبرى؛ فإذا كانت الفلسفة الغربية جائزا لها الانطلاق من الدين دائما والتوسل بعدد المفاهيم الدينية اليونانية أو المسيحية إلخ، فلما لا يباح ذلك لغيرها من الفلسفات على غرار الفلسفة الائتمانية التي يطرحها طه.

✓ أقامت الحضارة الغربية جهازا معرفيا بجماع مفاهيمه ومسلماته، بما فيه الولع المفرط بالعقل المجرد ونتائجه وإسقاط القيمة والخلق من الحقيقة الدينية، ومختلف تفاعلاتها التي كانت في يوم ما منتجة لهذه القيم، ومن أهم روافدها إن لم نقل أهمها مفاهيم مهزوزة، فالعقل المجرد مثلا: أصبح مجردا من العديد من حقائقه مما صيره عقلا ناقصا بحاجة إلى كمالات أخرى لا يحققها شغف التجريد الذي هو مولع به، وفصله للأخلاق عن الدين بدهرتها هو شرود أبعد الإنسان عن حقيقته وضياع لماهيته وتميع لها.

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس

فهرس

قائمة المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	الرقم	طرف الآية
سورة الفاتحة		
38	7-1	﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ١ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ٢...﴾
سورة البقرة		
83	186	﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ١٨٦﴾
سورة آل عمران		
314	66	﴿هَآأَنْتُمْ هَآؤَآَاءَ حَآَجَجْتُمْ فِيمَآ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآْجُونَ فِيمَآ لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾
143	190	﴿إِنَّا فِى خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولَى الْأَلْبَابِ ١٩٠﴾
سورة النساء		
442	11	﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِى أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِى كَرِهَ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ ٤١...﴾
سورة الأنفال		
176	22	﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ٢٢﴾
سورة يونس		
177 هامش	43-42	﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَآنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ ٤٢﴾ وَمِنْهُمْ مَّن يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَآنتَ تَهْدِى الْعُمْى وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ ٤٣﴾
سورة إبراهيم		
180	4	﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ﴾
سورة النحل		
51	40	﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ٤٠﴾
314	125	﴿وَجَدِلْ لَهُم بِآلَتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾

سورة الإسراء		
222	57	﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾
سورة طه		
143	54	﴿كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَمَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى﴾
سورة الأنبياء		
63	22	﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ فَسَدَتَا﴾
سورة الحج		
142	46	﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾
سورة يس		
365	72	﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾
سورة يس		
23	12	﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾
سورة ص		
144	45	﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا إِبْرَاهِيمَ إِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾
سورة الشورى		
23	11	﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾
سورة ق		
142	46	﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾
سورة الطور		
143	32	﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَخْلَعُوا عَنْهُمْ بُرُودًا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾
سورة الملك		
144	23	﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾

سورة الفجر		
143	5-1	﴿وَالْفَجْرِ ۝١ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ۝٢ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ ۝٣ وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ...﴾

ثانيا: فهرس الأحاديث

الصفحة	طرف الحديث
145	أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ
197 هامش	إِنَّ اللَّهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ،
366	إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ

—قائمة المصادر والمراجع:

- 1- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة للتنمية الفكر، ط1، بيروت، لبنان، 2009.
- 2- أحمد القراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2002.
- 3- أحمد بن فارس القزويني، مجمل اللغة لابن فارس، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1986.
- 4- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط5، 1985.
- 5- أحمد مونة، مدخل تحديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، أحمد مونة، بيروت، لبنان، ط1، 2017.
- 6- إدغار موران، اين يسير العالم، تر: أحمد العلمي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
- 7- ارسطو طاليس، كتاب الاخلاق، تر: حنا مينا، القاهرة، مصر، ط1، 1993.
- 8- أسعد وحيد القاسم، أزمة الخلافة والإمامة، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، لبنان، ط2، 1997.
- 9- إسماعيل راجي الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، تر: السيد عمر، مدارات للأبحاث والبحث، القاهرة، مصر، ط2، 2014.
- 10- آل كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط1، 1990.
- 11- الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1995.
- 12- الإمام الشيخ محمد عبده، رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان، ط1، 1979.
- 13- أمير محمد القزويني، كتاب الشيعة في عقائدهم أحكامهم، دار الزهراء، بيروت، لبنان، ط3، 1977.
- 14- إميل دوركايم، التربية الأخلاقية، تر: السيد محمد بدوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2015.
- 15- إميل دوركايم، علم الاجتماع والفلسفة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1966.
- 16- إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، تر: محمود قاسم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1988.
- 17- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط1، 2012.
- 18- أندريه لالاند، العقل والمعايير، تر: نظمي لوقا، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، 1979.
- 19- أنور طاهر، فلسفة الحجاج البلاغي نصوص مترجمة لشيم بيرلمان، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2019.
- 20- الإيجي، المواقف، دار الجليل، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
- 21- إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2012.
- 22- إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، مؤسسة هنداي، مصر، ط1، 2017.
- 23- إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، تر: غانم مهنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

- 24- أيوب بن موسى الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 2، 2012.
- 25- ابن باجة، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، دار النهار، بيروت، لبنان، ط 2، 1992.
- 26- ابن باجة، نظر آخر يقوي تصور ما تقدم، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، د ت، د ط.
- 27- باسم راجح الألوسي، مشكلات في فلسفة العلم، دار الروافد الثقافية، بيروت، لبنان، ط 1، 2015.
- 28- باشا العيادي، فن المناظرة في الأدب العربي، دار كنوز المعرفة العلمية، عمان، الأردن، ط 1، السنة: 2014.
- 29- باقر الصدر، موجز في أصول الدين، دار سعيد ابن جبير، بيروت، لبنان، ط 1، 1997.
- 30- الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، 1958.
- 31- الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، لبنان، ط 1، 1987.
- 32- بديع الزمان النورسي، الكلمات، مركز الترجمة والبحوث العلمية بمؤسسة آلتين باشاق، دار السنايل الذهبية، إسطنبول، تركيا، ط 2، 2012.
- 33- أبو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة، حيدر آباد، الهند، ط 1، 1939.
- 34- برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر، 1984.
- 35- أبو بكر الباقلاني، التقريب والإرشاد (الصغير)، مؤسسة الرسالة، ط: 2، 1998م.
- 36- أبو بكر العزاوي، اللغة والمنطق دراسة في البناء والتأصيل، عالم الكتب الحديث، بيروت، لبنان، ط 1، 2019.
- 37- أبو بكر بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، دار الصادر، بيروت، لبنان، ط 1، 1978.
- 38- بن سعيد الحميري اليمني، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط 1، 1999.
- 39- بوزيرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 2011.
- 40- بيار دو كاسيه، الفلسفات الكبرى، عويدات لنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط 1، 2016.
- 41- بيتر كونزمان، وآخرون، أطلس الفلسفة، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط 3، 2012.
- 42- بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذهب اليونان والهند، تر: أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط 1، 1946.
- 43- تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، المطبعة الحسينية، القاهرة، مصر، ط 1، 1856.
- 44- التريكي فتحي والتريكي رشيدة، فلسفة الحداثة، مركز الانماء القومي، بيروت، لبنان، ط 1، 1992.
- 45- توم سوريل، ديكارت، تر: أحمد محمد الروبي، مؤسسة هنداوي لتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط 1، 2014.
- 46- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2003.
- 47- ابن تيمية، بغية المرتاد، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، ط 3، 1995.
- 48- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، جامعة الأمير محمد بن سعود، السعودية، ط 2، 1991.
- 49- ابن تيمية، كتاب النبوات، أضواء السلف، الرياض، السعودية، ط 1، 2000.
- 50- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، السعودية، 1995.

- 51- ثيوكاريس كيسيديس، سقراط مسألة الجدل، تر: طلال سهيل، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر، الجزائر، ط2، 2001.
- 52- جاك موشلار، أن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، تر: مجموعة من الباحثين، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010.
- 53- جاكليين روس، مغامرات الفكر الأوربي قصة الأفكار الغربية، تر: أمال ديو، كلمة، الإمارات، ط1، 2011.
- 54- جان جاك روسو، دين الفطرة، تر: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012.
- 55- جراح سليمة، التصور الحديث لمنطق ارسطو (مشكلة مبدا الثالث المرفوع)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2005.
- 56- جعفر آل ياسين، فلاسفة اليونان من طاليس إلى سقراط، دار مكتبة البصائر، بيروت، لبنان، ط1، 2012.
- 57- جعفر السبحاني، مفاهيم القرآن (العدل والإمامة)، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، ط1، 1991.
- 58- أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2000.
- 59- أبو جعفر الطوسي، رجال الكشي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، ط1، 2006.
- 60- جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر، ط1، 1949.
- 61- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006.
- 62- جورج لا كوف، اللسانيات ومنطق اللغة الطبيعي، تر: عبد القادر قنيني، مطبعة إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2008.
- 63- جون جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، التر: عادل زعتر، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، ط1، 2013.
- 64- جيل ليوفتسكي، أفل الواجب الأخلاقي غير المؤلمة لأزمة الديمقراطية الجديدة، تر: البشير عصام المراكشي، مركز نماء للبحوث، بيروت، لبنان، ط1.
- 65- الحارث المحاسبي، العقل في القرآن الكريم، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1971.
- 66- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، 1992.
- 67- أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، المطبعة الأدبية، مصر، ط1، د ت .
- 68- أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1992.
- 69- أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، مطبعة الصباح، دمشق، سوريا، ط1، 1999.
- 70- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الظلال، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مصر، ط1، 1892.
- 71- أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تح: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط1، 1961.
- 72- الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، ط2، 1994.
- 73- حسان الباهي، اللغة والمنطق بحث في المفارقات، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2015.
- 74- حسان بهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2013.

- 75- أبو الحسن الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، دار الأنصار، القاهرة، مصر، ط1، 1977.
- 76- أبو الحسن الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ط1، 1952.
- 77- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
- 78- أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب القرآن، دار الأصاله، الرياض، السعودية، ط1، 1988.
- 79- أبي الحسن المالطي، الرد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
- 80- الحسن بن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة، مكتبة الثقافة الدينية، ط2، 2006.
- 81- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مؤسسة هنداي، بيروت، لبنان، ط1، 2020.
- 82- حسن عبد الله الترابي، قضايا التجديد، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم، السودان، ط1، 1990.
- 83- حسنى زينة، العقل عند المعتزلة، دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط1، 1978.
- 84- الحسين بوهاشم، نظرية الحجاج عند شاييم بيرلمان، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2014.
- 85- حفناوي رشيد باعلي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، دروب لنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2011.
- 86- الحلبي، النافع يوم الحشر الباب الحدي عشر، الناشر الشيخ محسن الصدر الرضواني، قم، إيران، ط2، 1996.
- 87- حمو النقاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2013.
- 88- حمو النقاري، معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، 2016.
- 89- حمو النقاري، مفاهيم التفلسف الغربي - معجم تحليل عربي، المؤسسة العربية للنشر والابداع، بيروت، لبنان، ط1، 2019.
- 90- حمو النقاري، منطق الكلام من منطق جدلي فلسفي إلى منطق حجاجي أصولي، الدار العربية للنشر ناشرون بيروت، لبنان،
- 91- حمو النقاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2014.
- 92- حنا الفاخوري و خليل الجر، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، مصر، ط1، 2002.
- 93- أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تح: محمد توفيق حسين، بغداد، العراق، ط1، السنة: 1970.
- 94- حيدر حب الله، علم الكلام ضرورات النهضة ودواعي التجديد، شبكة الإمامين الحسنين، (نشر إلكتروني) 2015.
- 95- خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2009.
- 96- ابن الدريد، الاشتقاق، دار الجليل، بيروت، لبنان، ط1، 1991.
- 97- دومينيك أورفوا، تاريخ الفكر العربي والإسلامي، تر: ترندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

- 98- دونالد ييري، الإسلام والحداثة من خلال كتابات المفكر فضل الرحمن، تر: ميرنا معلوف وناضر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2014.
- 99- دير بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: عبد الهادي أبو ريده، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1948.
- 100- رابحة نعمان، مشكلة الذات الإلهية والصفات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، ط1، 1997.
- 101- الراغب الأصبهاني، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، سوريا، ط4، 2009.
- 102- ربيع حمو، مدخل إلى فكر طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، بيروت، لبنان، السنة 2019.
- 103- رتشارد ترولسن -جون كويلر، مغامرات العقل، تر: محمد فياض، منشورات ميمنة، بيروت، لبنان، 1962.
- 104- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تح: عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط5، 2019.
- 105- ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1950.
- 106- ابن رشد، تحافت الفلاسفة، تح: عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط، 1998.
- 107- ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشرعية من اتصال، تح: عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
- 108- رضوان السيد، مناهج المحاسبي في رسالته العقل وفهم القرآن، دار أبي رقيق، 2011.
- 109- روجي أرناالدين، مصادر الفلسفة العربية، تر: أبي يعرب المرزوقي، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2005.
- 110- روم لا ندوا، الإسلام والعرب، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط2، 1977.
- 111- روني ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تر: كمال الحاج، عويدات لنشر والطباعة، بيروت، لبنان، 2016.
- 112- أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط1، 1990.
- 113- زاهي الألمع، مناهج الجدل في القرآن الكريم، الرياض، السعودية، ط3، 1983.
- 114- الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1994.
- 115- الزمخشري، الكشف، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
- 116- الزنجاني، عقائد الإمامية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط2، 1973.
- 117- زينب عفيفي، ابن باجة وآراؤه الفلسفية، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، ط1، 2000.
- 118- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي -الحكمة في حدود الكلمة- ندرة لطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1981.
- 119- سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، 1988.
- 120- سمير أحمد جزار، التربية العربية ومأزق الثنائية المتهمة، الكتاب السنوي الثالث عشر، الكويت، 1997-1998.

- 121- سيد قطب، خصائص التصور الاسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة، مصر، ب ط، ب ت.
- 122- السيد محمد حسين الطبطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعظمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1991.
- 123- السيد ولد عبد أباه، أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2013.
- 124- ابن سينا، كتاب الشفاء، -Editions du patrimoine arabe et islamique-، باريس، فرنسا، 1988.
- 125- الشاطبي، الموافقات، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط7، 2010.
- 126- شايم بيرلمان، الحرية والاستدلال، تر: أنوار طاهر، مركز أفكار لدراسات والأبحاث، 2020.
- 127- شبلي النعماني، علم الكلام الجديد، المركز القومي للترجمة، تر: جلال الحفناوي، القاهرة، مصر، ط1، 2012.
- 128- شرح المصطلحات الفلسفية، مجمع البحوث الإسلامية في الآستانة الرضوية مشهد، إيران، ط1، 1993.
- 129- شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط1، 2006.
- 130- شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2004.
- 131- الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، 1975.
- 132- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تح: الفريد جيوم، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1975.
- 133- الشيخ الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، منشورات جمعية منتدى النشر، النجف، العراق، ط1، 1978.
- 134- الشيخ محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط1، 1990.
- 135- الشيخ محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، مركز الأبحاث العقائدية، قم، إيران، ط1، 2001.
- 136- صوفيا فاسالو، دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة،
- 137- طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1985.
- 138- طاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط1، 1978.
- 139- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006.
- 140- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، السنة: 2008.
- 141- طه عبد الرحمن، الحوار أفقيا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، لبنان، السنة: 2013.
- 142- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997.
- 143- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014.
- 144- طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، السنة: 2016.

- 145- طه عبد الرحمن، تعددية القيم، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، المغرب، ط 1، السنة: 2001.
- 146- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي، بيروت - لبنان، ط 1، السنة: 2003م.
- 147- طه عبد الرحمن، دين الحياة، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2017.
- 148- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2006.
- 149- طه عبد الرحمن، روح الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 2012.
- 150- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط 1، بيروت، لبنان، السنة: 2000.
- 151- طه عبد الرحمن، سؤال عمل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2012م.
- 152- طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط 1، 2016.
- 153- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة - الفلسفة والترجمة -، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، ط 4، السنة: 2013.
- 154- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة - القول الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 2005.
- 155- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، السنة: 2000.
- 156- طه عبد الرحمن، محاضرة: الاشتغال بفقه الفلسفة ضرورة علمية لا خيار فكري: الجمعة 7 مارس 2014.
- 157- طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط 1، 2016.
- 158- الطيب برغوت، منهج النبي صلى الله عليه وسلم في حماية الدعوة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، و.م.أ، ط 1، 1996.
- 159- الطيب بوعزة، في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة نقد التمرکز الأوروبي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط 1، 2012.
- 160- عادل فاخوري، محاضرات في فلسفة اللغة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط 1، 2013.
- 161- عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، 2013.
- 162- عباس محمد حسن سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط 1، 1998.
- 163- عبد الجبار الرفاعي، الدين واسئلة الحداثة، دار التنوير لطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2015.
- 164- عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العراق، ط 2، 2013.
- 165- عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 2002.
- 166- عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام ضرورات النهضة ودواعي التجديد، مجلة الحياة الطبية، بيروت، لبنان، ط 1، 2004.
- 167- عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام ضرورات النهضة ودواعي التجديد، بيروت، لبنان، ط 1، 2004.

- 168- عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي، المركز الثقافي العربي، الرباط، المغرب، ط1، 2005 .
- 169- عبد الحميد مذكور، في الفكر الإسلامي - مقدمات وقضايا، 1993
- 170- عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
- 171- عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط4، 1999.
- 172- عبد الرزاق بلعقروز، أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 2013.
- 173- عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
- 174- عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2009.
- 175- عبد الرزاق بلعقروز، جوانب من اجتهادات طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، 2017.
- 176- عبد السلام ياسين، محنة العقل المسلم بين سيادة الوحي وسيطرة الهوى، المغرب، (ليس فيه المكتبة ولا طبعة).
- 177- عبد القادر البغدادي، أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1980.
- 178- عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية، دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط2، 1977.
- 179- عبد الكريم سروش، قبض وبسط الشريعة، دار الجديد، بيروت، لبنان، ط2، 2010.
- 180- عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1971.
- 181- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية إشكالية التكوين والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1997.
- 182- عبد الله البهلول، الحجاج الجدلي خصائصه الفنية وتشكلاته الأجناسية، دار كنوز المعرفة، الأردن، ط1، 2016.
- 183- عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1983.
- 184- عبد المالك بومنجل، الإبداع في مواجهة الاتباع، المؤسسة العربية للفكر والابداع، بيروت، لبنان، ط1، السنة: 2017.
- 185- عبد المجيد الصغير، فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2011.
- 186- عبد الوهاب المسيري، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2000.
- 187- عبد الوهاب المسيري، حوارات مع الدكتور المسيري، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط2، 2010.
- 188- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكري: في البذور والجذور والثمر، دار الشروق، مصر، ط2، 2006.
- 189- عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث والإنماء، بيروت، لبنان، ط1، 1994.
- 190- أبو عثمان الجاحظ، كتاب البيان والتبيين، أدوات البيان الخمس، مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، السنة: 2002.
- 191- ابن عثمان الخياط، الانتصار، مطبعة الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1925.
- 192- العز بن عبد السلام، تفسير القرآن (وهو اختصار لتفسير الماوردي)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1996.
- 193- العقاد، ابن سينا، مؤسسة هندواي، القاهرة، مصر، 2012.
- 194- علي الشابي، مباحث في الكلام والفلسفة، دار بوسلامة للطباعة والنشر، تونس، ط1، 1977.
- 195- علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1، 1984.

- 196- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط8، ب.ت.
- 197- علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط2، 1995.
- 198- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1979.
- 199- فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1982.
- 200- فخر الدين الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيّر)، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط1، 2012.
- 201- فخر الدين الرازي، المطالب العالية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1987.
- 202- الفخر الرازي، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1995.
- 203- فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، تر: سعيد علوش، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، 1987.
- 204- فريال حسن، الدين والسلام عند كانط، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2001.
- 205- فريد الأنصاري، أبعاديات البحث في العلوم الشرعية، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1997.
- 206- فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق، مصر، ط3، 1988.
- 207- فهمي جدعان، المحنة بحث في جدلية الدين والسياسة في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2000.
- 208- أبي القاسم البلخي -القاضي عبد الجبار-الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، الدار التونسية للنشر، د ط، د ت.
- 209- القاضي أحمد نكري، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2000.
- 210- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط3، 1996.
- 211- قباري محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، دار المعرفة الجامعية، ط1، 1989.
- 212- ابن قدامة المقدسي، تحريم النظر في كتب الكلام، دار عالم الكتب، الرياض، السعودية، ط1، 1990.
- 213- ابن قيم الجوزية، طريق المجرتين وباب السعادتين، دار السلفية، القاهرة، مصر، ط2، 1974.
- 214- كريستيان دولاكومبان، تاريخ الفلسفة في القرن العشرين، تر: حسين احجيج، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2015.
- 215- كمال الدين البياضي، إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2007.
- 216- الكندي، رسالة في حدود الأشياء، دار المشرق، بيروت، لبنان، د ت، د ط.
- 217- لحسن بن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة، مكتبة الثقافة الدينية، ط2، 2006.
- 218- لوك فيري، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2016.

- 219- لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، تر: محمد هشام، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002.
- 220- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط12، 2015.
- 221- مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط8، 2018.
- 222- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، القاهرة، مصر، 1959.
- 223- المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003.
- 224- مجموعة من المؤلفين، الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و.م. أ، بيروت، لبنان، ط1، 2012.
- 225- محمد أحمد خلف الله، مفاهيم قرآنية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ط1، 1984.
- 226- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المركز الثقافي العربي، تر: هاشم صالح، بيروت، لبنان، 1996.
- 227- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، 1999.
- 228- محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2011.
- 229- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1998.
- 230- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ت: هشام صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1991.
- 231- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط2، 1995.
- 232- محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، تر: هشام صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، ط1، 2009.
- 233- محمد آصف المحسنى، صراط الحق، مؤسسة ذو القربى، قم، إيران، ط1، 2008.
- 234- محمد أكون، العلمنة والدين، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط3، 1996.
- 235- محمد الأمين الحسنى، أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 1983.
- 236- محمد الأمين الحسنى، أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 1984.
- 237- محمد الأمين الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، دار عالم الفوائد، المملكة العربية السعودية، د/ت.
- 238- محمد الباهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، مؤسسة حورس للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1984.
- 239- محمد الحنفى الرازى، مختار الصحاح، المكتبة العصرية الدار النموذجية، بيروت، لبنان، ط5، 1999.
- 240- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008.
- 241- محمد المصباحى، إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافى العربى، بيروت، لبنان، ط1، 1988.
- 242- محمد المصباحى، فلسفة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

- 243- محمد المصباحي، مع ابن رشد، دار توبقال لنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2007.
- 244- محمد بن علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1996.
- 245- محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط1، 1987.
- 246- محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، إيران، ط2، 1998.
- 247- محمد رأفت عثمان، وآخرين، بحوث في الفقه المقارن، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1989.
- 248- محمد سبيلا، مدرات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
- 249- محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة، عمان، الأردن، 2005.
- 250- محمد عابد الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1998.
- 251- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، ط1، 1991.
- 252- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط4، 2000.
- 253- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 1988.
- 254- محمد مجتهد شبستري، مدخل إلى المسائل الجديدة في علم الكلام، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2000.
- 255- محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط1.
- 256- محمد مرسلي، دروس في المنطق الاستدلالي الرمزي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1989.
- 257- محمد هشام سلطان، العقيدة والفكر الإسلامي، مكتبة الرحاب، الجزائر، ط1، 1988.
- 258- محمد وادفل، أثر التفكير الفلسفي في التأويل الإسلامي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2018.
- 259- محمود أمين العلم، مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، د ت.
- 260- محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط3، 1969.
- 261- أبو المعالي الجويني، الإرشاد، مطبعة الخانجي، مصر، ط1، 1950.
- 262- أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط4، 1997.
- 263- المعالي الجويني، الكافية الشافية في الجدل، مطبعة عيسى الباي الحلبي، القاهرة، مصر، 1979.
- 264- المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، إيران، ط1، 1993.
- 265- مكسيم رودنسون، الإسلام والرأسمالية، تر: نزيح الحكيم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط4، 1982.
- 266- أبو منصور الماتريدي، التوحيد، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 2001.
- 267- ابن منظور، لسان العرب، المطبعة الأميرية دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1994.
- 268- ميثم بن علي البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، العراق، ط2، 1986.
- 269- ابن ميمون، دلالة الحائرين، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 2002.

- 270- ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
- 271- نجم الدين الطوفي، علم الجدل في علم الجدل، دار فرانز شتاينر، ألمانيا، ط1، 1987.
- 272- نديم مرعشي، أسامة مرعشي، الصحاح في اللغة والعلوم، دار الحضارة العربية، بيروت، لبنان، 1974.
- 273- ابن نديم، الفهرست، دار المسيرة، بيروت، لبنان، ط3، 1988.
- 274- أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط1، 1931.
- 275- أبو نصر الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، 2016.
- 276- أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، تح: نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، د ت.
- 277- أبو نصر الفارابي، السياسة المدنية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1998.
- 278- أبو نصر الفارابي، رسالة في العقل، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ط1، 1938.
- 279- أبو نصر الفارابي، مقالة في معاني العقل، مكتبة العرب، طبعة القاهرة، مصر، 1907.
- 280- نصر الفارابي، منطق الفارابي، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1986.
- 281- أبو نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1996.
- 282- نصير الدين الطوسي، قواعد العقائد، لجنة إدارة الحوزة العلمية، قم، إيران، ط1، 1996.
- 283- هاري إدلفسون، فلسفة المتكلمين، ترجمة مصطفى ليب، مجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2005.
- 284- هاملتون جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، تر: هاشم الحسيني، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1966.
- 285- هبة رؤوف عزت، نحو عمران جديد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2015.
- 286- هدى الخولي، هرقليطس الشذرات الكاملة النص اليوناني، النشر الجامعي الجديد، تلمسان، الجزائر، ط1، د ت.
- 287- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة في الإسلام، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط1، 2017.
- 288- وحيد الدين خان، الإسلام يتحدّى، تر: ظفر الإسلام خان، دار البحوث العلمية، الكويت، ط6، 1981.
- 289- أبو الوفا التفتازاني، علم الكلام وبعض مشاكله، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، دون ت.
- 290- ويلتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة لنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1984.
- 291- يمنى طريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2014.
- 292- يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2001.
- 293- ينس ألوودو لارس وغونار أندرسون وأوستن دال، المنطق في اللسانيات، تر: عبد المجيد جحفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2013.
- 294- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، ط1، 1995.

295- يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

296- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار كوكب العلوم، الجزائر، ط1، 2018.

297- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة الهنداوي، بيروت، لبنان، ط2، 2018.

رسائل علمية:

1- بوصالحج حمدان العقلانية العلمية المعاصرة وانتقاداتها "بول فييرآبند نموذجاً" /أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه علوم في الفلسفة /جامعة وهران.

قائمة المراجع باللغة الأجنبية:

1- **Christian Plantin**. Dictionnaire de l'argumentation Une introduction aux études d'argumentation .ENS ÉDITIONS. École normale supérieure de Lyon.

2- **Claude-Henry Du Bord**. Le grand livre de la philosophie. Groupe Eyrolles.Paris.02/06/2016.

3- **Descartes .Règles** pour la direction de l'esprit – Œuvres éd. De la pléiade. Paris.1952.

4- **Ducrot et anscombe**. L'argumentation dans la langue. Philosophie et Langage Bruxelles : Pierre Mardaga éditeur, 1983.

5- **Emmanuel Kant**, La Critique de la raison pure, trad jean-Pierre fussler, paris, GF Flammarion, 2003.

6- **Fiodor Dostoïevski**, Les frères Karamazov, trad, Henri Mongault, paris, babel Actes Sud, 2002.

7- **Gaston Bachelard**, l'activité rationaliste de la physique contemporaine, Paris, PUF, 1965.

8- **Günther Anders**, L'obsolescence de l'homme, trad Christophe David, paris, EDITIONS DE L'ENCYCLOPÉDIE DES NUISANCES, 2002.

9- **Hervé Boillot**. Petit Larousse de la philosophie. Editeur Larousse. Paris .22/08/2018.

10- **Holyoke George jakob**. the English secularism A confession of belief. the open court publishing company. Chicago. UAS. 2009.

11- **JACQUES LACAN**, AUTRES ECRITS, ÉDITIONS DU SEUIL, 27, rue Jacob, Paris- VI, 2001,

12- **Martin Heidegger**, Essais et Conférences (LA QUESTION DE LA TECHNIQUE), trad André Préau, paris, Gallimard, 1958.

قائمة المقالات العلمية:

1- أحمد القراملكي، تحليل مفهوم التجدد في الكلام الجديد، تر: حبيب قياض، مجلّة المنطلق، ع 119 (خريف وشتاء 1997 - 1998).

2- إخليهن ولد الرجل، العنوان: طه عبد الرحمن وعلم الكلام الجديد، نشر في موقع اسلام أون لاين قراءة في كتاب "شروود ما بعد الدهرانية"، 2016/04/17.

3- أمال مهوب، القيم الأخلاقية من منظور طه عبد الرحمن، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، ع: 30، سبتمبر 2017.

- 4- إميل بنفنتست، مقولات الفكر ومقولات اللغة، تر: عبد الكبير الشرقاوي، مجلة الفكر والنقد، ع 16، فبراير 1999.
- 5- أندرو محسن، مقال بعنوان، إلى أين تأخذنا التكنولوجيا - صراع الإنسان مع الآلة: التكنولوجيا عدو أم صديق -، موقع منشور، بتاريخ: 11/01/2017 <https://manshoor.com/science/is-technology-friend-or-enemy>
- 6- برنامج "طه عبد الرحمن" الفيلسوف المجدد" برنامج من إنتاج: الجزيرة الوثائقية، عرض يوم: 2015/11/27.
- 7- جيرارد اندريس، المناظرة بين المنطق الفلسفي والنحو العربي، بحث في مجلة تاريخ العلوم العربية، ع: 2، 1977 ج 1.
- 8- الحاج أوحمنة دواق، الإنسان المستعاد في علم الكلام الجديد: قراءة في لاهوت النزعة الإنسانية للمفكر العراقي عبد الجبار الرفاعي، نشر المقال في موقع مؤمنون بلا حدود في، فبراير 2014.
- 9- حسن حنفي، مقابلة أجرتها معه مجلة المنطلق، عدد 120، بيروت، لبنان.
- 10- حيدر حب الله، علم الكلام المعاصر، نشر في: 2014: <http://hobbollah.com/mohazerat>.
- 11- رجاء بيضاوي، أسبوعية "مغرب اليوم" - الدار البيضاء، العدد 219 (السلسلة الجديدة)، من 20 إلى 26 سبتمبر 2013.
- 12- السيد ولد أباه، تحديد علم الكلام من منظور فلسفات التأويل، <http://www.bsnt.net/hekmah/?p=249>.
- 13- شريف الدين بن دوية، مقال: طه عبد الرحمن مشروعه الفكري والهوية الموهودة، مجلة الكلمة، ع 83، السنة: 21 / 2014.
- 14- طه عبد الرحمن، حوار قناة الجزيرة، ج6، الحوار منشور في موقع خاص بالدكتور، حوار-دار-الحكمة <http://www.tahaphilo.com>.
- 15- طه عبد الرحمن، من محاضرة الدين والعقل - جامعة الزيتونة.
- 16- الطيب بوعزة، الحداث والوعي التاريخي الغائب، مقال: نشر في مدونة الجزيرة، بتاريخ: 2008/1/27.
- 17- الطيب بوعزة، الحداثة من منظور ماكس فيبر، موقع مؤمنون بلا حدود، بتاريخ: 14-مايو-2013.
- 18- طيب بوعزة، الحداثة.. والوعي التاريخي الغائب، مغرس محرك بحث إخباري، المغرب، نشر في يوم، 29- 01 - 2008.
- 19- الطيب بوعزة، الحداثيون العرب مقلدون، منتدى العلماء، بتاريخ: 25-9-2019م.
- 20- طيب بوعزة، العقل والذاتية في فلسفة الحداثة من ديكارت إلى كانط، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب.
- 21- الطيب بوعزة، جريدة الخليج الإماراتية اليومية، تحت عنوان: علم العقيدة أم علم الكلام؟، نشر: 2008/09/25.
- 22- الطيب بوعزة، لماذا نحتاج إلى التجديد المنهجي، أصل هذه الدراسة مداخل: "ضمن ورشة العلوم الإسلامية ومسألة التجديد المنهجي" التي نظمتها دار نهوض للدراسات والنشر الكويت، بمراكش، 2-4/3/2016.
- 23- عادل الطاهري، إشكالية العقل في فلسفة طه عبد الرحمن، جريدة هسبريس، ج1، ت: 24، 6/، 2013.
- 24- عادل زامل الزريجاوي، مقال علمي: علم الكلام والتحول الجديدة، د/، معهد إدارة المعلمين، النجف، العراق.
- 25- عبد الجبار الرفاعي، افتتاحية العددان، 16-17 من مجلة الراية الإسلامية المعاصرة، ص8، بتصرف.
- 26- عبد الجبار الرفاعي، مقال علمي: علم الكلام الجديد وإشكالات التسمية، نشرت في موقع حفرات، 2019.
- 27- عبد الحكيم أجهر، ما الهدف من دراسة الفكر الإسلامي؟ وماهي اتجاهاته، الجامعة الربيعية، من 29-31، مارس، 2019، مراكش، المغرب، موقع: <https://www.mominoun.com>.

- 28- عبد الحكيم أجهر، مقال علمي: كيف يجب أن ندرس علم الكلام، مركز أفكار لدراسات والأبحاث، نشر: 19 أغسطس 2019.
- 29- عبد الرزاق الخطيب، مقال علمي: علم الكلام بين خيار التبنّي ومقاربة الرّفْض، نشرت في موقع فيلوبريس الفلسفة للجميع، د. ت.
- 30- عبد السلام بن مائس، تنقل مفهوم "العقل" حتى القرن 13م، مجلة ثقافية فكرية، ع: 21، سبتمبر 1999.
- 31- عبد العزيز راجل، مقال علمي: مناهضة علم الكلام قديماً وحديثاً، صحيفة المثقف، العدد: 1568، السبت 06/ 11/ 2010.
- 32- عبد المجيد النجار، ارتفاق الكون في التحضير الإسلامي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، ع: 30، 1996.
- 33- عبد المجيد النجار، مقال علمي: واقعية المنهج الكلامي ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة، مجلة المسلم المعاصر منشور في العدد 60.
- 34- عبد الوهاب المسيري، الفكر الغربي -مشروع رؤية نقدية-، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، و.م.أ، ع: 5، 1996.
- 35- عثمان سليسي، موقع باحثون سوريون، "مبرهنة عدم الاكتمال، <https://www.syr-res.com/article/10681.html>
- 36- علي ابن مبارك، مقال علمي: الحاجة إلى تحديد علم الكلام، نشر في موقع مؤمنون بلا حدود، بتاريخ: 22-04-2020.
- 37- علي بن مبارك، مقال علمي، دور تحديد علم الكلام في التقريب بين المذاهب الإسلامية، الكلمة، ع: 66، 2010.
- 38- غيضان السيد، مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
- 39- قاسم شعيب، مقال علمي: الكلام المعاصر وضرورات الانتقال من الإيديولوجيا إلى الإبتيمولوجيا، ص1، مؤمنون بلا حدود، 2016.
- 40- المحاضرة الثامنة: علم الكلام الجديد" أنظر شبكة المنبر المركز، الإسلامي للتبليغ - لبنان.
- 41- محمد خالد الشيا، نقد العقل الديني عند محمد أركون، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، العدد: 3، السنة: 2015، ج 8
- 42- محمد كريم، النقد الأخلاقي للحدائث عند طه عبد الرحمن، مقال: نشر في موقع tahaphilo، بتاريخ: 29-10-2014.
- 43- مسفر بن علي القحطاني، مقال علمي: إشكالية الأنسنة في الخطاب الديني المعاصر، مؤمنون بلا حدود، 2015.
- أصله ورقة أُلقيت في المؤتمر السنوي الثاني لمؤسسة مؤمنون بلا حدود المنعقد، بمراكش، المغرب، السنة: 2014.

فهرس الموضوعات

أ	مقدمة
	الباب الأول: معطيات البحث - بيان وتحليل
	الفصل الأول: المدخل العام للبحث
3	المبحث الأول: طه عبد الرحمن ومشروعه الفكري
3	توطئة
4	أولاً: من هو طه عبد الرحمن
8	ثانياً: مشروع طه عبد الرحمن الفكري والفلسفي
16	ثالثاً: أهم المعالم المنهجية لطله عبد الرحمن .
19	المبحث الثاني: علم الكلام الكلاسيكي تطوراتاه ومناهجه.
20	أولاً: مفهوم علم الكلام.
31	ثانياً: نماذج من بعض الفرق الكلامية المشهورة.
56	ثالثاً: مناهج المتكلمين القديمة
	الفصل الثاني: تجديد علم الكلام وموقف طه عبد الرحمن من ذلك.
66	المبحث الأول: علم الكلام بين القبول والرد.
67	أولاً: المناهضين لعلم الكلام.
72	ثانياً: مآزق علم الكلام الكلاسيكي.
80	ثالثاً: مسوغات تجديد علم الكلام.
85	رابعاً: مفهوم علم الكلام الجديد (أو تجديد علم الكلام).
92	خامساً: مستويات التجديد لعلم الكلام وأهم اتجاهاته.
101	المبحث الثاني: طه عبد الرحمن وعلم الكلام.
102	أولاً: علم الكلام من العلوم المالية الأصيلة.
107	ثانياً: موقف طه من الانتهاض الفلسفي لعلم الكلام.
113	ثالثاً: نقد الانتهاض الرشدي لعلم الكلام.

127	رابعا: طه عبد الرحمن ودعوى برهانية المقال الفلسفي.
131	خامسا: مفهوم تحديد علم الكلام عند طه عبد الرحمن.
الباب الثاني:	
تجديد العقل الكلامي عند طه عبد الرحمن.	
الفصل الأول:	
مفهوم العقل وتطوراته بين طه عبد الرحمن وغيره.	
139	المبحث الأول: مفهوم العقل وتطوراته.
140	أولا: مفهوم العقل في اللسان العربي.
146	ثانيا: مفهوم العقل في الاصطلاح الفلسفي الغربي.
158	ثالثا: مفهوم العقل في الأدبيات الفلسفية الإسلامية.
166	رابعا: مفهوم العقل في الأدبيات الكلامية.
172	المبحث الثاني: مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن.
173	أولا: الانتفاضة الطهائية ضد العقلانية المبثوث.
181	ثانيا: مفهوم العقل وتأميمه عند طه عبد الرحمن.
185	ثالثا: مفهوم التكوثر العقلي.
191	رابعا: مراتب العقلانية عند طه عبد الرحمن.
الفصل الثاني:	
العقل بين المحدودية وإعادة الاعتبار.	
201	المبحث الأول: العقل المجرد بين المحدودية والآفات والكمالات.
202	أولا: الحدود المنطقية للعقل.
206	ثانيا: الحدود الواقعية للعقل.
211	ثالثا: الحدود الفلسفية للعقل.
215	رابعا: المحدودية الكلامية للعقل المجرد من جهة الألوهية.
221	خامسا: المحدودية الكلامية للعقل المجرد من جهة الأسماء الحسنى والتقرب بالتسمية.
225	المبحث الثاني: إعادة الاعتبار للعقلانية الكلامية عند طه عبد الرحمن.
226	أولا: بيان دعوى بيانية العقلانية الكلامي عند عابد الجابري.
232	ثانيا: بيان دعوى شرعانية العقل الكلامي عند محمد أركون.
235	ثالثا: الانتهاض الطهائي ضد دعوى الجابري وأركون.

242	رابعا: القوانين الكبرى للممارسة العقلانية لدى المتكلمين.
	الباب الثالث:
	التجديد المنهجي لعلم الكلام الإسلامي.
	الفصل الأول:
	إعادة الاعتبار للمنهج الكلامي المناظراتي.
248	المبحث الأول: إعادة الاعتبار للمنهج الكلامي عند طه عبد الرحمن.
249	أولا: الأخطاء المنهجية للغالين في الطعن في علم الكلام.
257	ثانيا: مكانة المناظرة في الإنتاج الإسلامي.
264	ثالثا: إفادة المناظرة اليقين.
267	رابعا: "علم المناظرة العقدي" خصوصية وامتياز منهجي ومنطقي للمتكلمين.
272	المبحث الثاني: مدخل إلى المناظرة (المفهوم والسياقات العامة).
272	أولا: مفهوم المناظرة.
281	ثانيا: المناظرة كفعالية حوارية.
288	ثالثا: المناظرة فعالية حجائية - argumentation - وتحجائية.
292	رابعا: المعالم والمسارات الكبرى للمناظرة عند طه عبد الرحمن.
	-الفصل الثاني:
	تجديد المنهج المناظرات الكلامي وآليات الاستدلال (المقايضة والمماثلة) .
300	المبحث الأول: المناظرة الكلامية وأسسها الحوارية والمنطقية الكبرى.
301	أولا: الأصول الخلقية العامة التي تأطر الحوار المناظراتي
305	ثانيا: الأصول التداولية العامة التي تأطر الحوار المناظراتي .
307	ثالثا: الشق المنطقي الذي يأطر المناظرة الكلامية .
315	رابعا: المنطق الحواري الحديث وعلاقته بمنطق المناظرة الكلامية .
321	المبحث الثاني: تقويم طه عبد الرحمن للاستدلال الكلامي .
322	أولا: الاستدلال الكلامي (قياس الشاهد على الغاب= التمثيل) .
327	ثانيا: الخصائص التداولية والخطابية للمقايضة الكلامية .
331	ثالثا: علاقة القياس الكلامي بالنظريات الحجائية المعاصرة .
338	رابعا: الخصائص المنطقية للمماثلة الكلامية .
344	خامسا: علاقة المماثلة الكلامية بنظرية العوالم الممكن ومبدأ الثالث المرفوع .

الباب الرابع:	
الشق التطبيقي والمضموني لتجديد طه عبد الرحمن.	
الفصل الأول:	
(تمهيدي) السياقات الكبرى للممارسة الكلامية لدى طه عبد الرحمن .	
356	المبحث الأول: المشروع الائتماني ومبادئه الكبرى.
357	أولاً: طه عبد الرحمن ومشروع روح الحداثة -La modernité-
364	ثانياً: المشروع الائتماني عند طه عبد الرحمن
369	ثالثاً: مبادئها الكبرى للأنموذج الائتماني
381	المبحث الأول: الانتهاض لمجابهة الاستفزاز الكلامي الخارجي.
382	أولاً: نقد واقع الحداثة الغربي.
390	ثانياً: نقد طه عبد الرحمن للعلمانية الغربية.
395	ثالثاً: نقد الأنموذج الدهرانية.
416	رابعاً: نقد الأنموذج المابعد الدهرانية
432	المبحث الأول: الانتهاض الكلامي للاستفزاز الداخلي .
433	أولاً: مشروع الأنسنة - Humanisme - (رفع عائق القداسة).
436	ثانياً: مشروع العقلنة - Rationalisation - (رفع عائق الغيبية).
440	ثالثاً: مشروع الأرخنة - Historicisme - (رفع عائق الحكمية) .
443	رابعاً: نقد القراءات الحداثية للقرآن الكريم وتقديم البديل.
455	الخاتمة
الفهارس	
462	فهرس الآيات القرآنية
464	فهرس الأحاديث النبوية
465	قائمة المصادر والمراجع
480	فهرس الموضوعات
	الملخص

قائمة المصطلحات

العربية	الفرنسية	الانجليزية
المفهوم	Concept	Concept
علم المناهج	Méthodologie	Methodology
وثوقي	Dogmatique	Dogmatic
المنهج التأويلي	Herméneutique	Hermeneutics
العلاماتي	Smantique	Smantic
الظواهراتية	Phénoménologie	Phenomenology
الأقيسة غير منطقية	Non-syllogistic	Non-syllogistic
العقل	Raison	Reason
في علم التأصيل، تقسيم المعاني	Etymologie Division des sens	Etymology Division of the senses
العقل المنشئ أو المكوّن	La raison constituante	The constituent reason
العقل المنشأ أو المكوّن	La raison constituée	The constituted reason
العقل الكوني	La Raison Universelle	The Universal Reason
العقل الأداقي	La raison instrumentale	The instrumental reason
تشبي	Réification	Reification
لوح فارغ	Tabula rasa	Table dew
الظاهرة	Phénomène	Phenomenon
النومين	Noumène	Noumène
خسوف العقل	Éclipse de raison	Eclipse of Reason
الجوهر	substance	Substance
النموذج	Paradigme	Paradigm
اللاتناهي	Infinite	Infinite

Polyphony	La polyphonie	نظرية تعدد الأصوات
speech instance	instance de discours	أحداث الخطاب
Rationalisation	Rationalisation	العقلنة أو الترشيذ
Kinetic theory of gases	Théorie cinétique des gaz	النظرية الحركية للغازات
Quantum physics	Physique quantique	الفيزياء الكوانطية
General physics	Physique générale	الفيزياء العامة
Undecidability	Indécidabilité	عدم القابلية لتقرير
Paradox	Paradoxe	مفارقات
Incompleteness	Incomplétude	فراغ الأنساق المنطقية
Formalization	Formalisation	الصورة
Relativity	Relativité	النسبية
The crocodile paradox	The crocodile paradox	ومفارقة التمساح
Super computer	Super computer	كمبيوتر الفائق
Technological unemployment	Technological unemployment	بطالة التكنولوجيا
Technoscience	Technoscience	علمتقنية
Irrationalisme	Irrationalisme	اللاعقلانية
Symbol	Le Symbole	الرمز
Structuring	Structuration	البنية
Demonstration	Démonstration	البرهان
String Theory	La théorie des cordes	النظرية الخيطية
Disputation	Dispute	الجدل
Dialectical disputation	Disputation dialectique	المناظرة الجدلية
Scholastic disputation	Disputation scolastique	المناظرة السكولاستيكية
Disputation quadlibetique	Disputation quadlibetique	المناظرة الكودليبيتيكية

Rhetoric	Rhétorique	الخطابة
Dialogue	Dialogue	الحوار
Argument	Argumentation	الحجاج
Deduction	Déduction	الاستنباط
Induction	L'induction	الاستقراء
Philosophical argumentation	L'argumentation philosophique	الحجاج القانوني
Legal arguments	L'argumentation juridique	الحجاج الفلسفي
Impersonal validity	Validité impersonnelle	مبدأ الصلاحية التجريدية
Persuasive speech	Discours persuasif	الخطاب الإقناعي
Natural language	Langue naturelle	اللسان الطبيعي
Universal communication	Communication universel	التواصل الكوني
Univocity	L'univocité	شرط أحادية المعنى
Opponent	Opposant	المعارض
Proposer	Proposant	العارض
The cultural preconstruct	Le préconstruit culturel	مسلمة المركب الثقافي القبلي
Schematization	La schématisation	مسلمة الخطاطة
Métalangue	Métalangue	اللغة الفوقية
Artificial language	Langue artificielle	اللغة الصُنعية
Formalism	Formalisme	الرمزية
Objectivism	Objectivisme	الموضوعاتية
Pluralism	Pluralisme	مبدأ التعددية
Lawsuit	Procès	الادعاء
Inference	Inférence	التدليل
Prohibition	empechement	المنع

Contradiction	Contradiction	المنافضة
Abolition	abolition	النقض
Opposition	contestation	المعارضة
Quadruplet	Quadruplet	الرابوع
Inference	Inference	الاستدلال
Argumentative scale	Échelle argumentative	السلم الحجاجي
Law of Lowering	Loi d'abaissement	قانون الخفض
Law of negation	Loi de negation	قانون النفي
Inversion law	Loi d'inversion	قانون القلب
Symmetry	Symétrie	خاصية التناظر
Transitive	Transitif	خاصية التعدي
The exchange	L'échange	خاصية التبادل
Peace of Westphalia	Paix de Westphalie	توقيع صلح وستفاليا
Identity	Identité	الهوية
Otherness	Altérité	مبدأ الغيرية
Excluded tier principle	Principe du tier exclu	مبدأ الثالث المرفوع
Principle of contradiction	Principe de contradiction	مبدأ عدم التناقض
Bivalent logic	Logique bivalente	منطق ثنائي القيمة
the third included	Le tiers inclus	مبدأ الثالث المشمول
Quantum mechanics	Mécanique quantique	الميكانيك الكوانطي
Modernity	La modernité	الحداثة
Secularis	laique	علماني
The Normal Model	Le Modèle normal	الصيغة الطبيعية
The critical model	Le modèle critique	الصيغة النقدية

The social model	Le modèle social	الصيغة الاجتماعية
The Human Model	Le modèle Humain	الصيغة الانسانية
Humanism	Humanism	الانسانية
Sociologisme	Sociologisme	المذهب الاجتماعي
Moral	Morale	أخلاق الواجب
Ethics	Ethique	أخلاق الخلاص
Nihilism	Nihilisme	عدمية
sodomi	Sodomy	السدومية
PSYCHOANALYSIS	LA Psychanalyse	التحليل النفسي
Borromean	Borromean	العقدة البورومية
Scream Panel	Panneau de cri	لوحة الصرخة

الملخص:

يعتبر طه عبد الرحمن أيقونة من الأيقونات الفكرية الإسلامية المعاصرة والتي لها باع في حمل لواء التجديد وإعادة النظر و التقويم للعديد من مكونات الفكر الإسلامي وبالخصوص الفكر الكلامي والذي نحن في سبيل مدارسته إذ لا يمكن البتة إنكار الأهمية القصوى التي يلعبها هذا المكون داخل المنظومة التراثية الإسلامية لكونه يعني بالدرجة الأولى بالاشتغال بأصول الدين الإسلامي وآلياته الفاعلة سواء الاستشكالية أو الاستدلالية ومن ثم فهذا وغيره يدعوننا بشدة إلى إعادة النظر في الأطروحة التجديدية والورشة المعرفية التي يفتحها طه عبد الرحمن في سبيل تجديد هذا المكون الأساس .

ينطلق طه من فكرة أن أي تراث يريد تقييم وتقوم نفسه يجب عليه أن ينطلق من ذاته قبل أن ينظر نفسه في مرآة الآخر وما عنده من آليات منهجية ومضامين معرفية، وهذا ما طبقه طه فهو بخلاف الدراسات الحديثة لهذا العلم فهو لا يتصل من التراث بل ينطلق منه مع الحرص على عدم الانغلاق عليه مخافة السقوط في ظلامية الشعور بالاكفاء وبالتالي البقاء في الماضي السحيق وهذا مع الوعي بقيمة المنهج كآلة منتجة للمضامين فالمنهج المناظري والاستدلال القياسي التمثيلي هو المخاض العسير الذي تولدت في إطاره مختلف التفاعلات والمضامين الكلامية ما يعطي انطبعا بأن أية مراجعة وتجديد لهذا المنهج يعني بالضرورة تجديد المضمون وإعادة بعثه لا (يتوائم) مع روح العصر فعلم الكلام هو في النهاية علم يعرض العقيدة الإسلامية ويدافع عن معروضة ضد أي استفزاز قد يطاله سواء من الآخر خارجيا أو من الأنا (مخالف) داخليا وبالتالي هو علم يحوي آليات عارضة وآليات ناقدة وفاحصة ما يتيح لنا استخدامه كمراقب للنظر في عرض الفكر الإسلامي وفحص الآخر المزاحم.

ثم إن هذا التجديد لا يمكن أن يحقق كفايته المعرفية وغايته العلمية إلا إذا تجددت العقلانية نفسها وهذا ما سار عليه طه من خلال إعادة النظر وتقييم العقلانية المجردة وآلياتها الاستدلالية مع الحرص على بيان نقصاتها بخلاف ما تبدت لنا للوهلة الأولى من صلابة وقوة فهي لا تعدوا أن تكون كيانا مهزوزا مقترحا عقلانية جديدة مؤيدة تحقق شرط الانطلاقة إلى آفاق التجديد دون الإهمال والتوصل من روح التراث فالعقلانية في إزاء هذا النظر المخصوص صارت عقلانيات متكوثة وليست عقلانية واحد .

لعل تمثلات هذا التجديد وتطبيقاته قد ظهرت مع الكتب الأخيرة من مشروع طه عبد الرحمن وخصوصا في الانتهاض الذي مارسه ضد الحضارة الغربية بصفتها نموذجاً انتهى عنده التاريخ، مبينا فساد هذا التعجرف الحضاري والاستفزاز المعرفي ما استوجب ضرورة فحصه تنبيهاً إلى العديد من سلبياته مع بيان المشروع والحق الإسلامي والعربي في الاختلاف الفكري منصباً مشروعاً الانتماء كعلم أساس يمثل روح الفكر الإسلامي .

Summary:

Taha Abdul Rahman is considered one of the contemporary Islamic intellectual icons that has a history in carrying the banner of renewal, reconsideration and evaluation of many components of Islamic thought, especially the verbal thought, which we are in the process of studying, as it is absolutely undeniable the utmost importance played by this component within the Islamic heritage system because it is primarily concerned with working with the fundamentals of the Islamic religion and its effective mechanisms, whether problematic or inferential, and therefore this and others strongly call for us to reconsider the regenerative thesis. And the knowledge workshop opened by Taha Abdul Rahman in order to renew this basic component.

Taha starts from the idea that any heritage that wants to evaluate and evaluate itself must start from itself before it looks at itself in the mirror of the other and its methodological mechanisms and cognitive contents, and this is what Taha applied because unlike the modernist studies of this science, he does not disavow the heritage but proceeds from it with care not to close on it for fear of falling into the darkness of the feeling of sufficiency and thus staying in the distant past and this with awareness of the value of the method as a machine producing contents. Debating and standard representative reasoning is the difficult labor in which various interactions and verbal contents have been generated, which gives the impression that any revision and renewal of this approach necessarily means the renewal of the content and its resurgence is not compatible with the spirit of the times. Theology is ultimately a science that presents the Islamic faith and defends its presentation against any provocation that may affect it, whether from the other externally or from the ego that is contrary internally, and therefore it is a science that contains casual mechanisms and critical and discerning mechanisms, which allows us to use it as an observer. To consider the presentation of Islamic thought and examine the competing other.

Moreover, this renewal cannot achieve its cognitive sufficiency and scientific goal unless rationality itself is renewed, and this is what Taha went on by reconsidering and evaluating abstract rationality and its inferential mechanisms, taking care to show its deficiency, unlike what appeared to us at first glance of rigidity and strength, it is nothing more than a shaky entity, a proposal for a new rationality that supports the fulfillment of the condition of starting to the horizons of renewal without neglect and disavowing the spirit of heritage. Rationality in the face of this particular view has become rational. Punctuated and not rational one.

Perhaps the representations of this renewal and its applications have appeared with the recent books of the project of Taha Abdel Rahman, especially in the uprising he practiced against Western civilization as a model at which history ended, showing the corruption of this civilizational arrogance and cognitive provocation, which necessitated the need to examine it to alert to many of its negatives with the statement of legitimacy and the Islamic and Arab right to intellectual difference, positioning his credit project as a fundamental teacher representing the spirit of Islamic thought.

Résumé:

Taha Abdel Rahman est considéré comme l'une des icônes intellectuelles islamiques contemporaines, qui a une histoire dans la bannière du renouveau, reconsidérant et évaluant de nombreuses composantes de la pensée islamique, en particulier la pensée théologique, que nous sommes en train d'étudier, car il est absolument indéniable que cette composante joue dans le système du patrimoine islamique parce qu'elle est principalement concernée par le travail avec les origines de la religion islamique et ses mécanismes efficaces, qu'ils soient problématiques ou inférentiels, et donc ceci et d'autres nous invitent fortement à reconsidérer la thèse du renouveau. Et l'atelier de connaissances ouvert par Taha Abdel Rahman afin de renouveler cette composante de base.

Taha part de l'idée que tout patrimoine veut s'évaluer et s'évaluer lui-même doit partir de lui-même avant de se regarder dans le miroir de l'autre et de ses mécanismes méthodologiques et contenus cognitifs, et c'est ce que Taha a appliqué, contrairement aux études modernistes de cette science, il ne désavoue pas l'héritage, mais en procède avec soin de ne pas le fermer de peur de tomber dans l'obscurantisme de se sentir suffisant et de rester ainsi dans un passé lointain et ceci avec la conscience de la valeur du curriculum en tant que machine produisant le contenu du curriculum. Les débats et le raisonnement standard représentatif est le travail difficile dans lequel diverses interactions et contenus verbaux ont été générés, ce qui donne l'impression que toute révision et renouvellement de cette approche signifie nécessairement le renouvellement du contenu et sa renaissance ne correspond pas à l'esprit de l'époque. La science de la parole est en fin de compte une science qui présente la foi islamique et défend son exposition contre toute provocation qui peut l'affecter, que ce soit de l'autre à l'extérieur ou de l'ego (contraire) intérieurement et donc c'est une science qui contient des mécanismes accessoires et des mécanismes critiques et d'examen, ce qui nous permet de l'utiliser en tant qu'observateur. Considérer la présentation de la pensée islamique et examiner l'autre concurrent.

De plus, ce renouvellement ne peut atteindre sa suffisance cognitive et son objectif scientifique que si la rationalité elle-même est renouvelée et c'est ce que Taha a suivi à travers la reconsidération et l'évaluation de la rationalité abstraite et de ses mécanismes inférentiels, en prenant soin d'indiquer sa déficience, contrairement à ce qui nous est apparu à première vue de solidité et de force, il n'est rien de plus qu'une entité bancalée proposée pour une nouvelle rationalité en faveur de la réalisation de la condition de commencer vers les horizons du renouveau sans négligence et répudiation de l'esprit du patrimoine. La rationalité face à cette considération spéciale est devenue. Les rationalités sont multipliées et non la rationalité une.

Peut-être les représentations de ce renouveau et de ses applications sont-elles apparues avec les livres récents du projet de Taha Abdel Rahman, en particulier dans le soulèvement qu'il a pratiqué contre la civilisation occidentale comme modèle où l'histoire s'est terminée, indiquant la corruption de cette arrogance civilisationnelle et de cette provocation cognitive, ce qui a nécessité la nécessité de l'examiner afin de l'alerter sur nombre de ses inconvénients avec une déclaration de légitimité et le droit islamique et arabe à la différence intellectuelle, positionnant son projet de crédit comme un enseignant de base représentant l'esprit de la pensée islamique.

Democratic Popular Republic of Algeria
Ministry of Higher Education and Scientific Research
Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences

Constantine

Faculty of Usūl al-Dīn



Department of Aqida and
Comparative Religions

Ordinal Number.....
Identification Number

Renewal of theology of Taha Abdel Rahman

Thesis submitted for academic doctoral L.M.D degree in:

Specialty: Akida

Elaborated by the student :

Ouidah Mustapha

Supervised by the Professor:

Souheil Sayoud

The discussion jury members

Name and First Name	Scientific Rang	Original University	Function
Pr.Abdoul Malik ben Abbas	Professor	Amir Abdelkader University	Chairman
Pr. Souheil Sayoud.	Professor	Amir Abdelkader University	Supervisor and Reporter
PR.Ahcen Brama	Professor	Amir Abdelkader University	Membre
Pr. Zuhair Qutal	Professor	Université Mohamed Lamine -Debhain - Sétif 2	Membre
Pr.Khlifi Cheikh	Professor	Université Abou Bakr Belkaid - Tlemcen	Membre

University year: 1443 -1444h / 2022-2023