

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة منتوري قسنطينة

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

الرقم التسلسلي :

رقم التسجيل :

موضوع البحث:

معالم قراءة تجديديتجترات عند طه ببتجر حمر.

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة

إعداد الطالب:

محمد بومعيزة

إشراف الدكتور:

ساعد خميسي

أعضاء لجنة المناقشة

تاريخ المناقشة:

رئيسا	جامعة الجزائر	أستاذ التعليم العالي	أ.د. عبد الرزاق قسوم
مشرفا ومقررا	جامعة منتوري، قسنطينة	أستاذ محاضر	د. ساعد خميسي
عضوا مناقشا	جامعة وهران	أستاذ محاضر	د. بوزيد بومدين
عضوا مناقشا	جامعة منتوري، قسنطينة	أستاذ محاضر	د. عصام عبد الحفيظ
عضوا مناقشا	جامعة منتوري، قسنطينة	أستاذ محاضر	د. نورة بوحناش
عضوا مناقشا	جامعة الأمير عبد القادر	أستاذ محاضر	د. صالح نعمان

السنة الجامعية: 1429-1430 / 2008-2009

مقدمة

شغل موضوع إعادة قراءة التراث العربي وإنتاجية العقل فيه جزءا واسعا من اهتمامات الباحثين والمفكرين، وأصبح الغرض الذي يؤم من ذلك هو تشخيص علة الارتكاس العقلي والنكوص الحضاري ولمجالاة الذات بأسباب القوة والضعف في تراثها، حيث غلغ الفكر الحر وأرسف في ربة الجمود والتقليد، فلم يعد قائما بفعل الاستمرار في الحضارة وتجديدها وبالتالي إرفاد الأمة بأسباب الكينونة والوجود حتى لا يدهمها فناء التغالب والحراك الكوني بين الأمم والحضارات.

لقد كانت الصدمة الحضارية التي أحدثتها غزوة نابليون لمصر عنصرا من عناصر الاستفاقة بعد رهو وسبات تمدد فيهما وعي الأمة تحت أخادير عوامل جمة متظافرة، أحالت العالم الإسلامي إلى بدايات التحول إلى استنهاج طريق قاصد يذلف منه إلى استعادة القدرة على الفعل في التاريخ واحتياز جزء من البؤرة فيه ومفارقة هوامش التخوم،" وقد اعتبرت الحملة الفرنسية وما نتج عنها بداية لنهضة جديدة في حياة الشرق الأوسط، وذلك لعدة أسباب حيث أن بونابرت لم يأخذ معه الجيش وحدة إلى المنطقة فحسب وإنما حمل معه كذلك تجهيزات علمية تكفي لتحقيق مآربه العريضة، وكان سبيله هذا يترجم محاولاته الجادة الواضحة [الهداف المتمثلة في كسب رضا الخاصة والعامة مما يقربه منه ولذا فقد وصف بأنه غاية في الذكاء والدهاء السياسي خصوصا في إقدامه على إدخال بوادر من الحضارة الفرنسية المتقدمة بل الجديدة وعلى راي أحد ضباطه فإن بونابرت حين أدخل التجهيزات العلمية فإنه أدخل الحضارة الفرنسية بواسطتها وعن هذه الحقيقة يقول الكاتب والناقد الإنجليزي جون هايود HAYWOOD.JOHN، إن بونابرت لم يدخل جيشه إلى مصر فقط ولكنه حمل معه المطبعة الصحفية وأعدادا من المدرسين"¹، ومن ثم انكب الباحثون يتناولون التراث ويقلبون النظر في بنية العقل العربي ومقارنته بفكر الحداثة وفلسفتها لتحديد ما نحن محوجين إليه وما نحن في غنى عنه، يقول الباحث إدريس هانيي: "هناك بلا شك نزعة ضاغطة فارضة نفسها على نخبة المفكرين العرب نجدها في حجم اهتمامهم وطبيعة أفهامهم للتراث العربي تلاميذي فهي تهدف إما للإلتناء إليه والتحصن بمجده

1 - نواف أبوساري : الرواية التاريخية، جنس أدبي جديد في الأدب العربي الحديث - مقال منشور في

مجلة العلوم الإنسانية ، جامعة منتوري قسنطينة الجزائر، العدد 23 جوان 2005، ص 120.

القديم ومخازنه الحضارية وبلورته في صميم مشروع للنهوض أونظرية يتقدم من خلالها إلى مواقع السجال وإثبات الذات أمام محاولات الإحتواء والإدماج أو أي صورة من صور الإلغاء الثقافي².

وفعلا لقد قدمت حول هذا التراث أوزاعا مختلفة من الدراسات متغايرة المناهج والمشارب في ضوء مذاهب فلسفية وتحليلات إبستمولوجية استلهمت في قراءتها إما منهجية المذهب كلية وإما التعرّيج على كل ما يمكن أن يلتمس فيه القدرة على تشخيص محددات التجديد وتثوير العوامل المحضضة على الإبداع الفلسفي ولو اقتضى ذلك التقمّيش من آليات المناهج والمذاهب الفلسفية المختلفة، فكان من ذلك التيار الماركسي الذي يستلهم أصول الفلسفة الماركسية في المادية التاريخية والمادية الجدلية كما فعل المفكر اللبناني حسين مروة مثلا، وقد جعل التيار الماركسي المسألة السياسية في لب الاهتمام لكونها من مشمولات التقديمية الرئيسية التي تولى المناضلة دونها.

وهناك التيار العقلاني بمختلف فروعه. فمن أخذ في منهاج الدراسة والتجديد بمنهج المعتزلة في اعتماداتهم العقلية في الاجتهادات الدينية والدينيوية على اعتبار العقل مصدر النور وآلة المعرفة والبرهان كمحمد عمارة مثلا، وهناك من استهدى عمل المعتزلة كحسن حنفي ومنهم من أخذ بتجريبية جابر بن حيان وأصول الفلسفة الوضعية المنطقية في الدراسة والتحليل وتحديد ما يمكن أن يقبل من أصناف القول والخطاب على قواعدها وما لا يقبل مثل "زكي نجيب محمود"، وهناك التيار الديني العقلاني المستنير الذي ينحو نحواً دينياً عملياً مفتوحاً يجمع فيه نور الدين ووحى النبوة مضافاً إليه نور العقل في فطرته كما فعلت حركات الإصلاح الديني المستنيرة التي استهدت أصول أفكار التجديد عند رواد هاتيك الحركات، وكما يوجد التيار السلفي الذي يدعو إلى الأول والعودة إلى ما كان عليه السلف الأول والاستعصام بما استعصموا به، وغير خاف ما في مقولاتهم من اختزال الواقع والزمن والتاريخ، من أجل التراد إلى الماضي، أما القطاع العريض الذي كان أكبر القطاعات الفكرية تمثيلاً وانتشاراً في جدلية التراث والحداثة فهو التيار الانتقائي التوفيقى الذي يرتكز على مقولة الأصالة والمعاصرة، بحيث يرى القائلون به أن الماضي والتاريخ ضرورة واقعية وتاريخية

2 - إدريس هاني : إنتاج التراث أم فهمه ؟ تأملات في مناهج قراءة التراث الإسلامي العربي ، مجلة الكلمة

بيروت لبنان العدد 9 السنة الثانية 1995 ص 55.

حتى لا يمتلخ الوعي من جذوره والأصول وبالتالي وجاهة ومعقولة الإمتسك بالتراث، كما يرى ضرورة أن ندلف بعقولنا إلى الآخر أو إلى الحداثة الغربية لتحقيق التوافق بين الراهن والتاريخ، كما نجم زيادة على هذه التيارات من يرى أن وتيرة الحضارة والتجديد لا تكون إلا بالقطيعة مع التراث والانبثاق عنه مطلقا من حيث أن القطيعة كتجربة إنسانية تثبت فاعليتها في الغرب في تحقيق الحداثة، وتوثيق الصلة مع الشق الفلسفي بشكل كامل تحقيقا لجدلية الحركة الفكرية التي هي جبلة في بنية العقل والحضارة. وفي غمرة هذه المذاهب والتيارات التي انشطرت إليها الساحة الفكرية والفلسفية في العالم العربي والإسلامي حيث لم ينفرد تيار أو مذهب بالاستحواذ عليها فاختص مثلا طه عبد الرحمان المفكر والفيلسوف المغربي بالقراءة العقلانية العملية (الصوفية المعقلنة) وإعادة سداة الالتحام بين العقل النظري والعقل العملي الذي كان اختيارا أمثليا في تاريخ التراث العربي اختزل كثيرا من الوقت ووفر دواعي الأمان الحضاري والفلسفي.

تنزلا عند ما ذُكر من محاولة طه عبد الرحمان في إعادة سداة الالتحام بين العقل النظري والعقل العملي أراد طه ولا شك إعادة تأسيس مشروعية تاريخية وابستمولوجية ودينية وفلسفية لدرء الخصام المتقحم به على الارتباط الضروري والطبيعي بين شقي ملكة العقل وفي التراث العربي خاصة وفي معرفة الإنسانية عامة، و يرمي من خلالها إلى طرح مختلف المشكلات الفلسفية الإنسانية المصيرية كقيمة العقل والدين وحدودهما ووظيفتهما ثم النظر إلى الإنسان باعتباره كائن متخلق أو عاقل دين أو دين عاقل، وقد أتاح فعلا هذا المشروع الفلسفي لطله عبد الرحمان التولج في المطاوي الخفية للمشكلات الفلسفية الكبرى والأساسية في تصورات أهل التراث وأهل الحداثة معا ضمن حدود المعالم والأرف التي لا يتهيأ للعقل الإنساني اجتيازها.

انطلاقا مما سبق تظهر بجلاء المطارحة الفلسفية لموضوع جدلية التراث والحداثة الذي حفزتنا إلى طرقة دواعي وأسباب الأول منها موضوعي ويتمثل في أهمية المشكلة وراهنيتها وانفراد طه بالعقلانية العملية والتي لم تدرس فلسفيا على نحو بالغ التحقيق عند المفكرين العرب سوى عند طه عبد الرحمان.

أما عن الأسباب الذاتية الخاصة التي دفعتني إلى طرق هذا الموضوع بفيض من الحماس وثّاب فهو تخصصي في الفلسفة الإسلامية في صدر المرحلة الجامعية

وفي السنة الثانية تحديداً على يد الأستاذ الفاضل مساعد خميسي، حيث كنا نتطرح معه عديد المشكلات الفلسفية التي تخالجت عقولنا و قُتتْ حول مشكلة المعرفة بين العقل والنقل، مشكلة الحقيقة وحدود العقل، مباحث علم الكلام، وشيء من التصوف وقراءة الكتب الضافية حول الغزالي، ابن رشد والكندي والفارابي، الرازي ومقارنتهم بالفلسفة الغربيين:كانط، هيجل، ديكرت، هيوم، وغيرهم كثر، فنشأت لديّ وأنا في ميعة التحصيل ضرورة تمثل العقل فكرة وسلوكاً أي أن استهدى عمل الملكة العقلية في التفكير الخالص، دون أن يفارق السلوك مقتضى ما دلّ عليه العقل من التخلق، كطور ثاني يترقى فيه العقل وكل ذلك استقياساً ممّا أفدناه من الأستاذ، إذ لا يزال اعتقادي أن الفلسفة العقلية بدون التخلق العملي تطوحات جوفاء وتصلفات رعناء إن لم تكن تأملاً في الفراغ، أما السبب الذاتي الثاني فهو الإثارة الوجدانية الداخلية التي طال اهتجاسها و التي يعانيتها كل عربي ومسلم، بسبب الإرتكاس الحضاري، العقلي والأخلاقي، الذي يطوقنا. أما الأسباب الموضوعية فإنها التالية :

1. جدوى الأبحاث والدراسات الفلسفية التأصيلية والنقدية التي طرحها طه عبد الرحمان بروح عقلانية حجاجية برهانية تتأى عن تهويمات العواطف الرجراجة الهائمة أو عطوفة المعاطاة والتناول المذهبي.
2. التأصيل المعرفي المؤسس للعقلانية العملية غير المجردة في مطارحة جدلية التراث والحدائثة وإعادة إرفاد الدراسات الفكرية والفلسفية بمساءلات ومجاوبات تبقى دائماً مثاراً لإعادة المراجعة والتسأل .
3. النتائج الفلسفية التي توصل إليها طه والتي تقضي بأن العقلانية عقلانيات متعددة تذكو وتبهت وتسفل وتسمق بحسب قدرة العاقل الإنساني على إمدادها بما يذكيها ويحفظها أو العكس، ثم التأسيس للخطاب أو القول الفلسفي الذي يجعل من أولويات الحديث عن المصير الإنساني بفعل الآثار العلمية والتقنية للعقلانية التي قد تقضي إلى تنكيس الإنسان وتعود على مقاصد العقلانية بالنقض والإبطال من حيث إرادة تحسين العاقل الإنساني في الوجود.

هذا وقد كانت الإشكالية المحورية التي تناولناها في هذه الأطروحة تدور عموماً حول دراسة وتحليل أسس ومبادئ معالم قراءة التراث عند طه عبد الرحمان حيث سيتمحور بحثنا حول سؤال أساسي: ما هي المبادئ والأصول المنهجية المعرفية

العملية التي استلها طه ثم نسقها في نظام متكامل البنى، نظام الاستشكال، نظام الاستدلال، لإنتاج رؤية جديدة لإشكالية عويصة ذات إعضال؟ هل مجاوبات طه على إشكالية التراث والحدائفة من حيث أنه متملك للأدوات وللآليات التي تعينه على الوفاء بتمام المقصود، هي مجاوبات مؤسسة؟ و أعني بتملكه الأدوات والآليات دراسته وإحاطته بالمنطق القديم والمعاصر، اللغة وما تتفرع إليه علومها ثم أصول الفقه وضوابط الاستدلالات الشرعية، وكذلك التصوف وعلم السلوك الخلقي، فقه الفلسفة تاريخاً ومصطلحاً، الفلسفة الغربية والإبتستمولوجيا والدراسات الفلسفية حول الرياضيات ومستقبل الإنسان في ضوء الوفورات العلمية والتقنية التي ارتكمت بفعل عنفوان التطور العلمي، و منه فإن تساؤلنا الإشكالية بالقياس إلى ما سلف ذكره تمركزت ضمن الأسئلة التالية :

- ما هي المعالم أو المحددات التي اعتمدها طه عبد الرحمان في قراءته لتجديد التراث العربي الإسلامي؟ وما هو السبيل المأمون الذي يراه قديراً في التعاطي العلمي والفلسفي الدقيق مع إشكالية التراث والحدائفة؟
- هل استعان طه بمنهج مسقط من الخارج، ومقتحم به على التراث؟ أو أنه توسل في منهجه بوسائل داخل التراث؟ وهل استطاع منهجه أن يضاهي المناهج الأخرى ويضارعاها؟
- هل اعتمد طه في مشروعه على آليات إنتاج التراث أم على مضامينه؟ أم عليهما معاً؟ و هل أخذ بالنظرة التكاملية أم التفاضلية في تقويم التراث؟
- وأخيراً، هل نحن محوجون في عملية التجديد إلى الأخذ بواقع الحدائفة أم بروحها؟ وما هي خصائص العقلانية العملية التي تناولها بالتأسيس والتأصيل؟

إلى جانب هذه الأسئلة تناولنا مسائل أخرى ذوات جدوى لها علاقات صميمية كبعض القضايا والمناهج الكلامية، والفلسفية التي يتشكل منها التراث العربي الإسلامي، كما ركزنا في غير ما موضع من الأطروحة على إبراز أثر التحليلات العلمية واللغوية والفلسفية التي قدمها طه للكشف عن حقيقة الصفة المتحولة غير الثابتة، أي الذاتية للعقل، التي يعتبرها طه الحامل المركزي لمجمل أبحاثه ودراساته، وأمام هذا الكم الهائل من المسائل والمشكلات المعرفية والفلسفية التي انشعبت إليها

أبواب الأطروحة وفصولها حاولنا ترتيبها وتبيين مداخلها ثم معاودة الدأب على قراءتها والتوسم فيها، وقد شارطت نفسي على توخي الموضوعية ما أمكن الجهد وساعف بذلك العقل والتحليل واستنباط النتائج من المقدمات وإلحاق الفروع بالأصول مستشعرين خالص الأمانة والمسؤولية العلمية لكي يطوع للقارئ تملّيحها والاستفادة منها، وتحقيقاً لذلك قرأت أغلب وأهم مصادر الفيلسوف ونصوصه بالعربية وبعض ما قدرنا عليه باللغة الفرنسية والأول إليها في تحديد التصور الدقيق لكل المطارحات التي قام بها حول إشكالية التراث والحدثة استشكالا واستدلالات من خلال مسريين اثنين تساوفا في ترادف متوازي في تحديد طبيعة الإشكالات والاستدلالات ابتداء ثم اعتمدت في تحيين الإشكالية (*Actualisation de la Problématique*) عن طريق المقارنة والمقابلة بين المعالجات الفلسفية المتنوعة لتفرعات الإشكالية المركزية للبحث، كالبحث عن إشكالية التراث والحدثة في مرحلة النهضة وما قبلها قليلا في المرحلة المعاصرة وكذا المقابلات الجدلية ذات الإحتباك والتلاحم الجدلي بشأن مفهوم من المفاهيم أو مصطلح من المصطلحات بين الفلاسفة والمتكلمين، بحسب ما اقتضاه البحث حتى نضع الأطروحة في سياقاتها الإشكالية التاريخية والممتدة في رهن الزمن، مع الإلماح إلى بعض الملاحظ والمآخذات سواء في النتائج أو في طرق الدرس و التحليل.

وقد اقتضت منا الإشكالية الأساسية للأطروحة وتفرعاتها منهجا بحثيا تصورناه يبنى على دعامين أساسيتين متكاملتين تكاملا وظيفيا: الدعامة الأولى نظرية مفهومية، كنا أحرص فيها على التحليل والضبط للمصطلحات والتصورات التي تشكل مادة استمداد الأطروحة، فبدأناها بمدخل تحدثنا فيه عن مرحلتين تشكلان السياق التاريخي لجدلية التراث والحدثة وتنوعات طرق الاستشكال والاستدلال.

أما الدعامة الثانية فعملية تطبيقية أتينا فيها بالتحليل والمناقشة والدرس على أهم المعالم والتصورات التي استنتجها طه عبد الرحمان في التأسيس بالاستدلال على مجاوبات الاستشكال، مع التركيز على الخلاصات الواجزة التي انتهى إليها والتي في جوهرها لا تخرج عن التأكيد على الأهمية الحيوية للتعالق الوظيفي بين العقلي النظري والعقلي العملي و التأسيس للعقلانية العملية المتفتحة.

أما الخطة على سبيل التفصيل فهي كما يلي:

- مقدمة عرفنا فيها بالموضوع وأهميته وأسباب اختياره، فالإشكالية المحورية، ثم مسائلها الفرعية، ثم تحليل الخطة المعتمدة وذكر بعض الصعوبات والعراقيل الموضوعية التي اعترضت البحث.

- فمدخل عام عنونه: السياق التاريخي لجدلية التراث والحداثة، تعرضنا فيه بالتحليل الواجز لبعض الإشكالات والمجاوبات لإشكالية الأطروحة المبحوثة، عند بعض الفلاسفة والمفكرين في العالم العربي والإسلامي وذلك على مرحلتين: المرحلة الأولى هي مرحلة النهضة وما قبلها والمرحلة الثانية هي المرحلة المعاصرة، ثم تحديد مفهوم التراث لغة واصطلاحاً وأنواع القراءة فيه.

- بعد ذلك قسمنا بحثنا إلى ثلاثة أبواب يحتوي كل باب فصولاً فرعية:

الباب الأول وعنوانه: نظرية طه في التقويم التكاملي للتراث، والرد على التقويم النفاضلي للجابري، وهو باب يحتوي ثلاثة فصول بدأناه بمقدمة ضمناها أهم مشكلات مسائل الباب ثم قسمناه إلى ثلاثة فصول:

الفصل الأول: تجديد المنهج في تجديد التراث عند طه عبد الرحمان، أبرزنا فيه نظرية طه في تقويم التراث وتقسيم الإقبال على تحليل التراث والدرس فيه إلى ضربين، ضرب الإقبال الواعي بآثاره والمكنة من فهمه، وضرب الجفلة عنه والجهل والقصور عن فهمه.

الفصل الثاني: تقويم طه عبد الرحمن للنموذج الغزالي كنسق أثيل في التراث، آثرنا فيها تحليل مواقف المفكرين والفلاسفة المسلمين في تبيانها إزاء المعقول المنقول من الفلسفة اليونانية كمقدمة ثم أردفناه بمحاكمات الغزالي للفلسفة اليونانية خصوصاً في مسائلها الميتافيزيقية الكبرى وكون الغزالي ملحاحاً في المساءلة والنقد إزاءها تمهيداً لنقضها على مستوى ما اشتهر من مسائلها الثلاث مسألة خلق العالم بين القدم والحدوث ومسألة علم الله تعالى بالكليات دون الجزئيات ومسألة المعاد وما انعكس من هذه المسائل على تصورات العقل النظري والعملية في التراث العربي الإسلامي.

الفصل الثالث: وعنوانه تقويم طه عبد الرحمن للنموذج الرشدي تعرضنا فيه إلى استعراض المعالجات الرشدية للإلهيات في القول الفلسفي وحركة التنوير العقلي التي قادها ونظريته في التوفيق بين الحكمة والشريعة ودفاعه عن الفلسفة في مجالها كنسق

مستقل عن الدين وبذلك أسس كما يقول طه للفصام والتفصيل بين العقل العملي والعقل النظري وصراعه مع المتكلمين حول أهمية دليل الممانعة وأي القولين أحق بالاعتبار القول الفلسفي البرهاني كما يعتقد أم القول الكلامي الخطابي، ثم عرجنا على إيراد تقويمات طه للاعتراضات الرشدية على القيمة الطبيعية بدليل الممانعة.

الباب الثاني: وسمناه بالعنوان التالي: تجديد علم الكلام. بدأناه هو الآخر بمقدمة إشكالية تعرب عن أهمية الباب حللنا فيه الوظيفة العملية لعلم الكلام باعتباره مجلى الاشتغال العقلي في الممارسة الإسلامية من حيث دفاعه عن التوحيد الذي أصله العمل وبالتالي ازدواج الوظيفة النظرية والعملية ثم الحديث عن تأسيس القرآن الكريم لمشروعية علم الكلام على اعتبار نظام الاستدلال العقلي الذي انتظم آيات القرآن الكريم. وقد قسمنا هذا الباب بدوره إلى فصلين:

الفصل الأول: أهمية علم الكلام في التراث العربي الإسلامي (أصولاً ومنهجاً): تطرقنا فيه إلى أصول ومنهج علم الكلام ونسق قضايا التوحيد في صيغ منطقية واستدلالات عقلية والتوسع في البحث اللساني واللغوي للتركيبية الطبيعية والصناعية لدليل الممانعة مع إشارة خفيفة لنموذجين كلاميين بارزين: الأشعرية والمعتزلة ثم تعرضنا إلى مصطلح النظر باعتباره مبدأ الاشتغال العقلي في علم الكلام فذكرنا أقسام النظر وكيف قسمه علماء الكلام من جهة المادة إلى النظر الصحيح والفاقد ومن جهة الصورة إلى النظر الخفي والنظر الجلي ثم تحدثنا عن صلة النظر بالعلم والدليل ومنهج الاشتغال بالاستدلال عند علماء الكلام وكيف فحص فيه طه برهان المقال الفلسفي عن طريق التمييز بين أنواع النصوص الاستدلالية التي أفادتها الأسنيات المعاصرة: النص التدريجي، النص التقهقري، النص الإظهارى، النص الإضمارى، النص البرهاني، النص الحجاجى، مع الحديث عن شروط التداول اللغوي من حيث عدم انفكالك الصورة اللفظية عن مضامينها العملية أو التوجيه العملي إضافة إلى البعدين الاجتماعى والإقناعى.

الفصل الثاني: الامتياز الكلامي في الممارسة العقلانية الإسلامية. بدأنا فيه بمقدمة صغيرة حول الاشتغال العقلي وإصلاح علم الكلام على مستوى المنهج والوظيفة عند بعض فلاسفة الإسلام ومفكره كبدیع الزمان النورسي، مصطفى صبري، محمد إقبال اللاهوري مالك بن نبي وكيف دعا طه إلى نفس الدعوة في كتابه أصول الحوار

وتجديد علم الكلام، ثم نبهنا إلى التقييد لأصول المناظرة والحوار وطرق الاستدلال وكذا المراتب الحوارية ونظريات الخطاب أو ما سماها طه بالنظرية العرضية للحوار ثم الإشارة إلى نماذج الامتياز الكلامي في الممارسة العقلانية الإسلامية والحديث عن الحراك المرن الذي اتسم به علم الكلام. حيث استفاد من المنطق بعض أصوله كما أنه خرق أعظم قاعدة ينضبط بها وصف العقلانية فيه وهو ما سماه طه: الخرق الكلامي لمبدأ الثالث المرفوع من خلال القول بنظرية الأحوال ونظرية العوالم الممكنة عند الغزالي ثم التأسيس للمنطق الكلامي وإبطال دعاوى الشرعية والبيانية عن العقل العربي والبرهان على مشروعية الاستمداد المتبادل بين الدين و العقل.

الباب الثالث: أصول نظرية روح الحداثة الإسلامية، وكانت البداية منا في هذا الباب بالحديث عن مدخل تحدثنا عن شرح المفردات التي تشكل منها عنوان الباب من جهة المصطلحات التالية: أصول، نظرية، روح، الحداثة الإسلامية وقد قسمنا هذا الباب الأخير من الأطروحة بدوره إلى فصلين:

الفصل الأول: عنوانه: روح الحداثة لا واقع الحداثة، بدأناه بمقدمة فيها توزع أو تشطر الوعي العربي الإسلامي على نفسه شطرين وهذا كما يقول طه الفتنة المفهومية الكبرى أي المفاهيم المنقولة والمفاهيم الأصولية فتحزب الوعي إلى فئتين: فئة مقلدة المتقدمين (أهل التراث)، و فئة مقلدة المتأخرين (أهل الحداثة)، ثم تحدثنا عن محاولة طه في الإجابة عن السؤال المركزي للفصل المتمثل في السؤال التالي: "هل يمكن للأمة أن تجيب عن أسئلة زمانها؟". والحديث عن روح الحداثة لا واقعها وإردافها بذكر لأهم مبادئها والنقد والشمول والتفصيل، ثم تحدثنا عن نتائج مبادئ روح الحداثة والشروط العامة للتطبيق الإسلامي لروحها.

الفصل الثاني: وعنوانه تجديد معنى العقل والنقد الأخلاقي للحداثة الغربية، بدأناه بمقدمة تحدثنا فيها عن شروط الاجتهاد المبدع وتعزير العقل عن إمتراس التقليد، وبعده قمنا بتحليل الحداثة كما رآها طه بين المفهوم الإجرائي للعقل والمفهوم التشيي والذي أفضى إلى استصنام العقل، ثم الحديث عن شروط التكامل والتجديد في اليقظة الدينية، وشروط التجربة الإيمانية العاقلة عن طريق التحلية والتزكية، وفي آخر فصل تحدثنا عن تخليق النظام العلمي التقني للعالم وخطر عقلانية النظم واستبعاد الأخلاق.

وأخيرا كما هو المتعارف عليه منهجيا انتهينا إلى خاتمة عمدنا فيها إلى صياغة ملخص مختصر لأهم النتائج و الأفكار التي أسلمنا البحث إليها.

وكل بحث علمي وأكاديمي فقد جابهتنا صعوبات عدة في مناقشة وتحليل إشكالات ومسائل هذه الأطروحة أهمها:

1. افتقار الدراسات الفلسفية والفكرية العلمية الأكاديمية حول مشروع طه عبد الرحمان من قبل الدارسين والمحللين العرب إلا ما كان من مقالات في بعض صفحات المجالات الفكرية أو مواقع الإنترنت أكثرها يعتمد المراكمة السردية لما ارتص من أفكار طه عبد الرحمان في كتبه الأصلية كما فعل مثلا محمد الهداج في مقال كتبه كتليل مجمل لكتاب "الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري نموذجا"، أو ما كتبه جواد الشقوري سنة 2003 في محاضرة بعنوان: 'من أجل إبداع حداثة ثانية' يطل فيها نظرية طه في الحداثة ألقيت في الرباط عاصمة الثقافة العربية. أو ما كتبه الدكتور هشام غصيب من مقالات حول الحداثة في الفكر العربي، وتصنيف مشروع طه ضمن عائلة الخطابات الحداثية وأحيانا اتجه بعضهم فيما كتبه عنه متجه النقد الجارح غير العلمي، وهو إدريس هاني في مقال كتبه في مجلة قضايا إسلامية فقد كان من مأخذه على طه أنه توسل بالمنطق الأرسطي القديم غير مفرق بين المنطق القديم والمنطق الجديد متحدثا عن منطق جدلي نبحت عن مسلماته وآلياته وقواعد إثباته في كتابات الناقد الفذ فلا نجد غير إنشاء أجوف وبلاغة دون تبليغ كما يذكر، لا شك أن محض الحق غير ما ذكر هذا الباحث.

2. عواسة التعامل مع ارتصاص المعاني وتكتيلها في العبارات الوجيهة من قبل طه مما يجعل بعضها مستغلقا غاية الاستغلاق، حتى يقرأ مرات مكرورات حتى يفاد معناها، مع حصافة البناء المنطقي والمنهجي وهو ما يوجب انحتام الرجوع إلى بعض المصادر والمظان الأولى التي أفاد منها طه في صوغ معالم منظوماته في المنهج والمصطلح وهذه سمة جعلت أبحاثه أكاديمية خالصة، لن يطوع لمرتاد فهمها ومحاولة درسها إلا أن يكون امترس بمصطلحات العلوم التي امترس بها هو كعلم المنطق القديم وقواعد المناظرة وضوابط الإستدلال، وعلم الجدل وفقه اللغة وتاريخ المصطلح الفلسفي

والمنطقي وتطوراته ، وعلم الكلام وأصول الفقه والتصوف والفقه، والنقد الأدبي والدرس اللساني القديم كالنحو وأصوله واللسانيات والسميائيات المعاصرة، وعلم الدلالة، وتطورات مناهج الرياضيات والعلوم.

وبالرغم من الصعاب المذكورة، وبتوفيق من الله، فقد تم البحث واتضحت معالمه كما هو عليه في صورته، وأعتقد أن أعمالاً رائدة كمثل أعمال طه سوف يتواتر البحث فيها متوالياً جديرة باهتمام المثقف الأكاديمي والباحث العربي، إذ لا أدل على يقظة العقل وازدياد صورته نكاه من الوعي، بالزمن والتاريخ إزاء عالم موار بالعلم والفلسفات، هو الظفر فيه لعقل يبارح السبات لكي يترقى في العلم والمعرفة درجات.

مدخل تاريخي

السياق التاريخي لجدلية

التراث والحداثة

أولاً- مرحلة النهضة

ثانياً- المرحلة المعاصرة

أولاً- مرحلة النهضة:

بداءة وقبل الحديث عن مسألة التراث وأي ميوأ احتازته الأطروحات الفكرية النقدية والفلسفية في الفكر العربي الإسلامي، وكيف غدت مشكلة وعلى أي نحو من الأنحاء عولجت، حري بالبحث أن يتناول ولو إلماحاً من غير تفصيل وإفاضة، التنبية إلى ما احتف بالعقل العربي على المستويين المعرفي والحضاري قبيل حصول ما يسمى في تاريخ الدراسات الفكرية والنقدية العربية بالصدمة الحضارية، هذه الصدمة التي شده جراها العالم العربي والإسلامي بفعل الفارق الذي عنّ ظاهراً بعيان واقعي، بين الوضع الذي هو عليه، والوضع الجديد الذي صار إليه الغرب إجمالاً، سواء من حيث الإنجاز عن توليج أحكام الدين بقضايا الحكم والسياسة المدنية، أو من حيث إطلاق العقل في النظر الفكري والفلسفي واقتصاص المنهج التجريبي في علوم الكون والطبيعة، كما تبدي للغرب أنه لا أدخل في تقدم العلم والإنسان إلا من هذه الجهة، فجعلوها هي المرجع الأصل وبها الإعتبار لا سيما وأنهم قد أتى عليهم زمن غير يسير تم فيه تغليل العقل الإنساني عندهم، وتقييده في مجاري نظره، إما بسطان الكنيسة وإنما بمقولات فلسفة أرسطو، وما يضارعاها من مذاهب الفلسفات المدرسية في العصور الوسطى، وإما بالتحجير على ذوي الفكر الحر والنظر المستقل ممن ثبتت عندهم حقائق العلوم أيأ كان نوعها من طريق البرهان.

ثم إنه ما رسخ نظر العقل في الغرب على شاكلة النهج الجديد إلا بعد طول تصاول واحتراب سياسي وفكري واجتماعي، قدر فيه لحرية الفكر أن تقلت من عقال الكنيسة لتنتصر، وبعد ذلك استحكمت المفاصلة الكلية والقطيعة التامة بين العقل، وبين ما كان سبباً في الإرتكاس الذي طاله، وجبه الإنسان في الغرب جراه عن الانتفاع بثمراته في الحضارة وعلوم العمران، ثم إنه لما توطدت أوضاع الغرب على قواعد العقل وتبوأت أحوالهم على لواحقه الضرورية من العلم والعدل وإصلاح نظام السياسة تخلصوا إلى يفاع الحضارة ورفي العمران إلى طلب السيادة على غيرهم من الأمم ممن صاروا يرونهم، أدون منهم قياسياً على الحال التي آلوا إليها، جريا على قانون

الحراك والتغالب الكوني، فكان من ذلك أن طمحت أعينهم إلى العالم العربي والإسلامي وصار أمامهم مجالاً مديداً ومضماراً فسيحاً يتغير معهم ثقافة وتاريخاً، وطبيعة ومنهاجاً ناهيك بالضعف الذي ناله، فتوثبوا إليه بالغزو بجميع معانيه، العسكري والسياسي والثقافي، وقد تم هذا الغزو فعلاً على يد القائد الفرنسي نابليون لبلاد مصر وكان نتيجة لهذه الغزوة أن طفق المستشرقون الغربيون يتساربون إليها بعد إخضاعها ونشأ صراع فكري وديني وسياسي كبير بين الوافد الدخيل وبين أمة مغزوة، بين حضارة بني فكرها على أركان خصيصة بها، وبين حضارة أصول فكرها بنيت على أسس تتزايل جوهرها ومظهرها وبنية وغاية، ومقصداً، وما من شك في أن حضارة الوافد الغازي في فلسفتها العامة تؤول بالأصل حتماً إلى الفلسفة الإغريقية، وما نبت فيها من مذاهب وفلسفات غير ما نجم عنها من جهة أخرى عقيب ذلك التمازج مع حضارة الإمبراطورية الرومانية حين ظهرت على اليونانيين وكانت لهم الغلبة عليهم حتى صاروا تبعاء لها ويتوالج مع هذا الأصل السابق لحضارة الوافد الغازي أصل آخر جلي غير خفي يتمثل في الديانة المسيحية وهذا الأصل هو الأكاد حضوراً من حيث الدفع إلى تعاطف روح الرفض لمنهج هذه الحضارة في بداية تغلبها فكراً وعملاً.

ولقد استمر هذا الاعتراك الفكري بالدحض من كل طرف ومحاولة نفي واقع غيره، غاز أو مغزوه، ومنتصر غالب، غربي والآخر شرقي، بين طرف أعرق في فنون المعارف والعلوم وتطبيقاتها العملية، وبين طرف متطوح في التقليد راسف فيما خلفه الآباء والأجداد، موغل في اعتزال ما جد من حقائق العلوم الكونية، فكان وما من مناص أن يحاول كل فريق أن يستأثر بالآخر في أقوى هذا الصدام، حتى تسلم لكل فريق إنبيته ويتبلغ إلى مقصده في حفظ وجوده وكيانه، ولكن العالم العربي والإسلامي لم يتيقظ إلا بعد جفلة وطول سبات عن الأخذ بالعلم والتمشي على أسباب التجديد.

ومما ترادف مع هذه الحالة- أي حال الجمود - طائلة الاستبداد السياسي، وفساد الحكم على العكس تماماً مما عليه الغرب في وضعه كما أوأمأنا إليه سالفاً وليس ذلك إلا بسبب ما تلابس به بعض المتأخرين من سلاطين آل عثمان من الفساد وسوء تدبير وإيالة دولتهم، لما كانت البلاد العربية والإسلامية منضوية تحت لواء حكمهم مع

أصقاع من بلاد أخرى، فاشتغلوا بتدبير الجيوش المحاربة وإدامة رفاه القصر حفظا لرسم الدولة دون كياناتها ولم يستلقتوا نظرهم إلى الحفز للعلم والتجديد يقول الباحث أحمد الموصلي: " قبل ذلك شهدت الإمبراطورية العثمانية، إبان القرن الثامن عشر، تهديدا حقيقيا لوجودها بفعل العوامل الخارجية مثل الثورة العلمية في أوروبا والتي تمثلت قوة عسكرية واقتصادية"⁽¹⁾ لهذا السبب أولغيره مما تدفع ضاربا بعضه ببعض، ثم ضعف كيان الدولة العثمانية وتهلّل بنائها من داخلها قبل خارجها، وتصعدت دول الغرب وأممها في المقابل ترقيا في العلم والفلسفة إلى مدارج البأس والقوة العصبية لتاريخ أُممها، وتقلبت بعد سوء حالها وفساد أمرائها إلى حال من غضارة الحضارة وترفه العيش واستقرار الدول وتكاثر الصناعة وانفلات العقل من إسار التقليد فتكاثرت أموالهم وقاموا بردها على توغيل مدنيّتهم في بؤرة الصناعة وصار ذلك أعود بالفائدة عليهم والنفع في تحقيق السيادة والظهور فتفوقوا على أمم العالم.

ومن نظر إلى ذلك بعين المحايدة والإنصاف ألقى أنهم ما بلغوا تلك الحالة من غير نظير يشاكلهم فيما حولهم على أسد الطرق والوسائل في ترتيب نظامهم لم يجده حقيقة سوى نتيجة سببها شيوع نور العقل⁽²⁾ فيهم لما أحالهم على أسد الطرق والوسائل في ترتيب نظامهم، ومما هو قمين بالإلماح إليه، أن ممالك الغرب ودول أوروبا لم يكتفوا بما تحصل لهم بما استجد لهم في حضارتهم، بل طمحت أعينهم وكما ألمعنا إليه في البداية إلى بسط سلطانهم على من يجاورهم طمعا في ما عندهم تارة ورغبة في حمل غيرهم على التشاكل معهم فيما هم عليه من الوضع والحال تارة أخرى، أو أنهم يتوجسون الخطر على مقومات كيانهم ممن يخالفهم منهاجا وفكرة وتراثا، إذ لا يؤمن جانبه، فقد يتقوى فينازع هو كذلك من يخالفه.

1 - أحمد الموصلي: جدليات الشورى والديمقراطية، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد

26 - 2003، ص 25

2 - تمثلت الثورة العلمية في أوروبا في جهود حركات الفكر الحر والعلم والفلسفة في مقارعة الفساد ومجادلة رؤساء الدين المناكئين لنظر العقل والمتخالفين مع الملوك والنبلاء الذين كانوا خصوما لدا الحرية الفكر والنهج السياسي الديمقراطي الذي تنادت إلى تأسيسه والدفاع عنه تلك الحركات .

وقد نهجت ممالك الغرب ودوله في ذلك الزمن سبيل القوة والبطش في صون عصبياتها وتنادت إلى بعث أمجاد أسلافها، وإشعار أممها بشعور التعليّ والفرق على من هم دونهم من الأجناس حضارة ولما بلغوا تلك المنزلة من العصبية لم يتوقفوا عندها، بل طلبوا ما فوقها كما هوشأن صاحب العصبية إذا ما واته حظ التغلب دائماً فنشأت جدلية الانتشار الثقافي المادي والمعنوي للثقافة الأوروبية في العالم العربي والإسلامي" وتتم عملية الذبوع والإنتشار هذه بواسطة محركات أو وسائل كالتجارة والحروب والتزواج والآداب وتبادل الآثار العلمية والجامعات ووسائل الاتصال الفكرية إلى غير ذلك من الوسائل التي تنتقل بها العناصر أو الأنماط الثقافية داخل المجتمع الواحد أو من مجتمع لآخر⁽¹⁾

وقد نبه ابن خلدون إلى هذه الحقيقة قائلاً: " وصاحب العصبية إذا بلغ مرتبة طلب ما فوقها فإذا بلغ مرتبة السؤدد والأنباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب النفس ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً، فالتغلب الملكي غاية للعصبية كما رأيت، ثم إن القبيل الواحد إذا كانت فيه بيوتات متفرقة فإنها تغلبها وستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها، وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى وإلا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع " ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض" ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها فإن كافتها أو مانعتها كانوا أقتالا وأنظارا ولكل واحدة منها التغلب على حوزتها وقومها"⁽²⁾ فمن هذا السبيل لم يتكفأ الغرب على نفسه ولم يشأ أن يتعزل على غيره من العالم وإنما طفق يبشر بثقافته الحضارية وأنساقه الفلسفية وإلحاق الأمم بعصبيته عنوة، وقد كان البدء بالإلحاق والتخضيع واقعا على الدولة العثمانية أقوى عصبية دينية وسياسية تتناوح عصبية الغرب قبل هرمها، خصوصا وأن بقاع نفوذها امتدت إلى تخوم مركز أوروبا ولهاتين العصبيتين من

1- محمد السويدي: مفاهيم علم الاجتماع الثقافي ومصطلحاته، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، الدار التونسية للنشر ط 1، 1991 ص 80.

2- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دار الكتاب اللبناني، المكتبة العربية ص 854.

السجال دينيا وعسكريا ما استفاضت به كتب التاريخ، وليس هذا موضوعا أساسيا يستفصل البحث فيه.

ثم إن دول الغرب وممالك أوروبا لم تن عن الاندفاع في سياسية التخضع ومناكرة الدولة العثمانية على سياستها القديمة، إما بالتدخلات والضغوط مرة وإما بالمطالبة بالامتيازات والإغراء بها مرة أخرى وساعد كل ذلك ما عانته دولة العثمانيين من الشظف المالي وعدم كفاية مال الخزائن في الإنفاق فتخاصبت هذه العوامل جميعا وأذنت بأفول نجم الدولة العثمانية وفاقا لقانون تغالب العصبية، ولم يلبث الأمر في إنهاء عصبية الدولة العثمانية وقوتها عند هذا الحد، بل تطور إلى وقعة تاريخية عظيمة في العزم الأوروبي الصميم والبالغ على محق وجود النسق الحضاري للعالم العربي والإسلامي وتعويضه بالنسق الغربي، بعد الإجهاز عليه رأسا بالكلية تسهيلا للاستعمار الجديد وتسريعا لتوطيد أسباب وظروف عملية الفصام الحضاري التي سوف يتم توليغ العالم العربي والإسلامي فيه عقلا وتاريخا وواقعا والزج به في نمط المسخ والإمتلاخ من الجذور، وكل ذلك تحت مسمى الحماية لفظا والاستعمار معنى.

وقد تم للغرب الأوروبي ما أراد من القصد فاستعمر بلاد العرب والمسلمين ووقعت تحت نير قبضته وصار هو المتغلب فيها بالحكم والإدارة والتصريف ولما كان من سنة الغزوفكريا وعسكريا وسياسيا إلحاق الغزاة من تغلبوا عليهم بنظام دولهم، لم يكن للاستعمار الأوروبي الذي وقعت غاشيته على أمم العرب والإسلام بد من الجري على هذه السنة وتتبع هذا النهج فألحقوا البلاد المستعمرة بتقافتهم ومذاهبهم في الحياة وفلسفتهم في نظام الاجتماع وطرق التواصل بينهم والخطاب، وبعد أن سقطت أقاليم الدولة العثمانية تترى إقليم بعد إقليم وولاية بعد ولاية وإذ ذاك وقع تلاحم واحتكاك جدلي بين الوافدين الدخلاء وأهل البلاد الأصلاء من حيث أنهم يحويهم بلد واحد وتحكمهم سياسة واحدة في دولة المستعمر الجديد، غير أن كون البشر محوجين في تواصل نظام اجتماعهم على نسق طبيعي يقرون للمتغلب بالقوة بحق التصرف ويسلمون قسرا بواقع الحال ولوعلى مضض وكره، ثم يتشظرون في الخضوع والنكير

على الدخيل عليهم أصنافا وأنواعا، فمنهم ضعيف العصبية تذوب إنيته وتتحلل متحدة مع هذا الدخيل الوافد وذلك إما بأن يتفكك كليا ليصير في حالة التدامج والاندغام الكامل مع الآخر، لما بهره من حال المتغلب عليه فيظهر لهذا الصنف إنه ما تحقق له الغلب عليهم إلا لما تلبس به من الحال التي يراه عليها فيتأثر به ويتولع المغلوب بتقليد غالبه ويعسر على النفس دفع ذلك ما لم تكن قادرة على التمييز والنظر ولا يتوقف حظ الغالب مع من هذا شأنه في ضعف عصبية عند هذا الحد، بل يروم أن يتسلكه في مسلكه ويكون منتظما معه ليستظهر به فيما يعن له من مقاصده، وصنف آخر يجهر بالانكسر على المتغلب لما يروم سلخه عن أصله وامتلاخه من جذوره، فلا يزال يستमित مستقتلا في سبيل درء ما يراه قاضيا على وجوده مانعا له من صون هويته عن التبدل أوابتدالها انعكاسا بالارتكاس إلى غير حقيقته التي نشأ عليها، ويجدر التنبيه في هذا الصدد على الملاحظة التالية، هذه الملاحظة هي أنه لا يعني بكل حقيقة، الحقيقة الخارجية من جهة كونه إنسانا بالماهية، وإنما حقيقته التي نشأ عليها في قومه وهي اعتبار زائد مكتسب على ماهيته الحقيقية من حيث هو إنسان فقط وما عرض له في أصل تلك النشأة من ملابسات الدين والوطن والتاريخ.

إن لفظة عصبية كما سبق ذكرها في الفقرة السالفة، ليس يراد منها معناها السلبي المتداول إطلاقا، ألا وهو الإنداد إلى الشيء واعتقاده حقا كان أوباطلا وإنما يراد بها المعنى الاستيمولوجي الاجتماعي للفظ عصبية، والمتمثل في اتساق الفرد بعقله ووجوده وكيانه ضمن نسق حضاري ومعرفي، ينبني عليه بالأساس عقله ووجوده وكيانه ضمن نسق حضاري ومعرفي، يتأسس عليه الأساس الفذ القاعدي الذي يتحاكم إليه في النظر إلى أنه والعالم وفلسفة الحياة ومنها بطبيعة الحال إلى الآخر المغاير، ما هو وما عنده وماذا يحمل وكيف هو يفكر، وصنف آخر يمسك متوقفا يقارن بين حاله من حيث هو مغلوب وبين حال المتغلب عليه من حيث هو صاحب الشوكة والدولة حضارة وواقعا فيظهر لهذا الصنف أن لا سبيل إلا مرافقة هذا الغالب ولا مطمع في مرافقته فتتحل إنيته الثقافية والحضارية، من جهة أن لا سبيل له إلى اجتثاث نفسه من قومه وبين ما يريده له الغالب من استلابه من نفسه وحمله على ثقافته

ونهجه، فينشأ التذبذب والرخاوة العريضة في العزة التي تفضي على ضمور العصبية العارضة له في تاريخ نشأته ويتسلل الحال على هذه الطريقة ما لم تحصل عوارض أخرى تميل به عن ذلك.

وقد لاح جليا أن حراك التغيير في الغرب تؤول جذوره إلى التجديد والإبداع في التكوينات المادية التي تكدست مستمدة من مرتصفات الأفكار الأدبية والفلسفية، التي لم يتأسر لها الغرب كليا كطرائق سلفهم في الفكر ومناز عهم الماضية في التعامل مع ظروف زمنهم، لأن التغيرات اللامتتاهي يستحيل أن يحيط به بعض ما قد تناها دوره بالفعل لأن الواقع عجل متحرك دائم التغيير بينما الفكر العقلي والفلسفة النسقية ثابتة كما في التحليل الماركسي، فإذا جاز لنا أن نستنتج شيئا من هذه الحقائق، يصح للبحث أن يقضي أن تقوى الغرب ثقافيا وماديا حينما أخذ بأصول مناهجه هذه فتكونت له قوة الشموخ في ذروته الحضارية، وقد تساوق شموخه مع تذبذب وحطيطة مادية علمية أوهوالتخلف الثقافي أوالهوة الثقافية التي يحياها العالم العربي والإسلامي في المقابل وقد يصطلح عليها في علم الاجتماع الثقافي بالهوة الثقافية، أوالتكلو الثقافي هذا التقابل غير المتكافئ بين نسقين ثقافيين، النسق الغربي والنسق العربي الإسلامي أما النسق الغربي فهرع إلى التحديث داخل نفسه وخارجها مترعا بالتغييرات في ثقافته المادية، أما النسق العربي الإسلامي فرغما من كونه متشعبا روحيا إلا أنه يرزح تحت نير النضوب البائس في الثقافة المادية، هذا التفاوت المتعاطم في مضمار الثقافة المادية هو الذي يستثير دائما التمسك بالنسق الآخر من المركبات الخاصة بالنسق الثقافي العام، درءا كما يتوقع من الرجعة والتقهقر، القيمي والروحي بسبب التعاطم المتنامي في الجانب المادي وليس بعيدا أن يكون سببا للتفكك الثقافي، ومن ثم نشأ رويدا الإلتحام الثقافي *conflit culturel* بين نسقين ثقافيين متزايلين في المصدر والتفكير وأسلوب الحياة، فطفق الغرب ينتشيع لحضارته ونسقه الثقافي لا يلوي على شيء في تحقيقها¹.

إن الذي يعمن النظر في الحقبة الزمنية التي عاشتها الأمم العربية

¹ - أنظر محمد السويدي، مفاهيم علم الاجتماع الثقافي و مصطلحاته : الإدماج الثقافي، ص 95.

والإسلامية بعد انفراط عقد الدولة العثمانية واستفراد دول الاستعمار بالتصرف فيها يدرك أن الاستلاب الثقافي والفصام الحضاري ما كان ليتم نتيجة للغلبة العسكرية لولم يكن ثمة نوع من المجافاة غير الواعية لما استحدثه العقل الإنساني جديدا في مجالات العلم والفكر والصناعة وأسلوب الحكم ونظام السياسة وما انعكس على مجتمعات أوروبا جراء ذلك من تبصير وتثوير وإصلاح للهيئة الاجتماعية، وإناطة تشكيل وضعها بحرية الأفراد وإرادتهم كل هذه المزايا كانت بالنسبة للغرب الأوروبي طريقا بكرا ذا منهج فذ، حفزه نحو توثب حضاري خلاق إعتبره أدباؤه وفلاسفته ومفكروه اختيارا أفضليا أمثلا يصير نموذجا متألفا للحضارة العالمية.

ولبلوغ هذه المثالة الحضارية المخيلة شرع الغرب يبشر العالم العربي والإسلامي بدعوى واحدية الحضارة البشرية المبتناة على واحدية العقل وبالتالي وحدة الفكر الإنساني وتطلع بإحاثات السير نحو تأسيس تيارات فكرية ومدارس أدبية تتولى الدعوة إلى هذه الفكرة لكي تنفصى هذه الشعوب والأمم من أنساقها الحضارية العتيدة والمتجذرة في التاريخ لتضمحل في المركزية الأوروبية وليس ذلك في الحقيقة سوى بواكير للعولمة التي لم تقارن أسبابها الطبيعية في الإحالة على تحقيق معناها وجودا، وانتقالها من القوة إلى الفعل ومما هو قمين بالذكر ظاهرة ملاءمة الماضي التاريخي والحضاري للشعوب والأمم العربية والإسلامية بلغت قوة وجسارة في المضمار الفكري حينما تهيأ لها من يدعولها في طروحات بعض المفكرين والأدباء الذين قصدوا تحقيق ذلك قصدا وأنشأوه إنشاء من غير ما مراعاة للقواعد والأسس الصلدة التي تتأثل عليها حقائق الواقع التاريخي وما زخر به من أنساق نتيجة له عصية على النفي والإهمال أو الاستتباع والإلحاق بغيرها.

إن حقيقة المركزية الأوروبية الغربية في الفكر والواحدية في العقل والتي تدعي أفضلية العقل الأوروبي على غيره من عقول البشر، هي المهاد الأول لمحق هويات الحضارات البشرية المتنوعة، والتي بدأت باستعمار الشعوب وطمس أثارها التاريخية، ثم دفعها للإحساس بالضمور التاريخي والإحباط الحضاري والإنحسار عن الفعل في التاريخ، ومنه التلاشي والتدجين المروض لحساب هيمنة النسق الغربي

والركون إليه من حيث هو الفاعل، وهو البؤرة والمركز والواقع والتاريخ، أما الآخر فغير فاعل وهامد وعلى الهامش وواقع بين فصامين، الفصام الأول فصام عن الواقع والتاريخ والفصام الثاني فصام عن الوعي، وكلا الفصامين مبعدة عن الإسهام في التاريخ والوعي به والفعل فيه ليتم التعجيز عن التجديد المبدع والحوول دون إنشاء خطاب فكري وفلسفي مستقل آتته العقل الإنساني من حيث هو أعدل الأشياء قسمة بالسوية بين الناس، فما من زيغ إن من محجة الإيضاح إذا قلنا إن محض التروي في دعوة مركزية العقل الغربي يفضي من حيث البداية والنهاية إلى التقليد المكرور والمحاكاة المتماثلة لما هونتاجه، ولا تخفى العدمية التاريخية والحضارية المتجلية للعيان من حيث اختزال العقل والتحجير على إمكانات التنوع التاريخي الذي يبنى عليه سير الحضارة في تقلباتها المستمرة بمقتضى التنوع التاريخي *La Diversité Historique*.

ولا تتحصر مناقص المركزية الغربية للعقل في الإيغال نحو الوجدانية والفرادة في الإبداع والتميز، بل ما نجم عنها من استجرار القائلين بهذه الفكرة إلى خالص التحقير والتسفيه لكل من صدف عن استنهاج نهجها في النظر إلى الإنسان والحضارة وما يتراوح بينهما مترددا من حراك جدلي يحض نحو إحياء الفكر الفلسفي والإنساني لإبداع القيم الفاعلة واعتزال كل ما من شأنه أن يكون عائقا ولا يكون ظهيرا مساعدا على بلوغ الحدأة والتتوير على قياس أصلهم في إنتاج الحضارة والإبداع وهوما يخالف قطعا ما هوثابت في فلسفة العلم والمعرفة، من صعوبة تعزير اللاحق عن السابق في عملية التأثير في ابتكار العلم والفلسفة " إذ يجب الاعتراف أن تفكير الغرب لا يكتفي بنفسه فتفسيره التاريخي يتطلب إعادة وضعه في وسط إنساني وواسع النطاق لأن التاريخ الصحيح هو وحده التاريخ العالمي.¹

من الحقائق التي قد تخيل أو تشكل عواصة على من يحاول ارتياد فهمها تقلب مفهوم هذه الحقيقة كفكرة بين أطوار من الكثافة والارتصاص في المعنى الدلالي

1 - محمد مهدي فضل الله: آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق بيروت - لبنان ، دار الرسالة ط1، 1981 ، ص 108.

والامتداد البليغ التجذر في الزمن والتاريخ، تلك هي العواصة الكبرى بين السر والمشكلة في لفظة التراث تقارنت بطريقة تؤكد ما تكون لصيقة بلفظة أخرى ساوقتها بالتعاقب المتفاوت لا المتزامن المتساوق وقد ذكر زكرياء إبراهيم في كتابه تأملات وجودية فرقا لطيفا بالغ الدقة بين لفظي السر والمشكلة يظهر أن مآتي تحصيل الفرق بينهما ليس من السهل المستيسر حيث ذكر قائلًا « يخيل إلي أن الفيلسوف الفرنسي غابريال مارسيل على حق حينما يفرق بين المشكلة *Le problème* والسر *Le mystère* فإن الموت في الحقيقة ليس مشكلة بل هوسر وهذه التفرقة تقوم على أساس أن المشكلة شيء يلتقي به المرء من الخارج فيقف حجرة عثرة في طريقه، في حين أن السر يلتبس بنا ويتغلف بصميم وجودنا فلا نملك أن ننظر إليه من الخارج لأننا مرتبطون به ومندمجون فيه»¹ كذلك هي محاولة تعريف التراث أو الحداثة وتحديد مفهومها حصرا إذا قصدنا أن نجاوز اختلاف الرؤى وتعدد وجهات النظر كما نصل إلى الضبط التوافقي للتصور العام للحداثة وللتراث، لذلك يقتضي أصل الانتقال المنهجي الوظيفي قبل بيان التعالق الجدلي للتراث مع الحداثة على سبيل التضافير التصوري كما في علم المنطق، سواء في مرحلة النهضة أوفي المرحلة العاصرة أن نتجه رأسا إلى محاولة تحديد معنى التراث في اللغة على أنها الأصل الأول في الوضع الإستعمالي قبل الاستعمال الاصطلاحي بالتواضع، ما هو معناه وما المقصود به أساسا في خطابات القول والكتابة والدراسات الفكرية والفلسفية التي ارتسمت به نقدا ودراسة وتنظيرا.

1. مفهوم التراث :

يكون البدء دائما كما هوشأن التعريفات للمفاهيم والتصورات بالرجعة حتما إلى تحديد المعنى الدلالي تحديدا معجميا قاموسيا قبل أن تعروه التداولات الاصطلاحية التي تضيف إليه في الغالب إعتبرات عرفية يتلابس بها من خلال التداول ومنها التداول النقدي في المطارحات الفكرية والفلسفية.

1 - زكرياء إبراهيم : تأملات وجودية دار الآداب ، 1962 ص ص 62-63.

أ . المفهوم اللغوي للتراث : كلمة تراث في اللغة تعني الإرث يقول الشاعر جواس¹:

وأورثهم شرّ التّراث أبوهم قماءة جسم والرّواء ذميم

أوالميراث وقد تدل لفظة التراث على مفهوم حضاري ماصدقه الآثارات التاريخية والأمجاد التالدة لأمة من الأمم، فالأصل في لفظة تراث مأخوذة من الفعل ورت والتاء عند أهل اللغة مبدلة من واووهي فاء الكلمة والورث أوالإرث يعني البقاء والوارث يعني الباقي وقد جاء في القرآن الكريم في سورة الأنبياء: ﴿ أَنْ التَّارِضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ﴾³ . وقال كذلك في سورة الفجر ﴿ تَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا ﴾⁴ أي ميراث اليتامى وأصله الوارث من ورثت فأبدلوا الواوالتاء كما قالوا في تجاه وتخمة وتكأة وتودة ونحوذلك⁵ ومن هنا تطلق لفظة الوارث على من تؤول إليه تركة من هلك موازاة بمعنى الباقي كما في سورة القصص ﴿ وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ ﴾⁶ أي لما خلفوا بعد هلاكهم⁷.

ب. المفهوم الاصطلاحي للتراث : المدليل الاصطلاحية لما تنتقل الألفاظ عن وضعها اللغوي الأول إلى المعاني المضافة إليها بالتوافق تبقى على نسبة ما بأصل الوضع الأول الذي نقلت عنه، كذلك هومدلول تراث في الاصطلاح الفكري والتاريخي ومن هنا صار التراث يطلق على كل ما يخلفه الآباء والأجداد والمفكرين والعلماء من علوم ومعارف ونظريات وفهوم تتعلق بالمعرفة ومناهجها جملة وباختصار صار يطلق هذا اللفظ في تصاريف الاستعمال الاصطلاحية علما بالعموم الغالب على النتاج الفكري للأسلاف الذين سبقونا في البحث والدرس والإمتراس بالمعرفة. ومن الباحثين من

1 - حبيب بن أوس الطائي (أبو تمام)/ ديوان الحماسة المكتبة الأزهرية مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر ط2 1905، ص 203.

3- سورة الأنبياء ، الآية105.

4- سورة الفجر ، الآية 19.

5- محمد أبو عبد الله القرطبي:الجامع لأحكام القرآن ، دار ابن حزم ، لبنان ط1 2004 م 2 ص 3316.

6- سورة القصص ، الآية 58.

7- المرجع السابق ص 358 .

يجعل لفظ التراث في الاصطلاح الفكري من مشمولاته في المعنى الأمور الموروثة جميعا مادية أو معنوية وبالتالي فإنه " يمكننا أن نعرف التراث بصورة عامة بأنه جملة ما خلفه السلف للخلف من أمور مادية ومعنوية"¹ ويقول جوزيف شاخت في مقدمته لكتاب تراث الإسلام "كلمة التراث في هذا الكتاب تستخدم بمعنيين إثنين: "إنها تعني إسهام الإسلام في انجازات النوع الإنساني بكل مظاهرها، وتعني اتصال الإسلام وبقائه وتأثيراتها على ما يحيط به"².

ويدخل في هذا الإطار كل ما ورثته الأمة وتركته من منتوجات فكرية وحضارية، ويمكن الإشارة هنا إلى أن لفظ "التراث" "لم يرد في الخطاب العربي القديم كما ذكر ذلك الجابري وإنما هو لفظ حضوره في اليقظة العربية الحديثة التي عرفتها الأقطار العربية"³ ومن الجلي جدا أن تعريف التراث الإسلامي معناه فضاء فهو يمتد ليشمل بحسب ما سلف تقديمه جميع ما تم إنتاجه من قبل الأمة العربية والإسلامية قاطبة في أي علم كان وبأي منهج تحصل داخل الحيز الكبير والدائرة الفسيحة للحضارة العربية الإسلامية التي جمعت في مطاوي أتونها العربي والفارسي والتركي والهندي والزنجي وبالعموم جميع أجناسها في مختلف أصقاعها. لما اشتركوا كلهم من حيث الفاعلية العلمية في إنتاج التراث وبناء أنساقه في العلم والمعرفة والنظر والاستدلال، وقد نشأ النسق الثقافي في العالم الإسلامي بصورة عامة متأثلا على اللغة العربية، يستوسل بها في التواصل والكتابة والخطاب وعلى حقائق وأصول الإسلام الكلية وسائر ما تنوع عنها من مصادرها في القرآن الكريم والسنة النبوية، مع ضميمات أخرى من نتائج العقل التي توصل إليها سواء كان ذلك إبداعات جديدة في

1- حسين محمد سليمان: التراث العربي الإسلامي دراسة تاريخية مقارنة: ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 1988 بلا ط، ص 23.

2 - جوزيف شاخت وكليفورد بورورث: تراث الإسلام، ترجمة محمد زهير السنهوري وحسين مؤنس وحسان صدقي مراجعة فؤاد زكريا، سلسلة كنت ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيو حزيران 1998، عالم المعرفة ج 2 ط 3، ص 02

3- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة - دراسات و مناقشات ، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان ط 1 سنة 1991 ، ص 23.

باحات المعرفة العامة أو ما يكون قسيما لها من دقائق العلوم وحقائق النظر، أو ما انتفعوا به مما وصلهم من علوم وأفكار غيرهم ومناهجهم في النظر من سائر الأمم بالنخل والسبر والمعايير العلمية والنظرية كما فعلوا مع علوم فارس والهند ومن تفرق حولهم من الأمم في العلم والفلسفة كاليونان مثلا، فلم يقفوا قطعا عند حدود ما وصلهم من علوم وفلسفات وغيرهم، بل استوعبوا ونقحوا وأضافوا وتجاوزوا في أكثر الأحيان فتخاصبت إجتهدتهم العقلية مع ما تلقوه بالقبول من حقائق الفكر والفلسفة وقضايا العلوم التي آل ميراثها إليهم، وقد كان تبعا لهذه التخاصبات العقلية روح فلسفية لم تستأخذ بنسق رتيب من العقلانية الفلسفية كما عند اليونان، أوتتفرد بنسق واحد بتأسيسها وإن كان هناك من الدارسين في التراث العربي الإسلامي من يرضن على العقل العربي بالقوة والاعتدال على الإبداع والابتكار في الفلسفة، ولا يرى في مجمل إنتاج العقل العربي سوى التقليد المتمائل والتحاكي المكرور وبأبين عبارة أن الأجهاد التي بذلها العقل العربي الإسلامي في مضمار الفلسفة ليست إلا نقلا للفلسفة من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي، وأخص خصيصة يتصف به هذا النقل هو إيغاله الأقصى في كونه على مبعده كاملة عن الروح الفلسفية.

وقد تمثل هذا الرأي غير واحد من المستشرقين الأوربيين الذين اختصوا بالتقيب عن طبيعة العقل العربي وخصائص إنتاجه الفكري والفلسفي، وقد أشارت الدراسات العلمية التي سلك أصحابها سبيل النصفة والاعتدال إلى بعض التشطط في إرسال هذه الأحكام بعيدا عن المحايدة الموضوعية، كما ذكر حسين مروة في رد ما جاء في كتاب المستشرق الفرنسي إرنست رينان الموسوم بالتاريخ العام والمنهج المقارن للغات السامية بالإضافة كذلك إلى كتاب المستشرق الألماني تسمويلدز المعنون بـ: 'بحث في المذاهب الفلسفية عند العرب'¹ ومن الدارسين العرب في التراث الفلسفي العالمي المقارن من أثر الميل إلى ما تقرر في إنكار الأصالة الفلسفية للعقل العربي تصاقبا إلى قصر صفة التفلسف العقلي الفذ على النموذج اليوناني المتمسك

1 - أنظر حسين مروة التراعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ص 45

بالفرادة والتميز على غيره، وهذا الباحث الدارس هو عبد الرحمان بدوي حينما جزم بأن قال " إنه لم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين رؤى فلسفية بالمعنى الصحيح، وإلا لفهموا هذه الفلسفة وتمثلوها واندفعوا إلى الإنتاج الحقيقي وأوجدوا فلسفة جديدة"¹

غير أن الحقيقة التي لا منكرة فيها إطلاقاً، هو أن روح الفلسفة عامة قد وجدت في المساءلات والمجاوبات الفلسفية للقضايا العسية التي أعضلت أمام العقل الإنساني والتي تطارحتها مختلف مذاهب الفكر والفلسفة وعلم الكلام في ظل روح التسامح التي تنسّم روحها المفكرون العرب والفلاسفة المسلمون، وقد اعترف بهذه السمة الفلسفية التي طبعت الحضارة العربية الإسلامية المنصفون من الدارسين بعيداً عن عطوفة التشيع للجنس أو الإغراق في الصلف العرقي، ولقد كانت هذه الروح الفلسفية لصيقة بالعقل العربي، وأعود بالفائدة على العلم والمعرفة من حيث أنهما لا يعرفان الحواف والضواف فقد رجعا بزخم هائل موار بالمناهج والنظريات المتنوعة، غدت بحق من أعظم الأثرات الخالدة التي أنتجها العقل العربي والإسلامي للحضارة البشرية في الشرق.

إن المكونات والبنى التي تشكل منها التراث العربي هي المعالم النيرة التي يهتدي بها في محاولة استعراف طبيعة العقل الذي أنتج حصائل وفيرة من الثروة الفكرية والحضارية، كان علماءه وفلاسفته ومفكروه هم الرواد الكفلاء له في ركب استمرار الحضارة وتنوع الإبداع، ولا أدل على قيمة ما أنتجوه ورتبوه ثم أحكموه، من مراكز البحث والدراسات المتعلقة بالتراث العربي الإسلامي ونتاجاته المتعددة في الشرق أوفي الغرب فمن ذلك الدارسون الغربيون الذين أكثروا الحفل بالتراث والاهتمام به، قراءة ونشراً وتبويماً وفي بعض الأحيان كانوا هم الدليل الماهر الحاذق الذي يقود إلى مظان المخطوطات وأحياناً يكون لهم السبق في نشر كنوزه وفوائده الأثيرة حتى إن بعض أعمالهم كانت عاملاً محضاً حفز الباحثين

1 - عبد الرحمان بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة، 1965 ج 1، ص 145 .

والدارسين المحققين من العرب والمسلمين إلى التواصل مع تراثهم، ومعرفة الأعلام والنفائس المنخورة فيه فأنشئوا المطابع ومراكز التحقيق وتعمدوا إعادة بعثه وإحياءه من جديد بالحديث عنه في المحاضرات والمنتديات والمجلات والكتب العلمية، وقد احتل التراث الموقع عينه في اهتمامات المثقفين من أدباء ومصالحين في عصر النهضة بعد التصادم الثقافي الذي وقع بين الغرب والعالم الإسلامي، وهذا الصدام كان من أكثر أسباب التردّي الذي آل إليه العالم الإسلامي، وكأنه وقع في هوة مسقط عسير من حائق، فألقى العالم الإسلامي نفسه، على أضيق هامش يقول الباحث عبد الرزاق عيد¹ إن الغرب أخرجنا من التاريخ لما كان يصنعه في حالته الاستعمارية الاستيطانية فأضحى وجودنا في مرحلة الشيخوخة وخارج التاريخ أو على هامشه، لذا فقبول الغرب أوعدهم لن يغير في الحقيقة التي يملئها الغرب على شكل الحضارة الكونية¹ فكان من النتائج التي تخلص إليها هذا التصادم حتما ظهور جدلية التراث العربي الإسلامي، والحدثة الغربية إلى باحات الفكر وعرصات المساءلات الفلسفية في تلك المرحلة في عصر النهضة جراء التجابه بين شقين ثقافيين مختلفين، الشق الثقافي الغربي والشق الثقافي العربي الإسلامي بعيدا عن رؤية التشارك الإسلامي فيما يمكن أن يكون فيه التشارك من غير استجرار للدمج التحليلي والماهوي من باب موضوعي على الأقل، وذلك بسبب المنهجية والفكر الغربي.

لقد تراوحت المساءلات الفلسفية حول قضية التراث والحدثة زمن النهضة مترددة بين مرحلتين اثنتين أولاهما سياسية وثانيتها فكرية وقد ظل التلاحم التأثيري بين المرحلتين المدد الذي يستوفي منه الجدل حول الحدثة والتراث بعض المجاوبات وقد حدد "أنور عبد الملك" في كتابه "الفكر العربي في مرحلة النهضة" المرحلة السياسية في المرحلتين الأوليتين للحركة الوطنية المصرية بالعلاقة التصادمية مع الغرب.

- مرحلة النضال ضد الهيمنة الأوروبية وإعادة بناء الدولة الوطنية المصرية (1798-

1- عبد الرزاق عيد: أزمة التنوير و شرعة الفوات الحضاري ، ص 35،37 .

.(1882)

-مرحلة النضال ضد الاحتلال البريطاني في سبيل الاستقلال والديمقراطية(1882-1939).

وركزت المرحلتان على وجوب قيام الثورة الوطنية الديمقراطية هذا من الناحية العسكرية¹. والملاحظ الذي يمكن إستفائه هو أن القيام بالعمل العسكري لدحض الوجود الغربي هو الأصل الجامع والقاسم المشترك بين المرحلتين جميعاً.

هذه المرحلة السياسية التي اكتتفت المسألة الجديدة للتراث والحدثة في عصر النهضة وأهمتها بعداً سياسياً حصيناً لا غناء لها عنه تؤكد يقيناً أنها وإلى مرحلة النهضة وما ورد فيها من مصطلحات فكرية أخرى تجاه المسألة، إذ أنها رغم عدم تخليتها عرية عنه - أعني البعد السياسي- لم يستأخذ بأبعادها أو يتقرر بتوجيه المسألة والمجاوبة في الوقت نفسه على اعتبار أنه هو الحامل الأصلي الناظم للمسألة، والسبب الأبرز في ذلك هو استحالة تعزيل الفكر السياسي في دراسة الظواهر الحضارية والثقافية مهما تبدي في أول البحث والنظر، استسهال ذلك، وأفنق مثال يعتل به للوقوف على هذه الحقيقة، ما نحن بإزائه، فقد ثبت أن جدلية المسألة التراثية مع الحدثة لم تنشأ بالعامل السياسي المحض، ولم تبق رهناً له فمعظم الدراسات الأكاديمية والعلمية التي قدمت حول خطابات النهضة والتجديد التي تأسست عليها بدايات التنوير يرى أصحابها أن الصدمة الكبرى قد نقلت عبر أول بعثة أوفدها محمد علي إلى فرنسا تمثلت آثارها فيما كتبه رافع رفاع الطهطاوي في كتابه تلخيص الإبريز في تلخيص باريس سنة 1734 ويعتقد رفيق خوري أن هذا الكتاب كان مقدمة تأسيس توافق توليفي يساوق أخص شعارات الثورة الفرنسية ومقوماتها من حرية وعدالة وإخاء *FRATERNITE LIBERTE .JUSTICE*. هذه الشعارات تجانس في نظرية الطهطاوي بخصوص النهضة والحدثة متوائمة مع الإسلام في أصوله ومصادره الأولى مع ضمنية من أمثل القواعد الفكرية والعقلية فيه.

1 - أنور عبد الملك: الفكر العربي في معركة النهضة، ترجمة بدر الدين عروودي، دار الأدب، لبنان ، ط2 1987 ص 76.

أما عن الخطاب الفكري التحديتي النهضوي للطهطاوي، فقد ر له من حيث تمثله لشعارات الثورة الفرنسية أن يتوالج في مقاصده العامة وبعض مآلاته مع ما قرّ في الإسلام من حرية الفكر ودرء تغليل نظر العقل من غير أن يتنافى خطابه الجديد في التحديث مع التراث، هذا التحديث الجديد أراد له أن يتأسس على بينات من حقائق الإسلام وخلصه القيم الإنسانية التي كانت الثورة الفرنسية لا تبارح قراءات النهضة المتكاثرة وما يليها مما كان موصولا بمساءلاتها حتى تعتملك تلك المساءلات من جديد وتظهر مطارحات أخرى في لب معمعان الصراع مثل مطارحة شكيب أرسلان الذي جمع في قراءاته بين شقين، الشق الفكري الديني الإصلاحي في غضون التقلبات السياسية والفكرية التي اكتنفه بعضها وكانت الحظيطة العلمية والفكرية والسياسية والعسكرية التي تخدرت تحت خيمتها العالم العربي والإسلامي هي الباعث الحثيث للأمير شكيب أرسلان في المحاولة الفكرية مع التحديث التغريبي الأوروبي فكان أن حمل أرسلان على العرب والمسلمين حملته على الغرب نفسه بروح ثورية مشبوبة في محادة الاستعمار من خلال كتابه "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم" فهو ثورة على عالمي الإسلام والغرب¹.

وهذا السؤال الذي جعله أرسلان عنوان كتابه كان عين السؤال الذي تساءلته طبقات المفكرين والمصلحين الدينيين والسياسيين قبله وذلك على سبيل الاشتراك في البحث عن علة التتسك الحضاري، وهذا التساءل كان موضوع إجماع عندهم غير أن ماثرات النزاع سرعان ما تفشو في الإجابة الدقيقة عليه لتحديد مكن العلة تشخيصا وتحقيقا ولما شن أرسلان حملته على الغرب ومزاعمه الحضارية والمدنية صادر الإستعمار كتبه ومؤلفاته بسبب فطنته إلى التدليس الأوروبي تحت مزاعم الحضارة واستبان له أن لا غرض للغرب سوى استئصال العرب والمسلمين من أرومتهم وبتهم عن جذورهم لكي يقوم سلطانه السياسي والاقتصادي بينهم على أوطد أساس وأمتن قاعدة وهذه كلها تغليطات نظرية فلم تكن هاته الجهة هي الجهة المنتحاة عنده التي

1 - أنظر أحمد الموصلي: جدليات الشورى و الديمقراطية، ص 28.

يجب الالتفات إليها على الأقل والصدور عنها فكان يرى أن الإسلام دين إلهي مدني وعقيدته سيل جارف في الثورة على الجهل والانتفاض على الظلم وأن العلة الحقيقية للتقهقر الحضاري في العالم الإسلامي هي افتقار المسلمين للعلم والقوة وهوما يوافق عليه جمال الدين الأفغاني ورفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي¹. يقول أرسلان "إن الإسلام هومن أصله ثورة على القديم الجامد وجث للماضي القبيح وقطع كل العلائق مع غير الحقائق فكيف يكون الإسلام ملة الجمود"

إن قراءة أرسلان أحوالت على تجديد قوة العقيدة للتجديد التحديتي على شروطه وهي -أي العقيدة- بنية لها نواة كثيفة الإرتصاص والتضام وبنية موحية فاعلة في تحقيق عطالة لمشروع التدليس الأوروبي لا سيما العصر الذي عاشه لما كانت الأمة العربية والإسلامية بمرحلة من الضعف والاضمحلال تكثر فيها اليأس وأعيثها مطالب الإصلاح ووسائله فما من شك أن الغرض الذي أمه أرسلان في خطاب التجديد عنده هو ملافاة الجمود وتحصيل القطيعة معه ليستمر فعل العقل العربي قائما من حيث أن العقل عموما هو ملكة الإبداع والتطور في مسيرة الحضارات الإنسانية، يتم التركيز عليه مبدأ ضروريا وشرطا أمثلا في تقدم الأمم دل على أحقية العقل في تبوأ هذه المنزلة العيان التجريبي الواقعي في حراك الأمم والشعوب نحو انشادها لتتسم روح التجديد والانفلات من عقال التقليد ولا تتأتى النهضة وتنوير العقل وتحديث التراث بغير هذا النهج وما يستملك فيه من وسائل وآليات جديدة للتفكير تكون ظهيرا يرفد على الإبداع المستقل ويكون لها رداء سياسيا وظهيرا فكريا وفلسفيا، ومما تجدر الإشارة له في ثنايا هذين الموضوعين هو بروز طبقات من المفكرين والأدباء والعلماء المصلحين لحقت بالطهطاوي وتمشت على جادة التحديث إلى النهضة والانتفاض على القديم على اختلاف في المنازع والمقاصد، منهم أديب إسحاق وفرح أنطوان وشبلي الشميل، عبد الرحمان الكواكبي، وعبد الله النديم، ومصطفى كامل، وسلامة موسى ومن طبقات هؤلاء المفكرين أيضا مفكرون إسلاميون

1- أنظر أحمد الموصللي: جدليات الشورى و الديمقراطية، ص28.

أمثال: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده كما أن تلاميذه كأحمد لطفي السيد وقاسم أمين، وأحمد فتحي، وسعد زغلول، ارتبطوا بالفكر الليبرالي، وكذلك الأمر مع شيخ الأزهر مصطفى عبد الرزاق، وأخيه على عبد الرزاق وأحمد أمين وخالد محمد خالد¹. ترادفت على التواتر خطابات التحديث والإصلاح في عصر النهضة، وكانت هذه الخطابات تتصاقب أو تتباعد فيما بينها حسب شدة توتر عتبة التأثر بالثقافة الغربية والأوروبية من جهة وشدة النقمة والعنف، على الأوضاع البئيسة المزرية والواقع الكالح الذي آل إليه العالم العربي الإسلامي، كما ذهب بعضهم إلى تحميل السياسة العثمانية النصيب الأوفر والقسط الأجد من المسؤولية السياسية والأخلاقية على ذلك، وعلى مثل ما سبق من المنهج حفل تاريخ الفكر العربي الإسلامي في حقبة ما بين الحربين بمطارحات فكرية فلسفية جمة دعت إلى التحديث أيضا مثل "طه حسين ومنصور فهمي وعلى عبده الرزاق" وسلامة موسى وفرح أنطوان ولكن عبر بوابة الثقافة الأوروبية، إلا أن معظم مفكري الإسلام يرون أن أسباب التمدن عائدة بالدرجة الأولى لنهضة العلوم في الغرب². فـسمة التغير والامتياز بين خطابات التجديد عند مفكري الإسلام وغيرهم في تلك المرحلة هي الانعطاف إلى العلم والأخذ بأسبابه من حيث هو قيمة محايدة فصار هو نقطة الجذب والانشداد المركزي لهذه التيارات جميعا دينيين أو غير دينيين، بعد أن خلبت ألبابهم الوفورات العلمية الأوربية سوى أن مفكري الإسلام قنعوا في التحديث بمجارات نسق العلوم المادية دون غيرها يقول علي محافظة " ويتجاذب عصر مفكري النهضة نزعتان الإعجاب بمآثر الغرب والإقرار بتخلف العرب المعاصرين، لذلك دعوا إلى إيقاظ الروح العربية ومحاكاة الغرب الأوروبي"³ وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى القول بأن تاريخ الوطن العربي ما بين

1- أنور عبد الملك: الفكر العربي في معركة النهضة، دار الآداب بيروت- لبنان 1981، ص 92، 91.

2- فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان ط 2- 1981، ص 92، 91.

3- علي محافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1897-1913) بيروت الأهلية للنشر 1978 ص 7، 8.

الحربين هو تاريخ الحركة الوطنية التي أرادت الاستقلال ولكنها طرحت الإصلاح الديني والسياسي عبر بوابة الثقافة الأوروبية¹. وفي غمرة خطابات الحداثة والتجديد زمن النهضة دعا علما آخرا من رواد النهضة إلى استقراء علل تقدم الحضارة البشرية - وهذان الرائدان هما: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده- في أوروبا من جهة الآلية الكونية والطريقة العلمية " فنظرا إلى ضرورة دراسة مقدمات الحضارة الغربية والعناصر التي يمكن للمسلمين اقتباسها من أوروبا من دون التفريط في العقائد الدينية والحضارة الإسلامية والتميز بين الإسلام كدين والإسلام كحضارة وللسياسة عندهما دور مهم في تخلف المسلمين"². وقد كانت مقالات الأفغاني ومحمد عبده في مجلة العروة الوثقى سيلا فياضا في الإنحاء على أصحاب الجمود باللائمة على ترسيخهم الأمة في أجيال القديم وعلى أصحاب الدعوة إلى الامتلاخ من الجذور كشرط للتحديث جاء في العروة الوثقى بإزاء هذا الشأن ما يلي " علمتنا التجارب ونطقنا مواضي الحوادث بأن المقلدين في كل أمة المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء إليها وتكون مداركهم مهابط الوسوس ومخازن الدسائس بل يكونون بما أفعمت أفندتهم من تعظيم الذين قلدوهم واحتقار من لم يكن على مثالهم شوما من أبناء أمتهم يذلونهم ويحتقرون ويستهنون جميع أعمالهم وإن جلت"³

إن هذه الاستعراضات الواجزة للمطارحات الفلسفية بشأن التراث والحداثة في عصر النهضة تكاشف بحقيقة لا منكرة فيها، وهي أن التراث من حيث هو عمليات معرفية ركم فيها العقل العربي والإسلامي وعيه، وكان محورا حاملا لمساءلات ومجاوبات عصر النهضة غير أن هذه المجاوبات تحاكت قسرا ومن غير اختيار إلى ظروف العصر ووقائعه واقتترنت قراءة التراث في ذلك الزمن بمستويات ثلاثة:

1- أنها قراءات جرت على وقع الصدمة وفي بؤرة الانهزام.

1 - أنظر أحمد الموصلي: جدليات الشورى والديمقراطية، ص 265 .

2- ماجد فخري: الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة (1800 - 1922)، دار النهار للدراسات والنصوص الفلسفية، بيروت - لبنان 1992، ص 5.

3 - جمال الدين الأفغاني، محمد عبده: العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1983 ص 52.

2- أنها قراءات تصادمية، طابعها العام التجابه السجالي فكريا وسياسيا.

3- أنها قراءات تخضع قسري وانبهار بالغرب لمحاولة استيعابه.

هذه هي مستويات قراءة التراث في عصر النهضة بعد عملية التقاطع الكبير بين الثقافة الغربية الأوروبية والثقافة العربية الإسلامية وقد نجم عن هذا التقاطع الجذري التكويني للقراءات المتعددة الرأي للتراث، وهذه القراءات على تعددها قراءات في رؤية الماضي وراهن الواقع والإستشراف المتطلع للمستقبل فيما يرى تيزيني أن المشروع النهضوي يتسم بالهجانة التمزيجية، يرى حسن حنفي غربته واستلابه، ويرى الجابري من جهة أخرى انقطاعه عن الواقع، وكل هذه الانتقادات والملاحظات التي أخذت على مشروع الحداثة النهضوية تومئ بامتياز بالغ إلى حدة الصدمة مع الغرب وتصدع الرؤى في قراءة من قرأ كما أشار إلى ذلك عبد الرزاق عيد في كتابة شرعنه الفوات الحضاري.

إن التعالي وال فوق الذي أصطحب الإنتشار الثقافي للنسق الغربي الأوربي في العالم العربي والإسلامي، بسبب الوفورات العلمية المادية، هو الذي إنبهرت به قراءات تجديد التراث في عصر النهضة، وكان من نتائج هذا الإنبهار القسري القذف بمشروعات القراءة للتجديد إلى ضرب من المباعدة عن إستبصار المعالم والأرف التي يتوجب على كل قارئ صاحب مشروع أن يكون وقافا عندها، حتى لا يتهجن مشروع القراءة بالإنحجاز عن أصوله ومصادره ويتحول إلى نوع من الإندغام الماهوي أوالدمج التلفيقي تتغور في خلاله المعالم الحقيقية التي تبتنى عليها عملية الإنتهاض الفكري والسياسي لاستعادة الوعي بالذات والعالم، وهذه هي العلل الأصلية التي إستأسرت لها قراءات التجديد في عصر النهضة، فأفضت إلى ابتسار علاقة التراث بمفهوم النهضة، ويلزم الاعتراف منهجيا وواقعا بالقياس إلى الحثيات والظروف التي تلايست بالقراءات المتعلقة بالتراث آنئذ، إذ من المستعسر جدا على القارئ في تلك الفترة انتهاج طريق واعب ومكمول التصور والبناء من غير مناقص أو ثلمات وتبيان التطارح الفلسفي في المشكلة أوالمجاوبات لأن استيضاح طريق النهضة تحت هول الصدمة ليس سهلا، بل كان طريقا صعبا ناهضا أشبه بمن

تعمّت عليه السبل لحظة احتداد الأزمة وانفلات الفكر من عقال الروية، وهذه الأزمة هي انعكاس طبيعي في بدايات ظهور التحولات الفكرية في الأنساق الثقافية والاجتماعية والسياسية. يقول أدونيس علي أحمد سعيد: "إن كل نص عظيم يثير الإختلاف"¹

وقد كانت بعض المحاولات إلغاء الجذر التكويني الأصلي للنسق الثقافي العربي والقطيعة معه كشرط لازم للتجديد، سببا في تشكيل حالة من العمى المنهجي والفكري إبان تلك الفترة، وعلى الرغم من تشارك مناهج القراءة لأطروحة الحدائثة الجدلية مع التراث تأزت جميعا متجاوزة في الدعوة إلى التكيف مع مقتضيات العصر ومستجداته، سوى أنها لوحظت بعين الفكر الغربي الأوربي، هذه النظرة في التكيف أفضت إلى توليج العقل العربي المسلم في حالة عطالة ثقافية ومنهجية، حرفت به نحو التعلق بظاهر التجديد والإبداع دون حقيقته وخالص معناه، يقول أحمد الموصلي في شأن هذه التشوهات التي عرت قراءات عصر النهضة. هذه التشوهات طالت محاولات تحديد الأسئلة وتحديد الإجابات "لقد جرت ولادة ثقافة عصر النهضة في مرحلة ضعف الأمة العربية والإسلامية فتشوهت الأسئلة فيها وكذلك الإجابات عنها"².

والواقع أن إقامة المطارحات الفكرية التجديدية للتراث قراءاتها على جدلية التوفيق، استيثاقا بالتراث وتحقيق الوصال مع الماضي في التاريخ وتدرعا بالنظرة الغربية، كانت قراءات شبيبت بالضحولة والتسطيح نوعا ما ولم تتأصل قراءة عصر النهضة على بيّات مستقلة لها بنياتها الاستدلالية الواغلة في التأصيل التداولي الذي يراعي حقائق الماضي ويؤسس للتواشج مع الحاضر لبناء المستقبل، غير أن هذا النقص له موجباته التاريخية التي أشير إليها فيما تقدم، وتجعل هذا النقص طبيعيا محوجا لأن يستدرك عليه أوتتلافى ثغراته، وهذه حالة أشبه ما تكون سمة تلمح في حالات التغالب والنشوء التي تمر بها التحولات الحضارية، فأحد المقاييس الدالة على نضج شخصية الأمة الحضارية أن تتحول رؤية الآخرين لتراثها إلى عامل مساعد في

1- أدونيس: تراث العرب، مجلة النهار العربي والدولي، بيروت لبنان، العدد 103، 1983، ص 27.

2- أحمد الموصلي: جدليات الشورى و الديمقراطية، المستقبل العربي، ص 27 عدد 3 - 2001، ص 256.

تقييم التراث واستلهامه، ويكاد هذا الأمر أن يكون قانونا لتجارب الأمم والحضارات في عمليات البعث والنهضة والإحياء ففي العصور الوسطى وبداية عصر النهضة في أوروبا، رأت أوروبا تراثها اليوناني من خلال المفكرين العرب وخاصة ابن رشد وابن سينا والفارابي وأبو الريحان البيروني وأبو بكر الرازي، والخوارزمي والحسن بن الهيثم، " وعندما رسخت أقدامها على أرض النهضة رجعت إلى المصادر الأصلية للتراث اليوناني واستعانت برؤية العرب الفكرية وشروطهم وإبداعاتهم حول هذا التراث وهذه هي المهمة المطروحة على نهضتنا العربية وهي مهمة لا يمكن إنجازها بدون التخطيط والتنفيذ العمليين في ميدان إحياء التراث الإسلامي"¹

إن التهوي نحو المركزية الأوروبية الذي نشبت فيها نزعة الانبهار بسمو الفكر الغربي في عصر النهضة لا بتنهض دليلا كافيا ذابا على اتهام محاولات التجديد في التراث، والارتكاح على مفهوماتها أو التأثر بمقولاتها بالكلية حصرا دون تمييز في تحرير الأمة العربية والإسلامية بنفسها وتراثها وتحريرها من الاستلحاق، فلئن صح ما يقوله نقده القراءة التجديدية النهضوية للتراث من أنها حاولت تفكيكه ونخله ثم تركيبه بلملمة فلول القيم الفاعلة فيه نظرة غربية، فإن هذا الإجمال والعموم لا يقتضي علميا بالبرهان الواقعي التاريخي هذا الحصر الكلي والإحالة إلى هذه النتيجة، فإذا ثبت هذا الوصف للبعض فليس يلزم ثبوته للكل، سيما وأن النظرة المحايدة في هذه المسألة تترامى بالموضوعية إلى غير هذا الاستنتاج فمن الباحثين من يذكر أنه لما مهد جمال الدين الأفغاني لتيار فكري قطع صعوده التيار القومي والعلماني التي استلهم الفكر الليبيرالي الغربي بعامة وأفكار الثورة الفرنسية بخاصة وتتلذذ على يد جمال الدين الأفغاني محمد عبده الذي أصبح محور جيل كامل من الأدباء أمثال لطفي السيد، ومحمد حسين هيكل وطه حسين وأحمد أمين الذين تهافتوا على رهن فكرهم بالفكر الغربي وقطعه عن الفكر الإسلامي، لذا ظلت الفكرة النهضوية فكرة مسطحة لم تلامس

1 - محمد عمارة: نظرة جديدة إلى التراث ، دار القدس 1988 ، ص 5.

البنية الأساسية للمجتمع¹ . إن الترسل التحليلي في تفكيك قراءة النهضة في التراث إلى بنياتها على هذا الغرار إنما الغرض منه المكاشفة بصريح الحقيقة وتوليها إلى حيز التجلي من خلال استردادها إلى شقها الذي نشأت فيه، وكيف تقلبت في أطوارها، وهذا الاسترداد يعين في الواقع على ربط النتائج بالمقدمات، إما بحسب ما هي عليه في أنفسها أو بحسب ما داخلها في واقع حالتها أثناء انتظامها داخل نسقها الخاص، حتى يسهل على الباحث بعدئذ أن يشتق منها استدلالات تتحصل شروطها وليس كيف ما كان وعلى أي وجه اتفق وهذا الإلتزام الطبيعي والمنطقي في رد الآثار إلى العلل والأسباب التي أثرت فيها وجودا وعدما على أي صورة كانت على الوجه الصحيح في ذلك، والاحتراس من هذا المحذور في الإستنتاج من التحليل والمقارنة يقصد منه رصد طبيعة ودرجة التأثير الذي لعبه التحرف نحو المنظور الغربي في قراءة التراث، ودوره في عدم استصفاء المنهج الفاعل والمناسب للتعامل معه، وملامسة البنى العميقة التي يمكن أن تثور عناصرها تثويرا واعيا لا يجاوز الماضي تجاوزا إغائيا أو اختزاليا إلحاقيا وبل تجاوزا استيعابيا إبداعيا وبنائيا وهذا التحرف هو الذي أعثر مسيرة النهضة والتجديد زما غير يسير من تاريخها عبر الدعوة إلى التكيف مع العصر الحديث على شاكلة النسق الغربي وتوظيفه في مسيرة النهوض " لذلك تحول الفكر النهضوي التنويري إلى فكر تلفيقي حاول دمج عدة أفكار مثل القومية والديمقراطية والاشتراكية في فكر تراثي فضفاض"² بسبب الأطوار التي مرت بها الفكرة والإعتلالات الواغلة فيها.

1 - أحمد الموصللي : جدليات الشورى والديمقراطية ، ص 29 .

2- المرجع نفسه، ص 30 .

ثانيا- المرحلة المعاصرة:

كما شغل موضوع إعادة قراءة التراث العربي لمعرفة البنى التي يتأسس عليها مفهومها ومنهجها حيزا فسيحا من اهتمام المفكرين والباحثين في حقبة ما يسمى مرحلة النهضة وما يليها ، وكان الغرض المرتجى الوقوف عليه هونتشخيص علة التقهقر الحضاري ما عساها تكون ، ثم استبانة عناصر القوة والضعف فيه ، بعد أن انتكس العقل العربي انتكاسة التولي بالرجعية نحو الجمود ، فلم يعد قائما بفعل الإبداع الحضاري المتجدد ولا فاعلا في العالم وصناعة التاريخ ، وقد كان كذلك إبان عهوده الخالية ، فأصبحت طبقات المفكرين تتطرح فيما بينها السؤال التالي : لماذا تقدموا - أي الأوربيون- وتخلفنا ؟ كيف ركبوا متن الحضارة وازدهر وعيهم ؟ لماذا جمدنا ورحنا إلى التقليد ؟

انكب الباحثون والمفكرون العرب والمسلمون المعاصرون يتناولون بالدراسة والتحليل التراث باعتباره نتيجا لازما لبنية العقل العربي وطبيعة منهجه في أنساق الاستدلال وأناطيم العلم والمعرفة ، من خلال ما أرتكم عبر تاريخه الطويل وقد قدمت دراسات مختلفة تبعا للقراءات المتغايرة والمناهج الآلية المتباينة ، في ضوء اجتهادات حرة أوبالإلباس القراءة مقولات لمذاهب فلسفية وابستمولوجية استلهمت في قراءة هذا التراث المنتج منازع معنية ، فمن الدارسين من حاول ربطه بأصول الفلسفة المادية الماركسية بشقيها المتلازمين تلازما تأثيريا جدليا في علة التطور الإنساني في التاريخ ، تطورا تستغرقه المادية الجدلية والتاريخية . هاتان الماديتان تتبادلان الموضوع والقدرة على استحداث الحراك الفكري والمادي في الواقع الإنساني الذي ينحصر فيه هذا التخاصب المتوفر نحو التغيير دائما والتجانس على السكون والثبات ولا شيء له قدرة الدفع والإحاثات للإنسان في التاريخ حتى يند عن حالة الرهو والجمود. والاندفاع نحو مساوقة قانون التغيير، شيء واحد ليس سواه هو الفلسفة الواقعية الثورية لإبداع التركيب الجدلي المطابق بين الفكرة والواقع، وهذا التطابق الجدلي الذي ابتدعه ماركس تمثل منهجا في بعديه التاريخي والإجتماعي في دراسة تراث المفكر اللبناني

حسين مروة في كتابه: "النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية" .

إن الاستلهام المتمثل لأقصى المقولات التي يركز إليها التيار الماركسي في دراسة التراث لا يتغيا حسين مروة في توظيفهما سوى إلى قصد إلهاب ضرام المقاومة الثورية الصلدة لغاشية التسلط الغربي، سياسة واستقهارا. فكان ذلك الاستلهام استلهاما مبناه على خلفية انتساب سياسي اكتمل في فكر صاحبه ظرفا وواقعا .

إن التأكيد على أن حركة الفكر ليست هي شيئا سوى انعكاس لحركة الواقع في انتقالها إلى ذهن الإنسان، في منهج الفلسفة الماركسية هو الذي استجر حسين مروة إلى توظيف أساسيات الماركسية توظيفا ثوريا جدليا يناكر به صلف الجمود والثوق الفكري والفلسفي في الركون إلى الراهن الجاهز ودرء استشراف المستقبل ومغايرة الماضي السليب من الفعل الحافز إلى جهة التطور الوثاب نحو النهضة .

واعتمادها خيارا نضاليا¹ ونهجا فكريا فلسفيا يجبه الرجعية على أي صورة أو شكل ظهرت.

ومن هنا تقاطعت مقولات الفلسفة الماركسية الثورية كفورة الغضب العارمة لديه والنفرة من أي سكية جمودية رتبية، اتسم به الفكر الفلسفي الشيعي منذ القديم نتيجة لاحتداد الخلاف في النزوع نحو الثورة والرفض غالبا فثار على الجاهز والمبتذل ورأى ضرورة أن يتيح لنفسه المحظورات فقراً الأدب الروماني وأعجب بفكر طه حسين وإسماعيل مظهر وفرح أنطوان ونقولا حداد وشبلي الشميل وكانت بالفعل بداية التحول وذاكرتي تحتفظ بأسماء أعلام وكتب ومجلات لا يزال وهجها الخاص عندي رغم مسافة ما بيني وبينها الآن ذلك الوهج النفاذ الذي علمني كثيرا

1 - يذكر حسين مروة في حوار أجراه معه عباس بيضون في كتيب صغير ص 70 عن نفسه قائلا " كنت أوازن بين الأزمات و التصريحات و المواقف التي وجدت بجلاء أن الشيوعيين كانوا أحرص الجميع على نجاح الإنتفاضة و سلميتها و من هنا تكون عندي ميل للشيوعيين يتقاطع مع النظرية المادية و موقع النضال الوطني و من هنا بدأ تحول العالم نحو الشيوعية " و لمزيد من الإطلاع على نضاله في الحزب الشيوعي اللبناني و نضاله في المعارك التحريرية ضد الطغيان الرجعي و الأنظمة العميلة، و ضد الأحلاف العسكرية وإسرائيل أنظر كتاب حوار مع فكر حسين مروة ص 21 لمجموعة من الكتاب اللبنانيين ، دار الفارابي، بيروت لبنان ط1، 1990

ومهد لي الطريق لماركس ثم وصل بي إلى ماركس¹.

ترادفت الكتابات الفكرية في مشكلات الثقافة والنهضة والتراث، يمم فيها حسين مروة وجهه متولياً شطر الفلسفة الثورية الماركسية فكتب مجموعة من الكتب تطارح فيها مشكلات التراث والحدائث وكيفية التجديد، ومن نحن ومن هو الآخر وكيف نصنع بالقديم التالف 'التراث'، هل نفهمه؟ هل نعيد إنتاجه؟ وهل ندع السلف في استلاب الماضي والزهو به، بزخمه في التاريخ هذا الزخم الذي تولى بتولي أسبابه هل نثبت أنفسنا وننفي الآخر؟ هل الآخر يهدد وجودنا أم أنه ليس يعدو خوافة مصطنعة أو وهما مستحدث؟

لم يكن حسين مروة المفكر الشيوعي المتمركز منفرداً في إلقاء جوابات لهذه المسائل المشكلات المتعلقة بالتراث، بل أسهم كغيره ممن سبقه أو تعاصر معه أو جاء بعده، في إثراء الفكر الفلسفي العربي والنضال السياسي، فألف حسين مروة كتابه "دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي"، سنة 1986، ثم أتبع هذا الكتاب بكتاب آخر عنوانه "النزعة المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" ولعل هذا الكتاب هو العمدة والأصل الذي يبرز بجلاء المعالم والصّوى التي تبنى فيها حسين مروة مقولات الفلسفة الماركسية سنة 1988 ثم والى هذين الكتابين بإنتاج ثالث في كتاب بالعنوان التالي: عناوين جديدة لوجوه قديمة سنة 1985 أما نظريته الفعلية في تجديد التراث والنهضة به فقد بسطها في كتابه تراثنا كيف نعرفه وثمة كتابان آخران مكملان بعنوانين مختلفين الأول: دراسات في الفكر 1989 والأدب سنة 1993 والثاني بالاشتراك مع آخرين عنوانه دراسات في الإسلام سنة 1985.

يرفض حسين مروة في مطارحاته الفكرية والفلسفية أي قطعة محتملة مع التراث العربي الإسلامي بل هو عنده مبعث افتخار واعتزاز وفعل القديم في التاريخ هو أركى شاهد عدل على رفاة قيمة وعظمة قيمته وقد نظر إليه في سياق نزعة التحرير الوطني، هذه النزعة التي أمّت قصداً جليلاً للغاية، يعصم الناشئة الجديدة

1 - مجموعة من الكتاب و المفكرين العرب: مع فكر حسين مروة، دار الفارابي، لبنان ط1- 1990.

والجيل العربي الحديث من طمس هويته والزج به في متاهات الإماعة والتسييل
الفكري والوطني يقول في كتابه "تراثنا كيف نعرفه" في سياق دحض القطيعة والربأ
بالأجيال الصاعدة عن الفصام الفكري والوطني والإمتلاخ من الجذور ما يلي: "على
هذه الأساس الفكري والوطني معا تتبني إحدى مهماتنا الأولى وهي الرجوع إلى تراثنا
الثقافي العربي لنفتح منافذ النور على كنوزه المظموسة، لنجلوا قيمتها الصحيحة على
قدر ما نستطيع من هذه المهمة".¹

بيد أن القطيعة الصماء عن التراث التي كان حسين مروة على مبعدة
قصوى من اعتبارها أصلا للحل لتحصيل التقدم على نحو فذ في التاريخ بدعوى
انعزال الجيل الجديد الناشئ على الجيل القديم الذي تولاه العجز والإدبار عادة لم تكن
سوى وجها من أوجه الرجعية عن الامتداد الوجودي للأمة العربية في بعديه الفكري
الجدلي والتاريخي، في مقارعة أسباب التخلف والحطيطة الحضارية في معركة
النهوض والتحرر، وبالتالي فإن التراث عنده ليس انكفاء على الذات ولا هو انطلاقا
نحو الماضي المحض من جهة كونه ماضيا ولا هو كذلك اقتفاء أثر السلف وأن نحذو
حذوهم في سحب حلولهم لمشكلات ماضيهم الزمني والتاريخي على وقائع وأحوال
حاضرنا الراهن، من خلال التلاحم والاحتباك الصميم والجدلي بين خبرات
الماضي وممكنات المستقبل يقول في هذا الصدد في كتابه النزعات المادية في الفلسفة
الإسلامية "وأما صورة التراث في ضوء الرؤية العلمية فإنها الصورة الناتجة بحركة
التاريخ نفسه الذي أبدع للمجتمع العربي الإسلامي تراثه الفكري"² من هذه العبارة
الواجزة التي تصور منهج التعامل مع التراث يتجسد منها استعمال طافح بروح وآليات
المنهج الماركسي عند مفكر كان على إطلاع واسع على الأكداكس المتراكمة في
المخزون التراثي وضلاعة كبرى في معرفة مناهجه وإشكالات قضاياها وفي النجف
خاصة، تلك بالفعل إحدى المنهجية الغربية "من النجف دخل ماركس حياتي " هكذا
عنون حسين مروة مقالا كتبه في مجلة الطريق اللبنانية ليعبر عن الروح النقدية التي

1- حسين مروة: تراثنا كيف نعرفه، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ط2-1986 ، ص 10.

2 - ص 220.

كانت إحدى معالم شخصية حسين مروة الراضة للقولب الجاهزة والمقولات الساكنة وروح التحدي لديه في التعامل مع القديم وهو أمر يقارب تشبيح ماركس بالعقلانية على رحيلها¹ ومعلوم أن الفلسفة الجدلية عند ماركس التي تمثل حسين مروة أصولها ومنهجها هي بالتحتم تحولت في عملية أيض إستقلابي من فلسفة الفيلسوف الألماني هيغل الذي بنى المنطق الجدلي في هوية مطابقة بين الفكرة والوجود فلم يشأ ماركس أن يرتفع إلى المثالية الهيجلية ولم يقبل سوى بالجدلية التي يتطابق فيها الفكر مع الواقع وقد ذكر ذلك عن نفسه قائلاً: " لا يختلف منهجي الجدلي في الأساس عن منهج هيغل فقط بل هونقيضه تماماً إذ يعتقد هيغل أن حركة الفكر التي يجسدها باسم الفكرة هي مبدعة الواقع الذي ليس هو سوى الصورة الظاهرية للفكرة أما أنا فأعتقد على العكس أن حركة الفكر ليست سوى انعكاس حركة الواقع وقد انتقلت إلى ذهن الإنسان"¹

إن ما قدمه حسين مروة من إجابات في غير ربكة حول المطارحات الفلسفية والمسآلات النقدية حول مشكلة التدافع الجدلي بين الحداثة والتراث مهما كان خليطاً أمشاجاً من بنيات وحقائق التراث العربي الإسلامي وأصول ومبادئ الفلسفة الماركسية فإنه لم يخرج بحال عن جادة واقع الحال في المرحلة التي عاشها بين التراث السابق المكون والمنهج الماركسي المكون مقلوباً عن فلسفة هيغل وأن المؤكد جهد التأكيد في فكر حسين مروة في قراءة التراث وتجديده قراءة ماركسية، لم يكن بالإجتياف والتماهي في المقروء على حساب المنهج ولا العكس بمعنى التماهي والإندغام في آليات المنهج على حساب المقروء من غير أن تكون لمؤثرات التغاير بين أصول التراث وآليات المنهج الذي عمد إليه في القراءة حوؤلاً عن إستكناه التراث واستشفاف ما يمكن أن يكون فيه فاعلاً أو غير فاعل وهي قراءة لا تعدو أن يعرفوها مثل ما يعرفو خديناتها من القراءات التي تخضع لشرط الزمان والمكان وثقافة القارئ ومنهجه وما يحتف بهذه المبادئ متقاطعة في تناول المقروء وما ينتج عنها وما تسلم إليه إنما هوفي الحقيقة مفاهيم وأفكار حاصلة من تحاصبات متلاحمة لها

1- جورج بوليز: أصول الفلسفة الماركسية، منشورات الحكمة العصرية، بيروت - لبنان ج 1، ص 45

طابع نسبي توول على وجه الحتم إما إلى النقد والاعتراض وإما إلى التجاوز ودوافعها لا تعدم فائدة وطائلا بشأن البحث والإمتراس بالمعرفة فكان قصده إلى تبرز النزعات المادية ليس نفيًا لغيرها أي لبنيات التكوين الأخرى التي تتوطد عليها البنية الأم للتراث وإنما دحض توغيل هذا التراث في المثالية المتعالية والعقلانية المجردة، بل شده نحو معركة النهضة يرفدها بعناصره المادية والمعنوية في إنكاء روح المقاومة والصراع، للتملص من النير الذي جعلنا الآخر نزرح تحت الإستلاب الثقافي الذي لا معدى للعقل العربي من درء غائلته عنه كشرط موضوعي للتححرر الفكري والتثقاف المستقل والمتفاعل مع نسق الأغيار الأخرى للأخر ففي مشروع حسين مروة كما يقول طيب تيزيني "هوبحث في الديني من الموقع المادي الجدلي التاريخي، لم يستجب لشرائط البحث العلمي المنهجي فحسب بل كان متطابقا مع الصيغة المنهجية المتمثلة بمنطق التجاوز والتخطي، لقد أدرك بعمق كيف يواجه العلاقة بين المادي والديني والعام والخاص والخارج والداخل وأخيرا بين المنهج المعاصر عموما والتراث"¹ قراءة زكي نجيب محمود:

المسألة اللوححة حول التراث والمعاصرة أيهما أحق بالاعتبار خالجت زكي نجيب محمود كغيره من المفكرين العرب المعاصرين وكانت لها نصيب موفور من الإهتجاس النفسي والفكري عنده فألف بشأنها غير ما كتاب واحد في محاولة لرسم معالم الطريق في كيفية التوائم مع العصر يقول في كتابه تجديد الفكر العربي " لست أذكر في حياتي الفكرية سؤالاً قد ألح عليا كما ألح طوال الأعوام الخمسة الأخيرة بصفة خاصة فهو سؤال طرح نفسه على المفكر العربي منذ أوائل القرن الماضي وظفر منه بإجابات إيجازاً وإطناباً وضوحاً وغموضاً، صواباً وخطأً، ومع ذلك لم يكن بين تلك الإجابات التي امتدت خلال قرن ونصف قرن إجابة تحس معها أنها هي التي تقطع الشك بيقين والحيرة بالاهتداء، لا، لم يظفر السؤال من الفكر العربي بعد بجواب

1- طيب تيزيني : مقالة ضمن كتاب جامع فكر حسين مروة ، دار الفارابي بيروت، لبنان، 1990 ص 71.

يمكن إن يقال عنه إنه هو الجواب الذي يرسم أمام الناس طريق العمل"¹
إن هذه الحيرة في الاهتداء للسبيل الأنجع في جعل التراث العربي موصولا
براهن الفكر العلمي والفلسفي، الذي فرض نفسه علينا فرضا لا مندوحة عن إستيعابه
أوالتعامل معه على الأقل لنفي الإنتكاس عن الوعي العربي في الحقيقة، لشدة اعتمال
القديم والجديد في تفكير زكي نجيب محمود وعدم الفصل في مبدأ الأمر في رجحان
أحدهما على الآخر رجحانا يعير الإعتبار لطرف دون سواه، ومما يزيد عدم القدرة في
الفصل ويعوق الرجحان الفروق الشاسعة وفساحة المدى، بين الإنسياح العلمي والمادي
المتراكم للحضارة الغربية، والرسوف على رسوم الماضي في التراث العربي على
أكثر الصعد، ولوأن ثمة هناك نوعا من حراك في النزوع إلى تمثل حال الآخر مع
الامتسك بهذا التراث.

غير أن هذا المنحى الذي لم ينشأ شيئا يعتد به لأسباب تخص هذا المنحى
نفسه في مجال التجديد التحديثي زاد في إنكفاء حدة الميل نحو اصطفاء أحد طرفي
التوليفة الجدلية - التراث والحداثة- على نحو يكون أقدر في التجديد وأخصب في
النتائج ويذكر نجيب محمود بإزاء هذا الموضوع قائلا " ولقد تعرضت للسؤال منذ أمد
بعيد، ولكنني كنت إزاءه من المتعجلين الذين يسارعون بجواب قبل أن يفحصوه
ويمحصوه ليزيلوا عنه ما يتناقض من عناصره، بدأت بتعصب شديد لإجابة تقول إنه
لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بترا وعشنا مع من يعيشون في
عصرنا علما وحضارة ووجهة إلى الإنسان والعالم"² ولم ين بعد هذا في الدعوة إلى ما
سبق وحسب بل تجاوزه إلى الاتساء بالغرب في سائر أنماط العيش والسلوك فنأكل مما
يأكلون³ ونجد كما يجدون ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون لأن الحضارة عنده
وحدة كلية في ترابط عضوي بين أجزائها وصار هذا النهج الذي اختطه للتجديد من
أعظم الصوارف عن التراث والعزوف عما فيه كائنا ما كان ميدانه، بيد أنه لم يلبث

1- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي ، دار الشروق ط 6 / 1980 ص 9.

2- المرجع نفسه، ص 12.

3- المرجع نفسه، ص 13.

متمسكا بموقفه هذا لا يريم عنه بل سرعان ما تكاشفت أمامه طبيعة النظرة العجلى التي أوجبت الجزم في الحكم عنده « وليس في الأمر خيار بحيث ننتقي جانبا ونترك جانبا كما دعا إلى ذلك الداعون إلى اعتدال، بدأت بتعصب شديد لهذه الإجابة السهلة وربما كان دافعي إليها هو المامي من ثقافة أوروبا وأمريكا وجهلي بالتراث العربي جهلا كادا أن يكون تاما - كما قيل - الناس أعداء ما جهلوا »¹

لقد بدأت نظرة نجيب محمود تتقارب يسيرا نحو التوضيح والجمع بين الأصالة متمثلة في التراث وبين التجديد الحداثي متمثلا هو الآخر في الثورة ذات الثروة العلمية والمنهجية في التعامل مع الكون والعلم والفلسفة تساؤلات تتجاوز إشكالات المرحلة الأولى ومجاورتها فلم يعد يدعو إلى الإندغام الدمجي في الحضارة الغربية بجميع خصائصها وتمثل كامل قيمها حتى نبرهن أننا نعيش العصر ونحن في براءة من غواشي الماضي القديم، بل أصبح يدعوا للتساؤل عما يمكن أن نأخذه من التراث وما يمكن أن ننبذه من غير أن نحيف عن التراث والحدثة معا " فإذا كان السؤال المطروح هو كيف السبيل إلى دمج التراث العربي القديم في حياتنا المعاصرة لتكون لنا حياة عربية معاصرة في آن واحد كانت طريقة الإجابة السديدة هي أن أبحث عن طرائق السلوك التي يمكن نقلها عن الأسلاف العرب بحيث لا تتعارض مع طرائق السلوك التي استخدمها العلم المعاصر والمشكلات المعاصرة²

إن المشروع الذي دعا إليه نجيب محمود في قراءة التراث قراءة يتحدث عما يمكن أن يقبل من أصنافه وما لا يقبل، هو مشروع تتوضع نظرتة العامة في نسق التفكير الوضعي الذي ينتهج العلم التجريبي ومناهج العلماء في التحقيق والإثبات وتورثه على كل ما هو غير منتج في التراث حسب رأيه ويتسم بالرتانة والقدم الذين لم يعودا قادرين على الإجابة أو الفعل في الوقت الراهن ويعتري في نظريته هذه إلى تأثره تأثرا متعظما بأصول الفلسفة الوضعية المنطقية المعاصرة مثل افر جولز اير من حلقة فيينا في الاعتماد على النسق العقلاني في تأسيس فلسفة المعنى في

1- المرجع السابق ، ص 13.

2- المرجع نفسه، ص 20.

الفكر العربي المعاصر وتجاوز سحر اللفظ البلاغي في تركيب الكلام، واستعمال هذا النسق آلية لدحض حصانة الأنساق الخرافية والأسطورية، إذ رأى أن الفلسفة في أصلها العام لا يمكن أن تكون نشاطا عقليا أو فكريا يعتد به ما لم تسلك مسلك العلم الوضعي التجريبي في إقامة الأدلة المادية والمحسوسة على المطلوبات التي يراد تحصيل العلم بها وتحقيق الإبداع وإنتاج الحضارة .

وعلى الفكر العربي إذا أراد أن يجدد نفسه الانخراط في النسق الوضعي الناظم لهذا المشروع، الذي تنزل فيه الفلسفة للالتزام بالمنطق الوضعي وهو في ذلك متأثر غاية التأثير بالمدرسة الوضعية المنطقية عامة وخصوصا حلقة فيينا التي ترى أن مهمة الفكر الفلسفي هي تحليل العبارات اللغوية الذي ترتد إليه القضايا تحليليا منطقيا " فالفلسفة لا تضيف إلى معارفنا شيئا حول العالم فهي ليست نسقا من العبارات ولكنها نشاط غايته توضيح المفاهيم والقضايا العلمية ¹ لتضارع العلم دقة من غير أن تضاهيه طريقة في التعامل مع الموضوعات في تفاصيل الطريقة وهذه عنده ضرورة ملحة للفكر العربي المعاصر لكي يكون منتجا يقول " إن التفكير المنتج كائنا ما كان ميدانه الذي يتحرك فيه يتحتم عليه حتما لا مفر منه أن يتبع مناهج العلماء في بحثهم وأن يتعرض لطرائق العلماء في التحقيق والإثبات، إن أضحوكة الأضاحيك في هذا العالم أن يجلس إنسان على كرسيه ويرسل القول إرسالا في الحديث عن الطبيعة أو عن الإنسان فإذا ما طولب بالأدلة المادية المحسوسة اعتذر عن ذلك بأنه فيلسوف، للفلسفة مجال واحد ليس هناك سواه وهو تحليل الألفاظ والعبارات تحليليا منطقيا لتمييز ما يمكن قبوله من أصناف القول وما لا يمكن ²

ولتأهيل مشروع القراءة الجديدة للتراث بشروط العصر طفق نجيب محمود في بسط ما أختطه منهاجا لذلك على شاکلة المسائلة والمجاوبة وذلك في كتابين مهمين من كتبه : هما كتاب تجديد الفكر العربي، كتاب المعقول واللامعقول في تراثنا

1 - Moritz Schlick : cité par Abdrehman Taha *Language et Philosophie* , Publication de la faculté des lettres et des sciences humaines, Rabat, Imprimerie Fédala 1979, p71.

2 - زكي نجيب محمود: خرافة الميتافيزيقيا، دار الشروق، ط 2-1985، ص115.

الفكري، فكان نقادة يثير المشكلات ويقدم الحلول ويميز بين ما يجب أن يبقى ويستمر وما يجب أن يطمس ويجب بحيث تتم عملية النخل والتصفية عن طريق التجريب وما ينتمي إلى العلم المادي أو المعقول الفكري، وقد يكون أحرى بالقبول لأن مبرر وجوده قائم في ذاته وكل ما لا يكون على هذا الغرار فبداهة هو في حالة فقدان الإعتبار والداعي إلى اعتماده هذا المنهج يقينا هو النهضة العلمية العاتية في أوروبا التي كان من نتائجها هذا التقدم العجيب الذي تنعم اليوم بثمراته ومنه نستقي نحن أفندري ماذا كان المفتاح الذي أداره الناس فإذا الأرض غير الأرض والسماء غير السماء ؟ هو أن استبدلوا منهجا بمنهج، وفي المنهج العلمي الجديد كمن السر كله والقوة كلها. كان الناس ينجون في تفكيرهم نهجا لا يصلح إلا في نطاقه الخاص . وهو أن تكون هناك تركيبة لغوية فأستخرج منها تركيبة أخرى ولذلك كان العلم كله إيان القرون الوسطى - في شرق الدنيا وغربها على السواء- "ينحصر في استخراج النتائج من نصوص يضعونها بين أيديهم ثم يعملون فيها مشارط التحليل " ¹

إن هذا المنهج التحليلي العتيق لا تفاد منه معارف جديدة بقدر ما يفرض إلى الإحالة على النتائج اللازمة عن المقدمات ومعلوم أن تركيب الاستقراء في فلسفة المناهج أشد اقتدارا على الإحاطة بجزئيات العالم الحسي وأعود بالفائدة في إنتاج الجديد لذلك يكون إطراح النهج التحليلي القديم ضرورة ملححة للفكر العربي في التحول نحو الجديد وتحفيز وعي العقل تجاه الثقلت من النسبة إلى الماضي البعيد الموهل في القدم وكل ما يصطفي من هذا الماضي لكي يبقى . يجب أن تكون قدرته لتبرير بقائه مقيسة بمدى قوته كما يكون أشد تخالطا وتشابكا مع راهن العصر بما فيه على حسب عوامل القوة الموجودة في التراث وقد عبر عن هذا محمود حين قال " وعقيدتي هي أن في تراثنا العربي إلى جانب عامل القوة التي يسند ذكرها في حقها - عوامل أخرى تعمل فينا كأبعد ما يستطيع فعله من الدنيا من أغلال وأصفاد وأنه من العيب أن يرجو العرب المعاصرون نهوضا أو ما يشبه النهوض، قبل أن يفكوا عن عقولهم تلك القيود

1- زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي ، دار الشروق بيروت ، ط 6- 1980 ، ص 23-24

لتتطلق نشيطة حرة نحو ما هي ساعية لبلوغه، إنه لا بناء إلا بعد أن نزيل الأنقاض ونمهد الأمر ونحفر الأساس القوي المكين"¹ ليس من ريب في أن الفكك من أغلال الماضي يعتبر مقوما أساسيا للنهضة ومكونا للأنا الواعي بالعصر والنقطة الأساسية لعملية التحول . وكيفية إزالة العوائق المثبطة للتوفيق بين التراث من حيث هو دخيلة تكويننا وأصل وعيننا بين ثقافة العصر وشروطها من حيث كونها نسقا ينتظم العالم والإنسان .

يرى نجيب محمود أن هناك ثلاثة عوامل معوقة تصدف بالتحول عن السير دون عثرات إن لم تزال .

العائق الأول: يتمثل في عملية التحول في العامل السياسي ويتعلق باسترجاع صاحب السلطان السياسي، ضمن سياسته أحقية القول والرأي الفكري ولومن غير موجب لذلك يحتجف حركة الفكر وحرية إبداء الرأي لصالح السلطة السياسية، وذلك بأن " يكون صاحب السلطان السياسي هو في الوقت نفسه وبسبب سلطانه السياسي صاحب الرأي " ² فيتجاوز صاحب السلطان هذا في أكثر الأحيان محض السياسة وهي خالص اختصاصه إلى استهداف غاية أخرى وهي تغليل الرأي الفكري والفلسفي ومقاصد السياسة أي كان لونها ولأي غرض تترامى مقاصدها. وليست هذه الحقيقة تعتبر عائقا قديما في الفكر العربي فقط، ولكنها ثنائية سارت عبر تاريخ العالم الثقافي والسياسي تحتد شدتها وتتضاعف في الإرسال والتقييد حسب الظروف، وفي ربطه بين السياسي والفلسفي يتمثل زكي نجيب محمود نوعا ما مع الجابري متشاطرا معه رأيه الخاص في ضرورة تحويج الفكر العربي كلية إلى النقد الواعي الباني يقول الجابري " فالفكر العربي مطالب إذا بنقد المجتمع، ونقد الإقتصاد ونقد العقل المجرد والعقل السياسي...إنه بدون ممارسة هذه الأنواع من النقد بروح علمية سيبقى كل حديث عن

1- المرجع السابق، ص 25-26.

2- المرجع نفسه، ص 28.

النهضة والتقدم والوحدة في الوطن العربي حديث أمان وأحلام"¹

العائق الثاني: أما العائق الثاني الذي يتلافيه يستصوب التحول الجديد فإنه يتجلى في ضرورة وجوب التفاصيل عن الضغط الفكري للسلف علينا فليس من الحتم القدرية أن نقول ما قالوا أونميل حيث مالوا . ولنتنتج نفس إنتاجهم، عدا كونه مكرورا بصيغ شكلية شتى في التغاير "فكلما مات مؤلف لبس ثوبه مؤلف آخر وأطلق على مؤلفه اسما جديدا فظن أن الطعام الواحد يصبح أطعمة كثيرة إذا تعددت له الأسماء"²

العائق الثالث: أما العائق الثالث ولعله يقينا أخطر العوائق وأعظمها جدا في تصريف عملية التحول من القديم البالي إلى الجديد المستحدث هو التسليم والإيمان بقدرة الإنسان المقرر جريا على اصطلاح الصوفية على تعطيل معتاد القانون الطبيعي عن سير إضطراده، وتخضيع الوجود الطبيعي الخارجي "على غرار ما يستطيعه القاضون النافذون على صعيد الدولة أن يعطلوا قوانين الدولة في أي وقت أرادت لهم أهوائهم أن يعطلوها"³ ومثل هذا التصور عن الإنسان يعتبر بمثابة حض أوتحريض *instigation* على تكريس اللامعقول وتجزئ التآثير الصوفي على العقل العربي ثلاثة عوامل هي تلك المسؤولة عن ليس فقط إضعاف فاعلية العقل في الإحالة على التحول الفكري في مشرع تجديد التراث عند نجيب محمود وهذه العوامل التي تشاطرت في تعويق عملية التجديد هي عوامل رئيسية للحصر التقريبي، وكل عامل ينحل إلى عوامل ثانوية أخرى تنظمها العوامل الكبيرة، التي استقرأها بالاستدلال على وجودها بالأمثلة والشواهد في ثنايا تراثنا الماضي فاحتكار الحاكم لحريه الرأي والركون السلبي غير الواعي لسلطان الماضي والاعتقاد الصوفي في قدرة الإنسان على إيراد العطالة في اضطراد قوانين الوجود الطبيعي الخارجي .يجب طمس آثارها وإهالة التراب عليها فمن الفضاضة والضياع أن يبقى التراث في شقه هذا موجها

1- محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي ، محدداته وتحدياته ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت- لبنان، ط1-1990، ص348.

2- زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي ، ص 28.

3- المرجع نفسه ، ص 28.

للحاضر وأن نبقي موصولين بالتراث من هذه الجهة وحسب، لذلك راح نجيب محمود يفتش بجد بليغ في عرصات التراث الواسعة عما عساه أن يظفر به نسقا ضديدا لمقابلة التصور الأول يبعد عنا غائلة الدعوة للبتر الكلي والقطيعة المطلقة مع التراث كشرط ضروري للتقدم نحو الكينونة في ثقافة العصر فهل أسعفه تفتيشه في مشروع القراءة من إدراك بغيته؟

بعد الدرس والتنقيب في التراث أيقن أنه بالمستطاع درأ هذه العوامل جميعا وقطع آثارها كلها خصوصا وأنه يوجد في هذا التراث نفسه ما كان ثورة رفض ودحض في حينه قبل أن ينقل إلينا نقلا عبثيا أنه من أصل القواعد للبرهان على عظمة التراث ومنتجيه التي لم تكن في الحقيقة سوى تكميما للأفواه ووأدا للفكر وهذه العوامل المثبطة لها ما يقابلها في التراث العربي الإسلامي أو يفوقها أحيانا لولا ما يتهاى في السياسة ونظام الحكم من الظروف التي تتحكم فيها المصالح فتلجأ إلى تسفيل حق وتعليق باطل بقهر أصحاب الحق أو امتتان الجمهور على مخادع الوهم والقدر.

إن الفكر العربي لن يستقم على جادة التحول الواعي نحو العصر إلا بالاعتياض عن هذه العوامل ونقائضها الفكرية فاحتكار الحاكم للسياسة والتفد بال رأي نعوضه بالحوار وحرية الفكر بدلا من الركون الخانع لسلطان الماضي وامتداده نربأ عنه ربأ نلحق به نسق العصر الجديد وخصوصا ومظان الخطأ في جمع ما ينتجه الإنسان لا تكاد تقع تحت عد وحصر أما التصور الصوفي لقدرة الإنسان على تعطيل قانون الوجود الطبيعي والتأثير فيه بالكرامات والخوارق فيستبدل إلى منهج علمي يقوم على التجربة العلمية وفهم المعادلات الرياضية التي تسير الكون وتتحكم في العلاقات بين الظواهر إن هذه النقائض مقابلة لتلك العوامل المثبطة هي المعالم الهوادي للفكر العربي في التجدد، وهذه النقائض استشفها نجيب محمود من التراث نفسه، لأنه جزء من بنياته الأساسية الأصيلة وتلك البنيات هي الأكفل لاتساق التراث مع نسق العقل التجريبي للعصر، وأعظم مساوفة للتغير المتجدد .

تلك نقائض عوامل التثبيط في التراث: بعد أن كان زكي نجيب محمود متحوطا في الإجابة على سؤال الضرورة النقدية الفلسفية، هل الفكر العربي المعاصر

في روم التجديد محوج إلى التراث أم لا، هل الأصل أولى أم الفصل وأي قطبي هذه
المجادلة الفلسفية قادر أن يحقق سبيلا مأمونا يتماشى في مشروعه في القراءة الجديدة
للتراث لروح العصر تجاوز هذه المرحلة لما تناول التراث نفسه واقبل عليه بالدرس
والتغوص في أغواره فاستجلى فيه عوامل قوة وافتخار كما استبان فيه عوامل ضعف
واحتقار وأنشق عنده التراث شقين على سبيل المناصفة: شق المعقول وشق اللامعقول،
حيث لا تعتاص عملية التفريق المأنزة بينهما إلا بعد تحليل بنية كل منهما وتفكيكها
وفيما يلي استعراض واجز لنقائض عوامل التحديث في التراث كما يراه هذا المفكر .
الحرية والحوار كنقيضة للعامل المثبط للأول :

الحرية هي شرط فكما كان العقل الذي هو آلة الفكر والاستدلال التي
يتعادل الناس جميعا في امتلاكها وإن كانوا يتفاوتون في توظيفها حيث إنه يجب أن
يكون هو المحك الموضوعي الذي يجب التحاكم إليه في معايرة الصحيح في إدراكات
المعرفة إذ " الأصل في الفكر إذا جرى مجراه المستقيم هو أن يكون جوابا بين -لا-
و-نعم- وما يتوسطهما من ظلال وأطياف، فلا الرفض المطلق الأعمى يعد فكرا
ولا القبول المطلق الأعمى يعد فكرا ففي الأول عناد الأطفال وفي الثاني طاعة العبيد"¹
لذلك فإن أقصى ما يعرفه البشر كما يراه نجيب محمود لا مناص أن تكون بدائل
مقاربة أو بدائل نقيضة تقوم بإحلال غيرها مكانها بعد تقضي إمكانات الترجمات بديلا
عن الآخر ويؤكد هو نفسه لآنذا بتاريخ الفلسفة الأول قائلا " لم تكن مصادفة أن أخذ
سقراط يطوف في الأسواق محاورا كل الناس ولا هي مصادفة أن ساق لنا أفلاطون
فكرة في حوار لكنه في الحاليتين أمرا مدبرا منهما مقصودا ليكون أمام الناس من بعد
بمثابة الإعلام عن حرية الفكر كي يكون الناس أحرارا أقول إن أسلوب الحوار عند
سقراط وأفلاطون، قد كان بمثابة الإعلان يعلنه الفكر ذاته في أول مرحلة له عن
طريق التاريخ لأنه يريد لنفسه أن يكون سؤالا وجوابا أخذا وعطاء يريد أن يكون

1 - زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي، ص 31.

لنفسه حصيلة مداولة ومجادلة ومقاولة"¹ ولم تكن هذه الأعراف والتقاليد الآفلة في حصر حرية الفكر والقول بالرأي للانحسار الذهني والواقعي و الإنخزال في السلطان السياسي تفعل فعلها في التراث العربي، دون أن تشد عنها بعض الحوادث الفذة تتاكرها في منهجها أو تحاول مغالبتها وإن كانت الغلبة في أكثر الأحيان لصالح الإستيلاء الفكري والسياسي كما جهر أحمد بن حنبل لحرية فكره في عدم القول بخلق القرآن عندما حوله بإكراه المعتزلة وسلطة الدولة العباسية زمن المأمون فحرية الفكر والرأي كنقيضه لعمل التثبيط الأول قد استجيز فيها أعلام تراثنا العربي، فهي إذا لها منه مرتكز واعتبار " تلك هي طبيعة الفكر الحر أن يكون حوارا متعادلا الأطراف لا يأمر فيه أحدا أحدا ولا يطيع فيه أحدا أحدا إلا بالحق ليس فيه رجحان للموتى على الأحياء ولا تفضيل طائفة على طائفة"²

العقل كنقيضه للتسليم: ليس أشد توغيلا للعلم والمعرفة في الإرتكاس واستبدال منطق العقل الطبيعي بالمنطق الموكوس من التحجير عليها وجبره على التسليم بأي تصديق كان خصوصا إذا كان ذلك استنزالا للعقل لحكم الميل النفسي أو الرمز الأسطوري أو الانتساب للماضي لأن هذه الأمور الثلاثة من حيث هي لاتوجب علما نظريا أو عمليا، لذلك يرى نجيب محمود أن ستصفاء الحقيقة من هذا الركام من المعوقات لا يكون عمليا إلا بالفعل ويدعو صراحة إلى وجوب إستيفاء منهج المعتزلة العقلي للتعامل مع موضوعات عصرنا ومشاكله كما اقتضته المعتزلة طريقا ومنهجا للتعامل مع كل موضوعات ومشاكل عصرها هي الأخرى يقول في التعبير عن ذلك "ويبدو لكاتب هذه الصفحات أن أهم جماعة يمكن لعصرنا أن يرثها في وجهة نظرها بغض النظر عن الموضوعات التي كانت مطروحة أن لكل عصر موضوعاته التي تعنيه قبل سواها أعني أن يرثها في طريقها ومنهجها عند النظر للأمر، هي جماعة المعتزلة التي جعلت العقل مبدأها الأساسي كلما أشكل عليها أمر "³

1- المرجع السابق، ص 32.

2- المرجع نفسه، ص 32-33.

3- المرجع نفسه، ص 118-119.

أما انتصار نجيب محمود للمعتزلة روحا ومنها للعقلانية إحدائية في التراث. رغم كونه أمشاجا متغايرة من المعقول واللامعقول . يومئ باتفاق إلى نكران أن يكون اللامعقول هو الأتبع في ثقافتنا الخاصة والجماهير معا وهذا اللامعقول عنده هو الإلهامات الصوفية والوجدانية والظاهرية في الدين وبعض الأفكار الشيعية عند الأقدمين، والتي ما انفكت تعتمل بشكل أو بآخر في وعي المحدثين اعتمادا لتأكل فيه قواعد العقلانية في البحث و الابتكار الطبيعي المتجدد ضمن سلسلة التحولات المحتومة التي لا بد للفكر الإنساني أن لا يقف حيا لها عند حد يقول هذا المفكر : "عصر التحول عصرنا ولا تحول لنا إلا إذا أفلعنا بالسفائن من الشاطئ ليس فيه أو يكاد يكون فيه إلا دراية اللسان وصناعة الكلام لنقصد إلى شاطئ آخر تقوم فيه - لا أقول مهارة الأيدي فمهارة الأيدي ذهب زمانها أو أفلت بل تقوم فيه الأجهزة الآلية القادرة بكل ما تقتضيه من علم وكفاءة عند الإنسان الواقف خلفها"¹

وفي هذه الحثية يثار سؤال يخالج كل باحث وقد خالجه هو بالذات حول مصير ما ركمه العقل العربي في التراث القديم من نتائج بعضها فوق بعض ماذا نفعل به ؟ فأجاب بما يلي " وتساءلني ماذا نحن صانعون بآرائنا ومعارفنا التقليدية كلها والتي كانت تحتكر عندنا اسم الثقافة ؟ فأجيبك بأنها مدة للتسلية في ساعات الفراغ ولم أعد أقول كما قلت مرارا مقلدا هيوم وجاريا مجراه لم أعد أقول إنها خليقة أن يقذف بها في النار وحسبنا هذا القدر من الاعتزال في الإبقاء والوصل بين جديد وقديم"² .

الإنسان العاقل كنفيس للإنسان المقرب (الصوفي) غير منفصل
كمال عقل الإنسان واعتدال فكره مستقيما في التعامل مع الأشياء عن النسق الثقافي في التصور الذهني والأخلاقي لكي يتضابط التخاصب بين ملكاته الطبيعية في تنتيج سلوك معرفي متوازن لا تستغرقه ملكة دون أخرى. هذا في الأصل العام في الإنسان السواء أما زكي نجيب محمود فإنه يرى أن أخص سمة تستثار في الإنسان هي العقل لكي يكون هو الزمام وبه الاقتياد ويتجلى ذلك في نموذج الإنسان الكامل الذي

1- المرجع السابق ، ص 240-241.

2- المرجع نفسه ، ص 248.

ينتشر بفملكة العقل الذي يفارق به كل ضرب من الموجودات لا يعقل و الاعتبار له بهذه السمة المائزة دون غيرها، وليس نموذج الإنسان الكامل على هذا الوصف بمقصود الذات العاقلة من حيث هو عقل، وإنما ليجيء العمل والسلوك على وفق العلم من حيث انعكاس مدركاته المعلومة لشروطها إما عمل فيصير الإنسان في خلقه عقلا كما كان في مدركه عقلا والاستحسان والاستهجان من التوافق المتطابق بين العقل والسلوك أوبين العمل و اللاعمل إنما مصدره العقل الأول والمدار في نموذج الإنسان الكامل عندهم (عاقلا) بالمعنى الفلسفي الدقيق لكلمة (عقل)¹ الذي يتقابل مع اللاعقل في أي صورة يتمظهر بالجهل مطلقا وبالنزوة والهوى.

وقد استلهمت نظرية الإنسان الكامل كنعيقضه مضادة للعائق الثالث وهو عائق الإنسان المقرب في مشروع القراءة الجديدة للتراث في هذا النسق منه لما لهذه النظرية من إعتلاق وظيفي مع نظرية العقل في المعرفة سواء في فلسفة اليونان أوفي التراث العربي وقد تمثلت الدعوة بامتياز إلى الأخذ بأصول نظرية الإنسان الكامل كما كانت هذه النظرية حظية المكانة عليّة القدر عند الأساطين من فلاسفة الإسلام وتكون الفلسفة النظرية والحكمة النظرية قسيمة للفلسفة أو الحكمة العملية بحيث استعمال العقل والاستدلال البرهاني على المطلوبات العقلية فيها و شرط الكمال في ذلك أن تكون الحكمة العملية انعكاس للحكمة النظرية وقد فصل القول في نموذج الإنسان الكامل محمد بن زكريا الرازي الطبيب الفيلسوف في كتابه الطب الروحاني أو طب النفوس وأحمد بن مسكويه في كتاب - الفوز الأكبر- وكتاب - تطبيب الأخلاق وتطهير الأعراف- وكذا الغزالي في كتاب - ميزان العمل- الذي كان قسيما لكتاب معيار العلم في فن المنطق و رديفا له في العلم والعمل وكذلك أيضا رسائل الأديب الجاحظ الذي كان على مذهب الاعتزال في الانتصار لحرية الفكر و قيمومة العقل على ما دونه من الملكات بتحصيل الكمال في الاعتدال " تلك صورة الإنسان الكامل صورها السالفون فإن يكن عسيرا على الطبع أن يجربها في معاملات الحياة الواقعية فلا أقل أن

1- المرجع السابق، ص 360.

نرفعها أمام الأبصار نموذجاً وإن القوم لا يعرفون بمثلهم كما يعرفون بتاريخهم الواقع،
قد يعابون بهذا ويمدحون بذلك، لكن الجانبين يكونان الصورة الحق إذا أردنا
الإنصاف" ¹ .

فليست قيمة التراث بكامنة في كونه تراثاً نعزو أنفسنا له فقط، لأنه تاريخ
استنفذ أغراضه من جهة كونه إجابات على مشكلات تعاورت السلف الأول وإنما ما
يستحق أن يكون غرضاً يستهدف بالاعتبار هي المبادئ الذاتية التي تأسس عليها النسق
المعقول في المعرفة ومحاولة تفسير العالم والطبيعة على هدي من قواعده وهذا النسق
لم يزل جذوة حارة لم تخبو أو تخيم بعد ثم لا تلبث أن تتبجس كاللامعقول في التراث
فخليفة الثقافة العربية المعاصرة أن تتخزل عنه وتتزده عن آثاره أبلغ ما يكون التنزيه
ولا حاجة لها أبداً أن تستثير مسائله، بل تتخلص منها ليركم آثاره من آثارات تاريخ
الماضي.

وحيث نستههدف تحولاً ضرورياً أو نقرب منه على الأقل وإن اللامعقول
الدفين في الوجدان الاجتماعي خلف تقالة يكون التحول عنه تحولاً عسير التحقيق
لا ينفق حصوله دون أن ينجم عنه ارتداد للشق الأخر، ارتداداً متراوح الشدة في مقابل
ضغط التحرر من آثاره والتطلع والانتظام في علوم وثقافة العصر وقد رصد نجيب
محمود فعل الصد في هذا العائق في كتابه المعقول واللامعقول حيث قال " المشكلات
الفكرية تجيء نابضة بالحياة حين تثبت في تربة الحياة العملية نفسها كما نكابدها
ونعانيها ولكنها تجيء مفتعلة باردة حين تنتزع من محيطها انتزاعاً لتنتقل إلى محيط
آخر لا تتنفس هواءه ولا تحيي تحت سمائه وأقول هذا وفي ذهني أن دنيانا الثقافية التي
نعيشها نحن العرب المعاصرون حيث كثير من المشكلات التي يتناولها أساتذة الدنيا
الثقافية التي يعيشها العرب المعاصرون لا تمت إلينا بسبب واضح ومن تم كان
المتقفون في واد وجمهور الناس في واد آخر" ² .

1- المرجع السابق، ص 342.

2- زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق- القاهرة ط 3-1981، ص
62.

إن الغربية على شهود العصر وثقافته والاعتراب في رخاوة الوجدانيات هو الذي صنع النكوص الحضاري والثقافي نتيجة الوله النفسي غير المبرر عند متقفينا باللامعقول وقد نخل لنا نجيب محمود من مخزون رأيه المدارج التي نندرجها لتحقيق التجديد والإبداع في التعامل مع التراث وثقافة العصر بالجمع غير المتناقض، هذا الجمع يخفف على التحقيق التقابل التناقضي بين التراث من حيث نحن امتداد له وبين العصر وثقافته من حيث هي راهن الحياة وواجب الوقت .

المباج الأول

نظرية طه في التقويم التكاملي للترات، والرد على التقويم التفاضلي للجابري

الفصل الأول نظرية طه في تجديد التراث

الفصل الثاني تقويم طه للنموذج الغزالي

الفصل الثالث تقويم طه للنموذج الرشدي

الفصل الأول

نظرية طه في تجديد التراث

أولاً- المبادئ النظرية والعملية في التعامل مع التراث

ثانياً- منهج الجاهري في قراءة التراث

ثالثاً- تجديد المنهج في تقويم تراث الغزالي وابن رشد

أولاً- المبادئ النظرية والعملية في التعامل مع التراث:

يرى طه عبد الرحمن أن التراث العربي الإسلامي حقيقة وجودية لا وهم مستخيل ومعان حية لا أشكال ميتة، والضمين الأوثق الذي يعتصم به حجة ودليلا على الإثبات هو تاريخ التراث نفسه من حيث كونه أنظم علمية ومعرفية ومنهجية فلسفية انتسقا تاريخيا نحن العرب والمسلمين انتساقا متأثلا على المأصول من قواعد الوحي وما نشأ حوله واحتف به من اجتهادات النظر العقلي في الوحي نفسه، في اللغة، في السياسة في الفلسفة والمناهج، بالإضافة إلى ما ارتكمت في ثنايا هذه الأنظمة من نظريات ومفاهيم تؤول من حيث التصور إلى مضامين التراث في أصوله بعد تخصصها مع الاجتهاد العقلي الذي يتكأده الإنسان في تحصيل المعرفة والاستدلال لها ، غير أن الذي يتبدى لأول وهلة في الظاهر هو أن التراث بائن منا حقيقة ومزابل لنا تاريخا وواقعا، من جهة كونه من الماضي المنقضي، لكن في كنه الحقيقة والعيان هو أعلق بنا كذواتنا، وألزم لنا من ظلنا بحيث لا مطمع لنا في دفع شعورنا به لاعتماله فينا حتى لوسعينا جهدنا في متاركته وامت الصلة به، فهو يعتل فينا اعتمالا تلاحظ آثاره في واقعنا ولقد اعتل طه عبد الرحمان في إيانة الإستدامة التآثيرية للتراث بالإحالة إلى نفس فعله فينا فيقول: " كما لا سبيل إلى الانقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا لأن أسبابه مشتغلة على الدوام فينا آخذة بأفكارنا وموجهة لأعمالنا متحكمة في حاضرنا، ومستشرفة لمستقبلنا "¹ ويستوي هذا التآثير المكين عنده للتراث في ضربين من التعامل والإقبال على هذا التراث.

الضرب الأول: ضرب الإقبال على التراث والتعامل معه تعامل ذي المكنة في تعامله الواعي بآثاره.

1- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث ص 23.

الضرب الثاني: ضرب المتظاهر بالجفلة والإدبار عنه مع الغفلة عن فعل تأثيره أو الانقطاع عنه بالكلية و التمحض بالانتماء لغيره، أيا كان هذا الانتماء، أو بمكابرة نفسية للحقيقة التاريخية في درء استملاك التراث للوجدان والمدارك، وليس أبلغ في تعضيد الجزم المثبت في الحكم بتلازم التراث وذواتنا سيان عند المقبل والمدبر من الاستدلال العيني الواقعي الذي يلحظ من خلال رصد المكائثر في دراسة وتقويم التراث عند المفكرين العرب وغيرهم الذين ما انفكوا إلى الساعة تترادف أعمالهم في الاشتغال بالتراث دراسة ونقدا وتقويما، وهذا الاشتغال المتكاثرا، ينتهض دليلا قاطعا على اعتبار التراث لازما ذاتيا لا ينفك عن محض إنيتنا وخالص هويتنا، حقيقة وتاريخا وواقعا، ثم إن الاشتغال بالتراث دراسة ونقدا وتقويما ونحلا من قبل المفكرين العرب المعاصرين لم يكن على شاكلة واحدة ولا على ضرب واحد من النظر الفكري والفلسفي، بل على أنحاء مختلفة من النظر الفلسفي - كما سبق ذكره في مدخل الأطروحة - فجاءت نتائج أنظارهم في تقويم التراث نتيجة للمقدمات التي تركبت منها أنظارهم، فما عسى أن تكون العلة عند طه عبد الرحمان في تحليل وتفسير كثرة الإقبال على الاشتغال بالتراث وما يتصل به على هذا النحو؟

إنها لا شيء عنده قطعا في غالبية هذه الأعمال التقويمية سوى نفوذ التراث في وعينا، ونفس هذه العلة أو السبب التي رآها الداعي الرئيسي لاهتمام المفكرين العرب بالتراث لا يمكن أن تخص بالفرادة وحدها في التعليل بها لإحالة اشتغالهم بالتراث على هذه الجهة فقط، وذلك لوفور دواعي أخرى ظاهرة أو خفية معللة أو غير معللة ولئن شارك طه مع غيره من المفكرين العرب المعاصرين من حيث نفوذ التراث في وعيه حتى اشتغل به تقويما ودراسة كما اشتغلوا، إلا أنه استفرغ نظره في التقويم استقراغ مجتهد مستقل النظر في التائيل وتأسيس المفهوم واجتراف المصطلح الفلسفي والتأصيل له، وليس استقراغ مقلد، فلم يشأ أن يقلد في النظر الفلسفي غيره توسلا بمناهجه وآلياته واقتصاصه لنفس مفهوماته وتصورات، وتنزلا عند مقاصده ولو لم تساعد عليها بيّنات الحقائق العلمية، فكان أن سجل على هذه الدراسات التقويمية في التراث جملة من

الملاحظ والمؤاخذات تعتبر محاذير منهجية ونظرية واجبة التوقي حتى يكون بعد ذلك من الميسور علما ومنطقا إرسال الأحكام بحسب ما يسلم إليه البحث العلمي الموضوعي، بعد التحايد، ويكون نتيجا لهذا في الاشتغال الوظيفي بعد تلافي المحاذير السابقة، التي تعتبر اشتراطات خاصة بالتعالق الوظيفي بين بنية التراث وآلية القراءة، بحيث تصير تلك الاشتراطات أصولا يهتدي بها الناظر في تقويم التراث تعصمه من الخطأ في الحكم عليه وتحقق له الكفاية الضرورية والمنطقية في تعقل التراث من غير أطراح اختزالي لظروف العلمية والتاريخية التي تقتضي تأثيرا في طبيعة البنية العامة للتراث، وقبل أن ينتقد طه عبد الرحمان الاشتغالات الفكرية والفلسفية العربية المعاصرة في نقد التراث ويبين من خلال انتقادها مبادئ منهجه الذي نهجه، انتقد أولا في مهاد انتقاداته للحدائث إجمالا وخصوصا لمعنى المنهجية العلمية في كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث ومصطلح المنهجية العلمية كثيرا ما يستروح إليه في مجالات الدراسات الفكرية بصورة فضفاضة توغله في كثير من الإضافات المتمحلة فيقع التجني على المنهج العلمي باسم المنهجية ذاتها والحقيقة أن هذا التعقيب المورد له وجاهته النقدية وذلك من الجهة التالية:

إن هذه الدراسات المشتغلة بالتراث تنحو في تصور المنهجية العلمية نحو ما يتجافى مع الواقع والتاريخ والعلمي للتراث، إذ أنها تأخذ بتصور يضيق ضيقا عن استيفاء مقتضياته التاريخية والواقعية وهو تصور منقوص ولا جرم وسبب هذا النقص هو اعتقاد أن يستأحد العلم بثلاثة أوصاف تجعله أضيق ما يكون وهذه الأوصاف هي¹:

- اعتقاد أن العلم واحد لا تعدد في طرائقه
- اعتقاد أن العلم ضروري لا جواز فيه
- اعتقاد أن العلم مطلق لا نسبية فيه

إن كل هذه الأوصاف في تصور معنى العلم ليست بالنسبة إلى طه عبد الرحمان إلا إخالات وتوهمات لا تحصيل لها " فالعلم في الحقيقة أبواب عدة ومسالك شتى ثم إنه

1- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث ص 19.

لم يتوقف في إيراد المطاعن والانتقادات على تصور معنى العلم بهذا الاعتبار عند هذا الحد، بل قضى أنه تصور لم يتميز الوجه الأحق في النظر إلى الحقيقة التراثية من حيث كونها حقيقة تاريخية مبتناة على الوحي وإنما ينظر إليها نظرا تاريخيا يحجبها عن الوحي و يتعزل أصلها الديني" ومن ثم تقبل أن ينزل عليها من المفاهيم والمناهج ما ينزل على التراث غير الديني وقد تدرع النقاد والدارسون للتراث حسبه بتذرعات شتى توزعت على الاستمساك بتسميات مختلفة منها الموضوعية والسببية والإجرائية واعتبار هذه التسميات المنهجية لا تمثل سوى إمكانات من الإمكانيات الأخرى التي تضاهيها كثرة.

فعلى سبيل المثال يجوز تعويض المنهجية المنقولة بمنهجية أخرى أدنى إلى طبيعة التراث واقدر على أن تكون أعود بتقويم أفضل والحقيقة أن هذا التراد المنهجي الذي يدعو إليه طه عبد الرحمان يحيل إلى استعمال منهجية تقتبس في محاولة الانتهاض بممارسة الاشتغال بالتراث إلى داخل النسق التراثي نفسه توخيا للثراوة والخصوبة المعرفية الآلية والمنهجية معا غير أن هذا التراد في الأولوية المنهجية اقتباسا ليس ترادا أصما أو جامدا وإنما هو تراد متصل وواع، متصل لأن أسباب الاتصال به قائمة "فالأولى أن نقيس المنهجية التي أنتجتها هذه الممارسة في أيقظ عصورها مع فتح الباب لتنتقيحها بحسب الحاجة بدل أن نقتبس غيرها لأن أسباب الاتصال مع تراثنا وافرة ، فيما لا تتوافر هذه الأسباب مع غيره"¹

وهو اتصال واع لأنه يقدر وجه الحاجة إلى التنتقيح بحسب ما تقتضيه الدواعي وقد تلخصت اجتهاداته في تأصيل المنهجية القرآنية للتراث إلى اتباع نمطين من المباديء، المباديء النظرية والمباديء العملية.

1- المصدر السابق، ص 19.

1-المبادئ النظرية:

وحاصلها ثلاثة أوصاف ينضبط بها النظر في التراث:

1 . ضرورة التخلص من كل حكم مسبق أو جاهز دون معايرة يرسل إرسالاً متسبباً متساهلاً على التراث بحسب ما يعين لصاحبه من قصد غير طلب الحق.

2 . تساوق الإحاطة الشاملة والواعية وتحصيل التأهيل للتعامل مع مناهج السابقين المتقدمين من علماء ومفكري الإسلام من جهة وتحقيق الكفاية الضرورية في معرفة ما استحدثت من المناهج تربياً بدارس التراث عن إسار التقليد وتثمر اجتهاداً وإبداعاً في استئثار مناهج جديدة.

3 . مراعاة التناسب بين الوسيلة وبين كل قسم من أقسام التراث لتحصيل الوصف المناسب من غير اعتبار تواتر الشهرة والتعظيم أو من حيث التحقير وإخمال الذكر ولعل الغرض من هذا عنده هو تحريك داعية الاستقلال في الحكم بالإحالة على الاستقراء والتصفيح " حتى تكون الأحكام التي نصدرها في حق التراث حاصلة بتصفيح أقصى ما يمكن في جزئياته المختلفة"¹ ومن ثم فإن أي نظر في التراث يتناهى عن الانضباط بهذه المبادئ لا يتجالي له إلى تصور باهت تتسطح فيه الحقيقة العلمية وتدخل في إطار من التماهي والاجتياف *introjection* لحساب الإيديولوجيا أو المنزوع الفلسفي في التناول المعرفي زيادة عن الحصر المنهجي المستعمل المتمثل في نسبة هذا الحصر إلى قسم الضرورة العقلية، من غير موجب منطقي، وهو أحق بوصف الإمكان المحض.

إن لحظ هذه المآخذ يضع النهج الحدائفي في نقد التراث على عتبة الإمكان المعرفي والمنهجي عند طه عبد الرحمان يجعل وصف المثالة والأفضلية في التناول من الممكنات تتحاذى معه ممكنات منهجية أخرى تفوقها في الانضباط المنهجي، فلا يكون سواء عنده أن يعتقد الحدائفيون في أصل نظرهم في التراث أن الحدائفة بمبادئها

1- المصدر السابق، ص 20.

ونهجها تقتضي أساساً أن يجاوز كل من يريد التجديد جميع ما هو غير منتج في التراث بالقياس التّحاکمي إلى مبادئ الحداثة، بدعوى أن قضايا التراث المعرفية ومناهج النظر فيه تعوق انتشار فعل التجديد المتوثب نحو الإبداع فكل ما أنتج في الماضي وكان قائماً بمقتضيات زمانه لم يعد الآن بسبب الفارق الزماني مستمكلاً لشرط الكفاية الفاعلة في إنتاج قيم حية تنفع في رهن الزمان الحاضر وما فيه من مشكلات، فلا غرو إذن أن يستتلي هذا الفهم الحدائفي في تجديد التراث انحصار مهمة الحداثة في أضيق مجال مفترض، يتشاكس فيه الماضي مع الجديد والقادمة مع الحداثة في نسقية جدلية تؤول إلى تقابل خواء يهتم بالصورة والشكل أكثر من الفحوى والمضمون، فهل يلزم في إرادة التجديد صرف العقل كلية عن كل ما هو قديم موغل في الماضي ولو كان ذا بنية حية وتعرّله جانباً لكي ندلف إلى التجديد؟ أم أن المطلوب هو نخل القديم وإمارة ما فيه على ما سبق التشارط عليه من المبادئ الضابطة.

2- المبادئ العملية:

وحاصلها درء المفاصلة وجلب المواصلة بخصوص ثلاثة محاذير تجتنب:

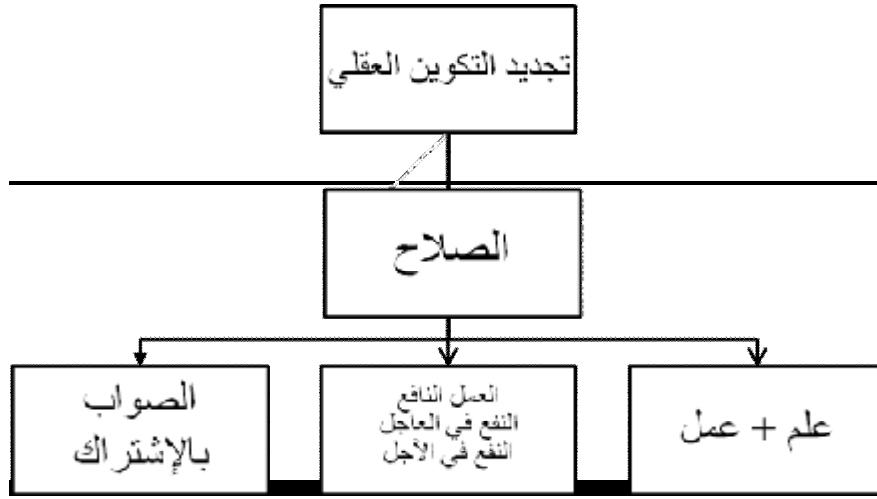
1- ترك المفاصلة بين المعرفة والسلوك وهذا أول ما يجب التخلص منه عملياً وهذا الضرب من الفصل يراه وصفاً لازماً لجل المشتغلين بالتراث يحكمون عليه بما لا يعملون به ويقررون بشأنه ما لا تصدقه أفعالهم وقد أثمر هذا الخلف بين القول والفعل في الحكم على التراث "حتى ظنّ الظّانّ أنه قد يدلنا على الطريق السليم في تقويم التراث من لم يتحقق قط بمبادئ التراث فإذا كان التراث الإسلامي ثمرة التسديد بواسطة الشرع فكيف يهتدي إلى إدراك حقائقه وتحصيل أصح السبل في تقويمه من قطع الصلة بالشرع وترك العمل بما جاء به"¹

2- معرفة أصول العمل في التراث من خلال تحقيق وصفين متعديين لفعلي العلم والعمل فالعلم يتحقق بوصف النفع المتعدي إلى الغير والعمل بتحقيق بوصف الصلاح

1- المصدر السابق، ص 22.

المتعدي من العاجل إلى الأجل ثم تحصيل الاشتراك في الصواب من خلال مجالسة العلماء ومحاورتهم¹

3- الاجتهاد في بناء التجديد العقلي على الأصول السابقة، كما امترسها أهل التراث السابقين بترك فصلها ثنائياً عن بعضها البعض كما دل عليها سلوكهم على الصيغة التالية:



إن المبادئ المشتركة النظرية والعملية التي تبناها طه عبد الرحمان كآليات إجرائية لتجديد التكوين العقلي تشي في مساق ترجيحه لها أنها الأقدر على تشوير الفاعلية النظرية والعملية وربطهما ببعضها ربطاً لا فكاك له دفعا لغائلة الفصل بينهما في نسق العلم والمعرفة عند السلف الأول من العلماء في التراث العربي عن طريق اللياذ والتوسل بالحوار الفكري كما امترسه علماء التراث "موصولاً بالطريقة التي اشتهرت بها الممارسة التراثية، وهي طريقة أهل المناظرة"² وليس هذا التوسل

1- المصدر نفسه، ص 22.

2- المصدر السابق، ص 26.

استنتسأخآ آليا وإنما هو اعتماد مبدئي مشروط بأصول وقواعد علم المناظرة بوظائفها الأخلاقية والمعرفية مع مراعاة ما جد بفعل تطور الدراسات اللغوية والمنطقية. وقد أضفى طه وصف النقل الحي لمسلك المناظرة بسبب مراعاته لمقتضيين:

1-مقتضى تجدد المعرفة العلمية.

2-مقتضى خصوصية الموضوع المدروس.

ولعل اختصاص الفيلسوف طه عبد الرحمان في المنطق وفلسفة اللغة في الإنتاج الفلسفي المعاصر بالإضافة إلى تمكنه من علوم الآلة في التراث، وهي النحو و المنطق وفقه اللغة والأصول وعلم الكلام وفقه المصطلح الفلسفي القديم هي التي مكنته من استنماء ملكة التعامل مع مضامين التراث ومناهج الإنتاج الفكري منه وتنزيل النظر المعاصر بآلاته الحجاجية والمنطقية واللسانية تنزيلا يتلائم مع خصائص موضوعات التراث " فالموضوع التراثي عموما مبني بناء لغويا ومنطقيا مخصوصا، ولا يمكن وصفه وصفا كافيا ولا تعليله تعليلا شافيا إلا إذا كانت الوسائل التي تستخدم في وصفه ونقده ذات صيغة لغوية"¹ فلا يمكن البتة أن تكون دراسة التراث نقدا وتقيما، الذي يحتل اليوم الموقع الأساسي في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، دراسة موضوعية تستند إلى الإحاطة الواعية و الواعية جدا لمجمل ما أنتجه هذا التراث في مختلف الأنظمة والأنساق إلا بالأول إلى علوم الآلات الأولى التي أنتجته على مستوى المفهوم والمصطلح، والغرض الذي يؤمه طه من هذه الاشتراطات والقيود تمكين الناظر من تحصيل الدربة والتأهيل النقدي في التمييز بين المأصول والمنقول أمام إخراجات الأسئلة العصرية للحدائثة الغربية وتأثيرها في مجال قراءة النص الديني وصلته بالأسنة والعقلنة والتاريخ وتنزيل النص الديني المقدس منزلة أي نص كان يعتريه النقد والتحليل كغيره من النصوص ومن الأمثلة الفاتقة في هذا الصدد الخلط وعدم الميز بين مصادر الوحي في التراث كمرجعية للتراث نفسه في بعض أجزاءه وبين مطلق التراث

1- المصدر السابق، ص 28.

المتمثل في ضروب الإجهادات العقلية في إنتاج المعرفة، فالنص الديني في القرآن الكريم أوفي السنة النبوية يعتبران من مصادر التراث من جهة كونهما وضعا إلهيا.

أما ما ارتكمت من الشروح والفهوم والتفسيرات ومناهج التفقه والاستعراف على دلالات النصوص، فتلك مناهج فهم بشري، هي أدخل في قيم التراث مثلها مثل سائر الخطابات الأخرى التي يعج بها الفكر الإسلامي بجميع فروعه التي انشعبت إليها من فقه ولغة ونحو و حديث وتفسير وفلسفة وعلم كلام وتصوف وما إلى ذلك، فجميع هذه العلوم لا جرم لها خطاباتها وآلاتها وأدواتها التي تستوسل بها إلى تقصي المراد من النص الديني وتعقل معناه، ويتراوح معنى الفهم والتعقل شدة وضعفا، حصافة وضحالة، سدادة وخطأ بحسب قوة المتوسل في ملكة نظره والآلات التي يتخذها وصلة في قراءته، على اعتبار أن النص الديني هو الموجه الكلي للخطاب الإسلامي، وهذا التوجيه الكلي لا يقتضي النص تعيينا على أرجحية خطاب على آخر وإنما القصد اطراد الفهم الموسع في الاشتغال بالمعرفة وصلا بين النظر والعمل، تأسيسا للمعرفة وعمل العقل على أصل قضية التكليف الشرعي، ولا شك أن هذا المحذور لم يراع عند القائلين بالحدثة في الغرب خصوصا عند الأنواريين وبعض من يتأسى بأصولهم في التحديث من دارسي التراث عندنا ونستطيع أن نسميه متلازمة الفرق الحداثي بين النظر والعمل.

هذا المحذور الإجرائي المتمثل في درء استعمال متلازمة الفرق بين النظر والعمل الذي يرى طه عبد الرحمن وجوب ترقية الدراسات التراثية عنه، هو عند الحدائين شرط أساسي في موقفهم من التراث، لكي يستأنف العقل العربي الإسلامي فاعليته في الحفز نحو الحضارة والإبداع الفكري والتحريض على مفارقة التخضع لأوهام الماضي، يقول الباحث برهان غليون: " تريد الحدثة أن تبني كل نشاط على العلم وتعتبر أن كل ما يخضع للمعايير العلمية بما فيه الفلسفة، جزء من أوهام الإنسان القديم وعامل من عوامل استلابه"¹ غير أن ثمة محذور ثان يلزم كل قراءة بما فيها

1- برهان غليون: اغتيال العقل، موفم للنشر تحت إشراف علي الكتر، ص 271 .

قراءة طه عبد الرحمن وهذا المحذور هو متلازمة الأسبقية والتأخر في التأويل فكل قراءة تتردد دائما بين طرفي المتلازمة ترددا جدليا، هل يلج محاول الدرس في النص الديني أو التراثي بقراءة آلياتها من خارج المجال التداولي والتاريخي، وبالتالي نوع من الأدلجة المسبقة للدراسة سلفا؟ أم يكون التوسل بآلات التراث نفسه وقراءته من الداخل حتى يتسنى له التأسى به في تأسيس الخطاب الجديد ملافاة للقطيعة المعرفية والمنهجية والحضارية مع التراث من غير تجريد فاعلية التجديد عن الارتباط بالجرر التكويني الأول أو ما يسمى بجينياالوجيا التراث.

إن قراءة النص التراثي كما هو في التاريخ والواقع لاستكناه حقيقته داخل النسق الحضاري الذي انتظمه وخصائص العقل الذي أنتجه هي القراءة الأصل في الإمكان من غير تقحم على النص بآليات من غير مجاله التداولي تقحما أكثر ما يستولد به المتوسمون في التراث ما يعن لهم من تصورات وأحكام كيفما اتفق، على أنه من غرر مداليل القراءة التجديدية ولابد، وذلك من غير احتياط، بما قد تجرر إليه هذه القراءة من اندياح لدائرة الصلف والإغراق في التأويل، مما لا يطيقه المجال الدلالي للنص ابتداء حتى إن القارئ المؤدلج بخلفيته المنهجية والفلسفية المدخول بها على قراءة النص، تحمله على لي أعناق النصوص ليطوع له تقرير غرضه سريعا من غير استتار لنتائج قراءته، ثم إنه لا بد من إيقاع الفصل بين نمطين من القراءة، قراءة أولها إيديولوجيا وآخرها إيديولوجيا وبين قراءة أولها محاولة تعقل محايد وآخرها تأويل مبرر بحسب ما يقتضي، فثمة أغراض فرعية إلا أنها ضرورية الاعتبار لكي يتحقق التواصل البناء بين النص وقارئه وتجدر الإشارة هنا إلى اعتبار أصولي يذكر في معرض الكلام على الظاهر والباطن في النص الشرعي وهذه المنهجية قد يستأنس بها في التعامل مع النص التراثي على شاكلة المنهج الأصولي عند دراسة النصوص

ومحاولة تحديد درجة الدقة في تحديد المعنى الظاهر بالقياس إلى الباطن يقول الزركشي " لا مطمع في الوصول إلى الباطن دون إحكام الظاهر"¹

وقبله قال عبد القاهر الجرجاني " إن النص له دالتان دلالة اللفظ على المعنى ودلالة المعنى الذي دل عليه اللفظ على معنى آخر"² فلا مطمع إذن لدراس التراث ونصوصه في إدراك باطنه بحسب التعبير الذي ساقه الزركشي في حديثه عن النص الشرعي، والظاهر بالنسبة للنص التراثي هو جميع ما احتف به ظاهرا من ظروف الزمكان واللغة ونسق الحضارة وكل هذه يمكن اعتبارها متحسسات ضرورية للتنام المعرفي على نحو سليم.

فها نحن أولاء إذن أمام تضارب جدلي بين النص التراثي وقارئه، هذا التضارب يبلغ أحيانا شأوا بعيدا في مناكرة الموضوعية العلمية في التعامل مع التراث ونصوصه، فكل قارئ تقريبا فردا كان أو تيارا يزعم أنه في قراءته ودرسه في التراث إنما يصدر عن خالص اليقين وكامل الموضوعية إما في نقد التراث وإما في الامتسак به، ومما يزيد المشكلة عواصة اختزال الحقيقة العلمية وتراجعها داخل هذا التيهان الجدلي لتقع في مكانها الأيديولوجيا متحصنة، لا تلوي على شيء في رد الفهم إليها لتصير قاعدة أساسية في القبول أو الدحض، فإذا كانت القراءة حدثية، فإن كل ما تشته فيه أنه يضارعه في القصد والقيمة والفكرة تعتبره سبقا حدثيا وتنويرا عقليا³ في التاريخ قمين بالبعث والإحياء ووصل خطاب الحدث المعاصر بمقولاته ومناهجه والسياحة به في أفاق التراث لتنتبذ الخطاب التراثي بالنخل والتحليل على مقتضاه بإطلاق العقل وعدم تأسيره للنص بأي قيد في ممارسة النظر في المعرفة وبناء وضع الإنسان في العالم من دون غلغلة له في مضائق وحرفية النص وما ينشأ من تأويل

1- بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل، القاهرة، 1958، ج2، ص 168.

2- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تحقيق محمد رشيد رضا، القاهرة ط المنار 1366هـ، ص 314.

3 - انظر الاحتفاء بأعمال المعتزلة وفلسفتهم والفلسفات العقلية لفلاسفة الإسلام كابن رشد مثلا وتكاثر الدراسات بشأنها واعتبارها تنويرا عقليا حدثيا في تاريخ الفكر الاسلامي .

تتطابق منه وتعود إليه على شرطهم في تحصيل التحديث غير أن هذا الاشتراط، أشد تولّجا في التناول الأيديولوجي للموضوع أكثر منه شيئا آخر يقول برهان غليون: "إن نشوء الحداثة مستقل عن الوعي وعن الأيديولوجيا التي أطلقت على نفسها هذا الإسم، فلم ينتظر محمد علي في مصر مثلا مفكري الحداثة ولا نظرياتها حتى يشرع في تحديث الجيش والتعليم وبناء الصناعة الآلية، بل هو نفسه هو الذي بعث البعثات العلمية للخارج وأعاد توزيع الأرض وبنى الصناعات وأنتج بشكل ما فكر الحداثة دون أن يكون هو في نفسه لا في سلوكه ولا في قيمه عصريا أو حديثا"¹.

إن الصلف الحداثي كما بينه طه عبد الرحمن أراد الاشتغال النقدي على النص الديني على جهة التساوي بين الكلام الإلهي كالقرآن الكريم وما هو في قوته كأحاديث النبي ﷺ واعتبرهما نصوص خطاب كسائر الخطابات الأخرى سواء كان الخطاب عقليا فلسفيا أو بيانيا أدبيا أو بحسب أي غرض يؤمه خطاب القول والإتيان عليه تحليلا ونقدا نزولا عند المقولة الحداثية، إن العقل الفلسفي لا يقف في النقد والتساؤل عند حد وبالتالي فلا معدى أو مناص لأي نص أن يقع تحت طائلة هذه المقولة .

ومنه فلا قداسة لنص مهما كان وهذا مما لا يمكن عند طه عبد الرحمان بسبب كونه تهويلا محضا لمقولات الحداثة والاعتقاد بأن كل شيء ممكن حسب التصور العلمي في إناطة هذا الإمكان بالعلم الخالص المبني على التجريب والتقانة وسبب ارتفاع المساواة في الاشتغال النقدي المتساوي عنده، هو تباين مصدر النص، فلإن صدق الاشتغال النقدي أياً كان هذا الاشتغال على النص المنتج بشريا فإنه لا يصدق على النص الإلهي، مسمى الاشتغال النقدي لأن النص الديني الموحى به والنص التراثي الذي تأسس بشريا وإن كانا يشتركان في مسمى الخطاب بالتداول اللغوي، إلا أن لكل واحد منهما نسق خصيص به في بنية التركيب ونسق الخطاب نفسه، وهذا التفاصل التركيبي والنسقي له إباد ودعامة من نظر العقل، وإذا ثبت هذا الفرق بين خطاب النصيين فإن التوسل بالآلات والمناهج البشرية لتحليل ما هو من جنس خطابها

1- برهان غليون: اغتيال العقل، ص 311.

مع مراعاة ما تجب مراعاته بالإمكان أن يكون اختياراً معتبراً أما النص الديني في أصل وضعه، فإن العقل هو المحيل والمانع لذلك ولا سبيل لرد دليل الإحالة، إذ يستحيل أن نستعمل في نقد ما لا يتناهى بما يتناهى وكل ما لا انبناء له على أصل صحيح ويطلب منه شيء صحيح هو هيمن محض في عوالم الوهم تحت مسمى الإمكان وهذا تورط لا مخلص منه

أما في الجهة المقابلة فإننا نظفر بصلف سلفي آخر يضاهي الصلف الحدائي ولكن في قوة الإمتسك بالقيم، يمكن أن نسميه الصلف التراثي المقلد والذي يصدر في قيمه وتصوراته عن فهم وتصورات المتقدمين لا يرى فيما أنتجوه من أنماط المعرفة والخطاب وما توسلوا به من المناهج والآلات إلا كمالات لا فدا ليس قابلاً للفوت وليس فوقه مزيد، ويعتقد الحدائيون إزاء هذا الصلف السلفي أن التراثيين إنما في الحقيقة يخابلون أنفسهم ويهوّمون بالعقل العربي في تطوحات ماضوية عفى عليها الزمان من غير اعتبار أو استبصار للفوارق الجمة المستجدة على الصعد جميعها لا سيما الصعد التي يراها الحدائيون نقطة الارتكاز العظمى في مشروع الحداثة، وهي أحقية النقد الفلسفي، وموضوعية العلم الوضعي والأنسنة في كامل صورها، الأنسنة الثقافية والسياسية (الديمقراطية وحقوق الإنسان) وبين الصلطين الحدائي والسلفي وسط يلتزم التوليف التلفيقي يحاول تحقيق التتابع والمماهة إما للحداثة مع التراث أو العكس التراث مع الحداثة وذلك تحت إكراه الواقع وعدم مناصرة ما يقضي به كل طرف أنه الحق.

والحقيقة أن هذا الموقف التلفيقي الإستسهالي تلفه واقعة خلط منهجية تقضي إلى غيوض ملامح الفصل العلمي والمنهجي بين التصورات والمفاهيم إن لم تؤد إلى إماعة المفاهيم أصلاً وإسالة معانيها، نتيجة الابتسار في التعامل السطحي مع عواصة المشكلة، فما هو موقف طه عبد الرحمان من الصلف الحدائي والصلف التراثي على حد سواء ما سوف نعرفه بعد استعراض مختصر المذاهب والتيارات التي حملت الانهمام بالتراث والحداثة والتنوير فمثلاً محمد عابد الجابري

يرى في كتابه 'نحن والتراث' أن القصد الأصلي كهدف يؤم من نقد العقل العربي هوتزييح أوحلطة القراءات السابقة للتراث الفكري لضحالتها المنهجية في الإحالة على المشكل الحقيقي الذي اعتور العقل العربي وأفقه فاعلية الإنتاج يقول مصورا هذا المأزق الإشكالي والمنهجي " لقد كانت مقولات الخطاب العربي الحديث والمعاصر ولا زالت مقولات فارغة جوفاء تعبر عن آمال ومخاوف ليس غير ، الشيء الذي جعلها تعكس أحوالا نفسية وليس حقائق موضوعية"¹

ولم يكتف الجابري بمثل هذا التقرير التوصيفي بل أحال إلى خصائص هذا الخطاب الفاشل بسبب "هيمنة النموذج -السلف- ورسوخ آلية القياس الفقهي والتعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، توظيف الإيديولوجي في التغطية على جوانب النقص في الجانب المعرفي، جوانب النقص في المعرفة بالواقع"² وقد وزع الجابري القراءات في التراث إلى ثلاثة اتجاهات:

- **القراءة السلفية:** حيث يعتبرها قراءة إيديولوجية، أبرز سماتها وخصائص اللاتاريخية حيث أنها تحيل على التراث في فهم التراث فتقع في ورطة واحدة الفهم "فهي تصدر من منظور ديني للتاريخ يجعل التاريخ ممتدا في الحاضر منبسطا في الوجدان يشهد على الكفاح المستمر والمعاناة المتواصلة، من أجل إثبات الذات وتأكيدها"³

- **القراءة الليبرالية:** وهي قراءة للتراث من منطلق الإنشداد المتعاطف المتحيز للنموذج الثقافي والحضاري للغرب " فهي قراءة أروباوية النزعة إنها امتداد للقراءة الاستشراقية القائمة من الناحية المنهجية على معارضة الثقافات، على قراءة تراث بتراث، ومن هنا المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في رد كل شيء إلى أصله وعندما

1- محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر- دراسة تحليلية نقدية-، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ص 33.

2- المرجع نفسه، ص 41.

3- محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط 3، 1982، ص5.

يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي فإن مهمة القراءة تتحصر حينئذ في رده إلى أصوله اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية والهندية.¹

- **القراءة اليسارية:** تحيل هذه القراءة عند جميع الباحثين في التراث الذين اعتزوا إلى المقولات العامة للمذهب الماركسي في الفلسفة والمعرفة خصوصاً عند حسين مروة كما رأينا في مدخل الأطروحة من خلال المادية الجدلية والتاريخية وهما المستند النموذجي في التفسير الماركسي لكن الجابري يراها نوعاً من السلفية الماركسية التي لا تتبنى المنهج الجدلي، لمنهج التطبيق، بل كمنهج مطبق وهكذا وجب أن يكون للتاريخ العربي الإسلامي "انعكاساً للصراع الطبقي من جهة وميدان للصراع بين المادية والمثالية من جهة أخرى من ثمة تصبح القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الأطراف وتحديد المواقع في هذا الصراع المضاعف"²

وليس هناك من فرق يراه الجابري بعد هذا التحليل لنزعات الاتجاه في قراءات التراث سوى في تقنيات القراءة وآليات المناهج المستعملة أو المطبقة فيتمهما باللاتاريخية علاوة على افتقاد الموضوعية، ورغم اختلافاتها في الظاهر إلا أنها في الجوهر تماثل بعضها البعض من حيث ابتحائها عن حلول سلفية جاهزة ذات أنماط مقولية في أصل تاريخي أو ما سوى ذلك في ماضي التراث العربي الإسلامي وهذه سلفية محلية، أوفي الحاضر الأوربي في امتداده لماضيه والمعتمد الأساسي لهذه القراءات كما يراها الجابري "قياس الغائب على الشاهد طريقة في التفكير وهي الطريقة التي تحدد بنية العقل العربي كله منذ عصور تدوينه"³

1- المرجع السابق، ص 14.

2- المرجع نفسه، ص 14.

3- المرجع نفسه، ص 15-16.

ثانياً- منهج الجابري في قراءة التراث:

بما أن الجابري في مشروع قراءته للتراث هو الذي نال الانتقاد الأكبر في مشروع صنوه وسميه طه عبد الرحمان طريقة ومنهجاً هدماً وبناءً تقويماً وتعديلاً فإنه من الضرورة المنهجية والعلمية الإشارة إلى خطوات المنهج عنده .

1- خطوات منهج الجابري:

أ- **ضرورة القطيعة:** Nécessité de rupture كما عند فيلسوف العلم الفرنسي غاستون باشلار، فمع تحجر بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر ولا يعني الأمر هنا الانفصال الكلي عن التراث ذاته بل "القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث. القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث أي إلى شخصيات يشكل التراث أحد مقوماتها المقوم الجامع بينها في شخصية أعم، هي شخصية الأمة صاحبة التراث"¹

ب- **تفصيل المقروء عن القارئ:** تعتبر الموضوعية العلمية بشروطها من لب الاهتمامات في المعرفة العلمية والفلسفية المعاصرة وتعتبر في أكثر الأحيان من أضخم العوائق الاستيمولوجية في اقتحام اليقين، لاسيما في المسائل النقدية المتعلقة بالدراسة والبحث في العلوم الإنسانية والمعرفة عامة، على اعتبار أن المعرفة ذاتها تراوح أو تردد جدلي بين الذات والموضوع وتزداد المشكلة اعتياصاً عند اشتراط الفصل المزدوج بين الذات والموضوع، (بمعنى فصل الذات عن الموضوع، في مقابل فصل الموضوع عن الذات) ذلك أن القارئ العربي مؤطر بتراثه متقل بحاضره ومن ثم وجب تحرير الذات من هيمنة النص التراثي رأي رآه الجابري يتحقق من خلال الثلاثية المنهجية التالية:

1- المرجع السابق، ص 19.

المعالجة البنيوية: وتعتبر المعالجة البنيوية طريقة في التفكيك البنيوي أو الجزئي للكليات العامة والنسقيات المركبة تحليلاً ترتد فيها إلى البنيات والبسائط الأوليات في جذر التكوين. أي النظر إلى النص التراثي " ككل تتحكم فيه الثوابت التي يجريها عليها حول محور واحد ومحورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة"¹

التحليل التاريخي: ربط النص بمجالاته التاريخية بكل أبعادها الثقافية والأيدولوجية والسياسية والاجتماعية

الطرح الأيدولوجي: أي الكشف عن الوظيفة الأيدولوجية الاجتماعية السياسية التي أداها الفكر المعنى الذي ينتمي إليه"²

وصل القارئ بالمقروء: حيث يكون الاتصال اتصالاً واعياً تحقيقاً للاستمرارية، أي ضرورة الحدث الاستشراقي كحق للذات القارئة التي " تحاول أن تقرأ نفسها في الذات المقروءة ولكن مع الاحتفاظ لهذه الأخيرة بكيانها الذاتي كاملاً ومستقلاً، الشيء الذي يعني أن الذات القارئة تبقى محتفظة بوعياها وبكامل شخصيتها"³ ويتضح من خلال النصوص والافتباسات المستقطعة من كتب الجابري الرئيسية في نقد العقل العربي اتسام مشروع أو اتسامه هوباً لأخرى بنوع من البراغمية الحركية الواسعة، منهجياً ووظيفياً من خلال استجماعه لمفاهيم شتى متنوعة تنتمي إلى حقول معرفية متباينة لها دلالتها الخاصة استعمالها استعمالاً متحرراً على ما يقول في تحليل البنيات التي كونت العقل العربي وصاغت منهجيته في التفكير، حيث قال: "إننا لا نتقيد في توظيفنا تلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي توظرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثيراً ما نتعامل معها بحرية واسعة، ذلك لأننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية، بل أدوات فقط للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة"⁴ ولكن يحق لنا أن نسأل الجابري في سياقاته النقدية للعقل العربي التي يروم بها تأسيس عقل جديد

1- المرجع السابق، ص 21-25.

2- المرجع نفسه، ص 21-25.

3- المرجع نفسه، ص 25.

4- الجابري : الخطاب العربي المعاصر، ص 6-7.

حي وفاعل يستمر به الإبداع الإنساني في شتى الصّعد وعلى جميع المستويات، ولا ينفي نفسه عن زخم الشهود الحضاري المتجدد في أطوار التاريخ هل العقل العربي تشكل في عصر التدوين كما يقول " بل تشكل إبان نزول الوحي على الرسول الخاتم صلى الله عليه وسلم، فتجاهل دور الوحي في تحويل العقل العربي من عقل قبلي مادي غارق في ذاتيته، ذي نزعة حصرية متكبرة، إلى عقل حضاري إنساني رافض لكل النزعات الحصرية سواء كانت عرقية أم قومية أم طبقية، وراغب في البحث والاختيار والتدقيق والتمحيص تجاهل لا يستوي والنظر الموضوعي"¹

فإذا حق للجابري أن يرى أن المثلب الكبير الذي يعاب به العقل العربي في كونه ظل طوال تاريخه عقلا كميناً في برجه الأكوم محتفظاً بأحكام متعالية وأحكام قيمية كلية، فإنه لا يحق له أن يختزل هذا العقل إلى مجموعة من الأحكام التجريبية التي أسسها العقل الوضعي الغربي والذي يعتمد الجابري أساساً مرجعياً لنقد العقل العربي، ويزاد على هذه الملاحظة ملاحظة أخرى وهي "هل يعني هذا الكلام أن العقل العربي وهو في حقيقته ومن خلال تراثه عقل سليم لم يبذل عبر تاريخه أي جهد لفهم النظام الطبيعي المحيط به فهما موضوعياً دون إسقاط ذاته على موضوع دراسته؟ لا يمكن للجابري أن ينكر المساهمات العلمية الرائدة التي قدمها العقل العربي في الدراسات الطبيعية الموضوعية كالطب والفلك والبصريات والرياضيات والصيدلة"² إن الجابري في لحظات صحوه العلمي والفلسفي والنقدي، يزايل بين المفهومات المتقابلة بين التصورات الغربية المستولدة من الفلسفة الإغريقية وبين التصورات العربية الإسلامية وخصائص كل منها من غير أن يرجح تصوراً على تصور أو مفهوماً على آخر وكأنه يترك الأمر سائحاً لكي يتزود القارئ بما شاء منها فيأوي إلى عقله ما يشاء ويعزل ما يشاء وهذا ما يزيد من تغييب الرؤية العلمية المحايدة للإشكالات العلمية والفلسفية المتطرح بشأنها ونلاحظ ذلك بخصوص دلالات كلمة العقل

¹ - لؤي صافي: العقل والتجديد، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت -

لبنان، عدد 17، ط 2، 2004، ص 59.

² - المرجع نفسه، ص 59.

في سياق بحثه عن تحديد مفهوم العقل العربي من خلال المعاجم اللغوية حيث يقول "نعم يمكن أن نلمس من خلال الدلالات المختلفة لكلمة عقل والكلمات الأخرى التي في معناها ما يمكن ربطه بالنظام والتنظيم، ولكن حتى في هذه الحالة يظل جانب القيمي حاضرا دوماً، فالنظام والتنظيم في المجال التداولي للكلمات العربية المذكورة متجه دوماً إلى السلوك البشري لا إلى الطبيعة وظواهرها ومن هنا يمكن القول أن العقل في التصور الذي تنقله اللغة العربية المعجمية يرتبط دوماً بالذات وحالاتها الوجدانية وأحكامها القيميّة، فهو في نفس الوقت عقل وقلب مرتبط دوماً بالموضوع فهو إما نظام الوجود وإما إدراك النظام أو القوة المدركة"¹

2- الجابري ونظرية التقسيم الثلاثي:

ينطلق الجابري في نظرية الأنظمة الثلاثة التي انحل إليها مجمل نشاط العقل العربي في بنياته حسب الجابري من الدراسة والرصد لطبيعة العلاقة العضوية التي يرتبط بها الفكر سواء بوصفه أداة أو محتوى بالمحيطين الاجتماعي والثقافي اللذين ينتمي إليهما هذا الفكر يقول الجابري: "وعلينا أن نضيف الآن أن عملية التفكير ذاتها لا تتم إلا داخل ثقافة معينة وبواسطتها والتفكير بواسطة ثقافة ما، معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحدائياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة إلى المستقبل بل النظرة إلى العالم، إلى الكون إلى الإنسان، كما تحددتها مكونات تلك الثقافة"² فحينما يتحدث الجابري عن العقل العربي فإنه يقصد إلى الحديث عنه في هذه المرجعية أو الأنظومة التي ينوس داخلها الفكر أو القوة المفكرة من حيث هي آلة أو أداة للإنتاجات المتنوعة الكثيرة في الفن والصناعة والعلم، وجميع ما يتعلق بها من اللواحق، من حيث صنعت تلك الثقافة المعينة التي يصدر عنها القوة المفكرة أو العقل في التأسيس والنظر، من

¹ - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1- 1979، ص31.

² - محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان،

ط5- 2005، ص78.

خلال التفاعل بين العقل المكون والمفاهيمات والتصورات المنشأة من حيث هي عقل مكون وأصل ذلك أن الجابري "ينظر إلى العقل بوصفه عقلا مكونا *Raison constituante* حسب تعبير لالاند أي فاعلية منتجة لثقافة، وعقلا مكونا *Raison constituée* حسب تعبير الفيلسوف نفسه"¹ ويتجلى ذلك في مجموع أو جملة القواعد الفكرية هي التي يمكن اعتبارها الأوليات المؤسسة لتلك الفاعلية وفي الوقت ذاته تشكل القاعدة الفكرية الإستمولوجية *la base épistémologique* لهاتيك الثقافة، أو نظامها المعرفي... نقول الآن نظمها المعرفية بالجمع لا نظامها المعرفي بالمفرد لأن التحليل أدى بنا إلى رصد نظم معرفية متميزة متصادمة في الثقافة العربية"² ويؤكد أن هذا التمايز والتصادم كان منذ ميلاد ونشأة بدايات التشكل مع عصر التدوين الذي سبق وأن أكد البحث العلمي التاريخي فساد القول به على شرط الجابري، فالنظم المعرفية إذن ثلاثة يقدم كل نظام منها رؤية خاصة للعالم مع توظيف مفاهيمه وتصوراته وفقا لآليات معينة داخل النظام في إنتاج نمط خاص من المعرفة وهذه النظم هي:

أ-النظام المعرفي البياني:

الحامل الرئيسي له هو اللغة العربية في أصلها وبينيتها، وقد رأى الجابري أنه النظام الوحيد الذي أسس وحده النظام التداولي والحقل المعرفي للفكر العربي سواء زمن عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، أو زمن الخلفاء الراشدين وحتى الدولة الأموية.

وقد توضح تشكل هذا النظام المعرفي وتحددت المعالم الرئيسية المائزة له عن غيره منها ومفهوما من خلال نشوء العلوم الإسلامية المحضة الخالصة، كالنحو والبلاغة والفقه والكلام " فأصبح يكرس رؤية العالم قائمة على الانفصال واللاسيبية ومنهاجا في إنتاج المعرفة قوامه قياس الغائب على الشاهد أو الفرع على الأصل"³

1- المرجع السابق، ص 58-59 .

2- المرجع نفسه، ص 59 .

3- المرجع نفسه، ص 59.

ب- النظام المعرفي العرفاني:

وقد انتقل إلى العقل العربي بعد الإستيساع في الفتح الذي اقتضاه استواء وقوة الدولة ودخول أمم عريقة في الحضارة الإسلامية مع استمساكها بالرواسب والمؤثرات الثقافية الأولى السابقة للإسلام في بدايات العصر العباسي، كالفكر الشيعي والفلسفة الإسماعلية وبخاصة جانبها الأفلاطوني الإشرافي " إضافة إلى التصوف والفلسفة الفيضانية وكل التيارات الاشرافية السرية من كيمياء وتنجيم وسحر وطلسمات وغيرها"¹ ويرى الجابري أنه من المعلوم من خلال الخصائص العامة للنظام العرفاني ميله إلى الوجدانيات والتصرف إزاء العالم بنوع من الإحيائية الكونية منهاجا تعتمد في إنتاج المعرفة على الاتصال الروحي المباشر بالموضوع والاندغام فيه أو التدامج في وحدة كلية لا تتمايز فيه الذات عن الموضوع.

ج- النظام المعرفي البرهاني:

وقد تساقق دخول هذا النموذج إلى الثقافة العربية الإسلامية مع الترجمة عصر المأمون العباسي وقد ربط الجابري هذا النموذج من النظام إلى المعرفة ربطا غير مبرر كما سنبين في الأبحاث التي ستلي هذا الفصل بين نظام البرهان وبين العلوم والفلسفة اليونانية في نمط من الحصرية عجيب في الحقيقة، من خلال رؤية التراتب السببي التعليلي "منهاجا في إنتاج المعرفة يقوم على الانتقال من مقدمات يضعها العقل إلى نتائج تلزم عنها منطقيا " وقد كانت أمثل صياغاته الكتب المنطقية لأرسطو في نظرية القياس، أو بعض ما يضاف من جمهور الفلاسفة من جهود الفلاسفة الطبيعيين الأوائل اللذين أغفل المترجمة المتقدمون من العرب والسريان آثارهم وقد تصارعت هذه الأنظمة الثلاثة مع بعضها داخل الحيز العربي الإسلامي الذي انتظمها، والذي انتهى بانتصار العرفان ثم البيان على البرهان حسب نتائج الجابري.

¹ - المرجع السابق، ص 59.

ثالثا- تجديد المنهج في تقويم تراث الغزالي وابن رشد:

لم يشأ طه عبد الرحمان أن يعترف بالاعتبارية والقوام بالنسبة لنظرية الجابري في الأنظمة المعرفية لا علما ولا منهاجا ولا واقعا من خلال الإلزامات التي تفضي إليها حصرا وتخصيصا وتحكما في الاستنتاج من غير موجب يفيد صحة في الحكم أو وجهة في الاستدلال، فاتجه إلى النظرية التكاملية في التراث بناء على أصل التصور الإسلامي لمفهوم العقل والذي خصص له كتابا خاصا سماه العمل الديني وتجديد العقل من خلال الانتقال الناشد للكامل في مراتب التعقل بشروطه العلمية والمنطقية والمنهجية، هذا أولا ثم من خلال تأسيس النظر على العمل الشرعي، وهو خلاف التفصيل والتفريق الذي نزع إليهما الجابري من خلال نزعة ابن رشد نفسه في التجزيء كنموذج أرفع للمثالة العقلانية، ضد النظام العرفاني وخصوصا عند الغزالي الذي ضايق ابن رشد بفكره وفلسفته التي جرجرت ابن رشد في دهاليز المحن والفتن التي كانت بسبب النصرء والمتشيعين لنموذج الغزالي في المغرب الإسلامي.

ومعلوم أن نموذجي الغزالي وابن رشد قد تناوحا سامقين في تاريخ التراث العربي والثقافة الإسلامية وقد تشطر الوعي الإسلامي من لدن عصريهما إلى الآن على اتجاهيهما، حتى في دائرة بحثنا هذا الخصيص بهما فمحمد عابد الجابري يرى أبا الوليد ابن رشد القرطبي رائدا من رادة العلم والتنوير وطلبة التقدم المعتمد على البرهان العلمي والفلسفي في مقابل النظام البياني والعرفاني، بينما الغزالي يعتبر نكسة انتكسها نظام البرهان الفلسفي والمعقول العلمي، بسبب قسوة الغزالي في نقد الأصول الفلسفية اليونانية ومن تمثلها في العالم الإسلامي كالكندي والفارابي وابن سينا على تخالفات بينهم، فالفلاسفة يدعون لصناعتهم البرهان اعتمادا على أصول المعقول اليوناني ويرومون الابتعاد عن النظام البياني والعرفاني من حيث مفارقتهما للبرهان على مقتضى التصور اليوناني، بل أوجبوا على أهل النظامين الآخرين اللحاق بهم طمعا في تحصيل معقولة أكبر وتقدم يذكر قد ينالهما قياسا بالبرهان أما الغزالي فهو متكلم له مرجعية كلامية أشعرية، وطريقة بيانية فقهية وإن كان قد أحال في آخر

حياته على نظام العرفان، ضمن المنطلقين الأولين لا يرى الغزالي في القول الفلسفي مثالا أو نموذجا للبرهان يحتذى مسaire لمن وقعوا في نزعة تهويل المعقول اليوناني، بل درسه وسبره وخبره واكتشف خصوصا في كتابه تهافت الفلاسفة الدعوى العريضة غير المدللة التي يستند إليها الفلاسفة في ادعائهم البرهان حيث لم يستطيعوا الوفاء بشروطه في أجل وأشرف المباحث عندهم وهو المسمى بالفلسفة الأولى أو الالهيات، أولا ناهيك عن فساد مطالب هذا العلم على نظام المعقولة اليونانية خصوصا وأن المنقول اليوناني من الفلسفة قد وقعت فيه أخطاء جمة في الترجمة قال أبوحيان التوحيدي المتوفى سنة 401 هـ في كتابه المقابسات "على أن الترجمة من لغة اليونان إلى العبرانية ومن العبرانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية: قد أخلت بخواص المعاني في أبدان الحقائق إخلالا لا يخفى على أحد، ولو كانت معاني يونان تهجس في نفس العرب مع بيانها الرائع وتصرفها الواسع وافتتاتها المعجز وسعتها المشهورة، لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب وكاملة بلا نقص ولكنا نفقه من الأوائل أغراضهم بلغتهم لكان ذلك أيضا ناقعا للغليل وناهجا للسبيل، ومبلغا إلى الحد المطلوب"¹

وهو نفس الملحظ الذي أخذه الغزالي حول التحريف الذي طال الحقائق الفلسفية المنقولة بالترجمة² المخلة بأصل معناها حيث قال "ثم المترجمون لكلام أرسطو لم ينفك كلامه عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل حتى أثار ذلك نزاعا بينهم"¹

1- أبوحيان التوحيدي: المقابسات، سلسلة كتب الأنيس، موفم للنشر- الجزائر، ص79.
2 - ثم إنه من المعروف أن الترجمة تحتاج إلى ثلاثة أمور: إتقان اللغة المترجم منها، إتقان اللغة المترجم إليها، المعرفة بالمادة المترجم إليها، وكثير من المترجمين لم تكن تتوفر فيهم هذه الشروط بأكملها ، ولذلك كان يأمر الخلفاء بإصلاح بعض التراجم ، أو بإعادة ترجمتها من جديد كما فعل فيما يروى الكندي في كتاب الربوبية المعزوم لأرسطو، فقد أصلح ترجمته على أن الخطأ الذي يقع فيه الترجمة لم يكن في المعنى فحسب وإنما كان كذلك في نسبة بعض الكتب إلى غير مؤلفيها، والخطأ من هذا النوع وقع فيه السريان قبل العرب ولعل وقوع السريان في هذا الخطأ هو الذي أثار على العرب في تلك الناحية ، هذا الخطأ كان له أحيانا بعض الآثار الخطيرة فمثلا كتاب الربوبية قد عزى لأرسطو، فلما اطلع الفارابي على هذا الكتاب واعتقد

ويعتبر طه عبد الرحمان محاولات الغزالي في ذلك مقدمات جديرة بالحفل والاعتبار في تأسيس نموذج النظر الإسلامي المستقل المستجيب لشروط المعقولية والدليل، وسلامة الخطاب خصوصا في علم الكلام والفقه وأصول الفقه من خلال التداخلات بين هذه العلوم في مستويات متعددة على مستوى الموضوع والمنهج والقصد والغاية ونظريته هذه سماها: النظرة التكاملية للتراث والاشتغال بآليات التداخل المعرفي وآليات التقريب التداولي من خلال علماء وفلاسفة ومفكرين لهم إسهامات جلي متميزة في تأسيس أصول النظر العقلي المجدد لمفهوم معنى العقل لغة ومنطقا ومنهجيا.

1- تكوثر المضمون الفلسفي عند الغزالي:

ينطلق الغزالي في نظرية القول بتكوثر المضمون الفلسفي من خلال بنائها على أصل الإمكان حيث يرى أن الحقيقة من حيث مضمونها هي أصلا حكم عقلي وكل ما حكم به العقل، إذا لم يدل أو ينبئ على وجود الشيء، فلا أقل من أن ينبئ عن إمكانه "والإحكام العقلية بوصفها ممكنات صريحة لا تقف عند حد لا نجد لها ازديادا بعده يدل على ذلك استلزام كل حكم، لحكم الحكم فإذا جزم العقل بشيء ترتب على هذا الجزم بموجب حصول العقل على الوعي بأفعاله جزم ثان وهو أن يجزم بأن جزمه بهذا الشيء صحيح² واعتماد مثل هذا يفضي صراحة إلى القول بلا تنافي الممكنات وازديادها تنشأ عنها بحسب التضائفات أو عدمها مع الواقع، الممكنات الاحتمالية التالية:

- إذا صادفت خواص الممكن خواص الواقع توافقا صار حكما عقليا متحققا أو حقيقة متعينة.

أنه لأرسطو قام بتحرير نظريته المشهورة في التوفيق بمجرد أن عرف أن هذا الكتاب ليس لأرسطو وإنما هو فصول أخذت أو لخصت من تساعيات أفلوطين وهو بعيد عن روح أرسطو) راجع كتاب التفكير الفلسفي في الإسلام، عبد الخليم محمود، ص 283-284 .

1 - محمد أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، سلسلة ذخائر التراث العربي بيروت- لبنان 1976، تحقيق سليمان دنيا، ص 12.

2- المصدر نفسه، ص 351.

- إذا تصادمت خواص الممكن مع خواص الواقع، صار حكما عقليا غير متحقق قطعا وهذه حقيقة بعيدة.
- إذا كانت خواص الممكن لا تصادف ولا تصادم خواص الواقع، فهنا الجزم بإحداها ينتفي، فلا نقطع بالوجود كما لا نقطع بالنفي، أي لا هو حقيقة متعينة ولا هو حقيقة بعيدة وبالتالي يؤول الحكم العقلي بشأن هذه الحقيقة ظنا مستويا غير راجح، وهذا يسمى حقيقة قريبة ومن ثم فإن الحقائق باعتبارها مضامين مخصوصة عند الغزالي تتلخص اختصارا في الثلاثة أنواع التالية:
 - الحقائق المتعينة المتكاثرة تدرج تحت مسمى الواقع المقابل لعالم الشهادة
 - الحقائق القريبة وتتسم بعدم تناهيتها كثرة.
 - الحقائق البعيدة وهي مثل الثانية بإزدياد اللامتناهي.

2- خصائص الحقائق في نظرية تكوثر المضمون الفلسفي:

لما كانت الإحاطة بحقيقة شيء لا تتأني إلا بعد الإحاطة بخصائصه الذاتية إحاطة جامعة مانعة ما أمكن لتحصيل الفروقات بينه وبين غيره من الذوات أو المعاني العقلية وجب تحديد خصائص الحقائق في نظرية تكوثر المضمون الفلسفي عند الغزالي، فإذا كانت الحقيقة من الضرب الأول التي تصادف توافقا بين الحكم العقلي، في خواصه وبين خواص الواقع المشاهد فإنها تأتي بالضرورة على وفق من مقتضى مجاري العادة وأحكام السببية ضرورة، ومثل هذا النسق في عالم الحقيقة المتعينة لا يمكن طرده ليشمل الحقائق البعيدة لأنها تأتي على خلافه من حيث أن مجموع الحقائق المتعينة التي تشكل واقعنا متصلة بنا أما مجموع الحقائق البعيدة والقريبة فإنهما يشكلان عالَمين واقعيين على خلاف الأوصاف المقررة لعالمنا إن بالأقل أو بالأكثر ضف إلى ذلك تناهي حقائق الواقع العيني المتحقق، وعدم تناهي العالمين الآخرين وما يلحظ في إيراد هذه التقاسيم الممكنة بحسب نظرية الغزالي أنها ليست مقصودة لذواتها فقط وإنما ليبنى عليها عملا منهجيا وفلسفيا خطيرا جدا بالقياس إلى نظرية ابن رشد القائلة بالتكثر الصوري واللغوي

فقط للقول الفلسفي وهذا العمل المنهجي والفلسفي الجديد القائل بتعدد الحقائق تعدد
الممكنات نفسها، واقعية كانت أو غير واقعية، الغرض المستهدف منه هو البرهان
على أن المضامين التي تنتهياً لأن تكون موضع النظر الفلسفي، لا تتعلق بضرب
واحد من عوالم الحقيقة المتكثرة أي عالم الواقع قطعاً وحسب، بل تتعلق بما هو
غير واقع مع الواقع تساويًا في القبول مع الاختلاف في مستوياته وطرقه من خلال
الأقسام التالية للواقع:

- **الواقعي القطعي:** وهو عالم الشهادة، من حيث هو مضمون فلسفي طريقه أنه
ينال بالحس أو يكون مدركاً بالعقل.
- **غير الواقعي الظني:** وهو عالم مخالف لعالم الشهادة من حيث يتعلق به
المضمون الفلسفي على حقائق تدرك بالعقل وليست تنال بالحس .
- **وغير الواقعي القطعي:** وهو مضمون حقائق يتعلق به القول الفلسفي لا هو ينال
بالحس ولا مدركاً بالعقل.

3- تكوثر القول الفلسفي عند ابن رشد:

لقد أثبت الجابري خاصية الامتياز للنظام البرهاني عند الفلاسفة، وعلى
رأسهم ابن رشد القرطبي، من خلال التصور الواحد للحقيقة وربطها من غير دليل
بالبرهان الفلسفي، ويعترض طه على هذا الطرح من خلال قوله بنظرية الكوثر
العقلية، وأنظرية تكوثر الحقيقة العقلية ليوسع مفهوم العقل بما لا يقول به أهل البرهان
وتعدد الحقيقة من تصور فلسفي إلى تصور فلسفي آخر تبعاً لتعدد مستوياتها ومقاييسها
لأنها تتأثر بتعدد المجالات العلمية والثقافية من خلال التقسيم التالي استقراءً:

- أن الحقيقة العقلية في صورتها الفلسفية متعددة قولاً: وقد صار إلى هذا القول فيلسوف المغرب والأندلس أبو الوليد محمد بن رشد يقول طه "وكذلك من خلال فحصنا ونقدنا للعرض الذي قدمه هذا الفيلسوف لكتاب المقولات من كتب أرسطو في المنطق"¹

- أن الحقيقة العقلية في صورتها الفلسفية متعددة مضموناً: فالتعدد المضموني للحقيقة الفلسفية يقال في مقابل التعدد القولوي، وقد صار إلى هذا الرأي أبو حامد الغزالي وقد تولى طه التدليل على هذه الدعوى من خلال الدرس والتحليل لمقولات الغزالي في السببية الكونية في كتابه تهافت الفلاسفة.

- أن الحقيقة العقلية في صورتها العلمية متعددة منهجياً: وينسب طه هذا القول إلى عبد الرحمان بن خلدون من خلال انتاجاته المتميزة في المنهجية العلمية والتاريخية وقد أكد طه هذا القول من خلال التحليل التعليقي لأسس وتطبيقات المنهج التاريخي الذي اعتمده ابن خلدون في المقدمة.

ومن بين العلل والأسباب التي أفضت، حسب طه عبد الرحمان، إلى جزم ابن رشد بتكوثر القول الفلسفي كما يراها صاحب كتاب اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، هو اللياذ بتوقية نفسه آفات النصوص المترجمة حيث لم ير شيئاً مفيداً لهذه الآفات سوى التعاطي لتكثير القول "ولما كان الاشتغال بهذا التكثير يوجب عليه ترك ما كان يعتقد مترجمو هذه النصوص من المتقدمين واعتناق ما هو أشبه بمذهب محلي الخطاب المتأخرين فقد اتخذ هذا التعاطي عنده صيغة لا يضاويه فيها غيره فقد كان المترجم التقليدي بحسب أن القول العقلي، كما يتمثل في القول الفلسفي واحد لا ثاني له، إذ كان يرى أن هذا القول لا يرد إلا على مقتضى اللسان اليوناني"² ولكن ابن رشد يرى الخروج عن هذا الحصر ممكناً ضرورة، من حيث قيام خطاب أو قول الحكمة على مقتضى اللسان العربي استواء مع قيامه على مقتضى اللسان اليوناني من خلال

¹ - طه عبد الرحمان: اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب - بيروت، لبنان، ط1 1998، ص 317.

² - المصدر نفسه، ص 321.

المقابلة بين قول حكيمي يوناني صريح وقول حكيمي عربي فصيح، وليس يمتاز القول الحكمي العربي في كونه يضاهي القول اليوناني وإنما يفوقه بتكثّره في نفسه إلى قول جامع وقول ملخص وقول شارح.

من خلال الاستقراء والتحليل للإنتاج الفلسفي لأبي الوليد ابن رشد القرطبي من قبل طه جمعا وتلخيصا وشرحا وتعقيبا وانتقادا أحيانا تبين أن هذا الفيلسوف لم يكتفي بغلغة إنتاجه الفلسفي في رتب القول هاتيك فقط، وإنما تعداها إلى خطوة أكثر منعة وتعصيما تضمن لإنتاجه الفلسفي شروطه الخاصة به في الاستمرار والاستقلال والتمايز من خلال إيصال التكاثر في القول الفلسفي الذي اختص به إلى مديات تقدره " على درء الآفات التعبيرية والتبليغية عن القول الفلسفي العربي لذلك نجده ينتقل بالتكاثر من مرتبة التقسيم والترتيب إلى مرتبة ثانية تعلوها وهي مرتبة التوليد¹ فما كان يقصد الاعتناء بالقول من جهة التركيب ولا من جهة المضمون، من حيث هما الاحتمال أن يساويه أو يفوق غيره ممن تأهل للشرح والتلخيص، والأقوال الجامعة، ومن ثم يفقد خاصية الامتياز في تعدد القول الفلسفي وتدرجه و" إنما الذي يعنيه هو الفعل الذي يوضع به هذا التركيب والفعل الذي ينقل به هذا المضمون، أو قل إن ما يعنيه هو بالذات العملية التي تتولد بها صيغة القول وفحواه² والسبب الموجب لذلك عند طه هو طبيعة المهمة التي تولاهما ألا وهي مواجهة النص المترجم ومعلوم أن كل مواجهة حقّة تقتضي أصلا الإتيان بأفعال منجزة لا الاقتصار على أقوال مركبة.

أ- مقام الفعل والتفعيل في الخطاب الفلسفي الرشدي:

على مقتضى ما قام به ابن رشد من القول بتعدد أو تكوثر القول الفلسفي في تجاوز الترتيب والتقييم إلى التوليد تعين أن الاعتبار في التكوثر القولي للخطاب الفلسفي ليس هو الصورة اللفظية الظاهرة وإنما الصورة العملية الخفية من خلال صرف مفهوم القول عن دلالاته على إسم الذات، من حيث هو يطلق على فرد نحوي

¹ - المصدر السابق، ص 321.

² - المصدر نفسه، ص 324.

معلوم يتلخص في معنى الجملة إلى الدلالة على إسم المصدر، حيث يختص بحدث
نطقي مخصوص" هو الذي تفنقر إليه المواجهة افتقارا وهكذا فإن مراد ابن رشد هو
في حقيقته الإتيان بالقول الفلسفي على شرط المصدرية أو قل على شرط الحديثية حتى
يكون مواجهها بحق لقول المترجم لأن المقام مقام الفعل والتفعيل وليس مجرد القول
والنقول "1" وعليه فإن التكثر التلفظي الذي يجعل تكثيره للأقوال مزايا لتكثير غيره
يقابل تقابلا صريحا الاشتغال بتوليد وإنشاء الأقوال على مقتضاها اللفظي.

ب- انتقادات طه للقول الرشدي بالتكثير القولي للفلسفة:

لا يسلم طه عبد الرحمان بهذا الضرب للأسباب التالية:

- محدودية وتناهي هذا التكثير، وتختص محدوديته من جهة تعلقه بعرض من
أعراض الحكمة، وليس بجوهرها وعرض الحكمة هو التعبير عنها بصيغ من القول
مختلفة مع إغفال أو إهمال مضمونها.

- القول بالتكثير القولي يجعله تكاثرا مغلوطا موهما حيث يفتح باب الإمكان للقول
بالفرق بين المضمون الفلسفي وصورة صيغه اللغوية، وهذا باطل عند طه ولو كان
ابن رشد قد أصاب في القول بالتعدد أو التكثير القول والتوحد المضموني ولعل مستوى
الخطأ في ما وقع فيه ابن رشد هو إغفاله لمستوى أو مرتبة العلاقة الجدلية بين اللغة
والفكر التي انطلق منهما طه في تحليل الخطاب الفلسفي لابن رشد من خلال التراكمية
الكبيرة في مباحث فلسفة اللغة والمنطق واللسانيات المعاصرة والتي يعتبر إنزالها بهذه
القسوة في تقييم الإنتاج والخطاب الفلسفي الرشدي ضربا من الانتقاد المؤسس على
غير اعتبار لفارق الزمن والتراكمية العلمية التي زودت بوسائل وآليات تحليل الخطاب
وإن لم يحل إليها طه ثم يفتح طه لنفسه بابا آخر من الاحتمال الذي يفضي إلى القول
بتعدد المضمون الفلسفي لقاء تعدد أقواله " ولما كان ابن رشد ينكر التعدد الفلسفي مع

¹ - المصدر السابق، ص 326.

تجويزه التعدد العباري، فإنه يكون كمن يجمع بين الشيء ونفي لازمه وهذا الجمع هو عين التناقض¹

لقد ألحق طه عبد الرحمان تبعا للنمط، الذي سبق من التقييم، من التقسيم لعوالم الحقيقة حسب تصور الغزالي في نظرية الإمكان مسألة أصلية أخرى تحيل إلى جعل العقل نفسه أطوارا فيما تعذر عليه إدراكه في طور يمكن استدراك إمكان إدراكه في طور آخر يليه ويلمح في هذا التحليل الأخير تلاميح القول الصوفي كآخر حل أحال عليه الغزالي من غير تنقيص أو تهوين لعوالم الحقائق الأخرى ولا لمنهجها التي قام عليها الدليل وجودا واعتبارا "فيصير النوع الثالث من الحقائق الفلسفية على أصرب فرعية يكون عددها على حسب هذه الأطوار ومثال تعلق المضمون الفلسفي بأول هذه الضروب أن يعبر عن حقيقة لا تشاهد بالحس ولا تدرك بالطور الأول للعقل"²

ولما صار الغزالي إلى الاستيساع إلى مفهوم العقل والحقيقة من جهة مضمونها المتكثر من خلال نظرية الإمكان العقلي، وخصائصها فقد صار إلى التثاوية والخصب الفلسفي من حيث عدم تناهي الإمكانات عدا خلاف ابن رشد الذي صار إلى الضيق والصورية من خلال نظريته قولاً وعملاً في التكثر القولي للفلسفة، لما اعتبرها أي الحقيقة الفلسفية حقيقة واحدة تقابل وتوازي الحقيقة الشرعية، فهي الحقيقة الشفيعية أي الثانية للحقيقة الفلسفية والأخت الرضيعة كما عبر عن ذلك في كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من اتصال، ولولا توهمه الفصال بينهما لما أقام البرهان على اتصالهما، ويرى طه أن الأدهى في تصور ابن رشد للحقيقة أنه لم يعتبرها واحدة بالإضافة إلى الحقيقة الشرعية بل بالإضافة إلى نفسها من حيث ارتباطها بالمعلم الأول أرسطو، وهذا يخالف عمل الحكيم الفيلسوف من حيث أن الفلسفة هي إيداع المفاهيم أو كما يقول جيل دولوز "إن الفيلسوف صديق المفهوم، إنه بالقوة مفهوم مفاد هذا أن الفلسفة ليست مجرد فن تشكيلي وابتكار وصنع مفاهيم ذلك لأن المفاهيم ليست

1- المصدر السابق، ص 350 .

2- طه عبد الرحمان: اللسان والميزان، ص83.

بالضرورة أشكالاً أو مواد مصنوعة بالضرورة، إن الفلسفة بتدقيق أكبر هي الحقل المعرفي القائم على إبداع المفاهيم، فهل يمكن للصدى أن يغدو صدقاً إبداعاً خاصة؟ أم أن فعل المفهوم هو الذي يحيل على قوة الصدى داخل وحدة المبدع ونظيره المضاعف؟ فإن إبداع مفاهيم دائمة الجودة هو موضوع الفلسفة¹.

إن التساؤل المنهجي والتاريخي هو التالي: هل فعلاً أنزل ابن رشد القول الفلسفي كحقيقة واحدة خصوصاً عند أرسطو مضاهياً به الحقيقة الشرعية تقابلاً وتوازياً، يجيب طه بالتأكيد قائلاً "إن ابن رشد لا يتحرج في إنزالها منزلة تضاهي منزلة الحقيقة الشرعية على اتساعها فإذا صارت الحقيقة الفلسفية هي الحقيقة الأرسطية لا غيرها وصارت لها على ضيقها رتبة الحقيقة الشرعية، لا رتبة دونها فقد ظهر بما لا مزيد عليه أن هذا أيضاً هو إقرار للفيلسوف لا نظير له"² خلاف خالص موقف الغزالي الذي جنح إلى القول بالتعدد المضموني للفلسفة ذي التعدد المنهجي، ويستشف موقف الغزالي استنباطاً من مسارات فكره وإنتاجاته العلمية والفلسفية في مراتب متنوعة من الخطابات فقد ألفت في المنطق والفلسفة والفقه وأصول الفقه وعلم الكلام والجدل الخلافيات، والتصوف وعلم السلوك وعلم النفس الديني متسلماً في ذلك ضرورياً من مناهج الاستدلال.

فقد قبل المنطق الأرسطي الذي كان قسيماً ومدخلاً للفلسفة ولم يشغل بالاعتراض عليه بل رجحه على الإلهيات لقلة الخطأ ودوره فيه، لكنه اشتغل بالاعتراض على الشق الإلهي خاصة من الفلسفة اليونانية لمعارضته الأصول القواعدينية والعقلانية التي قام الدليل والبرهان على وثاقتها عنده، بل توغل الغزالي في موقفه من المنطق موقفاً تعديلياً أكيدا حتى أوجبه على من يريد تحصيل علم أو برهان يوثق به كما ذكر ذلك في مقدمة كتابه المستقصى في أصول الفقه وهو كتاب يعكس مرحلة السواء

1- جيل دولوز، فيليكس قيتاري: ما هي الفلسفة، مركز الإنماء القومي، بيروت- لبنان، ط1 تر مطاع

صغدي، ط1، 1997، ص 102.

2- طه عبد الرحمن: اللسان والميزان، ص 395.

العقلي والتحليلي عند الغزالي خلاف مؤلفاته الأولى التي تتسم بالحدة واضطراب
المواقف ككتاب المنحول من تعليقات الأصول الذي علقه على أستاذه إمام الحرمين
الجويني، فذهب الغزالي إلى ضرورة تدميج المنطق على مقتضاه الصوري في علمين
أساسيين هما عماد الثقافة الإسلامية والشريعة، علم الكلام وعلم أصول الفقه، فأصبحت
مقدمات وبعض مباحث هذين العلمين تبنى على أحكام المنطق الصوري وإن كان
بعض علماء هذين العلمين قد ثاروا على هذا المزج الذي بدا لهم غير ضروري، ومما
يلحظ باندھاش أن صلف الغزالي في التمسك بالمنطق يضاهي صلف ابن رشد في
تمسكه بالفلسفة الأرسطية عامة يقول طه " وحتى بعد تجربته الصوفية التي كان من
المفروض أن تصرفه عن هذا الاعتقاد لظهور تعلقها بطور في العقل يجاوزه طور
التجريد الذي يقف عنده المنطق، فإنه ما انفك ينادي ببراءة المنطق من كل شبهة عقديّة
ويدعوا إلى تمام التمسك به"¹

رابعاً- ملاحظات طه عبد الرحمان على الغزالي وابن رشد:

لم يكتف طه عبد الرحمان بتوجيه الانتقادات لابن رشد على اعتباره المرجع
الأساسي في التصور التجزيئي والتفاضلي في تقويم التراث عند الجابري، وإنما انتقد
الغزالي نفسه فكما أقر بأن القول بتكثير القول الفلسفي وتوحد المضمون عند ابن رشد
باطل كذلك أقر بأن القول بتكثير المضمون وتوحد الوسيلة عند الغزالي كذلك باطل
فيصير القولان إلى التناقض مع بعضهما زيادة على تناقض قوليهما مع الحقيقة الفلسفية
من حيث هي، إذ هي كثيرة بمضامينها كثيرة بمنهجها " وإذا كان ابن رشد قد غلط
غلطة أفضت به إلى التناقض حين عدد الأقوال الفلسفية ولم يعدد مضمونها كما لو
كانت الأقوال أواني تملأ بالمعاني فإن الغزالي أتى بنفس الغلط المفضي إلى المحال فقد
عدد المضامين الفلسفية ولم يعدد منهجها... وإذا ظهر أن اعتقاد الغزالي بأن الفلسفة
واحدة بمنهجها كثيرة بمضامينها اعتقاد باطل تعين حينئذ الأخذ بنقيضه وهو أن الفلسفة

¹ - المصدر السابق، ص 396.

كثيرة بمضامينها وكثيرة بمناهجها"¹ ولما عجزت نظريتا ابن رشد والغزالي عن الوفاء بالتصور الأحق بالاعتبار للحقيقة الفلسفية أحال طه عبد الرحمن إلى نظرية ابن خلدون الذي استدرك على الغزالي ما فاته كما تدارك الغزالي ما فات ابن رشد من خلال نظرية بن خلدون في تكوثر المنهج العلمي.

1- المقارنة بين علم الكلام والفلسفة: مبحث الإلهيات نموذجاً

يتوضع هذا المبحث الجزئي أعني مبحث الإلهيات بين علمي الكلام والفلسفة كنموذجين فكريين لكل نسق منهما نسق في الاستنباط والمقارنة بينهما واكتشاف التعالق الاستدلالي المشترك بينهما مع رفاة الأول على الثاني لاعتبارات توجب ذلك عند طه مصدرا وتاريخا ضمن محاولات جديدة تحاول أن تستأنف علم الكلام القديم بالنفاذ فيه تحقيقاً ودراسة ومنطق استدلال، مع ضمنية كبيرة مما حققه البحث الألسني واللغوي والمنطق المعاصر في مجال التداوليات اللسانية ضمن النسق اللغوي فقد كان علم الكلام الكلاسيكي يستشف الحجج والبراهين العقلية. من بعض علوم المعقول اليوناني بعامة وخصوصا المنطق الأرسطي، ليتواجه في الصراع مع الفلسفة وخصوصا الإلهيات منها بالسلاح ذاته أما اليوم "فإن المتكلمين الجدد صاروا يستمدون أدوات التفكير الكلامي من الثورة المنطقية والتأويلية للفلسفة المعاصرة وإذا كان الغزالي قد استعمل منطق أرسطو فإن طه عبد الرحمن يجند ليس فقط المنطق المعاصر في كل حلقات تطور الفلسفة التحليلية من التحليل الدلالي *SENANTIQUE* إلى البناء النحوي *SYNTAXIQUE* إلى التفسير التداولي *PRAGMATIQUE* بل حتى التأويلية من هيدغر إلى غادامر ودريدا"² وفعلا هذا ما تحيل إليه فهارس الكتب التي ألفها طه عبد الرحمان مثل فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأويل، ويعترف الباحث فتحى المسكيني صاحب كتاب الهوية والزمان

¹ - المصدر السابق، ص 397.

² - فتحى المسكيني: الهوية والزمان، تأويلات فينومولوجية لمسألة النحن، دار الطليعة بيروت- لبنان، ط 1، 2001، ص 56.

تأويلات فينومولوجية لمسألة النّحن بأن طه عبد الرحمان مفكر مجدد لا مشاحة في ذلك، كما أن كتاباته دعت بعض المتفلسفة إلى التحيز لكنه يرى أنه أقام خطة تفكيره على ضرب من الغزالية الجديدة أي على استعمال أداتي خطابي بالمعنى التقني للآلية المنطقية الإبستمولوجية المعاصرة (البراغماتية بمعناها الوضعي المنطقي) من دون أي التزام روحي بأفق الحداثة من داخله، وبالتالي يرى المسكيني بأن تفكير طه تفكير لا تلتزمه الحداثة إلا على نحو سالب " بيد أن الأحرى به وهو فيلسوف المهنة أن يكون متكلما من حيث القصد أن يخوض تأصيلا لأزمة الهوية هذه على أساس استشكال - وهذا المصطلح شاع تحت قلمه- للهوية Identité يحررها من ربة التصور الأنثروبولوجي واللاهوتي لإنسان الملة ويكشف عن المعنى الفينومينولوجي الأنطولوجي الأصل للهوية *Ipséité* التي يحق للنحن المعاصرة أي لمعنى الإنسانية فينا أن تشرأب إليها"¹

لكن مشروع طه تتداخل فيه معارف ووسائل متعددة مختلفة منطقية ولسانية ورياضية وبلاغية وأصولية وفلسفية، وليس يخفى أن الفكر العربي المعاصر محوج بشكل كبير إلى معرفة التداخلات المنهجية والمعرفية بينها، ليستطيع بطريقة منهجية استدلالية تبين ما يؤول إليه الفعل الحدائي باعتباره انعكاسا لمنظومات معينة من النظر الإنساني تحاول النفع الأصلح للجنس الإنساني، فلم يتوقف مشروع طه عند حدود التصورات اللاهوتية لإنسان الملة كما زعم المسكيني، وإنما تعدى الاستشكال الطاهائي إلى الأصل الذي يقف عليه كل خطاب فلسفي حدائيا كان أو غير ذلك وهو الدليل من خلال البحث على التفصيل في مكوناته الثلاثة، وهي البنية والمضمون والاستعمال ثم المقارنة بين نوعين أساسيين هما الدليل الطبيعي والدليل الصناعي، من غير أن يبخص عقله ومشروعه في التأسيس لنهج الحداثة وتقويم التراث طريقة تتسع لأنفع مكتسبات الحداثة وأرسخ مقتضيات التراث من حيث هي أصول ثوابت لا معدى لنا عنها بفتح باب المراجعات الكبرى بما تواتر أوقر في الأذهان من أحكام بصدد هذين الضربين

1- المرجع السابق، ص 52.

من الاستدلال، فمثلا حاول طه الإستفادة من التوجه التحليلي في المنطق والغة للفلاسفة المعاصرين، حيث " حيث إن هذه النزعة التحليلية ممثلوها المعاصرون هم فلاسفة كامبردج، مور وراسل وفلاسفة حلقة فيينا، شليك، نيورات، فايجل، وايزمن، غيدل ومؤخرا فلاسفة أوكسفورد، رايل، أستين، سترأوسن، هاير... وبعض المنطقيين المستقلين مثل : لودفيجشتن، كارناب.

فالتحليل عند هؤلاء يعتبر المهمة الوحيدة للفلسفة إن لم يكن هو الفلسفة ذاتها، فالفلسفة لا تضيف شيئا جديدا إلى معارفنا حول العالم فهي ليست نسقا من العبارات ولكنها نشاط غايته توضيح المفاهيم والقضايا العلمية¹

ومن خلال هذه المنطلقات طفق في المقارنة بين نظام الاستدلال في علم الكلام والفلسفة في مبحث الإلهيات، ليتبين أنهما أحق بأن ينتسب إلى البرهان، من خلال الإشكالات التي تبوحت فيها في كلا النسقين من قبل الفلاسفة وعلماء الكلام معا.

يعتبر مبحث الإلهيات من أجل المباحث سواء عند الفلاسفة الإلهيين في مقابل الفلاسفة الماديين أو عند المتكلمين فالفريق الأول يبحث فيه على اعتبار الميثافزيقا أو الفلسفة الأولى والمتكلمون يبحثونه تحت اسم العقائد أو المباحث الإلهية المحضة التي تتعلق بعالم الكون الإلهي المفارق من حيث الطبيعة لعالم المعقولات أو المشاهد من المحسوسات.

إن هذا الشق النظري من الفلسفة وعلم الكلام أثار مشاحنات فلسفية وجدالات منهجية بين الغزالي المتكلم وابن رشد الفيلسوف خصوصا في أعوص المسائل من هذه المباحث وهي قدم العالم، ولوأحقها الأخرى فالغزالي يقول بالحدوث ويرى في القول بالقدم اسطلاما لقواعد وأصول الدين والملة زيادة على تناقض القدم الذاتي مع المبادئ الفلسفية العامة التي تقول إن لكل حادث سببا، بينما ابن رشد يرى في ذلك ضربا من الاجتهاد العقلي المحض الذي بلغه الحكماء بشفوف النظر خصوصا معلم الفلاسفة

1- Moritz . S cité par Abdrehmen Taha, *Language et Philosophie*, Publication de la faculté des lettres et des sciences humaines , Rabat , Imprimerie Fédala 1979 , p 71.

المشائين أرسطو ثم مسألة أخرى رديفة لهذه المسألة هي هل الله يعلم الجزئيات الحادثة في الوجود أم لا ؟ ثم بأي نمط من العلم يتعلق علم الله تعالى بها ثم مشكلة القول بالمعاد الروحاني دون الجسماني على مذهب الفلاسفة وهنا يضطرب الغزالي وابن رشد كلاهما، وتعتبر مسائل الإلهيات من أقدم المساءلات التي دارت في خلد الإنسان منذ وجوده البسيط الأول، وهو العهد البدائي وصولاً إلى العهد الأرقى الذي تطور فيه الفكر الإنساني حيث نظر فيه على نوع من بصيرة العقل والمنطق، فالعلماء الطبيعيون أو فلاسفة الطبيعة لهم نظرياتهم، والفلاسفة الموحدون أي الإلهيون لهم نظرياتهم والأديان الحقيقية لها نظريتها وهكذا تتناظر هذه المذاهب في المنطلقات والمقصودات وطريقة الاستشكال والاستدلالات.

2- أطوار مشكلة الإلهيات بين الفلسفة والدين:

سلف الذكر والإنباه أن مشكلة الإلهيات مشكلة عديدة تعاورتها المذاهب والنظريات والأديان والفلسفات سعياً وراء الحقيقة اليقينية، ولكن في سبيل هذا السعي والدأب مرت هذه المشكلة بمراحل وأطوار فطوراً تحقق نكسة وطوراً نجاحاً راجحاً ومرة نظرية مرجوحة بالقياس إلى غيرها، وهذه الأطوار هي الطور البدائي، الطور الفلسفي، الطور الديني.

الطور البدائي كانت فيه التصورات المتعلقة بمبحث الإلهيات تصورات تداني السذاجة والبساطة إلى حد بعيد والطور الثاني تبدو فيه الأسس المكيئة للتصور الفلسفي المبني على العقل وأحكامه ماهية واستدلالاته وإن كانت مشابهة ببعض الأغاليط. والطور الثالث هو الطور الديني الصريح الذي يعضده الجهد العقلي الأول ومن الباحثين من يذكر أن مسائل الإلهيات مرت بثلاثة أطوار من حيث النوع، عند مؤرخي الأديان فيقول " يعرف علماء المقابلة بين الأديان ثلاثة أطوار عامة مرت بها الأمم البدائية في اعتقادها بالآلهة وهي دور التعدد *polytheism*، دور التمييز والترجيح *homotheism* دور الوحدانية *monotheism*"¹ ثم لم تكن الإلهيات على نسق أو نظام واحد بل تعددت بتعدد

1- عباس محمود العقاد: كتاب الله، دار المعارف، مصر، ط 1، 1964، ص 28.

الأجناس والأمم. والفكرة لم تكن واحدة كذلك، بل بتباينات ظاهرة في التصور ويجمع الباحثون ومؤرخة الأديان المقارنة أن الطور الثالث وهو طور الوحدانية هو الطور الذي تاهت فيه البشرية قبل أن يتدارك الله الخلق بالكتب والرسل.

3- صلة الإلهيات بالفلسفة:

المقصود بصلة الإلهيات هو بيان أفكار الفلاسفة في هذه المسائل وأنماط الاستدلال عليها وذلك منذ ظهور بذور التأمل العقلي والتحليل النظري بظهور الفلاسفة أصحاب النظريات في الإلهيات وتمتاز النظريات الفلسفية في الإلهيات بكون الفلاسفة قد زحزحوا النظريات الأسطورية التي شاعت عند الأمم القديمة، نتيجة للفراغ الديني في هذا الشق، كما أن الإلهيات عند الفلاسفة أرفع من الطور الأول لأنها تبين عن كبير ابتكار من الفلاسفة الذين أراحوا علل التصديق الأسطوري الذي ران على العقل، ولكن لنا أن نسأل هل نجح العقل نجاحاً كاملاً في جميع هذه المطالب الخاصة بهذه المسألة؟

لقد ظهر نوع من التنزيه والتوحيد عند الفلاسفة ثم ترقى التنزيه إلى التوحيد وهذا بعد تمازجات بين الدين والفلسفة ومن المرجح أن يكون بعض الفلاسفة الذين قالوا بالتوحيد على مذاهبهم قد استعاروا هذا التوحيد من بعض الأديان وكذلك القول في أمور الخلق الكوني بعد أن خلطوها بالطبيعيات وشيء من المنطق، غير أن توحيد الفلاسفة على أصول النظر العقلي المحض لم يخل من نقائص تجاوزها الوحي الديني، لأن البحث في الحكمة الإلهية ينبئ عن فلاسفة قالوا بإله واحد يسمون بالفلاسفة الإلهيين تمييزاً لهم عن الفلاسفة الماديين الذين لا يقرون إلا بالمادة أصلاً للكون وبالتالي إنكار الخلق والخالق من الأصل، إذ لا شيء هناك إلا المادة الخالصة، وقد كان الفلاسفة الأقدمون وخاصة اليونان من أكثر الفلاسفة إختباطاً في مباحث الإلهيات يقول ابن تيمية " فنقل أرباب المقالات الناقلون لاختلاف الفلاسفة في الباري ما هو قالوا: قال سقراط وأفلاطون وأرسطو إن الباري لا يعبر عنه إلا بهو فقط. وهو الهوية المحضة غير المتكثرة وهو الحكمة المحضة والحق المحض وليس لله صورة مثل الصور التي تكثرت في العقل وهو المقدس الذي لا يحيط به الذهن ولا العقل ولا

تجوز عليه العين ولا الصفة ولا العدد، ولا الإضافة ولا الوقت ولا المكان ولا الحدود ولا يدرك بالحواس ولا بالعقول من جهة غاية الكنه واحد أزلي¹ -

فهذا علم الإلهيات عند الأساطين المتقدمين أما عند من تأخر فهذا نبأهم قال ابن تيمية "وقال رسون وديمقراطوس وساعوريون إن الباربي متحرك في الحقيقة وحركته فوق الذهن فليست زوالا ولا انتقالا وقال بالس وهو أحد أساطين الحكمة عندهم إن صفة الباربي لا تدركها العقول إلا من جهة آثاره فأما من جهة هويته فغير مدرك² -

ومن فلاسفة اليونان الأولين الذين خاضوا في الإلهيات إمدوقليس "فهو قرب الفلاسفة إلى زمرة الشعراء وكان ينظم فلسفته ويعتمد فيها على الخيال، فقد تخيل العالم كرة وقال إن الحب هو إله العالم والنزاع عدوه الراصد له على الدوام"³ وكان إمدوقليس هذا يدعي الحول كما يذكر الباحثون وكان من منهجيه أنه مشتمل على روح إله حال فيه ويذكر بعض تلاميذه أن له معجزات وخوارق تشبه خوارق القديسين، وكذلك زينون وشريشيبس وكلياناس وكلهم من مشاهير الفلاسفة في المدرسة الرواقية فزينون الإيلي (332 ق م) عاش في قبرص وعلم في أثينا والحاصل المعتبر من رأيه في الإلهيات أن الله هو العقل الفاعل والهولى في المادة المنفصلة ولكنه لا يؤمن بوجود شيء غير مادي، فالله عنده أثر لطيف وروى عنه جالينوس أنه يعارض أفلاطون لأن أفلاطون كان يرى أن الله جوهر منزه عن المادة الجسدية وزينون يقول إنه جوهر ذو مادة. SOMA.⁴ ويلاحظ أن زينون بلغ مرتبة من التوحيد ولكنه لم يخلص من لوثة التشبيه والخيال وكذلك بعده كليباس وهو إمام اللاهوتيين عند الرواقيين كان يقول إن الله روح تسري في العالم وما الروح إلا قبس منه والإله عندهم لا يكثرث

¹ - عبد الحلیم تقي الدين ابن تيمية: بيان موافقة صريح المعقول بصحيح المنقول، دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان، ج1، ص 81-82.

² - المرجع السابق، ص 81-82.

³ - العقاد: كتاب الله، ص 133.

⁴ - المرجع نفسه، ص 133.

بالعالم، والفيلسوف أبيقور وتلاميذه يعظمون الآلهة وينسبون الإله والروح إلى مادة لطيفة كالأثير أو أخف.

ومن أنعم النظر في أقوال هؤلاء الفلاسفة في الإلهيات وجد أن لأراء المتقدمين منهم استمرار عند المدارس التي جاءت بعدهم، بدليل أن الرأي القائل بأن الله لا يكثرث بغيره كما عند أبيقور هو نفس رأي أرسطو بعينه أن الله لا يعلم الجزئيات بل لا يعلم العالم، لأنه نقص والعالم في حركة شوق دائم إلى محرك أعظم منه، أما في مذاهب بعض الفلاسفة السابقين على سقراط فإننا لا نجد تفرقة صريحة بين الله والطبيعة بل أحدهما عين الآخر وفي هذا يقول عبد الرحمان بدوي في كتابه خريف الفكر اليوناني "ثم يلاحظ من ناحية أخرى أن هؤلاء الفلاسفة السابقين على سقراط لم يضعوا تفرقة بين الله والطبيعة بل تصوروا الطبيعة هي الله والله هو الطبيعة، هذا هو المذهب المعروف باسم مذهب وحدة الوجود *PANTHEISME* من المقدم *PAN* أي كل، والكلمة كيوس *TEOS* أي الله ومذهب وحدة الوجود يقول أنه لا شيء إلا الله وأن كل الأشياء ليست إلا مظاهر خارجية حول الله"¹ غير أن البحث الفلسفي في مطالب الفلسفة الإلهية كان أضخم وأعظم عند أساطين الفلاسفة اليونان في العصر الذهبي عصر سقراط وأفلاطون وأرسطو، ولم يكن مثلهم إنتاج العصور قبلهم ولا بعدهم في بلاد اليونان وإيطاليا، ولما كان اليونانيون قوماً وثنيين مشركين لا يعقلون الرسائل والكتب، فقد كان سقراط وأفلاطون وأرسطو من أعظم الفلاسفة الذين يقولون بضرب من التوحيد على طريقة النظر العقلي الفلسفي.

4- صلة الإلهيات بالدين:

في الإلهيات الدينية أو علم الكلام الديني المختص بالعقائد نلمح استقرار بليغاً للمسائل الإلهية التي جاءت بها الرسائل الدينية التي بينت صفة الإله الواحد وما يتعلق بعالم الوجود الإلهي، صفة ذاتها كما أجملت أمور الخلق والتكوين والمعاد، ولكن بعد

¹ - عبد الرحمان بدوي: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط 3 1956، ص 156.

تخرم عصر الرسالات وانقضائه ظهرت الطوائف الدينية في الأديان الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام باعتبارها الديانات السماوية الوحيدة التي حوت واستوفت أمهات المطالب المتعلقة بالنظر في عوالم الوجود الإلهي، فتتفق هذه الديانات الثلاثة اتفاقاً صريحاً حول وجود الله وصفاته وأفعاله ومشيئته كما تتفق حول المبدأ والمعاد والخير والشر وإن كانت تختلف في نمط التعليل وقوة الحجة والبرهان وقد أجابت هذه الأديان على الأسئلة الوجودية الكبرى التي خالجت عقل الإنسان الأول، في المبدأ الأول أو الخالق فمثلاً القرآن الكريم يقول ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾¹ ويقرر أن الإله لا شبيه له ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾² كما جاء في سفر التثنية "لتعلم أن الرب هو الإله وليس آخر سواه" وقد جاء في سفر أشعيا "لأنني أنا الله وليس لي شبيه"³

والملاحظ على الإلهيات في الوحي الديني اعتمادها على الإيجاز البياني الذي يحاول إفادة العقل النظري الحقيقة من أخصر طريق على مقتضى المنطق الطبيعي دون تعاريج أو التواءات كما في النظر الفلسفي، من غير ما حاجة إلى المماحكات الجدلية الخواء ولا الأقيسة المنطقية، قبل أن تتصادم مع الفلسفات سيما بعد دخول الأمم العريقة في الفلسفة ومناهجها وتهاجنها مع الأمم الكتابية لينبتق سيل دفاق من الجدل بينهما فقد أرخ ابن تيمية وهو واحد ممن أنتج هذا الجدل لمسألة قدم العالم وحدثه واختباط الفلاسفة والمتكلمين فيه قائلاً "فإن هذا الأصل هو الأصل الذي تصادمت فيه أئمة الطوائف من أهل الفلسفة والكلام"⁴ وبعد هذا التلاقي انتقلت مسائل ومطالب العلم الإلهي من طور البداهة والوضوح إلى طور التركيب الجدلي وربما كان هذا أمراً قاهر إنفرض على هذه الشاكلة، فكانت الطريقة الجدلية سمة غشت مبحث النظر في الإلهيات حيث وجد المدافعون عنها مضطرين إلى معاندة خصومهم من المتفلسفة فاستعملوا

1- سورة الحديد: الآية 3 .

2- سورة الشورى الآية 11.

3- العهد القديم: سفر أشعيا، إصحاح 45.

4 - عبد الحلیم تقی الدین ابن تیمیة: منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة والقدریة، دار الکتب العلمیة، بیروت- لبنان، ج1، ص 334.

أدواتهم في الفهم وآلياتهم في الجدل ويلجئون إلى العقل إما بالتأويل وإما بوضع القضايا العقدية الإيمانية في أقيسة عقلية وتاريخ الفكر الديني والفلسفي هو أوثق حجة على هذا التماشج، وربما يقع الاحتراب الفكري بصورة أشد عند اللجوء إلى التأويلات المتمثلة البعيدة أو تجاوز سلطة النص أصلا في إفادة الحقيقة من خلال الصفة النقدية للدليل الفلسفي عند الاشتغال بالنظر الكلي المؤسس الذي يطمح الفلاسفة عادة عند رفعهم لواء المثاقفة الفلسفية الكونية يقول طه: " من المسلم به أن الفلاسفة المؤسسين أرادوا وضع قواعد للمعرفة لا يرجعون فيها إلا إلى سلطة العقل، بحيث ما أثبتته العقل يثبتونه وما نفاه ينفونه لذا نلاحظ عندهم نزوعا شديدا إلى ممارسة النقد لا تقف عند حد صرف السلط الخارجية نحو سلطة الدين أو سلطة النص أو سلطة الحجة (بمعنى العالم المنفرد) أو سلطة الجماعة، تتعداها إلى صرف السلط الداخلية نحو سلطة الحواس وسلطة الأوهام وسلطة الآراء وسلطة المعتقدات وتبلغ هذه النزعة النقدية أوجها عندما يعطف الناقد على نقد نفسه فيفعل به ما فعله بغيره معترضا على مناهجه ومفاهيمه اعترضه على مواضعه¹ على اعتبار التدليل والتعليل اللذين يجب أن يتنزل عليهما المشتغل بالنظر أو الممارسة الفلسفية ثم إفشاء هذا الاقتران بين الاشتغال الفلسفي، وبين التعليل والتدليل إلى إنتاج دعاوى فلسفية مشتركة مثل دعوى تطابق ما في الأذهان مع ما في الأعيان على الاصطلاح الفلسفي والمنطقي القديم في الإشتغال الفلسفي العربي ودعوى أن العقل مرآة للطبيعة التي تأصلت في الاستعمال الغربي"² وقد جعل هذه الدعوى الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي. عنوانا لكتابه الأساسي في تاريخ الفلسفة يحمل عنوان الفلسفة ومرآة الطبيعة *Philosophy and the Mirror of nature* .

وقد شملت نزعة التعليل والتدليل من خلال النقد الفلسفي الأديان كلها اليهودية والمسيحية والإسلام، أما اليهودية فقد اتجه المتفلسفة عندهم إلى التوفيق بين الفلسفة والتراث الضخم الهائل الذي تعاصروا معه عند اليونان من العلم الطبيعي والإلهيات

1- طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، ط1 1995،

ص178 .

2- المصدر نفسه، ص 179.

وسائر مباحث الفلسفة التي كانت ترمق كإبداع متميز فمن فلاسفة اليهود فيلون الإسكندري ولا شك أنه ذو أجهاد عظيمة في مضممار الإلهيات اليهودية ولو لم يتغوص كثيرا " وهو أقدم فلاسفة اليهودي الذين أسسوا قنطرة الاتصال بين الدين والفلسفة وهو بلا شك فيلون الإسكندري¹ الذي ولد في السنة العشرين قبل الميلاد، وتوفي بعد ذلك بنحو سبعين سنة¹ ولا بد أن الباعث الأكبر الذي أفضى بفيلون إلى هذا الضرب من التوفيق لتعقيل الإلهيات اليهودية المتفلسفة والبيئة التي عاش فيها في مصر وقد امتزجت وتصارعت فيها العقائد المصرية الوثنية والتراث الهليني اليوناني وبعض مؤثرات الفكر الشرقي الهندي والفارسي " وكما كانت له إسهامات في إنشاء فلسفة عقلية دينية لليهود فإن له وجها آخر أسهم به في ذلك وهو دحضه لآراء بعض الفلاسفة اليونانيين مثل أقوال الرواقيين "وكان فيلون يرفض أقوال الرواقيين التي تثبت القول بوحدة الوجود، وتجعل الله من العالم والعالم من الله ولكنه كان يرفض مذهب أرسطو في تجريده عن العلم بالمخلوقات وزعمه أن كمال الله يقتضي هذا التجريد"²

وهذا دحض صريح لمذهب أرسطو الذي يرى أن العالم أبدي بغير بداية وخصوصا حاجة العالم إلى الله في عملية الشوق، كما نبغ بعد فيلون فلاسفة آخرون أثروا التعقيل اليهودي مثل موسى بن ميمون صاحب كتاب دلالة الحائرين، والذي فصل فيه كما يقول البحث التاريخي "مسائل الفلسفة بعض التفصيل، ولاسيما مسألة الذات والصفات ومسألة المعاني والنصوص"³

ويقال أنه عاش بين فترة القرائين والربانيين فانصرف إلى تأليف شروح الفقه والعبادة، وقبل موسى بن ميمون يذكر الباحثون فيلسوفا يهوديا آخر فنتش وبحث في الحكمة الإلهية وأفضت به الدراسات والمذاهب التي انتقل بينها إلى القول بضرورة الوسائط بين الله والعالم، وإلى القول بعدم تناقض الروح والمادة، ذلكم هو الفيلسوف

1 - فيلسوف يهودي عاش في مالقة بالأندلس وألف كتاب ينبوع الحياة ويقر الباحثون أن فلسفته كان لها

أعظم الأثر في توجيه فلسفة سبنوزا *spinoza* .

² - المصدر السابق، ص 165.

³ - المصدر نفسه، ص 165.

سليمان بن جبرون، أما المسيحية فإن الاعتماد على فلسفة ومنطق أرسطو قد كان واضحا من خلال نحرير الفكر المسيحي في العصور الوسيطة - حملوا لواء الدفاع عن المسيحية ودرء تعارضها مع العقل، وهم في ذلك يشبهون علماء الكلام في الإسلام واستند هؤلاء المفكرون إلى إنتاج أرسطو العلمي الفلكي والفلسفي والمنطقي والطبيعي في التدليل والتعليل وحاولوا التوفيق بين الفلسفة اليونانية، وفلسفة أرسطو لا سيما بعد دخول المسيحية وشمولها لليونان تاريخا وإرثا وفكرة، فالقديس سانت أوغسطين استوعب جميع فلسفة أرسطو، واستغلها منهجيا ووظيفيا في الدفاع عن المسيحية " ولا يتردد في الجزم بأن العالم مخلوق وأنه لم يوجد منذ أزل الأزال فلا تتناقض عند أوغسطين بين قدم الإرادة الإلهية وحدث المخلوقات ولا يفهم خلق الله العالم على ظاهره بل على معناه، لأن اليوم من أيام الخلق غير اليوم الذي نحسبه من تقلب الليل والنهار"¹ غير أن العلامة الفارقة في تاريخ الفكر اللاهوتي والفلسفي المسيحي، هو عمدة المفكرين الإلهيين توماس إكواناس الذي استوعب الفلسفة اليونانية استيعابا كاملا، وخصوصا أرسطو وكذلك تعاليم الآباء القدماء، وقد هضم بالجملة كل الآراء والفلسفات والمذاهب السابقة عليها في الفكر الإلهي " ويبدو أنه يعتمد على أرسطو كثيرا كما يعتمد على ابن سينا في الفكرة الإلهية ويقول إن مسألة حدوث العالم يفصل فيها الوحي ولا يتأتى إثباتها بالبرهان ويصف الله بجميع صفات الكمال ومنها العلم بكل شيء من الكليات والجزئيات مخالفا بذلك أرسطو الذي يقول إن الله يعقل ذاته وحدها لأنها أشرف المعقولات"² وبذلك بقيت الحكمة ومطالب العلم الإلهي متراوحة التردد بين تعاليم المسيحية ومنطق أرسطو وفلسفته.

أما في العالم الإسلامي فإن مطالب العلم الإلهي أوضح من أن يستدل عليها وقد أتينا على تفصيلها على مقتضى منهج البحث في فصل تجديد علم الكلام فقد تناول المسلمون خصوصا علماء الكلام والفلاسفة فيما اشتغلوا به من الممارسة العقلية

1 - عباس محمود العقاد: كتاب الله، ص32.

2 - المرجع نفسه، ص32.

النظرية والفلسفية. مسائل الحكمة الإلهية وألّفوا فيها وأكثروا من المباحثة في مسائلها، كقدم العالم وحدوثه والبحث في الذات والصفات والبحث في المعاد. على قانون الإسلام، كل ذلك على شاكلة يزدوج فيها النص الشرعي مع العقل من حيث هو محك النظر، خصوصاً بعد انتقال الفلسفة اليونانية وظهور حركات الترجمة واستفاضة النقلة والمترجمين والفلاسفة الإسلاميين في درس وتحقيق ونخل التراث اليوناني من غير تغيب عن الاتصال بالمرجعيات الكبرى للفكر الإسلامي، أي القرآن الكريم والسنة النبوية ولا أدل على التناول الفكري الجدلي الذي عرفته مباحث الحكمة الإلهية كشق مشترك للنظر الكلامي والفلسفي، المشاكسات الجدلية بين الغزالي وابن رشد.

الفصل الثاني

تقويم طه عبد الرحمن

للمنموذج الغزالي

أولاً- النقض في الاشتغال النقدي للغزالي على الفلسفة

ثانياً- موقف الغزالي من مسألة القدم والحدوث

ثالثاً- نقد الغزالي لأدلة الفلاسفة في مسألتني: علم الله بالجزئيات والمعاد.

كانت الحضارة اليونانية ركنا عتيدا في العالم القديم لما كانت عليه من قوة الشوكة في جانبها العسكري ثم عضدها في جانبها هذا جانب آخر حضاري تمثل في علومها وفلسفتها، حتى أصبحت اليونان هي المونل العظيم الذي ترنوا إليه شعوب العالم القديم بيد أن حضارة الإغريق لم تلبث على حال واحدة بعينها بل تضععت وانهت أصولها بفعل القلاقل التي ساوقتها في تاريخها خصوصا بعد ربيع الفكر الهليني فاندثرت المقومات الرئيسية التي ارتكزت عليها هذه الحضارة المتفلسفة وفي المقابل كانت في أفق الزمان حضارة طالعة من جهة جزيرة العرب إنها حضارة الإسلام، بعد الأطوار التي مرت بها في نشأتها، وقد ورثت الحضارة الإسلامية علوم فارس والهند واليونان وبابل واصطلح عليها باسم علوم الأوائل فانبروا للترجمة والنقل والاقْتباس والنخل والرد وقد كان لهم فيما نقلوه فهذبوه وشذبوه ميزتان:

إما النقل مع الإعجاب والتقدير الذي يتلوه الانبهار وإما مع الغريلة والنخل الذي يتلوه الدحض أو التقويم والتعديل و" أصبح المسلمون الآن بعد نقل الفلسفة الإغريقية أمام ثقافة فلسفية أجنبية فيها آراء لتفكير آخر غير التفكير العربي ولآرائها عوامل طبعتها بطابع خاص قد لا تتوفر عليه البيئة العربية حتى يكون هناك قرب شديد بين طابع التفكيرين، فهل وقف العقل الإسلامي الذي يواجهها الآن مباشرة موقف القبول فحرص عليها . وأزرها ؟ أم وقف منها موقف المختبر الفاحص فقبل بعض آرائها ورد البعض الآخر "1، وما إن مضت حقبات الزمن حتى تأثلت قواعد الفلسفة الإغريقية في بلاد الإسلام ونشأ أو تكون تيار يناضل عليها.

فانتقلت الفلسفة إلى طور الاستيساع اشتغالا ونقدا، وقد تم هذا الأمر على يد أشهر الفلاسفة الإسلاميين الكندي والفارابي وابن سينا ولم يكن هؤلاء الفلاسفة أقل شأوا من أرسطو وسائر فلاسفة اليونان، وجدير بالذكر أن ننبه ابن سينا هو أول من أعطى الصيت الذائع للفلسفة العامة والشق الإلهي بصفة خاصة، وسبب ذلك إحاطته بمذهب القوم وكذا طريقته في المعالجة وتلقفه للإنتاج الفلسفي بعد نضجه وتجاوزه

¹ - محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار الفكر بيروت - لبنان ط 5-1972، ص 217.

لمرحلة البداية مع الكندي والمرحلة الوسطى مع الفارابي يقول المتكلم الشهرستاني: "وإنما علامة القوم أبو الحسين ابن عبد الله ابن سينا... ولما كانت طريقة ابن سينا أدق عند الجماعة ونظره في الحقائق أغوص اخترت نقل طريقته من كتبه على إيجاز وإختصار كأنها عيون كلامه ومتون مرامه وأعرضت عن نقل طرق الباقين وكل الصيد في جوف الفرا"¹ ولا شك أن فلاسفة الإسلام ومفكره قد أفادوا من فلسفات الإغريق إفادة جلي، إلا أن ذلك لم يحجبهم عن نقدها قيد باع خاصة في جانبها الإلهي إذ لا يمكن أن يكون الفلاسفة طرا عن بكرة أبيهم نسخا عن بعضهم البعض ذلك أنه من المعلوم سلفا أن إلهيات اليونان المؤسسة على محض النظر العقلي، فلا جرم كان لا بد أن يظهر مناوئون ومعادون للفلسفة الإغريقية " إذ الواقع أن موقف المعارضة والرفض للأراء الإغريقية جملة نشأ متأخرا بعد مضي مدة استقبلت فيها فلسفة الإغريق الإلهية والأخلاقية من المسلمين إستقبال الجديد الفاتن لأن نقد الفلسفة من هذه النواحي الثلاث وقع في عصر المأمون في أوائل القرن الثالث الهجري وإذا اعتبرت معارضة أبي الحسن الأشعري لرأي المعتزلة في الصفات معارضة مباشرة للفلسفة الإغريقية يكون هناك من الزمن تقريبا مضي قبل أن يقف العقل الإسلامي من الفلسفة الإغريقية الإلهية والإنسانية موقف الرفض والمناورة"²

وكان من جملة الذين وقفوا من فلسفة الإغريق موقف المحادة والمضادة المتكلمون جملة على تفاوتات بينهم في حجم وكيفية الإستفادة من المعقول في المنقول من التراث اليوناني ففتح باب القول الفلسفي على غير شرطه في الإشتغال اليوناني ولا أدل على ذلك الإنتاج الفلسفي الإسلامي المستقل أكثر من التابع " والتحقق أن باب التفلسف ليس واحدا لا يدخله إلا من احتذى حذو اليونان حذو النعل بالنعل والقدّة بالقدّة وإنما التفلسف إمكانات متعددة ليس النموذج اليوناني إلا إمكانا واحدا منها غير أن الإمكانات الأخرى أصاب بعضها ابتلاء الزمن فاندرس اندراسا وغلب على بعضها

¹ - محمد عبد الكريم الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة، تح سهير محمد مختار، دار المعرفة بيروت - لبنان، ط1 - 1976، ص 109/108.

² - محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص 220.

النموذج اليوناني ففضى عليه في مهده قضاء أما بعضها فقد وقعت نسبة نمطية في التفكير في التفلسف فأقصى إقصاء وبعضها الآخر مازالت تحفظه صدور أقوام لم يكتب لهم أن يغالبوا غيرهم فيلزموهم بطريقهم في التفلسف وينادوا بشمولية معالمه وانطباقها على عقول البشر جميعا¹ ويتعجب طه من مؤرخ مكثر مشغول بالفلسفة وهو عبد الرحمن بدوي لما لم يشأ أن يعترف بوجود روح وآليات التفلسف عند غير اليونان مما يفضي إلى تهضم الإنتاج العربي الإسلامي حيث قال " الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية لهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة بل لم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية وأن تنفذ إلى لبابها وإنما هي تعلق بطواهرها ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح وإلا لهضموا هذه الفلسفة وتمثلوها واندفعوا إلى الإنتاج الحقيقي فيها وأوجدوا فلسفة جديدة شاءوا ذلك أو لم يشاءوا² ولكن هذا الحكم سوف يندفع بالتحليل العلمي المستقرب لتفوق المعقول الإسلامي وخصوصا في الفلسفة الإلهية مع الغزالي وموقفه من الفلسفة جملة والميتافيزيقا على الخصوص وقبل أن نستقصي طبيعة موقفه حري بنا وقمين أن نقدم حياة هذا المتكلم الأشعري والنقادة والفيلسوف الديني نبذة وجيزة عنه بعد أن رسخ في تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني مفكرا وفيلسوبا ألمعيا ومتكلما أصوليا وفقهيا صوفيا مؤللا الفكر متعدد الإهتمامات.

هو أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي ولد سنة 450 هـ / 1058م بمدينة طوس فارسي الأصل والمولد اختلف في تسميته فمنهم من يقول الغزالي نسبة لقريه غزالة من قرى طوس ومنهم من يقول الغزالي بتشديد الزاي وذلك نسبة لوالده الذي كلن يرتزق من غزل الصوف³ أخذ طرفا من الفقه في صباه بطوس مكان ولادته عن الإمام الشيخ أحمد الراديكاني ثم قدم هو وطائفة من الشبان إلى نيسابور اختلفا إلى

1- طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، ص 32 .

2- عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية القاهرة 1965، ص5.

3- محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية بيروت- لبنان، ط 2 1976، ص 350.

درس إمام الحرمين فجد واجتهد حتى تخرج في مدة يسيرة، حمل القرآن وبز الأقران وصار أنظر أهل زمانه كما أقبل بعد ذلك على التصوف والتأله¹ وعدد صاحب الطبقات العلية في علماء الشافعية للغزالي أوصافا عديدة وذكر منها قوة ساعده في علوم الفلسفة والحكمة والكلام والأصول والفقه حتى بد الخصوم وناظر الفحول ووصفه بصفات تطول.

أولا- النقض في الاشتغال النقدي للغزالي على الفلسفة:

لعله من المفيد جدا قبل الخوض في بيان موقف الغزالي من الفلسفة أن نذكر طائفة من الآراء فيه، تشعبت إليها الدراسات التاريخية، هل كان فيلسوفا حقا أو غير ذلك، وتلك الآراء لا تعدو أن ترى الغزالي إما:

- أنه عبقرى له أصالة في النقد الفلسفى شكلا ومضمونا وأنه من أساطين أئمة الدين وعلاقته بالفلسفة كانت بالعرض لا بالذات من حيث اشتغاله بنقضها وإبطالها من جهة النظر الكلامى.
- أنه في مصاف كبار الأولياء وعظماء الصوفية وإمام السالكين، وقد لفت الانتباه إلى هذه الفكرة عبد الأمير الأعسم، إذ يذكر في كتابه عن الغزالي جملة هذه الآراء.

أما أصل موقفه من الفلسفة، كيف يستجلى؟ فإن ذلك يتم بالأول إلى إنتاجه وخاصة كتاب تهافت الفلاسفة حيث أن هذا المصدر هو الذي تظهر معه معالم موقف الغزالي في الاشتغال النقدي والتقويمي للفلسفة. بالإضافة إلى ما بثه في متفرقات كتبه وقد درج الغزالي في تقسيم الفلسفة على ما درج عليه واضعوها بالأصل عند اليونان أو المشتغلين بها من المسلمين خصوصا المشائين منهم، فجعلها كما جعلوها أربعة أقسام: الرياضيات والمنطقيات، والطبيعيات، والإلهيات، وقد أورد الغزالي هذا التقسيم في كتابه مقاصد الفلاسفة الذي يعتبر توطئة وتمهيدا لنقض أقوال الفلاسفة خصوصا في الجانب الإلهي، بعد أن وضح في خطبة الكتاب سبب تأليفه قال الغزالي في كتابه

1- عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالي - إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحي -، دار الأندلس بيروت - لبنان، ط 2-1981، ص 150.

مقاصد الفلاسفة " وأعرفك أولاً أن علومهم أربعة أقسام: الرياضيات، المنطقيات، الطبيعيات والإلهيات، أما الرياضيات فهي نظر في الحساب والهندسة وليس في مقتضيات الهندسة والحساب ما يخالف العقل ولا هي مما يمكن أن يقابل بإنكار وجدد وإذا كان كذلك فلا غرض لنا بالاشتغال بإيراده، وأما الإلهيات فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق والصواب نادر فيها، أما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب والخطأ نادر فيها، وأما الطبيعيات فالحق فيها مشترك بالباطل ولا يمكن الحكم عليها بغالب أو مغلوب"¹ .

إن المتمعن في هذا النص المستقطع من كلام الغزالي يرى حقا أن الغزالي لا يعتقد رأسا في بطلان الفلسفة ولا فائدة الاشتغال بها وفساد مذاهب الفلاسفة جملة بدليل أنه استصوب بعض مباحثهم وقبلها قبولا لا مرد له وهو المنطقيات، وإنما مأخذ الغزالي على الفلاسفة تتجلى بوضوح كبير في القسم الثاني أي مبحث الإلهيات كما يقول لأنها لا تلائم الإسلام بوجه دون أن ننسى مسألة السببية الطبيعية التي بحثها الفلاسفة القدماء، وهي عامل آخر ساهم بقدر كبير في إذكاء نار الخلاف بين الغزالي والفلاسفة، وكذا تعميق الهوة بينهم وبينه، سيما إذا علمنا أن الغزالي في مسألة السببية كان منظوره فيها إيمانيا تجويزيا حيث اعتقاد المتكلمين الأشاعرة خصوصا وأن الغزالي أحد الأركان الأربعة التي تأتل عليها المذهب الأشعري في علم الكلام، وهو بالإضافة إلى الغزالي أستاذه إمام الحرمين الجويني وأبو بكر الباقلاني وقبلهما الأشعري إلى أن تلقف المذهب الرازي في الأخير، إذن الغزالي من جملة المحتاطين في موقفه لأسباب ودواعي مضمونية ومنهجية أوجبت هذا الاحتياط لا من جملة الرافضين كما يتأفت عليه بعض الدراسات الأيديولوجية التي تصنفه من الخصوم اللد للإبداع والنقد الفلسفي، فخصام الغزالي للفلسفة ليس خصاما معها من حيث أنها فلسفة أو نظر عقلي وارتياض ذهني وإنما نقده لها من جهة الأخطاء التي أوثرت في علم الإلهيات وإدعائهم فيها اليقين المؤسس على البرهان قال في المقاصد " وأما الإلهيات فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق، والصواب نادر فيها"² فقد وضح واستبان أن إنكار الغزالي للشق الإلهي من الفلسفة من جهة تصادمه مع اليقين الديني القائم على التعليل الصحيح زيادة

1- الغزالي: مقاصد الفلاسفة، دار المعارف مصر، تح سليمان دنيا، ط 2-1976، ص ص 21 - 22.

2- المرجع نفسه، ص 28 .

على الاختصار المنهجي، وإلا فكيف يفسر قبوله للمنطق وهو قسيم للفلسفة ومدخل إليها . وقد تمخضت الدراسة الانتقادية الغزالية للفلسفة عن النتائج التالية:

كفر الغزالي الفلاسفة في ثلاثة مسائل وبدعهم في سبعة عشر مسألة حيث قال:

بثلاثة كفر الفلاسفة العدى بنفيها وهي حقيقة مثبتة

علم بجزئي حدوث عوالم وحشر الأجساد وكانت ميتة

فمسائل التكفير لأنها مخالفة لقواطع أصول الدين أما التبديع فيختص باللواحق والفروع.

ثانيا- موقف الغزالي من مسألة القدم والحدوث:

1- أدلة قدم العالم ونقضها:

قبل استعراض موقف الغزالي من الإلهيات وحججه التي أقامها لدحض مذاهب الفلاسفة على المسائل الثلاث المشهورة التي لا تلائم بوجه من الوجوه أصول الإسلام، يجدر بنا أن نذكر آراء الفلاسفة في هذه المسائل التي ذكرها الغزالي نفسه في كتاب مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة، فقد بدأ الغزالي دارجا على نفس ما درج عليه القوم في التقسيم المعهود عندهم للوجود ثم دخل إلى القسمة الرابعة. ولنكتفي هنا بمسألة القدم. هل هو قديم أم محدث؟ وقبل ذلك تجب الإشارة إلى معنى القديم عند الفلاسفة والمتكلمين بعد أن نبين القسم الرابعة للموجود عند الفلاسفة، حيث ينقسم الموجود إلى متقدم أو متأخر من حيث أن التقدم والتأخر من الأعراض الذاتية للوجود فيقال للتقدم قبل وللتأخر بعد، كما يقال إن الله تعالى قبل العالم، والقبلية تطلق على خمسة أوجه.

الوجه الأول وهو الأظهر التقدم بالزمان والثاني التقدم بالمرتبة إما بالوضع كأن نقول بغداد قبل الكوفة، بمعنى أنها الأقرب إلى الغاية المنسوبة إليه من القبلة أو غيرها وإما بالطبع كأن نقول الحيوانية قبل الإنسانية والجسمية قبل الحيوانية والثالث التقدم بالشرف كقولنا: أبو بكر ثم عمر رضي الله عنهما فإن أبا بكر قبل باقي الصحابة

رضوان الله تعالى عليهم بالشرف والفضل"¹ ثم يسترسل الغزالي في ذكر أنماط التقدم التي يمكن أن يفرضها العقل، فيقول " والرابع التقدم بالطبع وهو الذي لا يرتفع بارتفاع المتقدم عليه ويرتفع المتقدم عليه بارتفاعه فيقال الواحد قبل الإثنين فإنه لو قدر عدم الواحد في العالم لزم عدم الإثنين، إذ كل إثنين هو واحد وواحد وإن قدر عدم الإثنين لم يلزم عدم الواحد والخامس التقدم بالذات وهو الذي يكون وجوده بذلك الغير، وذلك كتقدم العلة على المعلول وكتقدم حركة الخاتم، فتقول تحركت اليد فتحرك الخاتم"² ولم يتوقف حصر معاني التقدم في الأقسام الخمسة كما عند الفلاسفة بل زاد الشهرستاني فقال إن القدم يطلق على ستة معان وذكر أنه لا مخافة على من أظهر أنواعا أخرى من التقدم إذا كان الأمر مبرهنا حيث " حصر الأقسام فيما ذكرناه ليس أمرا مبرهنا عليه فمن زاد أو أنقص إذا أظهر كان مصيبا"³ والقديم في إصطلاح المتكلمين ما ليس له أول والحادث ما له أول وقد توجد حدود وتعريف أخرى كقولهم: القديم ما لم يكن مسبوqa بالعدم والحادث ما كان مسبوqa بالعدم.

وقد عقد الجويني في كتابه الشامل في أصول الدين فصلا في المسألة قال فيه: "فأما القديم فقد اختلفوا في معناه فقال المتقدمون من مشايخنا إن القديم هو الموجود الذي لا أول لوجوده"⁴ كما قال أيضا: " وقال تعالى في محكم تنزيله ﴿وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾⁵ وقال عز من قائل: ﴿ هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾⁶ فاستبان مما قلناه جواز تسمية ما له أول قديم"⁷ وأما القديم عند المعتزلة فلا يكاد يختلف عما هو عند الأشعرية فإن القاضي عبد الجبار الهمداني قال " إن القديم في أصل اللغة هو ما

1- المرجع السابق، ص 178.

2- المرجع نفسه، ص 179.

3- الشهرستاني : مصارعة الفلاسفة، تح سهر محمد مختار، ط1-1976، ص 101.

4- محمد بن عبد الملك بن يوسف الجويني: الشامل في أصول الدين، تح علي سامي النشار و آخرين، دار المعارف الإسكندرية 1969، ص 251.

5- سورة يس، الآية 39.

6- سورة الأحقاف، الآية 11.

7- المرجع السابق : ص 253.

تفادى وجوده، ولهذا يقال بناء قديم ورسم قديم وعلى هذا قوله تعالى ﴿والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم﴾، وأما في إصطلاح المتكلمين فهو ما لا أول لوجوده والله تعالى هو الموجود الذي لا أول لوجوده ولذلك وصفناه بالقديم¹ أما في الفلسفة فإن الفلاسفة اختلفوا في أمر العالم هل هو قديم قدما أزليا بمعنى ليس له أول أو حادثا بعد أن لم يكن، فحكى عن أرسطو وشيعته أنهم كانوا يرون القول بالقدم مذهباً لهم بينما ذهب أفلاطون وفرقته إلى أنه مكون ومحدث وهناك من يأبى نسبة هذا الرأي إليه يقول الغزالي " اختلفت الفلاسفة في قدم العالم، فالذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى معلولاً له ومساوقاً له غير متأخر عنه بالزمان مساوقاً للمعلول للعلة ومساوقاً للنور للشمس وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول، وتقدم بالذات والرتبة لا بالزمان² وقد استدل الفلاسفة على القول بقدم العالم بأربعة أدلة:

الدليل الأول: يستحيل صدور الحادث عن القديم لأنه إذا فرض العقل أن العالم حادث بعد أن لم يكن اقتضى هذا القول بحدوث مرجح لم يكن فينقلب السؤال إلى ذات المرجح فتتوالى التساؤلات التالية: من أحدثه؟ ولم يحدث الآن وليس قبل؟ ولما كان هذا المرجح لا يخرج عن ذات الإرادة الإلهية فحدوث العالم يقتضي حدوث الإرادة وحدوث الإرادة يسوق إلى القول بالتغير في ذات الأول أو التسلسل في الأذهان وكلاهما ممتنع على الباري تعالى فكان لا بد من الحكم بقدم العالم³

الدليل الثاني: إذا فرض العقل أن الله متقدم على العالم فهو لا يخلو من وجهين الأول أن يكون الله متقدماً على العالم بالذات لا بالزمان كتقدم العلة على المعلول الثاني أن يكون الله متقدماً على العالم والزمان بالزمان لا بالذات فالوجه الأول يفضي إلى القول بأن الله والعالم قديمين أو محدثين وقد فرض الله قديماً فلزم قدم العالم والوجه الثاني

1- عبد الجبار بن أحمد الهمداني : شرح الأصول الخمسة، ج 1 موفم للنشر الجزائر، ص 118.

2- الغزالي : تهافت الفلاسفة، تح الأب بويج اليسوعي، ط 1-1927، ص 17.

3- المرجع نفسه، ص 71.

يفضي إلى القول بأن وجود العالم والزمان زمان كان العالم في طي العدم وهو ضرب من الخلق فوجب أن يكون الزمان قديما لاسيما أن القول بشيئية المعدوم مذهب الفلاسفة .

الدليل الثالث: أن يكون العالم ممكنا أي مترددا بين الوجود والعدم كوجود الناس فإنهم وجدوا وكان بالإمكان أن لا يوجدوا قالوا العالم قبل وجوده ممكنا¹ إذ لو فرض مستحيلا لامتنع وجوده قطعا أي أن العقل فرض العالم حادثا فكان ممكنا أبدا ولما كان وجوده ينطوي تحت الإمكان الأبدي لم يكن ممتنعا قط فقد كان موجودا منذ الأزل لأن القول بالإمكان يعني أن العالم قبل إمكانه لم يكن ممكنا أي كان ممتنعا وثمة إذن يطرح السؤال التالي كيف انقلب أي العالم في التفكير الذهني من الإمتناع إلى الإمكان؟ وكيف صار الله خالقه من العجز إلى القدرة؟

الدليل الرابع: قول الفلاسفة إن كل حادث تسبقه مادة قال الفلاسفة على حسب أصولهم بأن ما من حادث ممكن إلا والمادة التي فيه تسبقه لأنه لا غنى له عن مادة فلا تكون المادة حادثة وإنما يتصور الحدوث للصور والأعراض وما شاكلها من الكيفيات على المواد وكيف أن كل حادث قبل حدوثه لا يخلو من ثلاثة أحوال فهو إما ممكن الوجود أو ممتنع الوجوب أو واجب الوجود، ومحال أن يكون ممتنعا لأن الممتنع في ذاته لا وجود له أصلا وغير معقول أن يكون واجب الوجود لذاته لأنه لا يقبل العدم فإمكان الوجود حاصل له قبل وجوده والإمكان أمر إضافي لا قيام له بنفسه فوجب أن يكون هناك محل يضاف إليه وليس هذا المحل إلا المادة فلزم أن تكون أزلية.

قبل استعراض أدلة الغزالي في دحض ونقض أصول الفلاسفة في الإلهيات يجب أن نبين نمط التفكير النقدي والتقويم الذي باشره الغزالي ضد الفلاسفة فالغزالي ناقد كبير بفضل أسلوبه ومنهجيته بغض النظر عن خشونة الألفاظ وغلاظتها في قساحة الأسلوب الغزالي ذي الأصل الكلامي، ومما يدل على نقده الممنهج إشتغاله بدرس الفلسفة وتحقيق مناهجها وتمحيص مسألتها. ثم بعد ذلك المباشرة إلى مبادرة

1- المرجع السابق، ص 73 .

النقد حيث قال: " فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال، بل هو رمي في العماية والضلال"¹ فكان اشتغاله الإبطالي معتمدا على الدليل والبرهان فيما ادعى الفلاسفة قيامه على الدليل والبرهان، فكان الغزالي هو طور تداخل علم الكلام مع الإلهيات ولكن لا على طريقة الفلاسفة وإنما على طريقته حيث " خاض أغلب فلاسفة الإسلام في المشرق بطريقة أو بأخرى في علم الكلام فكان أن قبسوا منه جملة من المقولات والقضايا والمبادئ سيما وأن الحاجة كانت تدعو إلى إيجاد أساس عقدي للبناء الفلسفي، تتحسم به المصادمة بين مبادئ الحكمة وأصول الشريعة، كالمصادمة بين الوحي والعقل أو بين الصنع والخلق"² وربما يؤخذ على طه عبد الرحمن اعتماده نقدا للفلسفة ينحو فيه نحو غزاليا عليه شيات من آثار الغزالي وآلياته الإنتاجية، وقد يكون ذلك صحيحا حيث أنه بعد إثباته التداخل الداخلي بين علم الكلام ومجالات أخرى من المعارف والمناهج والعلوم اقتضى ذلك أن تتبني دعواه في التدخل الخارجي على ما يلي:

لا يصح تقويم إنتاج أحد حكماء الإسلام ما لم يقع التسليم بأن العلم الأصلي المتداخل مع الإلهيات المنقولة هو أقرب العلوم الأصلية إلى مجال التداول الإسلامي العربي وأنسبها للإلهيات استشكالا واستدلالات حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك"³

وقد تحصلت هذه الدعوى عند طه من مقولته في التداخل الخارجي البعيد من خلال القيد المضاف الذي يفيد بأن علم الكلام هو الداخل في الإلهيات وليس العكس وبالتالي "لا يصح تقويم إنتاج حكماء الإسلام ما لم يقع التسليم بأن العلم الأصلي الداخل في الإلهيات هو أقرب العلوم الأصلية إلى مجال التداول الإسلامي العربي وأنسبها للإلهيات استشكالا واستدلالات حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك"⁴ وإن كان طه يرى أن الاشتغال بهذه المباحث داخل الممارسة الإلهية دعت إليها الضرورة التبليغية وليس

1- الغزالي: مقاصد الفلاسفة، ص 31.

2- طه عبد الرحمن: تحديد المنهج في تقويم التراث، ص 142.

3- المصدر نفسه، ص 143.

4- المصدر نفسه، ص 143-144.

الضرورة الفلسفية "فمعروف أن علم الكلام أسهم أيما إسهام في تهذيب المصطلحات الفلسفية ولتسهيل تداولها على طريق دمجها في العلاقات الدلالية والبنى الاستدلالية الطبيعية التي يبني عليها التكلم باللغة العربية حيث أننا نجد أوفق الفلاسفة تعبيراً فلسفياً أكثرهم دربة على لغة الكلام"¹ وخير مثال على ذلك الغزالي وتلامذته وبالأخص منهم الرازي فخر الدين وهو ما يسميه طه امتياز القرب التداولي لعلم الكلام.

نقض الدليل الأول: يفتح الغزالي ولتسهيل نقضه لدليل الفلاسفة الأول أي استحالة صدور الحادث من القديم بسؤال مفاده ما استحالة حدوث حادث بإرادة قديمة؟ ثم يستطرد الغزالي في بسط الدليل على وجهين يساءل الفلاسفة أن يبينوا وجه الإنكار على من قال إن العالم حادث بإرادة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه والإرادة القديمة كذلك هي التي اقتضت استمرار العدم إلى الحد الذي استمر إليه وأن يحدث الوجود والابتداء من حيث ابتداء وأن الوجود من قبله للباري تعالى فما وجه الاستحالة في هذا الدليل وما المانع من اعتقاده؟ وفي هذا يقول الغزالي "فقبل وجود العالم كان المريد موجوداً والإرادة موجودة ونسبتها إلى المراد موجودة ولم يتجدد مرید ولم تتجدد الإرادة ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن"

فالغزالي إذن يؤكد أنه ليس هناك دليل على استحالة هذا الدرب من الحدوث إذ لا دليل لهم عليه والجواب أن قال "استحالة إرادة متعلقة بإحداث شيء أي شيء كان تعرفونه بضرورة العقل أو نظره وعلى لغتكم في المنطق تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد أوسط أو بغير حد أوسط فإذا ادعيتم حداً أوسطاً وهو الطريق النظري فلا بدمن إظهاره فإذا ادعيتم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم والفرقة المعقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد" فالغزالي يأخذ عليهم عدم الوفاء بشروط المنطق إذ لم يقيموا البرهان على شرطه ولما انتفى هذا الإمكان من البرهان استحالة لم يبق سوى الاستبعاد والتمثيل بعزماً وإرادتنا وهو فاسد غير مقبول لأن الإرادة القديمة لا تضاهي القصد الحادثة والاستبعاد المجرد من دون

1 - طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار

البيضاء المغرب، ط2، 2000، ص104

برهان لا يكفي ثم إن الغزالي يقرر بأن الفلاسفة يقولون نقدم العالم ظاهرا ولكن الأولى حدوثه والحدوث من لوازم مذهبهم فهم يعترفون بأن ما من شيء يحدث في الوجود إلا وله سبب هو الذي أحدثه ثم هذه الحوادث إما أن تستند إلى حوادث أخر وهذه بدورها تستند إلى حوادث أخر ويفضي القول بحدوث لا أول لها فينسب باب إثبات الصانع ويرتفع وجوده وهو محال لبطلان التسلسل والدور فبقى أن تستند هذه الحوادث إلى شيء قديم واجب الوجود إذا فالقول بالحدوث لازم لمذهبهم وإن أنكروه قال الغزالي: "على أصل دليلهم أن يقال استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف أن في العالم حوادث ولها أسباب فإن أسندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال وليس ذلك معتقد عادل ولو كان ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب الوجود مستندا إلى الممكنات وهو محال وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسلها فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد إذن على أصلهم من تجويز حدوث الحادث عن القديم"¹ فهل يصح بعد هذه الإلزامات التي لا مناص للعقل عنها وهو مستمسك البرهان في القول الفلسفي ودعائه أن تكون حجج هذا الإلزام الكلامي لا تتعدى كما عند الغزالي "مرتبة المشهور في بادي الرأي غير أن هذا الموقف النقدي لم يحل بينه وبين التأثير ببعض إشكالياتهم - يعني علماء الكلام- مثل إشكالية الوحي والنبوة وبعض مبادئهم كمبادئ الصفات الإلهية مما حمل ابن رشد على التعرض له بالنقد والتشنيع ولا أدل على عناية الغزالي بعلم الكلام من إقدامه على وضع مصنف في المنطق خاص بالمتكلمين أسماه كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين"².

نقض الدليل الثاني: وهو متعلق بالزمان إذ جزم الغزالي أن الزمان مخلوق وحادث قطعاً إذ لازمان قبله بالكلية ومعنى القول أن الله متقدم على العالم أن الله كان ولا عالم والعالم في اصطلاحات المتكلمين هو كل موجود سوى الله تعالى أي كان الله مع العدم المحض ثم كان ومعه عالم وأما افتراض زمان وعالم متمثل على الزمان مسبوق بزمان ليس هو إلا عمل الوهم لأنه عاجز عن إدراك وتصوير بداية لا قبل لها أما العقل فلا يستبعد ذلك حيث يرى الغزالي أن كل هذا من عمل الوهم وأقرب طريق إلى دفعه المقابلة بالزمان للمكان فإننا نقول هل كان في قدرة الله أن يخلق الفلك الأعلى في

1 - الغزالي: تحافت التهافت، ص 154.

2 - طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 105.

سمكه أكبر مما خلقه بذراع؟ فإن قالوا لا فهو تعجيز وإن قالوا نعم فبذراعين وثلاثة أدرع وكذلك يرتقي إلى غير نهاية ونقول في هذا إثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية إذ الأكبر بذراعين مما كان يشغل ما يشغله الأكبر بذراع فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعي ذا كم وهو الجسم أو الخلاء فوراء العالم خلاء وملاً فما الجواب عنه؟

نقض الدليل الثالث: في نقض الغزالي لهذا الدليل يذهب إلى غير ما ذهب إليه الفلاسفة من أن إمكان العالم كان موجوداً فالعالم أيضاً كان موجوداً نعم يسلم الغزالي أن العالم لم يزل ممكن الحدوث وأن إمكان الحدوث لا يعني أبداً أنه أبدي الوجود إذ هو خلاف الواقع لأن المسألة حكم ذهني فحسب لأن الإمكان أمر ذهني والقديم ليس ممكناً بل واجباً وهذا خلاف ما فرضه الفلاسفة وفي هذا يقول: "العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت إلا ويتصور إحداثه فيه وإذا قدر موجوداً أبداً لم يكن حادثاً فلم يكن الواقع على وقت الإمكان بل خلافه"¹.

نقض الدليل الرابع: يعتمد الغزالي في دحض هذا الدليل على أن أحكام العقل أمور اعتبارية لا تفتقر إلى محال ومواقع تقوم بها كما يزعم الفلاسفة فالممتنع والواجب والممكن قضايا عقلية في غنى عن المحال ولو احتاج الإمكان إلى محل يقوم به لاحتاجت سائر الأحكام العقلية إلى محال تقوم بها إذ لا فرق بينها وبين الممكن ولا يختص أحد منها بمزية دون الآخر فالإمكان الذي ذكره مرجعه إلى قضاء العقل فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع تقديره سميناه ممكناً وإن امتنع سميناه واجباً فهذه قضايا عقلية وأحكام اعتبارية غير محوجة إلى موجود حتى تجعل له وضعاً بدليل أمور ثلاثة:

1- أن الإمكان لو استدعى شيئاً موجوداً يضاف إليه لا استدعى الامتناع شيئاً موجوداً يقال إنه امتناعه وليس للممتنع وجود في ذاته ولا مادة تطراً عليها المحال حتى يضاف الامتناع إلى المادة"².

1 - الغزالي: تحافت التهافت، ص 154.

2 - المرجع نفسه، ص 154.

2- أن السواد والبياض يقضي العقل فيهما قبل وجودهما بكونها ممكنين فإن هذا الإمكان محلامضافاً إلى الجسم الذي يطريان عليه حتى يقال إن هذا الجسم ممكن أن يسود أو يبيض فإذا ليس البياض في نفسه ممكناً ولا له نعت الإمكان وإنما الممكن الجسم والإمكان مضاف إليه فنقول ما حكم السواد في ذاته أهو واجب أم ممكن أو ممتنع؟ ولابد من القول بأنه ممكن فدل أن العقل يحكم في القضية بالإمكان ولا يفتر إلى وضع ذات موجودة يضاف إليها الإمكان¹

3- والثالث أن نفوس الأدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها ليست بجسم ولا مادة ولا منطبعة في مادة وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم ولها إمكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة فإمكانها وصف إضافي ولا يرجع إلى قدرة القادر ولا إلى فاعل فإلى ماذا يرجع؟ فينقلب عليهم الإشكال" وقد تميز ابن سينا بمسألة التوفيق بين الفلسفة والعقيدة مثله مثل الكندي والفارابي "فقد التمس في علم الكلام ما ينفع في زيادة توضيح هذه المسألة فنقل إلى الإلهيات جملة من المفاهيم والمبادئ الكلامية ضاق بها ضيقاً أهل الأرسطية الخالصة مثل ابن رشد ومما نقله نجد مفاهيم مثل القدرة والمعاد والإحداث والتكوين والإبداع كما نجد علاقات نحو المقابلة بين الحدوث والإمكان والمقابلة بين الذات والغير والمقابلة بين الواجب بذاته والواجب بغيره ومبادئ أخرى كإثبات الفاعل أو البرهان على المبدأ الأول².

2- تبني الغزالي لأدلة المتكلمين على حدوث العالم:

يعتبر دليل الحدوث أصلاً من أصول الاستدلالات الكلامية ومظهراً من مظاهر التساؤلات النظرية للعقل في مطالب العلم الإلهي حيث لجأ إليه علماء الكلام للاستدلال على وجوب وجود الواجب بذاته وهو الله تعالى على اعتبار افتقار العالم الحادث وهو ممكن إلى الاستناد إلى الواجب لتعليل الوجود على مقتضى الخطاب الطبيعي في الرد على القائلين بالقدم من غير برهان أو استناداً إلى دليل معتبر خلال التحكمات

1 - المرجع السابق، ص. 155.

2 - طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 170.

الافتراضية وقد انحصرت طرق المتكلمين كما قال الإيجي في المواقف في أربعة طرق حيث قال: " قد علمت أن العالم إما جوهر وإما عرض وقد يستدل بكل واحد منهما إما بإمكانه أو بحدوثه فهذه وجوه أربعة:

الأول: الاستدلال بحدوث الجواهر وهو أن العالم حادث وأن كل حادث فله محدث.

الثاني: بإمكانها وهو أن العالم ممكن لأنه مركب وكثير وكل ممكن فله علة مؤثرة.

الثالث: بحدوث الأعراض مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما إذ لا بد من مؤثر صانع حكيم.

الرابع: بإمكان الأعراض وهو أن الأجسام متماثلة فاختصاص كل بما له من الصفات جائز فلا بد للتخصيص من مخصص¹.

وقبل تفصيل الدليل بالسبر والقسمة العقلية يعرف علماء الكلام العالم لمصطلح فلسفي وكلامي وحتى فيزيائي من حيث توجد فيه الحركة والتغير كما يقول الرازي لأن العالم بوصف الإمكان هو الذي يعتمد ضرورة في إثبات الواجب ببرهان النظير المتقابل في الفلسفة يقول الجويني: "فمما يستعملونه وهو منطوق به لغة وشرعا العالم وهو كل موجود سوى الله تعالى صفة ذاتا ثم العالم جواهر وأعراض فالجوهر هو المتحيز وكل ذي حجم متحيز والعرض هو المعنى القائم بالجواهر كالألوان والطعوم والروائح والحياة والموت والعلوم والإرادات والقدر القائمة بالجواهر ومما يطلقونه الأكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ويجمعها ما يخصص الجواهر بمكان أو تقدير مكان والجسم في اصطلاح الموحدين المتألف فإذا تألف جوهران كان جسما إذ كل واحد مؤتلف مع الثاني² ومبنى هذا الدليل الكلامي المركب والعريض أن العالم جواهر وأعراض وأن الأعراض غير ذات بقاء بل طريان التغير عليها دائم

1 - الإيجي (عضد الدين):المواقف، تصحيح عمر الدمياطي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1998، ج1، ص 125.

2 - الجويني: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الشباب بالعباسية، مصر، 1978، ص 20.

مستمر فهي حادثة والجواهر غير منفكة عن الأعراض بل ملازمة لها وما دامت الجواهر لا تنفك عن الأعراض فهي حادثة مثلها بحدوثها إذ من ضرورة العقل أن ما لا يخلو من الحوادث حادث ومادام العالم متألف من جواهر وأعراض حادثة فالعالم حادث من جهتين من جهة تألفه من الحادثات أو من جهة تركيبه فهو على جميع الأصول حادث وإذا ثبت أنه حادث فلا بد له من محدث يخرج من العدم إلى الوجود ويخصمه على شرط الإمكان وصيغة الدليل الشرطية عند علماء الكلام هي التالي إثبات الأعراض إثبات حدث الأعراض إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض وإثبات استحالة حوادث لا أول لها.

الأصل الأول: إثبات الأعراض يرد المتكلمون بإثبات هذا الأصل على الظاهرية من الفلاسفة الزاعمين بأن الأعراض معدومة وأن لا موجود إلا الجواهر وهي الأجسام قال الجويني: " فأما الأصل الأول فقد أنكرته طوائف من الملحدة وهو إثبات الأعراض فإذا رأينا جوهرًا ساكنًا ثم رأيناه متحركًا مختصًا بالجهة التي انتقل إليها مفارقًا للتي انتقل عنها فعلى اضطرار نعلم اختصاصه بجهة من الممكنات وليس من الواجبات إذ لا يستحيل تقدير نفاذ الجوهر في الجهة الأولى والحكم الجائز ثبوته والجائز انتفاؤه إذا تخصص بالثبوت بدلًا من الانتفاء المجوز افتقر إلى مقتضى يقيض له الاختصاص وذلك أيضا على البديهة"¹

ثم يسترسل الجويني أستاذ الغزالي في السبر والقسمة العقلية لإثبات المطلوب وذلك بإثبات احتياج الجوهر المتحرك إلى معنى زائد عن ذات الجوهر وهذا في نظر الجويني محال إذ الجوهر من حيث هو جوهر يستحيل عليه الزوال من جهة إلى جهة فبقي أن يكون المقتضى زائدا على الجوهر ويستحيل أن يكون المقتضى عدما لثبوت كونه معنى زائدا، ثم المقتضى إما أن يكون خلافا وإما أن يكون مثلا، وليس بجائز في العقل على سبيل القسمة عند الجويني أن يكون مثله. "لإن مثل الجوهر جوهر ولو

1 - المرجع السابق، ص 20.

اقتضى الجوهر اختصاصا لجوهر غيره لجهة لاستحاله اختصاصه بتلك الجهة¹ وإذا انتفى الأول ثبت الثاني وهو كونه خلافا وهذا من أهم الأغراض في إثبات حدث العالم. **الأصل الثاني:** إثبات حدث الأعراض وهنا أصل بذاته مركب مبناه على مقدمات هي له لبنات والغرض من ذلك يترتب على أصول منها إيضاح استحالة عدم القديم ومنها استحالة قيام الأعراض بأنفسها واستحالة انتقالها أما الدليل على استحالة عدم القديم فيبنى على أساس أن عدم القديم في وقت مفروض يستحيل أن يتخذ صفة الوجوب "قلو قدر في وقت مفروض عدم جائز مع تجويز استمرار الوجود بدلا عنه من غير مقتض كان ذلك محالا ، إذ الجائز يفتقر إلى مقتض والعدم نفي محض يستحيل تعليقه بفاعل مخصص"²

ويثبت علماء الكلام حدث الأعراض كما يلي فالجوهر وهو المقابل للجسم في اصطلاحاتهم لا يخلو من الحركة والسكون وهما حادثان إذ لا يخلو الجسم عن أحدهما فإذا انتفى أحدهما حل فيها الآخر "الجوهر الساكن إذا تحرك فقد طرأت عليه الحركة ودل طروؤها على حدوثها وانتفاء السكون بطروئها يقضى بحدث السكون، إذ لو ثبت لاستحاله عدمه"³ وللبرهنة على هذا الركن في الأصل الثاني يسترسل الجويني المتكلم الأشعري في السبر طاردا إياه إلى أبعد الحدود، يقول: "وإن قال الخصم إنه يعمل به طوالب عند ذلك بذكر العالم به، فلا يجد إلى إيدائه سبيلا ومن الدليل على أن العرض لو قام بنفسه لقبل العرض وذلك أن المصحح لقبول الجوهر للمعاني قيامه بنفسه فإننا إذا سبرنا أوصاف الجواهر وعرضناها على التقسيم لم يصح كون الشيء من صفاتها مقتضيا لقبول المعنى إلا صفة القيام بالنفس ثم إذا ثبتت ذلك بالسبر والتقسيم لزم طرده في كل ما يقوم بنفسه وفي إبطال قيام العرض بالعرض إبطال قيامه بنفسه"⁴

1 - المرجع السابق، ص 20.

2 - المرجع نفسه، ص 22.

3 - المرجع نفسه، ص 22.

4 - المرجع نفسه، ص 22.

استحالة انتقال الأعراض: وهذا الأصل كذلك من أركان الدليل فيعد إثبات الأعراض وإثبات حدوثها واستحالة قيامها بنفسها يأتي الكلام على مسألة استحالة انتقال الأعراض فإن قال قائل: الحركة الطارئة على جوهر منتقلة إليه من جوهر آخر فالجواب أن الحركة حقيقتها الانتقال فيبقى أن تقتضي إن وجدت انتقال جوهر بها ولو انتقلت من جوهر آخر للزم طريان حالة عليها لا يكون فيها انتقالاً وذلك قلب لجنسها وانقلاب الأجناس محال، وقد قضى الجويني بفساد لوازم هذا القول لأن الانتقال لو انتقل لافتقر إلى انتقال ثم مثله القول في الانتقال المنتقل إلى انتقال وهذا يفضي إلى ما لا يتناهى أو إلى القول بالتسلسل وهو باطل.

الأصل الثالث: إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض، وفيه يعتمد علماء الكلام في الاحتجاج لهذا الأصل ما يسمى بطريقة الأكوان وهي الاجتماع والافتراق وكون الجواهر لا تخلو عنها " أما الأصل الثالث وهو تبين استحالة تعري الجواهر عن الأعراض فالذي صار إليه أهل الحق أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض وعن جميع أضداده إذا كانت له أضداد وإن كان له ضد واحد لم يخل الجوهر عن أحد الضدين فإن قدر عرض لا ضد له لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه"¹ فالجواهر القابلة للاجتماع والافتراق غير معقول من حالها كونها غير متماسة أو متباينة فهي إما أنها اجتمعت فيما لم يزل وليس يمكن أن يتقرر في العقل اجتماعها إلا عن افتراق سابق إذا ما قدر لها نوع من الوجود قبل الاجتماع وكذلك إذا طرأ عليها افتراق علم أن ذلك مسبوق باجتماع وقبول جواهر العالم لهذه الصفات الحادثة يقتضي حدوثها وعرض المتكلمين في إثبات حدث العالم يتضح أو يقتضي ثبوت الأكوان.

الأصل الرابع: إثبات حوادث لا أول لها. ويقصد المتكلمون بهذا الأصل نفي الدور وإبطال التسلسل من حيث إن القول بحوادث لا أول لها هو جحد الصانع ومراعاة للعقل بانتقال العالم الممكن كأثر للفعل إلى الواجب وهو قلب لجبئات العقول فالأصل الرابع يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها والاعتناء بهذا الركن حتم فإن

1 - الجويني: الشامل في أصول الدين، ص 335.

الغرض منه يزعم جملة مذاهب الملحدة ويقصد علماء الكلام بالملحدة الدهريين الذين أنكروا الصانع وهو الله عز وجل" وقالوا إن العالم لم يزل على ما هو عليه كذلك دائما أزلا وأبدا فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه ولم تزل دورة الفلك قبل دورة إلى غير أول، ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب إلى غير مفتتح فكل ذلك مسبوق بمثله وكل ولد مسبوق بوالد وكل زرع مسبوق ببذر وكل بيضة مسبوقة بدجاجة¹ وكل ما يذكر من لوازم هذا الأصل يحيل ويقضي بدخول حوادث متعاقبة في الوجود لا نهاية لأعدادها ولا غاية لأحاديثها وهذا كله معلوم بطلانه عند المتكلمين بأوائل العقول وفطرها وذلك أنه " انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات عديدة لا نهاية لها والذي تنتفي منه النهاية يستحيل أن يتصرّم على التعاقب واحدا إثر واحد حيث إذا تناهت الدورة التي هي قبل هذه الدورات دل انقضائها وانتهائها بتناهيها ويستحيل أن يدخل في الوجود من مقدرات الباري تعالى ما لا يحصره عدد ولا يحصيه أمد والذي يحقق ذلك أن حقيقة الحادث ماله أول وإثبات الحوادث مع نفي الأولية تناقض وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر"²

ولعل الغزالي قد تأثر من جهة أستاذه الجويني بالدربة العقلية الجدلية في علم الكلام إذ نجد المتكلمين عموما وخصوصا الجويني والرازي يبرهنون على أن العالم مخلوق حادث بدليل العقل وذلك عن طريق قسمتهم بالعقل الموجودات إلى جواهر وأعراض من جهة أنفسها في ذات الأمر وإلى قديمة وحادثة من جهة صفة وجودها ولا شك أن القدم والحدوث من المعاني الاعتبارية³ التي لا يصح وجودها إلا في العقل والعالم هو كل موجود سوى الله تعالى إما أن يكون قديما وإما يكون محدثا وباطل كونه قديما لأجل قيام الدليل بإثبات أنه حادث والمتكلمون يتمسكون بدليل الحدوث ويعتصمون به اعتصاما لأجل إثبات العلم بالصانع " فإذا ثبت ما ذكرناه من

1 - الجويني: الشامل في أصول الدين، ص335.

2 - المرجع نفسه، ص335.

3 - المعنى الاعتباري هو المعنى القائم في الذهن، القاصر عليه، من غير أن يلزم عنه مقابل خارجي في عالم الأعيان.

الأعراض وحدوثها واستحالة تعري الجواهر عنها واستنادها إلى أول فيخرج من مضمون هذه الأصول أن الجواهر لا تسبقها وما لا يسبق الحوادث حادث على الاضطرار من غير حاجة إلى نظر واعتبار¹ فإذا ثبت اختصاص العالم بصفة الحدوث ممكنا فإن العقل في الإمكان وهو الحكم العقلي الثالث الموجه بعد الوجوب والاستحالة فإن العقل بإمكانه أن يقدم تقدما ما أو تأخرا ما في حال وجوده ولما كان مترددا بين الوجود والعدم فهو إذن في وجوده ممكن جائز بمعنى أنه إذا ثبت حدث العالم وتبين له أنه مفتتح الوجود فالحدث جائز وجوده وانتفاؤه وكل وقت صادف وقوعه كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات ومن الممكنات استئثار وجوده عن وقته بساعات فإذا وقع الوجود الجائز بدلا عن استمرار العدم المجوز قضت العقول ببدايتها بافتقاره إلى مخصص خصمه بالوقوع وذلك مستبين على الضرورة ولا حاجة فيه إلى سبر العبر والتمسك بسبيل النظر ولأجل القسمة العقلية والحصر المنطقي البارع في بناء وتركيب الأدلة عند علماء الكلام استشكالا واستدلالات يرى طه عبد الرحمان أن قدرة علم الكلام على تحصيل الفائدة التبليغية لا تضاهي فائدة علم اللغة بالنسبة للإلهيات فقط بل تفوقها وتعلو عليها، مادامت هذه الفائدة عملية وحية وليست نظرية مجردة كما هو الشأن في علم اللغة.

وأما عن الفائدة التوسلية فإن علم الكلام يفوق فيها هي الأخرى علم اللغة من جهة خدمة الإلهيات والسبب في ذلك عند طه ازدواج الوضع العلمي كالتالي : لما كان علم الكلام من علوم الآلة أي: الاختصاص بالبحث في الآليات الحجاجية، ادعاء واعتراضا، من جهة، ترتيب وظائفها وتحديد شرائطها وتقعيد قواعدها، فيلزم عن هذا الوضع " أن ينتفع بهذا البحث كل علم يتخصص في القضايا التداولية كعلم اللغة وعلم الفقه وعلم الأصول"² .

1 - الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح أسعد التميمي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، 1957، ص85.

2 - طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 92.

لما كان علم الكلام علما مقصديا من جهة ثانية من حيث اشتماله على مقدمات عقدية وقضايا عقلية يتنوع البث والحكم عليها إقرارا وإثباتا ونقضا وإبطالا. ولما كان علما آليا ومقصديا في ذات الوقت فإنه كان أوفى بغرض الإلهيات لأنه من جانب ينفعها بإمدادها بالأدلة كما تنفعها اللغة بإمدادها بالدلالات ومن جانب آخر يشاركها في مقاصدها الإلهية على طريقته الخاصة وتلحظ مثل هذه الإفادات المتوزعة بين الدلالات اللغوية والقضايا العقلية في ثنايا ومطاوي البحث الكلامي المعتمد على السبر والقسمة العقلية عندما يتبالغ بها المتكلمون كطريقة منهجية إلى تحليل اللوازم الناتجة عن الأصول التي أثبتوا بها مطلوبا تهم في الاستدلال بقضية الوجود بفعل فاعل مخصص إلى طبيعة هذا التخصيص، وكيف حصل من الفاعل والعلة في ذلك أن الحدث الذي برهن عليه قبل لابد أن يتسق في بنية الدليل العام لمقدمات الأدلة في صورتها وصياغتها العقلية بعد إفادتها عن موجب السمع الشرعي فمثلا في قضية التخصيص الفاعل بالفعل يفرض العقل ثلاث حالات للمخصص "فالمخصص لفعل الحدث إما أن يكون موجبا لذلك إيجاب العلة لمعلولها وإما أن يكون فعله طبيعة كما يقول الدهريون وإما يكون فاعلا مختارا".

ويستفاد استشكالا واستدلالات مما سبق نقل البحث عن تخصص العالم بالحدث من جهة ما هو حادث ثم إذا وضح افتقار الحادث إلى مخصص على الجملة فلا يخلو ذلك المخصص من أن يكون موجبا لوقوع الحدث بمثابة العلة الموجبة لمعلولها وإما أن يكون طبيعيا كما صار إليه الطبائعيون وإما أن يكون فاعلا مختارا¹ بعد إثبات الافتراضات بالحصص العقلي على طريقة الاستشكال الكلامي يقومون بنقد ما لا يلائم العقيدة بوجه من خلال محاكمة المنقول من المعقول اليوناني بالقضايا العقلية للمعقول الكلامي ومنطقه في الاستدلال ولم يجنحوا إلى في تقريبهم التداولي إلى التقريب المعكوس بحيث يرجع إلى المنقول في تأصيل وتقييم المأصول ويقوم الحصر على نفي اللوازم الباطلة والإبقاء على القضية العقلية الصحيحة عن طريق السبر الذي يفضي

1 - الجويني: الشامل في أصول الدين، ص 325.

إلى إبطال كل وجه من الاحتمال وفق للمنطق الكلامي في دليل الحدوث فالقول بتخصيص الحدوث بتخصيص العلة معلولها باطل لا فضائه إلى القول بالحدوث والقدم معا والقول الثاني المعلق بالتخصيص بالطبيعة باطل لأن الطبيعة توجب آثارها بنفسها على أصل من يقول بها وهذا باطل إذ الجامد لا يفعل من نفسه فلم يبق إلا القطع بالاحتمال الثالث و هو الحق "وباطلا أن يكون جاريا مجرى العلل فإن العلة توجب معلولها على الاقتران فلو قدر المخصص علة لم يخل من أن تكون قديمة أو محدثة فإن كانت قديمة فيجب أن يوجد العالم أزلا وذلك يقضي إلى القول بقدم العالم وقد أقمنا الأدلة على حدثه وإن كانت حادثة افتقرت إلى مخصص ثم بتسلسل القول على مقتضى المقتضى، ومن زعم أن المخصص طبيعة فقد أحال فيما قال عند مثبتيتها توجب آثارها إذا ارتفعت الموانع. فإن كانت الطبيعة قديمة فلنقض بقدم العالم وإن كانت حادثة فلتنكز مفتقرة إلى مخصص، فإذا بطل أن يكون مخصص الحادث علة توجبه أو طبيعة توجده بنفسها لا على الاختيار فيتعين بعد ذلك القطع بأن مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار مخصص إيقاعها ببعض الصفات والأوقات"¹.

1 - الجويني: الشامل في أصول الدين، ص 325.

ثالثاً- نقض الغزالي لأدلة الفلاسفة في مسألتى علم الله بالجزئيات

والمعاد:

1- مسألة علم الله بالجزئيات:

اعتمد أرسطو وشيعته من الفلاسفة الإلهيين أن الباري تعالى غير عالم بالجزئيات الحادثة لأنها متغيرة فتغيرها على أصلهم يوجب تغيراً في علم الصانع الأول وهو الله تعالى وهم دائماً يرومون تنزيه المبدأ الأول عن جميع أنحاء النقص وفي هذه المسألة يقول الرازي: "أكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة أنكروا ذلك وأثبتته الشيخ أبو البركات البغدادي في كتابه المعبر في الحكمة"¹ قال الغزالي: "وقد اتفقوا على ذلك فإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه لا يخفى من هذا مذهبه ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره وهو الذي اختاره ابن سينا فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه منقال ذرة في السموات ولا في الأرض إلا أنه يعلم الجزئيات بعلم كلي"² فعلم الله إذن لا يدخل ضرورة في الزمان ولا يشاكل العلم الجزئي المختص بالمحسوسات والجهات فوجب أن يتقدس على أصل الفلاسفة علم الله عن الجزئيات المتغيرة الحادثة ويستدلون على ذلك بالكسوف عندما تعتريه ثلاثة أحوال في الماضي والحاضر والمستقبل فالشمس تتكسف بعد أن لم تكن كذلك ثم تتجلى فتعترىها ثلاثة أحوال:

- حالة يكون فيها الكسوف معدوماً مرتقب الحصول بمعنى أنه سيكون.
- حالة هو فيها موجود.
- حالة هو فيها معدوم وكان من قبل.

1 - فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، مكتبة الأسد، طهران، 1966، ج1، ص 475.

2 - الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص 220.

فنكون إذن بإزاء أحوال ثلاثة كذلك إذ لنا أن نعلم أولا الكسوف معدوما وسيكون وثانيا أنه موجود كائن وثالثا أنه كان وليس كائنا الآن فهذه علوم مختلفة ومتعددة وتعاقبها على المحل الواحد يوجب تغيرا على الذات العالمة إذ لو علم الإنكشاف موجودا بعد الانجلاء كان هذا جهلا محضا ولو علم أنه معدوم حال وجوده كان جهلا، فهذه إذا أحوال مختلفات لا يقوم بعضها مقام بعض، قال الغزالي " فزعموا أن الله تعالى لا يختلف حاله في هذه الأحوال الثلاثة فإنه يؤدي إلى التغير وما لم يختلف حاله لم يتصور أن يعلم بهذه الأمور الثلاثة فإن العلم يتبع المعلوم فإذا تغير المعلوم تغير العلم وإذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة والتغير على الله محال¹ وقد فصل الرازي أقوال المسألة ببساطة واستفاضة من خلال التمثيل الحسي على امتناع علم الله تعالى بالجزئيات فقالوا "لو كان الباربي عالما بأن زيدا في الدار فإذا خرج زيد من الدار فلا يخلو إما أن يبقى علمه المتعلق بأنه في الدار كما كان أولا يبقى ومحال أن يبقى لوجهين: أما أولا فلأنه لو كان معتقدا بكونه في الدار بعد خروجه عنها كان ذلك جهلا والجهل على الله محال، أما ثانيا فلأنه يوجب التغير لأن ذلك الاعتقاد كان علما قبل خروجه من الدار وصار جهلا بعد خروجه عنها وإن لم يبق ذلك الاعتقاد بل حصل اعتقاد آخر فقد وقع التغير في العلم وذلك على الله تعالى محال².

ومن بين الحجج التي اعتل بها الفلاسفة في امتناع علمه تعالى بالجزئيات الحادثة كذلك أن قالوا "الباربي تعالى لو كان مدركا للجزئيات لكان ذلك متبعا له لأنه يكون دائما منتقلا من مدرك إلى مدرك وذلك الانتقال يوجب الكلال والملا، فإن الإنسان إذا واضب على الفكر يتأذى به، بل إنما يستريح عند الإعراض عن تلك الأفكار فالباربي لو كان مدركا للمتغيرات لكان دائما في انتقال كما قالوا أيضا إدراك الجزئيات المتغيرة نقص لكون ذلك داخلا في التغير الذي هو مخالطة ما بالقوة

1- الغزالي: تهافت الفلاسفة، 220.

2 - الرازي: المباحث المشرفية في علم الإلهيات والطبيعات، ص 475.

والنقص على واجب الوجود محال¹ بعد استعراض أدلة نفاة العلم بالجزئيات نتطرق إلى حجج الغزالي الذي دحض بها أقاويل هؤلاء الفلاسفة لكن الغزالي إذ يدحض مقالاتهم هذه يتوسل بقاعدة كلامية في الاشتغال الإسلامي بالإلهيات مؤداها أن الله تعالى علما أزليا واحدا بالحوادث غير متعدد ولا يناله التغير، إذ التغير في الحقيقة إنما هو آيل إلى اختلاف أحوال المعلوم وهي إضافة محضة للمعلوم لا للعالم، فإذا اختلفت هذه المعلومات ولم تلبث بأحوال واحدة بأعيانها ليس يلزم من ذلك اختلاف حال العالم بها فإن الأشياء التي تعرض للإنسان بحسب الرؤية فهي مرة على يمينه ومرة على يساره فإن وضع الإنسان ثابت لم يتغير وإنما تغيرت الإضافات فقط.

ونحن نلاحظ أن المعقول اليوناني في الإلهيات الذي يدعي أصحابه له البرهان يقوم في أكثره على التخاييل والتوهيمات برغم من اشتداد اهتمامهم في الممارسة العقلية النظرية المنقولة التأكيد على التعليل بالدليل حتى أن ابن سينا يقول، في معرض تحويج الفكر المستقل إلى التعليل بالدليل، بأن من تعود قبول كلام الغير من غير دليل فقد انسلخ من الفطرة الإنسانية².

واتسمت الممارسة الفلسفية المنقولة بمفهوم التعليل "إلى الحد الذي جعلت من التدليل حقيقة مندرجة في باب التعليل فاعتبر الدليل علة وبما أن أهم حد يميز الدليل هو ما يقع به الانتقال اللزومي بين حده الأصغر وحده الأكبر وأن هذا الحد المميز هو ما سمي بالحد الأوسط فقد أطلق على هذا الحد أيضا اسم العلة³ لاسيما وكما يقول طه أن العقل يضاهي أو يطابق مفهوم العلة في بعض الاستعمالات اللسانية لبعض الأمم فلزم أن يكون الدليل عليا ما دام أمرا عقليا حيث دأب بعض المتفلسفة غير العرب كما يقول على الأخذ بالأصول والمداليل الاشتقاقية والمعاني اللغوية للمفاهيم الاصطلاحية فيوجدون إنشاء وتأسيسا لتصوراتهم وأفكارهم انطلاقا من تلك الأصول ثم يستثمرون

1 - المرجع نفسه، ص 475.

2 - أنظر ابن سينا: منطق المشركين، مقدمة الكتاب

3 - طه عبد الرحمن: التكوثر العقلي - اللسان والميزان - المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء المغرب، 1999، ص 135.

هذه التصورات والأفكار في بناء مذاهبهم الفلسفية "ونحن إن فعلنا بلفظ التعليل العربي ما فعله هؤلاء بمقابلاته في الألسن الأخرى فأرجعناه إلى أصوله في الاستعمال اللغوي العربي لتبين لنا أن صلته بالدليل في هذا الاستعمال هي عكس الصلة التي أثبتوها له في تلك الألسن، فهذا اللفظ كما هو معلوم مشتق من الفعل علّ، وقولنا علل الشيء بمعنى أثبته بالدليل فيكون التعليل مردودا إلى التذليل، أي أن كل تعليل هو تذليل وليس يصح أن كل تذليل هو تعليل كما هو الشأن في الفلسفة المنقولة لذلك نجد أن الممارسة الفكرية العربية عموما، أو الممارسة الكلامية الأصولية واللغوية خصوصا تستعمل مصطلح العلة، وتقصد به الدليل أو الحجة"¹

على هذه الشاكلة يعتبر الغزالي ثم من بعده الرازي أن أدلة البرهان الفلسفي من أرك الحجج التي لا تفيد الظن ناهيك باليقين لأنها تذليل وليست تعليلا يقول الغزالي "إن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبديلا في ذات العلم فلا توجب تغييرا في ذات العالم وأن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة فإن الشخص الواحد يكون على يمينك ثم يرجع إلى قدامك ثم إلى أمامك فتتعاقب عليه الإضافات والمتغير في ذلك هو الشخص المتنقل دونك وهكذا ينبغي أن يفهم الحال في علم الله. فإننا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد في الأزل والأبد والحال لا يتغير وغرضهم نفي التغير وهو متفق عليه"²

ويسترسل الغزالي في بيان إمكانية وجود هذا الضرب والنمط من العلم عند الإنسان وقولهم: "من ضرورة إثبات العلم بالكون الآن والإنقضاء بعده تغييرا فليس بمسلم فمن أين عرفوا ذلك بل لو خلق الله لنا علما بقدم زيد غدا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم بقدمه الآن وبعده بأنه قدم قبل كان ذلك العلم الواحد الباقي كافيا في الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة"³.

1 - المصدر السابق، ص 136.

2- الغزالي: تحافت الفلاسفة، ص 168.

3- المرجع نفسه، ص ص 168-169.

إن دحض الغزالي لأقوال الفلاسفة مثله مثل سائر علماء الكلام إلا أن طريقه أغوص ومنهجه في الإستشكالات عن طريق اللوازم الفاسدة لأدلتهم أمتن، لأن أصل الدليل في المسألة مبسوط في كتب من سبقه من علماء الكلام كالأشعري وأبي منصور البغدادي والجويني وهو دليل كذلك متردد عند الشهرستاني في كتابه مصارعة الفلاسفة في المسألة الرابعة، في علم واجب الوجود وتعلقه بالكل والجزء وهو كتاب فحواه ومضمونه دحض آراء ابن سينا في المسألة وفيها يقول: "إن المتكلمين قد أثبتوا أن البارئ تعالى عالما بجميع المعلومات بطريقهم في النظر في أفعاله، واشتمالها على الإحكام والإتقان وادعوا علم الضرورة في أن كل فعل محكم متقن انتسب إلى فاعل فيجب أن يكون فاعله عالما به من كل وجه"¹

وداخل المنهج الكلامي نفسه نجد مخالقات لهذا المنطق في الاستدلال والاستشكال مما يدل على الثراوة والخصوبة المعرفية والاستدلالية حيث يستدرك الشهرستاني على كلامه الأول قائلاً: "وانتقض هذا الحكم على بعضهم إذ وجدوا الفاعلين في الشاهد انتسب إليهم الفعل من كل وجه ولم يكن فاعله عالما به من كل وجه والفلاسفة سلكوا هذه الطريقة"²، ولما كان مقصود المعقول الفلسفي في هذه المسألة نفي النقص عن علم الله تعالى ونفي سائر ضروب التغيرات المتعلقة بالجزئيات الحادثة فإنهم كانوا يرومون التنزيه فوقوا في التعطيل فصادموا معقول الشرع الإلهي نصوصاً ومعاني على تحكيمات مظنونة لا أصل لها عند التحقيق في معقول العقل الموضوعي، وقد تميز الغزالي إضافة إلى جهود من سبقه من الأصوليين وعلماء الكلام في تأسيس عقلانية المأصول الإسلامي الذي ازدوج فيه العقل بمفهومه التوسيعي المنتقل إرتفاعاً وانحداراً في أطوار التعقل المتأسس عن العمل الشرعي من حيث إقتضاء العقل العلم والعمل في كتبه ميزان العمل، معيار العلم في فن المنطق، محك النظر والقسطاس المستقيم فانتهج الغزالي لفكره نهجاً كلامياً أشعرياً إسلامياً خالصاً لم

1- الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة، ص 82.

2- المرجع نفسه، ص 82.

ينح فيه إلى التوفيق بين الشريعة والفلسفة، ومصطلح التوفيق بين مؤرخة والمشتغلين بنقدها يدور بين الاعتقاد بنفعه وعدمه" والأشبه أن منشأ هذا الاختلاف في المواقف بين مبدأ التوفيق بين الفلسفة والدين هو الاختلاف في تصوراتهم لمفهوم التوفيق فقد نحصي من معانيه أربعة أساسية:

أولها: أن التوفيق هو إيجاد مبادئ أو طرق مشتركة بين الفلسفة والشريعة، بمعنى إقامة الوصل بين أصولهما (الكندي، الفارابي، ابن سينا).

ثانيها: أن التوفيق هو جعل الفلسفة والشريعة وجهين لحقيقة واحدة طريق الأولى النظر العقلي وطريق الثانية الوحي الإلهي، بمعنى إقامة الفصل بين أصولهما (أبو سليمان السجستاني).

ثالثها: أن التوفيق هو اعتبار الشريعة مع تقديم الفلسفة عليها على خلاف مقتضى التفصيل العقدي لمجال التداول فيكون هذا التوفيق بمنزلة الفصل بينهما مع ترجيح الفلسفة (أبو الوليد بن رشد القرطبي).

رابعها: أن التوفيق هو اعتبار الفلسفة مع تقديم الشريعة عليها وفق مقتضى قاعدة التفصيل العقدية لمجال التداول فيكون هذا التوفيق بمنزلة الوصل بينهما مع ترجيح الشريعة (عبد الله البطلبيوسي في كتابه الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة)¹، فنتج لنا المتقابلات الثنائية التالية:

- 1- التوفيق الأول (الوصل مع التساوي).
- 2- التوفيق الثاني (الفصل مع التساوي).
- 3- التوفيق الثالث (الفصل مع الترجيح).
- 4- التوفيق الرابع (الوصل مع الترجيح).

1- طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 274-275.

2- مسألة المعاد:

هذه مسألة من كبريات المسائل في المطالب المتعلقة بالعلم الإلهي على شرط الفلاسفة أو قانون المتكلمين على اعتبار اشتراك هذين العلمين في الآليات الإستشكالية كما يقول طه على مقتضى التداخل الخارجي حيث تستلزم أن تؤثر البنيات الخطابية الأصلية في خطاب الحكيم من حكماء الإسلام قبل أن تؤثر فيه البنيات الخطابية المنقولة وأن لا يصار إلى طلب هذا التأثير الأخير إلا بدليل كما تستلزم أن تؤثر فيه البنيات الخطابية الأقرب إلى مجال التداول قبل أن تؤثر فيه البنيات الخطابية التي دونها قربا من هذا المجال¹

فقد صدر المتكلمون ومنهم الغزالي في الرد على الفلاسفة بخصوص هذه المسألة عن المأصول التداولي الأقرب كما أفيد من السمع الشرعي والغزالي يرد على الفلاسفة لأنهم أنكروا بعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان ووجود النار الجسمانية والجنة الجسمانية وسائر ما وعد به الناس في ذلك الطور من الوجود الأخروي ومثل ما ذكر الثواب والعقاب فإن الغزالي يصور الفلاسفة في تعاملهم مع أصول الشريعة في هذه المسائل التي يراها المتكلمون قواطع على أنها مضارب أمثال لعوام الخلق وجماهير الناس لتقريب وتفهم صورة ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى منزلة من الجسمانية ولا يتوانى بعض الفلاسفة في التصريح بأنهم من حيث إمتيازهم النوعي بالنظر وشفوف عقولهم غير محوجين إلى أصول الشرع في هذه المسائل وهذا كله خطر على نظرية النبوة التي يتأسس قسم كبير من علم الكلام عليها زيادة على أن الغزالي يرى أن هذه تخاييل وأباطيل لا حاصل لها لا سيما وأن من الفلاسفة أنفسهم من يقول بأن اللذة السرمدية للنفوس لا تكون إلا بالعلم والعمل، والمفاضلة بين اللذات العقلية والأخروية واللذات الجسمانية وأصل إنكار الغزالي على الفلاسفة هوز عمهم أن الخلود حاصل للنفوس فقط لا الجسم وهو إعتقاد يضاد الشريعة من حيث هي الأقرب في إفادة علم هذا شأنه، لأن النفس عند الفلاسفة تبقى بعد الموت بقاء سرمدياً لتتعم

1- المصدر السابق، ص 149.

بالذائد العقلية أو تشقى شقاء سرمديا، أما اللذات الجسمانية فليست تنالها لمفارقتهما
الجسد بالموت وهذا هو مظنة إعتراض الغزالي متكلماً على الفلاسفة، لا سيما وأنهم
ليسوا على خلاف الشرع في القول بالسعادة الروحية ثم يطالب الغزالي الفلاسفة
بإظهار الدليل العقلي الذي دل على إستحالة بعث الأجساد ولهم في ذلك مسالك:

المسلك الأول: "تقدير العود إلى الأبدان إذ لا بد من ثلاثة أقسام: إما أن يقال
الإنسان عبارة عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به كما ذهب إليه بعض
المتكلمين وأن النفس التي هي قائمة بنفسه ومدبرة للجسم فلا وجود له ومعنى الموت
وانقطاع الحياة، أي امتناع الخالق عن خلقها فتتعدم، والبدن أيضا يتعدم ومعنى المعاد
إعادة الله للبدن الذي إنعدم ورده إلى الوجود وإعادة الحياة التي إنعدمت"²

وبعد عرض المسلك الأول ينتقل الغزالي إلى تقرير المسلكين التاليين " إما أن
يقال النفس موجودة وتبقى بعد الموت ولكن يرد البدن الأول بجمع تلك الأجزاء بعينها،
وإما أن يقال ترد النفس إلى البدن سواء كانت من تلك الأجزاء أو من غيرها ويكون
العائد ذلك الإنسان من حيث أن النفس تلك النفس فأما المادة فلا تنفك إليها إذ الإنسان
ليس إنساناً بها بل بالنفس."³

بعد أن قرر الغزالي مذاهب الفلاسفة في المعاد، جزم بأن هذه المسالك باطلة
بأعيانها، فالأول باطل لأنه عبارة عن إعادة لمثل ما كان لا لعين ما كان ولا يسلم هذا
المسلك إلا على مذهب المعتزلة، الذين يقولون إن المعدوم شيء ثابت والوجود حال
يعرض مرة وينقطع أخرى لأن الذات باقية يقول الغزالي " أما الأول فظاهر البطلان
لأنه مهما انعدمت الحياة والبدن، فاستتأف خلقها إيجاد لمثل ما كان لا لعين ما كان،
بل العود المفهوم هو الذي يفرض فيه بقاء الشيء وتجدد شيء كما يقال " فلان عاد إلى
الإنعام أي أن المنعم باق وترك الإنعام ثم عاد إليه، أي عاد إلى ما هو الأول بالجنس

2- الغزالي: تحافت الفلاسفة، ص 242.

3- المرجع نفسه، ص 242.

ولكنه غيره بالعدد فيكون عودا بالحقيقة إلى مثله لا إليه "1 والمسلك الثاني كذلك ظاهر البطلان والفساد " إذ لو قدر بقاء النفس وتم رده إلى ذلك البدن بعينه، فهو لو تصور لكان معادا أي عودا إلى تدبير البدن بعد مفارقتة ولكنه محال إذ بدن الميت ينحل ترابا أو تأكله الديدان والطيور ويستحيل دما وبخارا وهواء، ويمتزج بهواء العالم وبخاره ومائه إمتزاجا يبعد انتزاعه واستخلاصه "2

ثم يستطرد الغزالي في فرض وجوه أخرى لهذا المذهب يفندها ومن هذه الأوجه المفروضة استنباح جمع أجزاء الميت وحدها وحتى لو فرض اعتمادا على قدرة الله . يقول الغزالي: " ولكنه إذا فرض اتكالا على قدرة الله تعالى فلا يخلو إما أن يجمع الأجزاء التي مات عليها فقط فينفي أن يكون معاد الأقطع، ومصدع الأنف والأذن وناقص الأعضاء كما كان، وهذا مستنبح لا سيما في أهل الجنة وهم الذين خلقوا ناقصين، في ابتداء الفترة فأعادتهم إلى ما كانوا عليه من الهزال عند الموت في غاية النكال، هذا إذا اقتصر على جمع الأجزاء الموجودة عند الموت "3

والمسلك الثالث عنده محال وليس هو من الطرق المقبولة المفيدة لليقين لأن الأفس متناهية، لأنه عين مذهب التناسخ " فالتراب لا يقبل تدبير النفس ما بقي ترابا، بل لا يبدو أن تمتزج العناصر امتزاجا يضاهي النطفة، بل الخشب والحديد لا يقبل هذا التدبير، ولا يمكن إعادة الإنسان وبدنه من خشب أو حديد، بل لا يكون إنسانا إلا إذا انقسمت أعضاء بدنه إلى اللحم والعظم والأخلاق، ومهما استعد البدن والمزاج لقبول نفس ما استحق من المبادئ الواهبة للنفوس حدوث نفس فيتوارد على البدن الواحد نفسان "4 ولما دحض الغزالي أقاويل الفلاسفة إستبقى رأيا واحدا لا يخالف الشرع، وهو القول ببقاء النفس بعد الموت لأن المعاد لا يفهم إلا ببقاء النفس وقد لجأ الغزالي إلى المأصول التداولي القريب وهو مسموعات الشرع، من حيث هي أدلة

1- المرجع السابق ص 242.

2- المرجع نفسه ص 244.

3- المرجع نفسه ص 244.

4- المرجع نفسه ص 244.

مختصرة تفيد البيان من غير تويعير للمصطلح ولا تشقيق للكلام، فاستدل بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾¹ وبقوله ﷺ: "أرواح الصالحين في حواصل طير خضر معلقة تحت العرش" وبما ورد من الأخبار بشعور الأرواح بالصدقات والخيرات وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وغيره وكل ذلك يدل على البقاء نعم قد دل ذلك على البعث والنشور بعده وهو بعث البدن²

وبعد استشهاد الغزالي بمسوعات الأخبار الشرعية لجأ إلى الاعتبار العقلي ودوره في تأكيد البعث تقديرا إمكانيا فيقول: "لو خلق إنسان عاقل ابتداء وقيل له إن هذه النطفة القذرة المتشابهة الأجزاء تنقسم أجزاؤها المتشابهة في رحم آدمية إلى أعضاء مختلفة لحمية وعصبية وعظمية وغضروفية وشحمية، فيكون منه العين على سبع طبقات في المزاج واللسان والأسنان على تفاوتها في الرخاوة والصلابة مع تجاوزها وهلم جرا، إلى البدائع التي في الفطرة لكان أشد إنكاره أشد من إنكار الملاحدة، حيث قالوا: إذا كنا عظاما نخرة"³ هذه هي طريقة الغزالي في الاستشكالات واستدلالات الإبطالات في اشتغاله بالممارسة النظرية العقلية على منطق المتكلمين تراصفت فيها البنيات الفقهية والأصولية والمنطقية والكلامية والفلسفية لفكر الغزالي الذي أصبحت إنتاجاته العلمية والفكرية مادة ومنهجا أصيلا معتبرا، قام عليه الوعي الثقافي في التراث العربي من لدن عصره، الذي كتب فيه خطابه المتنوعة إلى عصرنا هذا.

وقد يظن بالغزالي لأول وهلة أنه حكيم ديني وفيلسوف شرعي بالفطرة يذب المطاعن عن الدين والشريعة فروعا وأصولا، لكن هذا الظن سرعان ما يتهافت، أما التحليلات العلمية والمنهجية لكتب الغزالي وإنتاجاته العلمية والمنطقية والفلسفية

1 - سورة آل عمران، الآية 169.

2 - الغزالي تحافت الفلاسفة، ص 246، 243.

3 - المرجع نفسه، ص 250.

والكلامية، تدل على أن الغزالي كان نمطا من التفكير وحده والطرق التي استعملها في الرد على الفلاسفة استثنائيا واستدلالاتها وإبطالها تجاه من تعاصر معهم أو من سبقوه تحيل إلى أنه أسس لتوسيع مفهوم العقل بامتياز من خلال الإستيعاب في إنشاء خطابات توازي أو تفوق الخطاب الفلسفي اليوناني الذي تولى الرد عليه خصوصا وأن محاولات العقل الإنساني في تأسيس الميتافيزيقا والعوالم اللامادية على شرط العقل دائما يدركه العثار " والواقع أن إقامة ما وراء المادي على العقل إنما هو شهوة أو هوى ذلك أنه منذ ابتداء العهد اليوناني وهذا النهج من البحث في إخفاق متتابع وفي فشل مستمر وفي تناقض ملازم ورجاله يناقض بعضهم البعض ويهدم كل ما بناه الآخرون وعلى توالي الزمن تتهاجر الآراء وتتشأ آراء لا تلبث أن تتهاجر وهكذا دواليك"¹ ومن ثم فإنه لا وجاهة لأصحاب الضنّانة على الغزالي وعلم الكلام بالتموجية المستقلة غير التابعة في الممارسة النظرية والاشتغال العقلي المتميز فاتهم أن الغزالي في إبطاله الفلسفة وبيان تهافتها استعمل نفس آليات الفلسفة مع تداخلات أخرى لعلوم مختلفة مثل علم الكلام والأصول، وبالتالي فهو فيلسوف على أدنى احتمال في مفهوم الفلسفة، ناهيك عن أن فكر الغزالي من خلال إنتاجاته قد انشعب عددا وتفرق طرائق قددا بين الفقه والأصول والجدل والخلاف وعلم الكلام والفلسفة والمنطق، وعلم التصوف والسلوك ولا شك أن من يكن مستقدرا على أن يجمع هذه المقومات في نفسه وفكره وإنتاجه لابد وأن يتناهى في قوة العقل والمدارك إلى المراتب العليا، وسوف نرى فيما يلي من البحث انتصار ابن رشد القرطبي للفلسفة والفلاسفة وتحطيطه وتوضيحه للنسق الغزالي في الفكر وعلم الكلام والفلسفة.

¹ - عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، ط2-
1975، ص 465.

يعتبر الغزالي فيلسوفاً ومنتكماً جسوراً في عصره حينما حاول تأسيس العقل على غير نمطية التصور اليوناني الذي لم يخل في بعض جوانبه من تشييء *Chosisme* العقل في معناه كما قام باستتار ومعايرة الشق الإلهي من الفلسفة الميتافيزيقية اليونانية التي لم تبارح تصوراتها سورة الخيال ولوثات الأسطورة اليونانية، التي أقيمت كنسق كلامي تلفظي بلاغي يعكس قوانين وقواعد اللسان اليوناني أكثر منه حقائق وجودية ذات صبغة برهانية سواء كما ادعاها الفلاسفة اليونان في أصل نشأتها عندهم، أو كما أحال على مثل هذا الوضع الذي تساوq مع الفلسفة اليونانية نشأة وتأسيساً وترجمة ونقل النقد الفيلولوجي والتحليل اللغوي الإيتروبولوجي الحديث والمعاصر وإن لم يكن الغزالي قد امترس إطلاقاً بمثل هذا النقد الذي هو صنعة العلوم الإنسانية واللسانية المعاصرة في نقد النصوص أيا كان نوعها، إلا أنه اتجه إلى الأسس الركينة التي تأسس عليها الوهم اليوناني ومن شايعه من النصرء له من الفلاسفة العرب والمسلمين على اختلاف مداركهم في المنقول اليوناني وكيفيات اشتغالهم سواء كان تعليقاً أو ترجمة أو شرحاً أو جمعاً أو تلخيصاً أو تأسيساً عليه من حيث يرونه برهاناً معقولاً في المجال العلمي والفلسفي خلا من نقده وعابره وحاول أن يجاوزه ويعترف بما فيه من صواب وحق الذي تأتلف عليه العقول ضمن دائرة المشترك الإنساني.

كما فعل الغزالي في كتابيه "تهافت الفلاسفة" و"فضائح الباطنية"، حيث أسس الغزالي في الكتاب الأول لتجديد مفهوم العقل وإعادة النظر في العلم التحليلي من خلال تمييزه بين ما يقبل الدليل العلمي أو البرهان على مقتضى أن العلم والفلسفة صناعة برهانية من القول والخطاب الفلسفي حيث زایل تفريقاً بمنطق المتكلمين بين ضربين من الدليل العلمي: الدليل العلمي في شكله الصوري المحض في علوم المعقولات الخالصة، ويعني المنطق والرياضيات والدليل الصوري التجريبي في الطبيعيات والتاريخ.

فالضرب الأول، من حيث كونه صوريا خالصا بالإمكان عده مطلقا على شرط التسليم بالمبادئ التي تشكل النسق الرياضي أو المنطقي داخل النسق، كما هو في المنهج الإكسيومي الحديث، بقطع النظر عما عداها. وكذلك بقطع النظر عن العالم الخارجي، لأن التطابق الذاتي كشرط للصحة واليقين هو تشارط داخلي وليس خارجيا من خلال المعايير الاصطلاحية للعقل ضمن النسق *Les Axiomes* وهذا أمر في غاية الدقة والإمكان من حيث التساوق المنهجي والمعرفي بين المقدمات والنتائج في عمليات الإستنباط، في المنطق الرياضي أو الرمزي وكذا في الهندسات الممكنة المعاصرة هندسة لوبنتشوفسكي وريمان - بالقياس إلى الهندسة الإقليدية كما في كتاب الأصول لإقليدس، وهي ما تسمى عموما بالهندسات النسقية، وقد عاد إليها النشاط النقدي في فلسفة العلوم المعاصرة بالتساؤلات النقدية حول جدواها في إفادة اليقين المطلق، بهذا التعدد النسقي، الذي فتح اليقين نفسه على إمكانات متعددة وبالتالي النسبية من جديد كما يقول الفيلسوف الألماني: إرنست كاسيرر.

أما الضرب الثاني، وهو الدليل الصوري التجريبي في التاريخ والطبيعات فلا يمكن أن يكون إلا احتماليا لاستمرار التناظر المتوازي بين الصورة والمادة، أو بين نسق التصورات ونسق الوقائع، ليس قابلا للتحقق منه مطلقا، من حيث تأسيس النسق التعليلي في التصورات على النسق التسببي في الوقائع، فانتقل الغزالي في النقد الفلسفي في البرهنة على وجوب صرف العلم التجريبي عن الضرورة السببية وعدم تحويجه لها، والانزياح نحو الإكتفاء بالترابط الإحتمالي الذي يقبل التقديرات النسبية. الكمية بحسب الآلات والمناهج التي يتوسل بها البحث المعرفي، خصوصا وأن الفيزياء المعاصرة مثلها مثل علوم الطبيعة الأخرى أصبحت أكثر ميلا نحو التفسير الإحتمالي على المستوى الصوري والواقعي، لا سيما بعد شيوع نظرية علائق الإرتياب في نتائج الفيزياء النووية. يقول لويس دي بروي: "إن الفيزياء ككل علوم الطبيعة تتقدم في طريقتين مختلفين، طريق التجربة من جهة وهو يسمح باكتشاف عدد متزايد من

الظواهر والوقائع الفيزيائية المعروفة وتجميعها في منظومة متماسكة وفي إرشاد البحث التجريبي وذلك بالتنبؤ بوقائع جديدة"¹

وقد عد أبو يعرب المرزوقي مثل هذه الانتقادات الغزالية تتوضع ضمن المرحلة الثالثة وهي مرحلة المرتبة الوسط في تاريخ الفكرين الديني والفلسفي وهي المرحلة العربية الإسلامية يسعى في محاولات جدية إلى التحرر من الميتافيزيقا التي أطلقت الميتولوجيا شكلا " وقد سادت هذه المرحلة الفكر الإنساني بفضل سعي الإسلام في وجهه السالب إلى تحرير العقل من انحرافات المرحلتين السابقتين بالنقد النسقي الذي يوجهه للسنة اليونانية اللاتينية المقدمة للطبيعة والميتافيزيقا على الشريعة و"ميتاتاريخيتها" وللجنة اليهودية المسيحية ذات الموقف المقابل تقديما للشريعة وما بعد التاريخ على الطبيعة وما بعد الطبيعة ولما كانت المرحلة العربية الإسلامية سعيا لتجاوز التقابل بين المرحلتين السابقتين وللخلط الذي حصل فيهما فإنها قد كانت مرحلة مضاعفة، إذ هي إضافة إلى هذا الوجه السلبي، تأسيس إيجابي لما سيحصل في المرحلتين اللاحقتين"²

لذلك فإن عمل الغزالي النقدي تجاه الفلسفة لا يمكن عده إلا تأسيسا ضروريا مرحليا باكرا لإعادة بناء مفهوم العقل والمعرفة الذي سوف يظهر بشكل أبرز في الأعمال النقدية والأدبية والفلسفية لعصر النهضة في أوروبا وهي بدايات التوجه نحو فهم أكثر وأدق للتراث الإسلامي الحقيقي الذي انتقل عبره دراسة وتحليلا ونقدا ونخلا ومعايرة واستبارا التراث الهليني اليوناني إلى من تلقفوه في أوروبا، فهل يجوز بعد هذا أن يتهم المتصنفون من العلماء وبين وعشاق التنوير على النسق الغربي الغزالي بأنه العدو الغشوم والمنافذ الألد للفلسفة حيث طعنها طعنة نجلاء لم تقم لها قائمة حتى تلقفها فيلسوف قرطبة والغرب الإسلامي أبو الوليد بن رشد، في تجاوزية فجّة رعاء لحقائق

1- فيرنر هايزنبرغ: الطبيعة في الفيزياء المعاصرة ، تر أدهم السمام، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر دمشق-سوريا ، ط1- 1982 ص 82.

2- أبو يعرب المرزوقي: وحدة الفكرين الديني والفلسفي، دار الفكر المعاصر بيروت- لبنان، ط 1 ، 2001، ص 107.

التاريخ والواقع الإسلامي. خصوصاً وأنه قبل ابن رشد كان التأسيس لإعادة النظر المتحرر في العقل ونتاجه في العلوم والمعارف والمناهج قد بدأ مع الغزالي، أفلا يكون الغزالي هو الذي حفّز أبا الوليد لكي يقابل نقداً بنقده، وفلسفة بفلسفة على قانون بروز أطروحة التركيب المعرفي والمنهجي وفقاً لمنطق جدلي في المعرفة؟

إن الشكلائية الخاوية التي تنوي ورائها الايديولوجية في البحث العلمي لهي أكبر محطم له من حيث يراد لها الانتصار للعلم والفلسفة. إن النقدية الغزالية السالبة تجاه الفلسفة هي التي أسست الإيجابية الفلسفية موضوعاً ومنهجاً فيما يليها من المراحل التي أردفتها في العالمين العربي والأوروبي، والدعوة إلى اختيار العقل ومجازة اليقين الوثوقي الدوّغماتي، حول إحاطة العقل بالموجودات على سبيل البرهان، حيث لا علم إلا بالكليات ولا منهج إلا البرهان على النموذج الفلسفي، على قياس أصل أرسطو، وهو ما اندحر اندحاراً بالغاً بفضل فلسفة الغزالي ولاحت تباشير نضجه بعد الإصلاح الغربي بعد أن شرع أصحاب المدرسة اللاتينية في الفهم السليم لأسس العقلانية النقدية التي تأسست عليها الحضارة العربية الإسلامية: "كما يدرك ذلك كل من له إطلاع حقيقي على تاريخ الفكر الغربي الوسيط والحديث، وخاصة جوهر الإشكالية الفلسفية الدينية كما نجدها في محاولات ديكرت ولايبنتس بداية، قال ليبنتس، كما يورده المرزوقي¹:" لقد وجدت أن القوانين القابلة للدليل ليست قابلة للبرهان بإطلاق وهي إذن ليست ضرورية بل إنها تقبل أن تثبت بضروب مختلفة من الأدلة، فلا بد من افتراض شيء ما لا يكون ذا ضرورة هندسية تامة، ومن ثم فإن هذه القوانين دليل على وجود ذات هي أسمى الذوات عاقلة وحرّة ضد القول بنسق الضرورة المطلقة فقوانين الطبيعة ليست مطلقة الضرورة (في ذلك العقل المجرد) وليست مطلقة التحكم بل توجد في

¹ - أحال المرزوقي على نص ليبنتس الذي استشهد به شلينج في محاولاته حول الحرية ص 167 من كتاب بحوث شلينج في الميتولوجيا والفن والدين *Gw. F hegen vorle Zungen über die Philosophie der Geschichte* الذي نسب خطأً إلى هيجل رغم كونه بخطه ولكنه في الحقيقة لشلينج. - المرجع السابق، ص 109.

الوسط بين الأمرين بوصفها قوانين صادرة عن حكمة أتم من كل ما عاها" وفي محاولات كانت وشيلينج غاية ويرى المرزوقي أن تقديم الفيلسوفين الألمانين شلينج وكانت للعقل العملي على العقل النظري لا يحتاج إلى شاهد حيث هو من الأمور التي لا ينكرها من له إطلاع على الفلسفة الغربية المعاصرة مهما كان هذا الإطلاع سطحيا.

ويرى المرزوقي أن المرحلة الإسلامية إنتقلت تدرجا مرحليا إلى النكوص عن التنكيس المنهجي للعقل والانتقال إلى الوعي النظري من خلال الإشتغال النقدي التحرري الذي أطلق التصورات العقلية بشقيها النظرية المنطقية الميتافيزيقية والتجريبية التاريخية من عقل التصورات الميثية المطلقة نسبة إلى كلمة ميتوس التي تعني الأسطورة وعلم اللعوس، التي تعني العقل الذي التحم فيما بينهما في تشكيل البنية العامة للفلسفة الإغريقية، ضمن إطاراتها النسقية الضيقة التي تمازج فيها العقل مع الوهم وعملت هذه النسقية على تعقيل الوهم أحيانا وتأليه العقل أحيانا أخرى، وهذان سببان كافيان أثرا تأثيرا بليغا في إجتواء الغزالي منطق المتكلمين على منطق الفلاسفة القابع في نمطية البرهان ضمن النسقيات المذهبية المغلقة " ولما كانت الفلسفة النسقية منذ أفلاطون تحلم بإقتفاء الطريق المضمونة للعلم فإن الفلسفة المنشئة على خطى نيتشه NIETZSCHE 1844/1900 و"هيدغر" ، ترغب كما يرى رورتي Rorty في إطلاق العنان لتلك الدهشة التي يولدها الشعراء وهذه الدهشة تكون أمام الأجنبي والغريب. وهم بذلك يفجرون تلك الحصون البرهانية التي طالما تفوقعت الفلسفة داخل أسوارها ¹ مع قيام الفارق بين قيام الفلسفة المنشأة على خطى نيتشه في تفجير البرهان الفلسفي إنطلاقا من الشعر فإن الغزالي أقام تفكيره على خطى علم الكلام ثم التصوف من غير إخلال بمراتب التداخل المضموني والمنهجي بين شعب المعرفة والعلوم .

1- لها عبد المنعم البري: نهاية الفلسفة النسقية، عرض لوجهة نظر ريتشارد روتي. www.r.ac.com

[2007/11/06]

الفصل الثالث

تقويم طه عبد الرحمن للمنموذج الرشدي

أولاً- الإلهيات في القول الفلسفي عند ابن رشد

ثانياً- تحليل طه عبد الرحمن للاعتراضات الرشدية

ثالثاً- تقويم الاعتراضات الرشدية على القيمة الطبيعية لدليل الممانعة

رابعاً- تقويم الاعتراضات الرشدية على القيمة الصناعية لدليل الممانعة

خامساً- إعتراضات ابن رشد على نقد الغزالي لأدلة الفلاسفة في مسألتي: علم الله

بالجزئيات والمعاد

أولاً- الإلهيات في القول الفلسفي عند ابن رشد:

إن البحث لإجتلاء موقف ابن رشد من الفلسفة الإلهية أو المطالب العالية في الفلسفة الأولى، سواء في علم الكلام أوفي الفلسفة الأولى وعلوم الأوائل كما أُصطلح عليها من قبل الأقدمين، يحملنا هذا استيضاح موقفه من نصوص ما كتبه شرحاً وتعليقاً واختصاراً وجمعاً وابتكاراً في التأليف، ولقد حاز أبو الوليد الفصل التاريخي بعد إشتغاله بعلوم الأوائل والحكمة في المرحلة التي تلت عصر الغزالي في البلاد الأندلسية والمغرب وحفظ جدوة التواصل المعرفي التراكمي من أن تخيم أو تخمد، بعدما تصاقبت روح عصره من روح الفتور والركود والنفرة من علوم الأوائل لدواعي سياسية وأخرى تاريخية عللت في الدراسات العلمية الخاصة بهذا الجانب تعليقات شتى وما نحيل عليه إختصاراً في الإلماح إلى ظروف عصره مايلي:

لقد انتشرت في عهد ابن رشد فكرة التعارض بين الدين والفلسفة إستمراراً لما كان في العصور الإسلامية التي سبقت عصره، ومفاد الفكرة إيجازاً أن الدين والفلسفة والعقل والنقل ضدان متعانداً لا تأتلفان وسرت هذه الفكرة الرديئة بحسب أبي الوليد في روع الجماهير من الناس من غير تحقيق وكان التعصب المطبق النامي تحت خدور الطغيان السياسي، خير حليف لذلك وينضاف إلى هذه الأوضاع قلة العناية بالتحقيق في أقوال الأوائل في علوم الحكمة من غير أهلها حيث شوشوا على ابن رشد عمله بسبب بعض النتائج التي تبدو في الظاهر لقلّة التحقيق أو سوء ترتيب النظر متعارضة مطلقاً مع الفكر الديني، ومثل هذا التشويش جر على أبي الوليد ويلات المساتلات السلطانية والنفي والتشريد.

لكن هذه العقبات لم تثن عنان عزمه ولم تثبط عزمته بل راح يشرح ويعلق ويجمع ويختصر ويهذب وينتقد ويعلل ويصحح وأحياناً يضيق صدره فيصرح ويجرح. وظهرت له غزارة حفظ لأقوال القدماء والأوائل وأبدى مجاوبات واستشكالات بالإضافة إلى تسديده أو نقده لبعض احتجاجات أهل الإسلام وكان في نسق تفكيره العام

لا يرى ضيرا أو غضاضة من الجمع بين الحكمة والشريعة لأن كليهما حق والحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له، ويدعمه ويعضده وإن اختلفت أدلة الخطاب وتعددت أوجه القول فيها أي الخطاب الديني الشرعي والخطاب الفلسفي، لأن مرماهما واحد ويؤمان مقصدا واحدا.

ولعل الدافع وراء هذا التوفيق الطريف الذي أوتر عن أبي الوليد سلوكه يعود إلى التحصيل الجم المزدوج الذي حصله الرجل الفيلسوف لثقافة عصره وثقافات من سبقه في الجانبين الديني والفلسفي، خصوصا وأنه يرى نفسه تأهل في ذلك حيث يقول: "فما أظلم من يحول بين الإنسان وبين العلم الذي هو طريق إلى حصول الكمال".¹ ومثل هذا الكلام يصرح ولا يشي بالنفرة من التقليد وأن الكمال في التحصيل.

إن ابن رشد وجد نفسه بين طرفين وواسطة الطرف الأول يتعصب للدين ويستصلف في ذم الفلسفة مع جهله بها وحكم الشرع في النظر من حيث أن الفلسفة نظر، والطرف الثاني يثلب الشريعة ويورد عليها المطاعن بغير وجه حق، ويطلب من جهتها ما لا يمكن الإتيان به من جهتها ويحاكمها إلى المعقول اليوناني في محاكمة معكوسة بطريقة منكوسة، مع الفعلة عن السعادة السرمدية والفضيلة العملية التي من أجلها أرسل الله تعالى الرسول صلى الله عليه وسلم بالشرائع وكلا الطرفين عند أبي الوليد، قاصر في إفادة الحق في المسألة، لقصر نظرهم في معرفة جوهر الإنسان ذاته وتنوع ملكاته، إذ الإنسان من حيث هو إنسان مجبول على غريزتين فطريتين، الغريزة النظرية ويقابلها العقل، والغريزة العملية ويقابلها الوحي.

والجوهر الكامل للإنسان لن يستقيم ألا بإتحاد هاتين الغريزتين وائتلاف الفطرتين، وهذا نابع كما يقول طه عبد الرحمان من موقف ابن رشد الذي يفاصل بين النظر العقلي والوحي، في ثنائية الفصل مع الترجيح كما ذكرنا في الفصل الأول من الباب الثاني، وهو غير مسلم نظرا لتأسيس ابن رشد مشروعه على التفصيل

1 - ابن رشد: تحافت التهافت، ص. 480.

Différentiation بين العلوم مستوى الموضوعات وعلى مستوى المناهج و" هكذا نجد الإنسان عند ابن رشد يستمد فعله وبالتالي معناه من أصلين أساسيين، فهو من جهة وجوده يضرب بجذور ه في الشريعة ومن جهة ماهيته يتطلع بأماله إلى المعرفة والحكمة، وهذا الإزدواج المتداخل لا يمكن أن يتأتى لولا أن علاقة الحكمة بالشريعة هي علاقة تساوق وترادف، فهما الشيء الواحد نفسه، ويؤمان إلى ذات الغاية الواحدة وما الفرق بينهما سوى فرق في زاوية النظر وفي الطريق العام المشترك الذي تنحوه الشريعة والطريق الذي تسلكه الفلسفة¹

ومن غير أن ينفي علاقات التداخل بين العام والخاص حيث في هذا التداخل لا تتضاد معقولات العقل النظري مع معقولات العقل العملي كما في كتابه فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، حيث التزم موقفاً وسطاً عدلاً في التساؤل عن موقف الشرع الذي يصدر عنه خصوم النظر حيث قال في القصد من هذا القول أن نبدأ بالفحص عن حكم النظر من جهة الشرع، هل هو واجب أو مباح أو مندوب إليه باستقراء الشواهد المعقولة والأدلة المنقولة حيث قال: "فإن الغرض من هذا القول أن نفحص عن جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة والمنطق مباح في الشرع أو محظور أم مأمور به، إما على جهة النذب وإما على جهة الوجوب فنقول إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع أعني من جهة ما هي مصنوعات فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعها وأنه كلما كانت المعرفة بصنعها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع أو مندوب إليه"².

1 - محمد المصباحي: الوجه الآخر لحدائث ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص55.

2 - ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تقديم وتعليق أبو عمران الشيخ وجلول بدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص23.

ولكن لمنتقد أن يقول إن هذا الأمر مجمل من حيث أن طريق النظر لا تتحصر في الفلسفة وصناعة المنطق فحسب، بل من مشمولات النظر طرائق أخرى كمنهج المتكلمين الذين شنع عليهم، فيكون تخصيص انطباق مسمى النظر الشرعي على الفلسفة والمنطق تخصيص من غير مخصص. وبالتالي كان الأحرى بأبي الوليد أن يقف على مسافة واحدة من العلمين علم الكلام والفلسفة (+ المنطق) من حيث دخولهما كجزئيات تحت مسمى النظر الذي هو أصل كلي، وبالتالي لا تفاضل بينهما من حيث كونهما جزئيين على استواء. فينتفي وصف عدم وشرعية مناهج النظر عند المتكلمين وهذا تناقض يظهر تهافت دليل أبي الوليد في نسبة التفاضل إلى طريق الفلسفة أولاً، ثم تخصيصها بالوجوب والندب من قبل الشرع ثانياً دون ما سواهما وهذه في المنطق أغلوطة الإجمال والتعميم. وقد ساق ابن رشد دليلاً من القرآن الكريم فقال: "فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتهما به فذلك في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله، فاعتبروا يا أولي الأبصار"¹

وهذا نص على وجوب القياس لأنه اعتبار أي افتعال من العبور وهو الانتقال الفعلي في تعدية حكم الأصل المذكور إلى فرع لم يذكر لوجود الجامع المشترك، ومضان الإبداع في هذا الدليل الذي قدمه ابن رشد هو أن الأصوليين والفقهاء كانوا يستعملون هذه الآية لمحاجة خصوم القياس، من الحشوية والظاهرية كما ذكر الغزالي في كتابه أساس القياس، أعني القياس الشرعي بشروطه المعتمدة في الأصول وقواعد الإستنباط من النصوص، واعتماده مصدراً من مصادر تشريع الأحكام الشرعية، فزاد ابن رشد بأن جعلها أي الآية مثبتة للقياسات العقلية ولم يقصرها على القياس الشرعي فقط كما يتبادر إلى الذهن عند إجمال النظر، ويسترسل ابن رشد في نصب الأدلة على وجوب النظر ويؤصلها أكثر فأكثر فيقول: "ومثل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾² وهذا نص بالحث على النظر في جميع

1- المرجع السابق، ص 24.

2 - سورة الأعراف، الآية 185.

الموجودات وأعلم أن من خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه به هو إبراهيم عليه السلام.¹ ويستدل ابن رشد هنا بقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَكَّةَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾²

ولعنفوان هذه النزعة العقلانية التي اشتدت ذروتها عند ابن رشد يتساءل محمد مصباحي من إمكانية أن يسعفنا ابن رشد في التشريع للحدثة المستقبلية على اعتباره رائدا من رادة التنوير العقلاني في العصر الوسيط بغض النظر عن الأعمال التي قام بها إ- جيلسون *E-Gilson* والتي أثبت فيها نوعا من الاستمرارية بين الفيلسوفين الوسيطية والحديثة يقول المصباحي: "كيف نجيز لأنفسنا أن نستدعي أحد أعمدة الفكر الوسيطوي الإسكولائي وهو ابن رشد لاستلهامه رمزا لتبرير الحدثة، علما بأن الحدثة كانت في الأصل نتيجة قطيعة مع القرون الوسطى وغيرها من فكر الأوائل"³

وداعي جواز الاستدعاء لفكر ابن رشد رغم كونه عقلانيا وسيطيا، هو قياس التماثل عند المصباحي، من حيث أن علاقة الإسلام بالحدثة اليوم شبيهة بعلاقة الحكمة بالشريعة كما تصورهما ابن رشد، فما كانت ترمز إليه الحكمة في الحضارة الإسلامية هو ما تمثله الحدثة في الأزمنة الحالية، وربما صح بعض الشيء قياس التمثيل عند المصباحي من حيث توجه العقلانية الرشدية إلى تفنيد الدعاوى المتهافئة لعدم العلم والنظر من حيث اعتبار القياس بدعة لم تكن في الصدر الأول، هذا القياس الشرعي ناهيك بالقياس العقلي لأنه أدخل في البدعة، بيد أن ابن رشد كعادته بالفحص والبحث عن ماهية القياس يعرفه بأنه "استنباط المجهول من المعلوم وأنه ليس بدعة، وليس لقاتل أن يقول إن هذا النوع من النظر في القياس بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول، فإن النظر في القياس الفقهي هو شيء استنبط بعد الصدر الأول، وليس يرى أنه بدعة، فكذا يجب أن نعتقد في النظر بالقياس العقلي، ولهذا سبب ليس موقع ذكره، بل أكثر

1 - ابن رشد: فصل المقال، ص 24.

2- سورة الأنعام، الآية 75.

3- محمد المصباحي، الوجه الآخر لحدثة ابن رشد، ص 28.

أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي، إلا طائفة من الحشوية قليلة وهم محجوجون بالنصوص¹

إن المقدمات التي تكلم عنها ابن رشد سائقة ومفضية إلى ملزوماتها ونتائجها الناتجة عنها ضرورة ذلك أنه لما أوجب بالشرع النظر في الموجودات واعتبارها كمصدر للمعرفة، فإنه يجب علينا أن ننقب ونستعين بالأقوال والقواعد التي تأذت إلينا عن سلفنا من المتقدمين

ومثل هذا النزوع من التجديد والانحياش من التقليد هو الذي كثر الإهتمام بآبن رشد من قبل دارسين مختلفي المنازع. حتى " لقد جرى الإهتمام بآبن رشد في لحظات حدثية مختلفة منذ مونك *Munk* ورينان *E. Renan* وجوتيه *Gauthier* وأونسو *A. Alonso* إلى ليون برنشفيك *L. Brunschvicg* وكروس إيرنانديس *Irnandez* و *M. CROUZ.* وألفريد أيفري *A. IVRY* وتشارل باتروت *Ch. Butterworth* وجورج إندرسن *G. endrsson* ومن فرح أنطوان ومحمد عبده إلى محمد قاسم، ومحمدعابد الجابري، وكاتب هذا القول، والنظر إليه من مواقع مذهبية وعلمية وإيديولوجية متباينة، ليبرالية، سلفية، ماركسية علمانية، تنويرية²

وفي سياق التلاقح المعرفي بين الحضارات والعقول كما يقتضيه حراك المعرفة يرى ابن رشد أن الأوائل والقدماء قبل ملة الإسلام قد فحصوا عن أشياء جليلة وصلت إلينا، فإن كانت حقا قبلناها وشكرناهم عليها وإن كانت فيها مغالط وزلات أو عثرات عذرناهم، في ذلك إذ الكمال للشخص الإنساني محال عسير، يقول " يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك سواء كان ذلك الغير مشارك لنا أو غير مشارك لنا في الملة، فإن الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة المشارك في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة واعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام، وإذا كان

1 - ابن رشد: فصل المقال، ص 24.

2 - محمد المصباحي: المرجع السابق، ص 29.

الأمر هكذا وكان كل ما يحتاج إليه في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص، فينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صوابا قبلناه منهم وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه"¹.

غير أن طه عبد الرحمان يرى أن هذا الاشتغال بعلوم الأوائل هو أقرب إلى التهويل في إصاق المعقولية والأعمال بالمنقول اليوناني الذي دلت فحوصات خصومه على ركاكة بعض مباحثه موضوعا ومنهجا، تأسس له في باحة الفكر الإسلامي نموذجان نموذج التقويم والتعديل كما عند أبي محمد ابن حزم ونموذج التهوين² مكان عند ابن تيمية، وكلاهما ضاق بالمعقول اليوناني لمفارقتها المعقول الكلامي والبياني المتوسل بشروط الاستعمال اللغوي والبياني المختصر للعبارة والمعتمد للإيجاز إراحة للعقل من توعير المطالب زيادة على اتساع مفهوم العقل والعمل فيه يتيح للعقل والعلم أن يكون أطوارا متعددة بعيدة النمطية الرتيبة والعقوبة.

وبخصوص برهانه على شرعية المقاييس العقلية، ويعني به أساسا منطق أرسطو وما يتصل به من ضروب النظر المنطقي والفلسفي، يعني على الغزالي وينحي عليه باللائمة على كتابه تهافت الفلاسفة وفي إبطال الفلسفة خصوصا في الشق الإلهي لعدم الوفاء بالمقاييس المنطقية التي تشارطها فيها المعلم الأول، ولعدم مناسبتها لها ثانيا وقبوله للمنطق يقول في التهافت " وهب أنهم أخطؤا في شيء أفليس من الواجب أن يذكر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا ولو لم يكن إلا صناعة المنطق لكان واجبا عليهم وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة، شكرهم عليها، وهو معترف بهذا المعنى، وداع إليه وقد وضع فيه التأليف ويقول إنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة، وقد بلغ به الغلو فيها إلى أن استخرجها من كتاب الله تبارك وتعالى"³

1 - ابن رشد: فصل المقال، ص28.

2 - أنظر تجديد المنهج في تقديم التراث، نموذج التقريب التداولي ونموذج التهوين.

3 - ابن رشد: تهافت التهافت، ص 546.

وهذه مظنة غلط الغزالي كما يقول طه عبد الرحمان حيث لم يفرق بين المقاييس الفطرية في البرهان الطبيعي، والمقاييس المنشأة في البرهان الصناعي، يعني المنطق الصوري، منطق أرسطو، ولكن للباحث أن يقول، هب أن الغزالي قد بلغ به الإشطاط والتعصب للمنطق مبلغا عظيما حتى أنه سد أبواب الوثوق بالعلم إلا من جهته حيث قال أن من لا معرفة له بالمنطق لا يوثق بعلمه أصلا في مقدمة كتاب المستصفي ثم راح يستخرج المقاييس والأشكال من بعض الآيات الكاتب الكريم، كما فعل في كتاب القسطاس المستقيم، فهل يلزم من قبوله المنطق الأرسطي لقربه قليلا من المنطق الطبيعي الإنساني، قبول سائر أصول الفلاسفة؟ فينقلب الإشكال على أبي الوليد وهذا لا مخرج له منه.

لا سيما بعد عدم ثبوت فائدة المنطق في العلم الطبيعي من حيث ثبات مبادئه واستيفائها مع العقل الصوري ومخالفتها لعالم الأعيان المتغير كما يقول ابن تيمية، قال الغزالي في القسطاس المستقيم في المنطق الذي جعله عبارة عن محك للنظر، فهو محمود بذاته لا دخل له في الدين نفياً وإثباتاً وينقب الغزالي ويستفصل في مظان كثيرة" من القرآن فوجد بعضاً من الآيات على شاكلة القياس الملتئم من المقدمات والحدود والنتائج اللازمات يقول "وقد علم الله تبارك وتعالى نبيه محمد عليه السلام الوزن بهذا الميزان في مواقع كثيرة من القرآن إقتداءً بأبيه الخليل، عليه السلام، فاكتفي بالنتيجه على موضعين وأطلب الباقي من آيات القرآن، أحدهما قوله تعالى لنبيه ﴿ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ ¹ ﴾ وذلك أنهم أدعوا أنهم أبناء الله تعالى. كيفية إظهار خطأهم بالقسطاس المستقيم فقال " قل فلم يعذبكم بذنوبكم؟ وكمال صورة هذا الميزان أن النبيين لا يعذبون، وأنتم معذبون فإذا لستم بأبناء، فهما أصلان، أما أن النبيين لا يعذبون فيعرف بالتجربة وأما أنتم معذبون فيعرف بالمشاهدة ويلزم منهما ضرورة نفي النبوة"²

1 - سورة المائدة، الآية 18.

2- الغزالي: القسطاس المستقيم، تح فيكتور شلحت، ط2، ص ص 56-57.

وهناك نصوص أخرى متفرقة في جملة كتب ابن رشد طافحة بالتعريض وفيها الكثير من التحقير لإنتقادات الغزالي، يقول " وإنما قصده إبطال أقاويلهم وإظهار دعاويهم الباطلة، فقصده لا يليق به بل بالذين هم في غاية الشر، وكيف لا يكون كذلك ومعظم ما استفاده من كتب الفلاسفة وتعاليمهم"¹

وأما الذين نبغوا ببعض الآراء المغلوطة من متفلسفة عصره فليس يعتبرهم ابن رشد دليلاً على فساد الحكمة، بل هو من قبيل الفساد العارض لهم من سوء ترتيب النظر كمن مات شرقاً بالماء الزلال، فليس يجب من ذلك فساد الماء الزلال لأنه سبب الموت، بل الماء محمود والموت بالشرق أمر عارض لحق الماء فهذا الضرب من الفساد لحق الحكمة بالعرض لا بالذات وكثير من الفقهاء سبب هلاكهم أنهم أقبلوا على الدنيا وزهدوا في السعادة الأخروية وصناعة الفقه تقتضي بالذات الفضيلة العملية، فهل يستجيز بعد ذلك عاقل القول بأن الفقه، فاسد، بل الفساد من جملة هؤلاء المتفهمة.

ولتأصيل شرعية النظر في المنطق والفلسفة يقول في المنطق إنه ينقسم إلى عام وخاص، حيث " إن صناعة المنطق منها العامة لجميع العلوم، ومنها خاصة بعلم علم، وليس يمكن أن يكون الإنسان أديباً في تعلم كل صناعة، إلا بتعلم العام منها والخاص. وقد جرت عادة أرسطو، أن جعل العام منها في علم المنطق والخاص في علم علم"² فكان ابن رشد يحيل إلى لغة البحث الفلسفي المعاصر في نظرية المعرفة وفلسفة العلوم، إلى الإبستمولوجيا العامة للمنطق من حيث مراعاة قواعد المنطق المنهجية في مختلف ضروب الإنتقالات الإستدلالية للعقل استنباطاً واستقراءً، كما يحيل أيضاً إلى المقولة القارة في فلسفة العلوم التي فحواها أن لكل علم منطقه الخاص، وبالتالي إستيميته الخاصة به، كما يقول الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار.

وكما قال بن رشد بالتعدد المنطقي فإنه يقول كذلك بالتعدد العلمي تبعاً لإختلاف أجناس الموجودات عند أرسطو يقول " ثم بين أنه ليس لعلم واحد النظر في أسباب

1 - ابن رشد: تحافت التهافت، ج2، ص546.

2- ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تح مورييس بويج، دار المشرق، بيروت، ط1، 1983، ص 98.

جميع الهويات مختلفة، من حيث انه يوجد في بعضها من الأسباب الأربعة، ما لا يوجد في بعض، وإنما كان يمكن ذلك لو كانت الموجودات جنسا واحدا مثل البيت الذي توجد له العلل الأربعة، ثم أفضى به القول إلى أن الحكمة لعلها تنظر في أشرف الأسباب وهي الغاية الأولى، والصورة الأولى¹ وهذا ضرب من التجزيء في ابستمولوجيا أرسطو هجل به ابن رشد على غير سوية في التأثير بغيره من حيث كم الدرجة ونوعها " لقد أقام ابن رشد مشروعه الفكري بالإحالة إلى كبار الفلاسفة، اليونان والمسلمين سواء بالتبني أو الاقتباس أحيانا أو بالمعارضة والنقد أحيانا أخرى. فهو لم يدع تجاوز السابقين عليه كما فعل بن سينا مع أرسطو ولا عمل على إخفاء وطمس من أخذ عنهم كما فعل أبو حامد الغزالي، بل إنه حرص على إبقاء محاوره ماثلين أمام القارئ في مختلف مصنفاته² وقد تشطر أنتاج ابن رشد وفكره إلى ضربين: ضرب الإنتاج النظري وضرب الإنتاج العملي.

ضرب الإنتاج النظري: ويتسم بالجراءة والجسارة المنهجية والإشكالية يمكن

تسميتها جراءة الإقتحام في الإستمداد من غير مجال التداول الإسلامي قوة.

ضرب الإنتاج العملي: ويتسم بالمحافظة والتحقيق من غير كبير تعويل على

الفلسفة والفلسفة لإعتقاده أن مبادئ العمل تتلقى من الشرائع تقليدا " والجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليدا إذ كان لا سبيل إلى البرهان على وجود العمل إلا بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية... أنه لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة مثل هل يجب أن يعبد الله أولا يعبد وأكره من ذلك هل هو موجود أم ليس بموجود وكذلك يرون في سائر مبادئه مثل القول

1 - ابن رشد: شرح البرهان لأرسطو، تحقيق إبراهيم العربي، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 1997، ص298.

2 - محمد المصباحي، الوجه الآخر لحدائث ابن رشد، ص56.

في وجود السعادة الأخروية وفي كيفيتها لأن الشرائع كلها انفتحت على وجود أخروي بعد الموت وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود"¹.

أما الفلسفة فهي إنما تتحوا نحو سعادة الناس العقلية من خلال المطالب المعرفية التي تنفي الجهل عنهم لمن شاء منهم، بخلاف الشريعة التي ترمي إلى تهذيب الجمهور عامة وإصلاحهم وحملهم على الفضائل وترك مقارنة الرذائل " فلا تجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور"²

من المستعسر جدا العثور على الآراء الصرفة لابن رشد في مجال الإلهيات الخالصة في كتاب مستقل بعينه يتناولها فيه على ضرب أو نحو من النظر الكلامي أو الفلسفي، وكل ما يستشف من أقاويله في هذا الباب ما بثه في بعض شروحه وتعليقه والتلاخيص التي هذب بها كتب الأوائل أو ما ألفه عن عقائد الإسلام خصوصا كتابه مناهج الأدلة في كشف عقائد الملة بحسب ما وقع فيها من الزيغ والبدع المضلة، يقول عبد الرحمان بدوي في الموسوعة الفلسفية " وليس لابن رشد كتاب قائم برأسه في الإلهيات وإنما تلتمس آراءه في هذا الباب من شرحه (على ما بعد الطبيعة) لأرسطو، وتلخيصه من ناحية ومن ردوده على الغزالي في كتاب تهافت التهافت ولهذا يعسر على الباحث أن يقدم عرضا متصلا لمذهب ابن رشد، إذ يصعب التمييز بين ما هو مجرد شرح لأرسطو وبين ما يعتقده ابن رشد رأيا خاصا به"³

وليس غريبا أو متعجبا منه ما قام به ابن رشد من حيث هي عادة الشراح والمعلقين على النصوص الأولى من التواري خلف تأويلات أو الثوي وراء عبارات، ولا مندوحة ساعتئذ عن حذق منطقي ودربة من شغوف النظر ومثانة الكشف للباحث بين هاتيك النصوص، لاسيما وأن ابن رشد نفسه صرح في كتاب مناهج الأدلة بما

1 - ابن رشد: تهافت التهافت، ج2، ص574.

2 - المرجع نفسه، ص 573.

3 - عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981، ج1، ص 19-20.

يذكي سورة الظنة والإحتمال حول أرائه حيث قال إن الإلهيات ويعني بها علم الفلسفة الأولى لم يقل أحد فيه قولاً يعتد به سواء من أكابر الحكماء المشائين أو من المتكلمين المعتزلة والأشعريين ولسنا ندري هل ابن رشد يحيل بهذه التشكيكات على توازي أقوال الفلاسفة مع أقوال المتكلمين بحيث لا رجحان لنظام قول وبرهان على آخر، أم أن الشك بلغ أوجيه القصي عنده فتكافأت عنده الأدلة ولم تتخصص بترجيح.

لاسيما وأنه أحال على دليل العناية والإختراع في نسقه الإستدلالي وبين قيمتهما في إفادة مطالب العلم الإلهي من جهة الشرع لا من جهة طرق المتكلمين في أدلة الحدوث والممانعة وقد أنكر ابن رشد على المعتزلة والأشاعرة معاً وهما من أشهر فرق الملة خوضهم في دقائق العلم الإلهي، وتصريحهم بالغوامض الفائقة الإلتباس للجمهور، كما يعني على المتكلمين أكثر مقدماتهم التي يقدمون بها للأقيسة في مباحث العلم الإلهي، حيث اعتبرها ظنية غير يقينية وجدلية غير برهانية. قياساً بما تطلبه الفلسفة من العلم المطلق و" بالرغم من أن الفلسفة لا تنتشر المعرفة بالمعنى الخاص للكلمة، فقد جعلها أبوا الوليد مرادفة (للعلم بالمطلق) و(العلم البرهاني..). و(العلم الإلهي) ولذلك كانت أحد واجبات الفلسفة الحصول على المعرفة ذات الصفات المذكورة، والتي لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق البرهان ولذلك كان أحياناً يعرف الحكمة بالنظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان وقد طبع البحث عن المعرفة البرهانية أي الضرورية واليقينية كل مراحل حياته، الفكرية إبتداءاً بالجوامع فإلى الشروح مروراً بالتلاخيص والمقالات والرسائل"¹

وقبل أن يخوض ابن رشد السجال النظري في جدلية الفكر الإنساني الفلسفي في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية في كتابه تهافت التهافت بين في مقدمة الكتاب أن الغرض منه بيان مراتب الأقاويل الجدلية في كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي والكشف عن منزلتها من الحق واليقين قال " فإن الغرض من هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد في التصديق والإقناع. وقصور أكثرها عن رتبة

1 - محمد المصباحي، الوجه الآخر لحدائث ابن رشد، ص 65.

اليقين والبرهان"¹ وقد إتهم ابن رشد المتكلمين وخصوصا الغزالي التصريح بالتأويلات البرهانية والجدلية التي شوشت عقائد الجمهور بسبب أن أكثر المتكلمين سلخوا جماهير الناس هذه الطريقة من خلال التمثيل لما هو غائب بالشاهد وإن لم يساوق وجود المثال في الشاهد، وهذا عسير على الجمهور تصوره من حيث الكنه مع غياب المثال في الشاهد " فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين، فرقة إنتدبت لزم الحكماء والحكمة وفرقة إنتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة وهذا خطأ بل ينبغي أن يقر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم، دون أن يكون لهم برهان عليها وهذا لا يحل ولا يجوز"²

ويشترط أبو الوليد الجمع بين الشرع والعقل لأهلية التصريح وليس يحق ذلك لجمهور المتتبعين ظاهر الشرع، وفعل مثل هذا يلحق الإخلال بكلا الأمرين جميعا أولا بالحكمة من حيث كون العوام غير مؤهلين لتلقيها ومنزلة الشرع عند الناس. " وهذا الذي فعله هذا الرجل، أبو حامد الغزالي، إذ فحص عنه ظهر أنه ضار بالذات للأمرين جميعا أي الحكمة والشريعة، وأنه نافع لهما بالعرض وذلك أن الإفصاح بالحكمة لمن ليس من أهلها يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما والصواب كان ألا يصرح بالحكمة للجمهور"³

مسألة قدم العالم: بيتدئ ابن رشد كعادته بتقديم أقوال أبي حامد ثم يفحصها بصفة خاصة، وأقوال المتكلمين بصفة عامة ثم يفحصها مقابلا أياها بمذاهب المعلم الأول. أرسطو، على جهة اعتبارها نموذج البرهان العلمي وهو أمر في غاية العجب ولعل السبب في ذلك أن هذه التصورات الغوائل التي سدت على أبي الوليد منافذ العلم والبرهان إلا من جهة المطالب المحصلة على شروط العلم والمنطق الأرسطي ترجح

1 - ابن رشد: تحافت التهافت، ج1، ص59.

2 - ابن رشد: مناهج الأدلة في كشف عقائد الملة، تح محمود قاسم، القاهرة، ط2، 1967، ص183.

3 - المرجع نفسه، ص 184.

إلى نوع من الإيديولوجيا الفلسفية هو العلمانية *Scientisme* التي إنتقلت إلى مذهب ابن رشد من مباحث العلم الطبيعي، أو الفلسفة الطبيعية اليونانية خصوصا عند أرسطو، حيث عرفت نوعا من الصدقية والاعتبار قياسا بسائر مباحث الفلسفة الأخرى من حيث مشاهدة موضوعاتها المشهودة بآلات الحس. وإمكان التحقق منها صدقا وكذبا بالعقل والحس نفسه من حيث هو مجالها.

فانتقلت هذه النموذجية الخاصة في البرهان ، كما أسلفنا، إلى شتى مطالب الحكمة والفلسفة، فقيست على برهانية العلم الطبيعي والمنطقي، الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى وسائر لواحقهما من جهة نزوع إيستومولوجيا أرسطو إلى العلم بالكليات، لعدم انضباط الجزئيات بنزعة الكلية العقلية على شرط أرسطو حيث قال " إنه لا علم إلا بالكليات".

وتتوضح نزعة ابن رشد في اقتصاص مذاهب المعلم الأول في كتاب السماع الطبيعي، أو تفسير الطبيعة، فلما أكتسب نموذج البرهان: المثالة المنهجية والمثالة من جهة النتائج رام ابن رشد تحت تأثير أرسطو وسَمَ العلم الإلهي بالبرهان في تحقيق أصول المطالب الإلهية العالية، واعتمد العقل في ذلك حكما عدلا وفيصلا في دفع مذاهب المتكلمين بمذاهب الفلاسفة، ومعارضة هذه بتلك، ولا يني فينة في وصف أدلة المتكلمين بالضعف والتهافت والونى، فمرة يقول إنها سفسطائية، ومرة إنها جدلية لا تفيد البرهان، ومرة بأنها خطابية شعرية في بادئ الرأي، وإذا صاقب المتكلمون ومنهم الغزالي وجه الصواب في مسألة ما يلجأ إلى التشغيب عليهم بالإلزامات والإستشكالات الإحراجية من غير إعطاء بدائل للمجاوبات في تلك المطارحات. فقد علمنا فيما سبق أن الفلاسفة حكموا بإستحالة صدور حادث عن قديم مطلقا لأن العقل إذا فرض قديما ولم يصدر عنه العالم مثلا فإنما لم يصدر عليه لأنه لم يكن للوجود مرجحا بل كان العالم في حالة الإمكان المحض فإن حدث لزم عن ذلك أمران:

- إما أنه تجدد مرجح
- وإما أنه لم يتجدد

فإن رجح الإحتمال الأول بقي العالم في الإمكان المحض كما كان قبل ذلك.

وإن تجدد مرجح إنتقل الكلام إلى ذلك المرجح: لما رجح الآن ؟ ولم يرجح

قبل، فإما أن يستمر إلى مالا نهاية أو ينتهي الأمر إلى مرجح لم يزل مرجحاً.

لكن الغزالي ذكر في إعتراضاته أن هذا تحكم محض لا دليل عليه فطلب بوجه الإنكار على القائلين إن العالم حدث بإرادة قديمة إقتضت وجوده في الوقت الذي وجدت فيه، وهي كذلك قدرت إستمرار العدم إلى الغاية التي إستمر إليها وأن يكون الوجود مبتدأ من حيث إبتدأ والوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لهذه العلة، وعندما إقتضت الإرادة القديمة هذا المرید حدث، أو كما يقول المتكلمون إقتضاء الإرادة القديمة التعلق التجيزي بالموجودات الحادثة، فما الدليل المانع وما المحيل لهذا الإعتقاد؟

إعترض ابن رشد على هذا الدحض الذي قدمه الغزالي وقده فيه وأعتبره قولاً سفسطائياً، ذلك أن الغزالي لما لم يستطع المصير إلى القول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل، وعزمه على الفعل، إذا كان الفاعل فاعلاً حراً مختاراً قال بجواز تراخيه عن إرادة فاعلة قال أبو الوليد " قلت هذا قول سفسطائي وذلك أنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له إذا كان الفاعل له فعلاً مختاراً قال بجواز تراخيه عن إرادة فاعله وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز وأما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز وكذلك تراخي الفعل عن العزم عن الفعل في الفاعل المرید، فالشك باق بعينه"¹

يتبين على القطع أن ابن رشد يفرق ويميز بين ضربين من التراخي إحداهما جائز والآخر غير جائز ومن ثم فالشك باق على حاله ولعل الضرب الأول من التراخي الذي جوزّه، أي جواز التراخي في الإرادة والمفعول، هو علة الشك الباقي فإن للعقل أن يسأل من أي زاوية إستمر الشك مادامت الإرادة القديمة الجازمة هي التي قدرت بقاء العالم في حال العدم إلى قدر معلوم، فلما بلغه أخرجه من العدم إلى

1 - ابن رشد: تحافت التهافت، ج1، ص68.

الوجود، ولم يكن هناك شيء يضاف إلى الإرادة القديمة، إذ لو فرض إضياف شيء جديد، لم تعد بإرادة جازمة وفي سياقات الاعتراضات الرشدية على الأجوبة الغزالية بإعتباره متكلماً أشعرياً خالصاً يرد ابن رشد بشيء من التفلسف وتشقيق الكلام وتنويع التفرغ ويوضح ما كان يجب على الغزالي أن يلقى به هذا الشك، فيقرر أنه كان على الغزالي أن يلقاه بحسب أمرين " إما أن فعل الفاعل ليس يوجب تغييراً في الفاعل فيجب أن يكون له مغير من الخارج أو أن من التغيرات ما يكون من ذات المتغير من غير حاجة إلى مغير يلحقه منه وأن من هذه التغيرات ما يجوز أن يلحق القديم من غير مغير"¹ فيلزم من ذلك أن الخصوم يتمسكون هنا بشيئين:

- فعل الفاعل يلزمه التغيير فيلزم عنه أن كل تغيير فله مغير

- أن القديم ليس يجوز عليه التغيير من أي وجه

ويعترف ابن رشد أن كل هذا عسير البيان كما يقول " والذي لا مخلص للأشعرية منه هو إنزال فاعل أول أو إنزال فعل لا أول له، لأنه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل"² وبالتالي يلزم عما سبق تقريره أنه لا مناص من التسليم بحالة متجددة أو نسبة لم تك، وذلك يكون بداهة، إما في الفاعل وإما في المفعول، أوفي كليهما فينتج من ذلك أن تلك الحالة المتجددة إذا فرضنا أن كل حالة متجددة لها فاعل، " لا بد أن يكون الفاعل لها إما فاعلاً آخر فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول ولا يكون مكتفياً بفعله بنفسه أو بغيره"³ ثم يلجأ ابن رشد إلى أن الإرادة اسم مشترك يصلح للضدين كما نلمسها في الحال المشاهدة، حيث هي قابلة لفعل أحد المتقابلين على السواء وإمكان قبول ضدين

1 - المرجع السابق، ص 68.

2- المرجع نفسه، ص 68.

3- المرجع نفسه، ص 69.

على السواء " فإن الإرادة شوق الفاعل إلى فعل إذا فعله كف الشوق وحصل المراد وهذا الشوق هو متعلق بالمتقابلين على السواء"¹

ولما كانت الإرادة في رأي ابن رشد شوق لفعل أحد المتضادين فلا يتوجه السؤال حول إرادة حادثة أو أزلية، أما الأمور والالتزامات التي وضعها الغزالي وهي قبل وجود العالم كان المرید موجودا والإرادة موجودة ونسبتها إلى المراد موجودة، ولم يتجدد مرید ولم تتجدد إرادة ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن فكل هذه الأمور التي يسلمها ابن رشد للغزالي ويجعلها في غاية البيان إلا عند جحود المقدمات التي اشترطها سلفا، وهذا في غاية البيان إلا عند من ينكر إحدى المقدمات التي وضعها.

يتواصل الدحض الرشدی لأقوال الغزالي بألفاظ فيها الكثير من القسوة ونبو عن اللباقة النقدية في المطارحات العلمية لما اعتبر أن الطول التي يقدمها الغزالي سفسطائية ويسمها بأنها من الأقاويل الركيكة الإقناع وذلك أن الغزالي يساءل الفلاسفة عن وجه إنكارهم على من قال باستحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء هل عرف ذلك بضرورة العقل أو نظره؟ فإن كان بحد أوسط فلا وسط هناك وإن وجد فلا بد من إظهاره، وإن كان بضرورة العقل فلماذا لم تتفق عليه طوائف الفلاسفة والمتكلمين؟ إذ الأمور الضرورية تستوجب الاتفاق ضرورة.

لكن ابن رشد يدعي أن هذا الأمر غير معروف بنفسه " فإن ادعى مدع وجود فاعل بجميع شروطه لا يمكن أن يتأخر عنه مفعوله فلا يخلو أن يدعي ذلك إما بقياس وإما أنه من المعارف الأولية، فإن كان بقياس وجب عليه أن يأتي به، وإن ادعى أن ذلك مدرك بمعرفة أولية وجب أن يعترف به الجميع"². وهذه المعاندة في شكلها من جنس معاندة الغزالي، وابن رشد من جهة خصومته مع المتكلمين وخصوصا الأشعرية منهم لا يدع فرصة إلا وينتهزها لإبطال المقدمات التي وضعوها في شأن حدث العالم ويتشكك فيها ويبطلها أحيانا وأكثر أقاويل المتكلمين أبطلها في كتابه تهافت التهافت،

1 - المرجع السابق، ص 71.

2 - المرجع نفسه، ص 72.

ومناهج الأدلة وضميمة في مسألة علم الله تعالى للجزئيات في كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال وأما ما تعلق به المتكلمون الأشاعرة من أن الإرادة قديمة.

فذلك غير مسلم لهم لأن الشرع حسب ابن رشد لم يتعمق كل هذا التعمق مع الجمهور، فالشرع لم يصرح لا بإرادة حادثة ولا بإرادة قديمة، يقول ابن رشد: "والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق مع الجمهور ولذلك لم يصرح لا بإرادة قديمة ولا حادثة، بل صرح بما أظهر منه أن الإرادة موجدة موجودات حادثة، وذلك في قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ¹ ﴾ وإنما كان ذلك كذلك لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة، بل الحق أن الشرع لم يصرح لا بحدوث ولا بقديم لكون هذا من المتشابهات في حق الأكثر، وليس بأيدي المتكلمين برهان قطعي، على استحالة قيام إرادة حادثة في موجود قديم لأن الأصل الذي يعولون عليه في نفي قيام الإرادة بمحل قديم هو المقدمة التي بينا وهنأ².

نعم لم يصرح الشرع لفظاً لا بإرادة قديمة ولا بإرادة حادثة، ولكنه يستفاد منه أنه أوماً إليها في قوله تعالى ﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ ³ ﴾ ويستفاد منه أن الأول قديم فلا تلحقه الحوادث لأنها نقص والنقص على واجب الوجود محال، ذلك أن المتكلمين لما فرضوا الوجود على قسمين الوجود القديم، والوجود الحادث ولما كانت صفات الموجودات تتردد بين هذين الوصفين لزم اتصافه بالوجود القديم ضرورة ومن ضمن ذلك الإرادة القديمة لاستحالة الوجود الحادث عليه، ولما كانت الإرادة مترددة بين القدم والحدوث فلا جرم اختصت بالوصف الأول، وانتفى عنها الوصف الثاني وهو الحدوث لأنه محال، لكن ابن رشد لا يتوانى عن ثلب المتكلمين والغزالي ويتظاهر بعدم الاقتناع

1 - سورة النحل، الآية 40.

2 - ابن رشد: مناهج الأدلة، ص 139.

3 - سورة الحديد، الآية 3.

بدليله " فقد تبين لك في الأدلة التي حكاها عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ رتبة اليقين " ¹

بعد الاستفاضات التي قدمها ابن رشد في الاعتراض على أقوال الغزالي في دحض الدليل الذي نصبه الفلاسفة على قدم العالم شرع في الاعتراض على الدليل الثاني وتقدم الله تعالى على العالم باعتبار تقدم العلة على المعلول مع تساوقهما في الزمان فيكونان قديمين، إذ على هذا الأصل يستحيل وجود أحدهما دون أن يقارنه الآخر في الوجود فإما أن يكونا حادثين أو قديمين واستحالة أن يكون أحدهما حادثا والآخر قديما. ويرى ابن رشد وهو ينتقد هذا الدليل لأنه ليس ببرهان ثم عدّد بعد مساق القول النتائج اللازمة عنه وهي:

إن كان واجب الوجود وهو الله متقدما على العالم فإما أن يكون متقدما بالسببية لا بالزمان كنتقدم الشخص على ظله وإما بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط فيلزم مما سبق إن كان متقدما تقدم الشخص ظله فالباري قديم والعالم قديم مثله وإن كان متقدما بالزمان وجب أن يكون متقدما على العالم زمانا ماله أول فيكون الزمان قديما وإن كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه.

ووجه عدم صحة هذا البرهان أنه لا يجوز المقايسة بين الله والعالم لأن القديم شأنه لا يكون في زمان والعالم شأنه أن يكون في زمان والفرع الآخر لهذا الدليل هو قدم الزمان أو حدوثه فالغزالي قال أن الزمان حادث مخلوق وليس قبله زمان أصلا. ومعنى ذلك أن الله متقدم على العالم والزمان أي كان الله ولا عالم ولا زمان. لكن ابن رشد يعترض على هذا الدليل ولا يسلمه ويعتبره قولاً مغالطياً ويدلل على أن هناك ثمة ضربين من الوجود، فالأول في طبيعة الحركة وهذا لا ينفك عن الزمان، والآخر ليس طبيعته الحركة وهذا أزلي وليس يتصف بالزمان ثم يستفصل بدقة فيقول " أما الذي في طبيعته الحركة فموجود معلوم بالحس والعقل وأما الذي ليس في طبيعته الحركة ولا

1 - ابن رشد: مناهج الأدلة، ص 149.

التغير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترض أن متحرك له محرك¹. ويعزو ابن رشد هذا الخلط بين أنماط الوجود أي نمط الوجود الأزلي الذي يطلق على القديم ونمط الوجود المتحرك الذي يطلق على العالم إلى المتأخرين من فلاسفة الإسلام لقلة تحصيلهم لمذاهب القدماء من الفلاسفة " والذي سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرون من فلاسفة الإسلام لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء، فإن تقدم أحد الموجودين على الآخر هو تقدم الوجود الذي ليس بمتغير ولا في زمان على الوجود المتغير الذي في زمان وهو نوع آخر من التقدم، وإذا كان كذلك فلا يصدق على الوجودين²

ويذكر ابن رشد أن من حجج القدم " أن العالم لما كان موجودا متحركا فليس له مبدأ ولا حادث بكنيته³ وأيضا فإن كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل أن يحدث وإن كان المتكلمون ينازعون في هذا الأصل فسيأتي الكلام معهم فيه والكلام لاحق ضروري من لواحق الموجود المتحرك فيلزم ضرورة إن وضع حادثا أن يكون موجودا قبل أن يوجد، ثم ينتقل ابن رشد إلى الاعتراض على الدليل الثالث وهو القول بالإمكان الأبدي، وذلك أن العالم لما لم يزل ممكنا فهذا الإمكان لا أول له إذ ليس هناك حال من الأحوال يوصف العالم بأنه ممتنع أو واجب ولما خلا عن هذين الوصفين وجب وصفه بالإمكان الذي لا أول له.

أما الاعتراض عليه من قيل الغزالي فهو أنه لما لم يزل الحدوث فلا غرو أنه قابل للإحداث في أي وقت وإذا فرض موجودا أبدا لم يكن حادثا فهو خلاف الواقع الأيل للإمكان فهو إذن كالملاء المطلق الذي لا نهاية له، فإنه غير ممكن فكذلك ممكن الحدوث، ويعترض ابن رشد بأن هناك فرقا بين نوعين من الإمكان:

إمكان واحد بالعين وإمكانات متعددة ولكلا الاحتمالين نتائج. والحقيقة أن ابن رشد ينطلق إلى مثل هذه التشكيكات وتشقيق الكلام في المعنى الواحد احتمالات متعددة

1 - ابن رشد: مناهج الأدلة، ص 143.

2 - المرجع نفسه، ص 145.

3 - المرجع نفسه، ص 146.

من جهة الانتصار للمعقول اليوناني وبخاصة أرسطو، كأنما أصبحت فلسفة أرسطو قدرا كونيا أنطولوجيا لغيره. وقد بلغ اندهاش أبي الوليد به مبلغا عظيما قصر فيه الحق عليه دون غيره في الفحص عن موجودات العلم الطبيعي، ومن ثم نقل صدقية الفلسفة والمنطق الأرسطي من العلم الطبيعي إلى العلم الإلهي " وكيف ما كان الأمر فهذا هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه وأن يفسر به مذهب أرسطو، فإنه المذهب الذي ترتفع عنه جميع الشكوك المتقدمة التي تلزم الفريقين مع أنه أمر حق في نفسه ومعروف بما تعرف به الأوائل، فما أشد مطابقة مذهب أرسطو للحق، وما أبعد الناس عن الفهم عنه في كثير من الأشياء المعروفة بنفسها، فضلا عن المعروفة بغيرها والله يؤتي فضله من يشاء وأما ابن سينا فإنه خلط في هذا المعنى تخليطا كثيرا"¹

وتجدر الإشارة إلى أن ابن رشد نفسه كان مضطربا متلججا حول برهانية و يقينية البرهان الفلسفي كما يذكر محمد المصباحي، في مقالة الألف الكبرى القرينية في مضمونها من مقالة الشكوك والإشكالات مقالة الباء لم يكن يحرص إلى إبراز الجانب البرهاني من الفلسفة، بل كان يقول بإشكالياتها أو شكيتها، بخلاف ما تواتر عنده في المقالات والشروح الأخرى من أن الفلسفة تعطي أعلى أشكال اليقين، لأنها تستعمل أعلى أشكال البرهان وهو البرهان المطلق.

لذلك يلجأ إلى التشكيك في نظرية الإمكان الكلامية التي بلغت أوجها عند أبي حامد الغزالي لذلك يقول " أما من وضع أن قبل العالم إمكان واحد وبالعدد لم يزل فقد يلزمه أن يكون أزليا وأما من وضع أن قبل العالم إمكانات غير متناهية بالعدد كما وضع أبو حامد فيلزمه أن يكون قبل هذا العالم علم وقبل العالم الثاني عالم ثالث ويمر ذلك إلى غير نهاية"² ويجعل ابن رشد هذا ممكن قال إن الله سبحانه قادر على أن يخلق قبل هذا العالم عالما آخر وقبل ذلك عالما آخر فقد لزم أن يمر إلى غير نهاية وهذا محال أو نصل إلى عالم الأزل، ولما كان واجبا قطع التسلسل فقطه أن يكون أزليا

1 - ابن رشد: مقالات في المنطق والعلوم الطبيعي، تح جمال الدين العلوي، الدار البيضاء، المغرب، ص120.

2 - ابن رشد: تحافت التهافت، ج1، ص178.

أولى، أما الاعتراض الذي قدمه ابن رشد على جواب الغزالي الذي دحض الدليل الرابع للفلاسفة علم العالم على الأصل الذي لأصلوه، وهو قولهم إن كل حادث فالمادة تسبقه ولا يستغني الحادث عن مادة، فلا تكون المادة حادثة وإنما الحدوث يكون للصور والإعراض وخالصة هذا الأصل أن الإمكان يستدعي حلا يقوم به وهو الحل القابل للشيء الممكن بينما الإمكان عند الغزالي يعتبر أمرا عقليا اعتباريا لا وجود له إلا في الذهن ولا يحتاج إلى محل يقوم به، ولو كان كذلك لوجب أن يكون الممتنع والواجب من القضايا التي ترد إلى أحكام العقل، ولا تحتاج إلى محال ولما امتنع الواجب والمستحيل فالإمكان أولى.

وللتخلص من إخراج الغزالي يلجأ ابن رشد إلى تبيان الفرق بين نوعي الإمكان " وذلك أن الإمكان الذي من قبل القابل ليس ينبغي أن يعتقد فيه أنه الإمكان الذي من قبل الفاعل، وذلك أن قولنا في زيد أنه يمكن أن يفعل كذا غير قولنا في المفعول إنه يمكن وكذلك يشترط في إمكان الفاعل إمكان القابل"¹. ثم يستطرد في سوق الدليل بأنه لما لم يمكن أن يكون الإمكان متقدم على الشيء الحادث في غير موضوع أصلا وغير ممكن أن يكون الفاعل هو الموضوع وغير الممكن، إذ الممكن لو حصل فعلا ارتفع الإمكان فلم يبق إلا أن يكون موضوع الإمكان هو الشيء القابل للممكن وهو المادة.

ثم بين أن الإمكان يستدعي مادة موجودة، حيث يقول: " أما أن الإمكان يستدعي مادة موجودة فذلك بين فإن سائر المعقولات الصادقة لا بد أن تستدعي أمرا موجودا خارج النفس إذا كان الصادق كما قيل في حده إنه يوجد في النفس على ما هو عليه في الخارج فلا بد من قولنا في الشيء أنه ممكن أن يستدعي هذا الفهم أشياء يوجد فيها هذا الإمكان وأما الاستدلال على أنه لا يستدعي الإمكان موجودا يستند إليه بدليل أن الممتنع لا يستدعي موجودا يستند إليه قول سفسطائي"²

1 - المرجع السابق، ص 184.

2 - المرجع نفسه، ص ص 192-193.

ويرى ابن رشد أن الممتنع يستدعي موضوعاً مثلما يستدعي الإمكان مثله الأضداد المتقابلة تقتضي لا جرم موضوعاً، والضدين ممتنع وجودهما في موضوع واحد ولما كان الإمكان قضية عقلية لا تفتقر إلى محل مادي تقوم به عند الغزالي، إلا أن ابن رشد على الضد من ذلك وهو قريب من مذهب المعتزلة الذين يرون أن المعدومات ذوات ما، يقول "والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وذلك بين من حد الممكن، فإن الممكن هو المعدوم الذي يتهيأ له أن يوجد وأن لا يوجد، وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكناً من جهة ما هو معدوم، ولا من جهة ما هو موجود بالفعل وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة ولهذا قالت المعتزلة إن المعدوم هو ذات ما"¹.

ولما كان العدم في مذهب ابن رشد ذات ما فإن العدم يعالج الوجود، وكل واحد منهما إذا ارتفع حل الآخر محله ضرورة إذ اجتماعهما في ذات واحدة محال، وارتفاعهما وسقوطهما عنها محال، أيضاً، فكان لا بد أن تتصف بأحد منهما حال ارتفاع واحدة منهما، والعدم لا ينقلب موجوداً والوجود لا ينقلب عدماً من جهة نفسه. لذا يجب أن يكون القابل لهما شيئاً مغايراً غيرهما، وهو الذي يطرأ عليه الإمكان والتكون والانتقال من صفة العدم إلى الوجود فإن العدم لا يتصف بالتكون والتغير وهذا هو عين ما ذهبت إليه المعتزلة، وفي هذا يقول "فهذه الطبيعة اتفق الفلاسفة والمعتزلة على إثباتها"².

ولما ذهب الغزالي إلى أن الامتناع والوجود قضايا عقلية اعتبارية، فهي كسائر الكليات المنبثة في الذهن كالثبوت والحيوانية علوم لا ينكر أن لها معلوماً، ولكن تلك المعلومات ليست هي التي موجودة في الأعيان، بل هي كسائر الكليات التي صرح الفلاسفة إنها موجودة في الأذهان، لأن في الأعيان المحسوسة والمشاهدة جزئيات متشخصة وليست صفة كلية يمكن أن تعقل بنوع علم كلي، ولكن هذه الجزئيات أسباب

1 - ابن رشد: تحافت التهافت، ج1، ص195.

2 - المرجع نفسه، ص 195.

وعلى ينتزع العقل منها الكليات بعد تجريدها عن المواد والعوارض التي تغشاها في حالاتها الجزئية ومن ثم يحصل التعقل الكلي.

يعترض ابن رشد على أن هذا كلام سفسطائي ويذهب إلى أن الإمكان أمر كلي له جزئياته في الأعيان، أي الاعتراف بوجود خارج الذهن مستقل عن النفس العارف أو العاقل المدرك فيقول "وليس العلم علما بالمعنى الكلي ولكنه علم للجزئيات بنحو كلي يفعله الذهن في الجزئيات عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت للمواد"¹.

ثم ينتقد ابن رشد الغزالي بأنه لم يفهم الحق في المسألة وأورده على غير وجهه فقال: "...إن قول الفلاسفة: الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان، إنما يريدون أنها موجودة بالفعل في الأذهان لا في الأعيان، وليس يريدون أنها ليست موجودة أصلا في الأعيان، بل يريدون أنها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل، ولو كانت غير موجودة فعلا لكانت كاذبة"² ويُعرض ابن رشد للغزالي لأنه يروم التخليط والإيهام بالمغالطات، حيث جعل الإمكان أمرا كليا يشابه الكليات في عالم الوجود في الأعيان. قال أبو الوليد: "ثم وضع أن الفلاسفة يقولون ليس للكليات خارج النفس وجودا أصلا، فأنتج أن الإمكان ليس له وجود خارج النفس فما أفتح هذه المغالطة"³

ويبدو ابن رشد في هذه المجاوبات أعظم ميلنا إلى الأخذ بالنظرية الاسمية وهي النظرية القائلة في فلسفة المنطق وفلسفة المعرفة والعلوم. إن الكلي من حيث هو كلي ليس إلا مجرد اسم يعرض للمعاني الكلية بعد نفي الفروق الجزئية بين أفراد الكلي، كأن الكلي هو نوع من العرض، "إذ أن الحدود والكليات حال من أحوال الجواهر الموجودة خارج النفس وكيفية عارضة لها، مثل الحيوان العام للحيوان

1 - المرجع السابق، ص 195.

2 - المرجع نفسه، ص 105.

3 - المرجع نفسه، ص 105.

الخاص، أعني المشار إليه¹ ويستخلص النتيجة المنطقية من ذلك قائلا " إذا تبين أن الكليات المعقولة حال من أحوال الجواهر فمن الممتع أن تكون هذه جزءا من أجزاء الجواهر القائمة بذاتها وذلك أنه من القبيح المستحيل متى فرضنا جوهرًا مركبًا ألا يكون مركبًا من جواهر بل من كفيات"²

بعبارة أخرى إن القول بان الحدود والكليات أجزاء للمحدود المشار إليه من شأنه أن ينسف كل البناء الأنطولوجي الذي كان يدافع عنه ابن رشد والقائم على أسبقية الجوهر على باقي المقولات، ذلك أن جعل الكليات المعقولة أجزاء من بنية الجواهر المحسوسة معناها: إعطاء الأسبقية لمقولة الكيف على مقولة الجوهر، الأمر الذي يجعل الجوهر تابعا للأعراض وليس العكس وهذا ما ترفضه أرسطية ابن رشد³

والمشهور فعلا أن المتكلمين من المعتزلة كإبراهيم بن سيار النظام وأبي عبد الله النجار ذهبوا في السبر والتقسيم العقلي والواقعي إلى القول بعرضية الجواهر أي أن " الجوهر أعراض مجتمعة وهو عين الأعراض"⁴ ومن ثم فإن انتقال الجوهر من حال إلى حال بحسب الأعراض التي تعريه كأنها هي المحدد لوجوده المتجدد بإستمرار، وبالتالي فهو غير ثابت، ومن هنا جزم جميع المتكلمين باستحالة إنفكاك الجواهر وتعريفها عن الأعراض للإفادة في إثبات هذا الأصل في تحطيم أنطولوجيا قدم المادة في فلسفة أرسطو، والتأسيس لنظرية جديدة إن لم تضاه الحقيقة العلمية في نفسها فلا أقل من أن تساير مقولات التداول الإسلامي في مفهوم الطبيعة والخلق والحدوث بما لا يتنافى مع نظرية الخلق.

ولما أحس ابن رشد بأن المقدمات التي يعتمدها علماء الكلام لا تلوى على شيء في نقض مذهب أرسطو الذي تولى شرحه والترويج له راح يتشكك هو الآخر

1 - ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 13-14.

2 - المرجع نفسه، ص 14.

3 - محمد المصباحي: الوجه الآخر لحدثة ابن رشد، ص 149.

4 - الجويني: الشامل في أصول الدين، ص 148.

في مقدماتهم ويورد عليها المطاعن من غير وجه لعلها تخفف عليه وطأتهم فعمد إلى أخص دليل معتمد في البرهان على حدث العالم بحسب منطق المتكلمين إلى إفساده وبيان أنه دليل خطابي غير بيينة بنفسها مقدماته، خصوصا عند أبي المعالي رأس الأشعرية وباسط أعرض الأساسات والوظائف لمنهجهم.

وقد أورد أبو المعالي الجويني مقدمات دليل الحدوث في غير واحد من كتبه كالشامل والإرشاد وكتاب العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية حيث يقول: " العالم كل موجود سوى الله تعالى وهو أجسام محدودة متناهية المنقطعات وأعراض قائمة بذاتها كألوانها وهيئاتها في تركيبها وسائر صفاتها فيتضح بأدنى نظر استمرار مقتضى الجواز على جميعه وما ثبت جوازه استحالة الحكم بوجوبه ولا ينسأغ في عقل موفوق اعتقاد قديم عن وفاق وهو مجوز غير ممتنع تقديره على خلاف ما هو عليه فإذا لزم العالم حكم الجواز استحالة القضاء بقدمه"¹

أما كون هذه الحجة خطابية عند ابن رشد فلأن فيها قلبا لموازن العقل وأحكامه حسب ما يرى ذلك أن أبا المعالي لما وضع العالم وهو كل موجود سوى الله تعالى جائزا يمكن أن يكون على ضد ما هو عليه فيلزم من ذلك تحرك الحجر إلى فوق والنار إلى أسفل والحركة الشرقية تصير غربية والغربية تصير شرقية قال " فأما المقدمة الأولى فخطبية، وفي بادئ الرأي وإما في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه مثل كون الإنسان موجودا على خلقه غير الخلق التي هو عليها وفي بعض الأمر منه مشكوك مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية"²

والظاهر أن هذا التقويل الغصبي للمتكلمين غير مراد أومفاد من مقدماتهم، ولعلّ أبا الوليد لم يفهم الحجة على وجهها عند المتكلمين، أو أنه لجأ إلى التثغيب؛ لان علماء الكلام ما قالوا بقلب موازين العقل في الوجود، بكون حركة الحجر إلى فوق

1 - الجويني: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تح أحمد حجازي السقا، مطبعة دار الشباب بالعباسية، مصر، ط1، 1978، ص 16.

2 - ابن رشد: مناهج الأدلة، ص 350.

والنار إلى أسفل ومصير الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية، وهلم جرا، وإنما المعنى الذي ذكره حسب نظرية الإمكان عندهم فيما يرومونه من تلك المقدمات إنما هو إثبات تلك الهيئات أموراً ممكنة، أي هي في حق ما وضعت له أمور ممكنة لا واجبة، ويمكن أن تكون على خلاف ما هو عليه فما المانع من ذلك، إذ هي ليست من الطبائع الضرورية عقلاً، ولما خلق الله فينا عقلاً قدر هذا النظام المطرد فلم يمتنع عن القدرة الإلهية أن تعطينا عقلاً يقدر تلك المجوزات على عكس ما ترى أو تشاهد!

ولم يثبت المتكلمون هذا المعنى فراراً من التعطيل وتأكيذاً للإرادة المطلقة، حتى لا يكون المطلق الإلهي مقيداً بالمقيد العقلي (قوانين العقل) وإلا كيف يعقل أن تكون حركة الحجر إلى أعلى وهو يتجه إلى أسفل في عالم الحس والشهادة؟ وأن أحكام العقل من حيث هي إنما تختص بما يعرفه تحديداً في عوالم الحس المنظورة. أما سريانها على عوالم أخرى ممكنة كما عند الغزالي فالأمر في مظنات الاحتمال.

ولعله من الطريف جداً أن نشير إلى حالة غريبة في الممارسة النقدية الفلسفية الرشدية وهي اتجاهه إلى نقد أدلة المتكلمين طراً، فقد انتقد أقوى دليل استتبطه المتكلمون، وعليه عولوا في التدليل على حدث العالم، وقد سبق ذكره في بعض مقدماته وهو دليل مركب غير بسيط، فيورد ابن رشد مقدمات المتكلمين على وجهها كما هي ثم يكرّر عليها بالنقد كفعله بسائر الأدلة، ففي كتاب اللمع للأشعري يستدل على حدوث العالم بالدليل المركب من أربعة أصول، "ثم الأولى تقديم عبارات أصطلح عليها الموحدون روما منهم لجمع المعاني الكثيرة في الألفاظ الوجيزة، فمما أطلقوه العالم وهو أنه كل موجود سوى الله تعالى، ثم العالم ينقسم إلى جواهر وأعراض"¹

وشرع أبو الحسن الأشعري في تفصيل الدليل إلى أن وصل إلى الأصول التي ينبغي عليها هذا الدليل، فالأول إثبات الأعراض والثاني حدث الأعراض والثالث استحالة تعري الجواهر عن الأعراض والرابع استحالة حوادث لا أول لها. وقد عوّل المتكلمون الأشاعرة، عن بكرة أبيهم، على هذا الدليل على سنن إمامهم الأشعري،

1 - الجويني: اللمع في قواعد أهل السنة والجماعة، دار المشرق بيروت، لبنان، 1968، ص ص 120-121.

وكذلك الجويني، وابن فورك وأبو البركات البغدادي والباقلاني والغزالي والرازي والأرموي، والأيجي والنفقازاني، وجلال الدين الدواني.

لكن يناكف ابن رشد هذا الدليل ويرى أن مقدمته غير بينة بذاتها يقول " وأما القضية الثانية وهي القائلة إن الجائز محدث فهي مقدمة غير بينة بنفسها وقد اختلف فيها العلماء فأجاز أفلاطون أن يكون شيئاً جائزاً أزلياً ومنعه أرسطو وهو مذهب عويص"¹

ومن أنعم النظر يلمح أن ابن رشد يقابل إشكالات المتكلمين بإشكالات الفلاسفة المشائين، ولكن بانزياح نحو إختيارات أرسطو يقول في كتابه تفسير ما بعد الطبيعة "وإذا كان هذا واجبا على أرسطو مع قلة ما كان عند من تقدمه من معرفة الحق وعظم ما أقر به من الحق وانفرد به حتى إنه الذي كمل عنده الحق، فكم أضعاف ما وجب عليه من الشكر يجب على من جاء بعده من شكره ومعرفة حقه وشكره الخاص به هو العناية بأقاويله وشرحها وإيضاحها لجميع الناس"²

ولكن إشتطاط أبي الوليد في إناطة الحق في العلم الطبيعي والفلسفي بأرسطو، قد بلغ ذراويه القصى و الاندهاش العالي التوتر الذي نعتة الفيلسوف الإنجليزي مالبرانش MALEBRANCHE بأنه ضرب من الجنون حيث يقول، كما ذكره صاحب كتاب: "الوجه الآخر لحدائث ابن رشد"، واصفا قول ابن رشد بأن مذهب أرسطو هو الغاية من الحق "وعلى الحقيقة ما كان لأحد أن يقول هذا إلا أن يكون مجنوناً وما كان لتعنته إلا أن ينقلب إلى حمق وخرق"³

لكن تبقى الأجهاد الواصلة التي كان ابن رشد بذالاً لها الاستبصار الحق والمعرفة في الدين والفلسفة شرحاً وتعليقاً وتلخيصاً وجمعاً ونقداً وتأسيساً وتعديلاً

1 - ابن رشد: مناهج الأدلة، ص 38.

2 - ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ص 10.

3 - محمد المصباحي، المرجع السابق، ص 150.

وتقويما مقصدا جليلا أمه هذا الفيلسوف العظيم، مترنحا بين الدين والفلسفة، ومنزاحا إلى الحق وحده كما إجتهد لمعرفة.

1- دليل التمانع بين المتكلمين وابن رشد:

قبل الحديث عن التجاذب الفلسفي بين المتكلمين وابن رشد في دليل التمانع المشتق من القرآن الكريم أي من التداول الإسلامي كما يقول طه يجب أن يتوضح معنى التمانع في اللغة أولا ثم ما المقصود به في اصطلاحات المتكلمين ثانيا.

أ- المدلول اللغوي للتمانع:

التمانع في اللغة على زنة تفاعل قال الفيومي في المصباح المنير " منعه من الأمر منعا وهو ممنوع منه محروم والفاعل مانع، وامتنع من الأمر كف عنه ومانعه الشيء نازعه"¹ ولفظ الممانعة في اللغة آيل إلى معنى المنازعة من فاعلين كما دل عليه أصل وضعه أو هو المقابلة على وجه المعارضة وإرادة الغلبة بإظهار المعاندة.

ب- المدلول الكلامي للتمانع:

يشير التمانع عن المتكلمين الأشعرية والمعتزلة وبعض الفقهاء إلى البرهان المشتق بمقتضى النظر العقلي من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَاءُ اللَّهِ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ²﴾ ، وكذلك من قوله تعالى: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونَ³﴾

هاتان الآيتان انتصبتا عند المتكلمين أصلا نقليا شرعيا لدليل عقلي قاطع في أن واحد وذلك من خلال سبر الإحتمالات العقلية وتقسيمها وحصرها الصحيح الموافق للعقل في أن واحد منها بعد إثبات سائرهما . وهذا الدليل من أكثر الأدلة دورانا في كتب

1 - أحمد بن علي الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة الأميرية القاهرة، ص 768.

2 - سورة الأنبياء ، الآية 22.

3- سورة النحل، الآية 51.

المتكلمين الأشاعرة وقد وقع إعتقاد هذا الدليل من قبل أكثر المتكلمين لأنه واحد من جملة الطرق النظرية للدلالة على التوحيد الإسلامي في الإلهيات يقول الجويني: "...أن الأئمة سلكوا طرقاً سديدة في الدلالة على إثبات الوجدانية وسنأتي على جميعها إن شاء الله ونوضح السديد منها والمدخول"¹.

وصيغة دليل التمانع تقتضي أصولاً وأركاناً يُبنتى عليها وصورته كما يلي:

لو أراد مرید إثبات إلهين حيين متممين بالقدرة، ثم أراد أحدهما حركة جسم معين وأراد الثاني سكونه، قضت إرادته بالمنع منه، وقصد كل واحد منها إنفاذ مراده فهذا الأمر لا يخلو مما يلي:

إما أن يفرض حصول المرادين أو يفرض إنتفاؤهما، أو يفرض تقديراً حصول الأول وإنتفاء الثاني، ولكل واحد من هذه الاحتمالات العقلية لوازم تقتضي بفسادها، وهذه الاحتمالات كلها مستحيلة الوقوع، و"لقد أشتهر عن المتكلمين أنهم جافوا المنطق الأرسطي، بل عارضوه ذلك أنهم أخذوا منه على قدر طاقتهم وحاجتهم وليس أدل على هذه المعارضة من أن يخرموا الأصول التي قام عليها هذا المنطق، والحال أنهم نطقوا بحقائق تأتي ببنیان المنطق التقليدي من قواعده مثل قولهم في مسألة الاسم والمسمى إن الاسم هو المسمى وغيره أو إنه لا هو المسمى ولا هو غيره أو قولهم في مسألة الذات والصفات إن الصفات هي الذات وهي غيرها، أو إنها لا هي الذات. أو كما جاء في عبارتهم المأثورة لا يقال هي هي، ولا هي غيره ولا هو ولا غيره"²

ويظهر من كلام الفيلسوف أبي الوليد في مخاصمة أدلة المتكلمين أنه يعتبر هذا النمط من الأدلة غير شرعية بسبب تصادمها كما يرى مع مقاصد الشريعة أو خروجها عنها كلية من حيث وقوف الشرع عند الظاهر من العقائد المناسب للجمهور والكف عن الإشطاط في التعقيد والعواصة والتركييب بما لا يطيقه الجمهور ولا يقدر على فهمه والافتناع به، كما يرى أن هذه الأدلة غير برهانية لمخالفتها شرائط الاستدلال الصناعي

1 - الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح أسعد تميم مؤسسة الكتب الثقافية، ص 51.

2 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ص 198-199.

كما تحررت في منطق أرسطو، " وكل ما كان بالوصف الأول فهو عند ابن رشد لا يصلح للعامّة، وكل ما كان بالوصف الثاني فهو عنده لا يصلح للخاصة، وحتى نبرز التقابل بين الوصفين في التعلق الأول بالعامّة وتعلق الثاني بالخاصة نصطرح على استعمال لفظ غير طبيعي للدلالة على الأول وغير صناعي للدلالة على الثاني"¹

وتفصيل دليل التمانع أو برهان الممانعة في علم الكلام بحسب الاحتمالات

مايلي:

- إذا نفذ المرادان كان ذلك محالا، بل كان أدخل في المحال من سائر الإحتمالات إذ يلزم من تقدير تجويزه إجتماع الضدين إذ يفضي إلى اجتماع الحركة والسكون في المحل الواحد وهو محال.

- إذا قدر إنتفاء المرادين كان محالا أيضا إستحالة كون الجسم لا متحركا ولا ساكنا فخلو الأجسام عن الحركة والسكون مما يستحيل وقد سبق البرهنة عليه في المقدمات النظرية في برهان حدث الجواهر والأعراض.

إذا قدر إمتناع المرادين وإنتفاؤهما دل ذلك على نقص كل واحد منهما وعدم صلوحه وتقاصره عن رتبة الإلهية، فهذه إذن الأصول النظرية التي يتركب منها دليل التمانع على قانون علم الكلام، وقد عظم فيها نقاش المتكلمين يقول الجويني " وإنما عظم تنقاش المتكلمين في دلالة التمانع من أنها الدلالة المنصوص عليها في كتاب الله تعالى"² فإن بطلت جميع هذه الإحتمالات قطعا بقي منها واحد محقق الوقوع إلزاما واجبا في العقل وجوده وهو وجود إله قادر حكيم متصف بالإقتدار على جميع المقدورات.

أما إن عورض هذا الكلام عند المتكلمين من حيث هو قضية عقلية لا تسلم عن المطاعن على فرض إلهين اختلفت إرادتهما ولكن المقدمات لا تجري منساقة إلى نفس المأل، ولو جوز اتفاقهما في الإرادة كأن يقال إن أحدهما مقتدر على بعض

1 - المصدر السابق، ص 199.

2 - الجويني: الشامل، 360.

المقدورات والآخر على قبيل آخر من المقدورات غير المتناهية وإلا كان منحطاً عن رتبة الإلهية وهذا أوضح من أن يحتج له، ثم بعد ذلك إن الدليل مفروض على إرادة أحدهما تحريك الجسم وإرادة الآخر تسكينه ثم يسترسل علماء الكلام، في منهج الحصر والإلزام، وذلك بفرض الحركة والسكون خارجة عن مقدورهما، وهذا كذلك باطل لكونه يفضي إلى خلو الجسم عن الحركة والسكون وإن كانت مرادة لأحدهما والسكون مراد الآخر فقد ترامت القضية إلى دليل التمانع.

ثم لو فرض جوازا وجود قديم عاجز على إعتبار أن ذلك من الممكنات العقلية لكان هذا الفرض باطلاً لأنه تنكب واضح عن دليل العقل، لما فيه من إثبات قديم غير قادر على المقدورات وهو حائز على صفة الوجوب لكنه غير مؤثر في الممكنات، وهذا محال، إذ الممكنات ليس لها قيام في وجودها بأنفسها بل لا بد من إستنادها للواجب الذي رجح فيها جانب الوجود على العدم، إما بقدرة وإما بلا قدرة ومحال أن يؤثر فيها بلا قدرة لبطلانه بالحس والعقل، فيبقى مساق الإحتمال الصحيح التوجه إلى أن يؤثر فيها بقدرة واجبة غير ممكنة الإنتفاء لبطلان صيرورة الواجب جائزاً فلم يبق سوى القطع بوجود إله قديم واجب الوجود مفاد التصديق به بدلالة التمانع في عديد الأدلة اعتراضات ابن رشد على دليل الممانعة:

ليس يمكن لأبي الوليد بن رشد أن يعترض في الأصل الصحيح لدليل الممانعة بما ثبت انه مستفاد من القرآن الكريم ولو كانت الصفة البيانية البرهانية التي ورد بها هذا الدليل في شكل آية من آيات القرآن الكريم تفيد بيان يقين البرهان على شكل قياس شرطي متصل على أخصر طريق وأوقاها وبين الصورة الاستدلالية التي فرضها المتكلمون لهذا الدليل من خلال السبر والتقسيم الذي يفضي إلى احتمالات المحال، التي لا تلائم نظر العقل ولا قصد الشارع، وليس اعتراض أبي الوليد على هذا الدليل إلا النقد له كما في كتابه مناهج الأدلة على الصورة التالية¹:

لو كان إثنين فأكثر لجاز أن يختلفا.

1 - ابن رشد: مناهج الأدلة، ص 159.

وإذا اختلفا لم يخل من ثلاثة أقسام لا رابع لها.

إما أن يتم مرادهما جميعا

وإما أن لا يتم مراد واحد منهما

وإما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر

ويستحيل ألا يتم مراد واحد منهما لأنه لو كان الأمر كذلك لكان العالم لا موجودا ولا معدوما.

ويستحيل أن يتم مرادهما معا لأنه لو كان يكون العالم موجودا معدوما.

فلم يبق إلا أن يتم مراد الواحد ويبطل مراد الآخر، فالذي يطلب إرادته عاجز والعاجز ليس بإله "

ثانيا- تحليل طه عبد الرحمن للاعتراضات الرشدية:

قام طه عبد الرحمن بتحليل الاعتراضات الرشدية على دليل التمانع من الجهات التالية :

1- المحال التمانعي مجال مركب:

يرى طه عبد الرحمن أن دليل التمانع عند ابن رشد مخالف لمقتضى الدليل الطبيعي من حيث أن الآية الكريمة التي اعتمدها المتكلمون لا تفضي إلا إلى محال واحد في حين أن دليل التمانع بصيغته الصورية الاستدلالية عند علماء الكلام يفضي إلى مجالات كثيرة متعددة ذكر منها ابن رشد ثلاثة:

- إما أن يكون العالم لا موجودا ولا معدوما.
- إما أن يكون العالم موجودا ومعدوما.
- إما أن يكون الإله عاجزا مغلوبا.

وقد حصر ابن رشد وجه المخالفة في دليل المتكلمين في إرجاعها إلى المخالفة
لدليل القرآن نفسه وترك الصورة الإستدلالية له " وهي صورة القياس الشرطي
المتصل وإستبدال صورة استدلالية أخرى مكانه وهي صورة القياس الشرطي
المنفصل"¹

2- المحال التّماعي محال دائم:

وهذه المخالفة التي اعترض عليها أبو الوليد تختص بالمخالفة للمقتضى الطبيعي بجعل
المستحيلات الثلاثة دائمة الاستحالة، بينما المحال الذي تفضي إليه الآية القرآنية هو
محال مقترن بوقت وهو الحاضر، كما قيل لو كان فيهما آلهة إلا الله لوجد العالم فاسدا
في الآن.

3- الاعتراضات على الجانب الصناعي:

تتضمن اعتراضات ابن رشد على الجانب الصناعي من دليل الممانعة من
الجوانب التالية:

- اتفاق الآلهة أولى اختلافها بني دليل الممانعة على افتراض اختلاف الآلهة عند
تعددتها بينما العقل يجوز اتفاقها، كما يجوز اختلافها ولو أخذنا في الحسبان وصف
الألوهية في حث هؤلاء لكان الاتفاق أولى بها من الاختلاف"².
- " وليس الاتفاق المطلوب في الآلهة اتفاقا تطابقيا ينتج عنه فعل واحد شامل للجميع
وإنما اتفاق تعاوني، كما يتعاون الصناع على صنع شيء واحد فتتوارد أفعالهم
على محل واحد"³.

1 - طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، ص 197.

2 - ابن رشد : مناهج الأدلة، ص 159.

3 - طه عبد الرحمن: المصدر السابق، ص 201.

- " وليس التعاون بين الآلهة تعاوناً يجعل كلا منها واقفاً عند صنع جزء واحد من العالم لا يتعداه إلى ما وراءه، بل يجعله قادراً على الصنع الشامل للعالم لأن الإله الذي يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل" ¹
- وحدانية الإله من وحدة العالم: "إذا كانت الآلهة متفقة اتفاقاً تعاونياً ويجعل كل واحد منها قادراً على جميع المقدورات فإن الفرض بأن هناك إلهين إثنين بهذا الوصف يلزم عنه أن يكون هناك عالمان اثنان واللازم وهو وجود عالمين باطل لأن هذا العالم واحد وإذا بطل اللازم بطل الملزوم. وهو وجود إلهين فيثبت وجود إله واحد" ²، هاته هي الاعتراضات التي رأى طه عبد الرحمن أن ابن رشد أسس لها وأوردها على دليل المتكلمين على دليل الممانعة التي ترجع بصورة عامة إلى نظرية أو قول ابن رشد بأن الدلالة على وحدانية الإله قد تتم بطريق اتفاق الأفعال كما تتم بطريق الاختلاف وهذا ما سوف ينطلق إليه طه بالتقويم في قسميه: الطبيعي والصناعي.

1 - ابن رشد : المرجع السابق، ص 157.

2 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 201.

ثالثاً- تقويم الاعتراضات الرشدية على القيمة الطبيعية لدليل

الممانعة:

حتى يستقيم النقد التقويمي الخاص بالقسم الطبيعي لدليل الممانعة اتجه طه إلى اعتقاد نفس الشروط التي اعتمدها ابن رشد أو بعبارة أخرى من داخل النسق المنطقي الذي انتهجه أبو الوليد، متوسلاً بنفس ما توسل به حتى يكون التقويم تقويماً عدلاً قاصداً من حيث إثبات ابن رشد لوجود الله بطريقته وإنكاره طريقة علماء الكلام الأشاعرة وتبيان مرجوحيتها قياساً بما جاء به دون أن يستوفي هو نفسه هذه الشروط التي تواضع عليها المنطق الذي ظن نفسه إلترمه.

هذا أولاً أما ثانياً فإن كون المنطق علم صناعي ليس يلزم في باب نصب الدليل الاقتصار عليه من حيث هو لما في ذلك من التضيق على العقول والأذهان لأن ثبوت المدلول ليس وفقاً على نمط أو صنف واحد من الدليل أو البرهان خصوصاً وأن أبا الوليد محجوج جداً لكون المتكلمين أكثر مرونة وانفتاحاً عقلياً منه حيث قاعدتهم تقول فساد الدليل لا يؤذن بفساد المدلول لاحتمال أن يثبت بأوجه أخرى.

1-ضوابط الصفة الطبيعية لدليل الممانعة:

وقد حصر ابن رشد المعايير الكافلة لحصول الدليل على وفق الوصف الطبيعي في قوله "إن الطرق الشرعية إذا تؤولت وجدت في الأكثر قد جمعت وصفين أحدهما أن تكون يقينية والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى"¹ وقد ركز ابن رشد على معيارين طبيعيين يتمثلان في كون الطرق الاستدلالية يقينية، وأن تكون بسيطة، وقد حدد أبو الوليد المعيار الثاني، وهو البساطة بكونها عبارة عن تحصيل القلة في المقدمات المؤدية إلى أقرب النتائج مع أنه من الجائز أن تجتمع المقدمات القليلة مع النتائج البعيدة، مما يحملنا على

1 - ابن رشد : مناهج الأدلة، ص 159.

جعل معيار البساطة معيارين اثنين مختلفين في الأصل وإن لم يمتنع اجتماعهما وهما قلة المقدمات، وقرب النتيجة.

تتجلى اعتراضات التقويم عند طه في كلام ابن رشد في قضية اليقين حيث يراه لفظاً مشتركاً غير معين المضمون فيفضي إلى أحد احتمالين لا يخلو اليقين عن اتخاذ معناه منهما، وذلك أنه إما أن يقصد به اليقين الصوري الاستدلالي، وإما أن يقصد به مضامين وفحوى المقدمات الشرعية، ويرى طه أنه بعيد جداً أن يكون المقصود باليقين اليقين الصوري، إذ لو كان كذلك لكان التطابق حاصلًا بين اليقين الشرعي واليقين الصناعي، وليس الأمر كذلك من حيث اختصاص اليقين الشرعي بالصلوحية للعامة وإذا بطل أن يكون المتعين من اليقين هو المعنى الأول، وجب حتماً المعنى إما القول الثاني، وهو اليقين المضموني أو يقين المقدمات من خلال النصوص الرشدية نفسها في أكثر من موضع في كتبه منها أن ابن رشد يصف المقدمات الشرعية بأنها يقينية بنفسها ومعروفة بنفسها¹. وبأنها "تقبل النصرة بطبعها"² يقول طه: وهذه كلها أوصاف تفيد ما يفيد لفظ اليقين فيجتمع لنا في نهاية المطاف المعايير الرشدية الثلاثة الآتية³:

- يقينية المقدمات
- قلة المقدمات
- قرب النتائج

1 - المرجع السابق، ص 193.

2 - ابن رشد: فصل المقال، ص 66.

3 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 203.

2-نقد الجانب التّهديمي من اعتراضات ابن رشد:

سبقت الإشارة أن ابن رشد يرى في دليل التمانع على شرط المتكلمين يفضي إلى ثلاث محالات لكون طه يرى أن ذلك مغالطة " والصواب أن المحال في دليل الممانعة محالان إثنان وحسب: أحدهما اجتماع الوجود والعدم، وبه يبطل احتمال تحقق مراد الإلهين معا . والثاني اجتماع اللاوجود واللاعدم وبه يبطل احتمال عدم تحقق مراد أي منهما"¹

ولكن المحال الثالث الذي يزعم ابن رشد أنه ورد عند المتكلمين بصيغته وهو أن يكون الإله عاجزا مغلوبا، ليس محالا، ولم تعرف له هذه الصيغة عند المتكلمين إطلاقا وإنما صيغة الورود أن العاجز ليس بإله، وهي المقدمة للاحتمال الثالث والذي هو تحقق مراد واحد منهما. وقد أخل ابن رشد من جهتين، من جهة النقل الغلط أو التغلطي عن المتكلمين وتقويلهم بالتمحلات ما لم يقولوا زيادة عن ذهوله عن " مقتضى القياس الشرطي المنفصل الذي هو بطلان جميع الأقسام بإفضائها إلى المحال إلا واحد، فلا يفضي إلى المحال وهذا القسم الذي تبقى هو الذي جعله ابن رشد واحدا من المحالات"².

ومن بين الانتقادات التي انتقد فيها ابن رشد المتكلمين ثم وقوعه هو نفسه في عين ما وقعوا فيه على سواء استعمالهم للقياس الشرطي المتصل الذي استند هو عليه كما استندوا هم عليه وهذا الانتقاد على إطلاقه غير ذي جدوى أو غير معتبر بالكلية لأن الرتبة المنطقية يستوي فيها الشرطي المتصل والشرطي المنفصل زيادة على أن "البناء النظري للآية القرآنية لا يمنع التوسل في ذلك باستدلال مخالف في الرتبة المنطقية فضلا عما هو في نفس الرتبة، وحتى لو فرضنا أن ابن رشد قصد بإنكاره أن يشير إلى عدم استيفاء دليل الممانعة لشرط قلة المقدمات، فإن مأخذه لا يمكن اعتباره،

1 - المصدر السابق، ص 204.

2 - المصدر نفسه، ص 203.

لأن القياس الشرطي المتصل قد تكثر فيه المقدمات وتبعد فيه النتيجة هو الآخر، فلا يفضل القياس الشرطي المنفصل من هذه الجهة¹.

ومما اتجه إليه طه بالنقد والتقويم لانتقادات ابن رشد لدليل الممانعة كذلك قوله: "بأن المحال التمانعي على الدوام، على خلاف الدليل القرآني الذي هو مخصص بوقت معين أو بمعنى آخر كما يقول طه مجازاة ومسايرة للمناطقة في اصطلاحاتهم أن المحال التمانعي هو بمنزلة القضية الدائمة المطلقة والمحال القرآني بمنزلة القضية الوقئية المطلقة وذلك من غير أن يقيم ابن رشد دليلا حيث اكتفى بزيادة القيد الإضافي المتمثل في الآن إلى مدلول الآية الكريمة " مما يجعل إعتراضه غير مقبول فضلا عن أنه يفتح بابا لشكوك تشوش على الجمهور معتقداته، ذلك أنه إذا كان من المستحيل على الدوام أن يكون تعدد الآلهة مفسدا للعالم، فإن الجمهور على عادته في استنباط مفهوم الكلام من منطوقه يستدل من ذلك على أنه من الجائز ألا يكون تعدد الآلهة مفسدا للعالم في وقت من الأوقات²"

وبالتالي فإن طه يقر بأن الاعتراضات الرشدية على الممانعة لم تستوف الخصائص الطبيعية من حيث الجهات التالية :

- جعل ما ليس محالا في هذا الدليل محالا.
- تفضيل القياس الشرطي المتصل على القياس الشرطي المنفصل تحكما من غير دليل.
- جعل ما حكمه الدوام، حكمه التأقيت فأفضى إلى البلابل والشكوك.

1 - المصدر السابق، ص 203.

2 - المصدر نفسه، ص 204.

رابعاً- تقويم الاعتراضات الرشدية على القيمة الصناعية

لدليل الممانعة:

تتمثل الاعتراضات الرشدية على دليل الممانعة حول الافتراض الجديد الذي جاء به، حيث جوز فرض اتفاق الآلهة كبرهان على وحدانية الله، كما كان فرض اختلافهما طريقاً للبرهان على المطلوب نفسه، وهو يريد دائماً مشاكسة طرق المتكلمين في النظر ليحيل على أن طرقهم وطرق غيرهم من أهل الفلسفة على سواء، حيث لا مائزة من فضل بين النظرين.

وأحياناً يصرح برجاحة نظر الفلاسفة على شرط منطق أرسطو على نظر المتكلمين تظننا وتحكما من غير دليل، حتى إنه ليقع في نفس ما يؤخذ به غيره سواء في إغفال الخصائص الطبيعية للدليل أو في التجانف عن الاقتضاء المنطقي السليم في صناعة البرهان، وأحياناً يتوهم برهان ما ليس ببرهان. فالمهم عنده أن لا تكون نتائج النظر وطرقه غير ذات تعارض مع ما تشعب به من فلسفة أرسطو.

وغير خفي أن ابن رشد قد استفاد أصول مقالاته في الخطاب الإلهي من حيث المصدر من جهتين، جهة الفلسفة الأرسطية، وجهة الشرع الإسلامي الوحي وما أنضاف أو انبنى عليه من قواعد وأصول تعكس حقائق الخطاب الإلهي في التداول الإسلامي معتمداً في ذلك على ثلاثة مبادئ:

أولها ما هو مقرر في الخطاب الفقهي والأصولي وثانيها ما ينسب له نفسه مما تكاد تحصيله بالتحقيق والبحث والنظر ويستعين بذلك بمبدأ السكوت ومقتضاه أن الشرع سكت عن أحكام رعاية لمصلحة المكلف العقلية وقدراته العملية، ثم مبدأ التنبيه ومقتضاه أن الشرع نبه على معان يجب طلبها لتبين مقاصده الحقيقية من وراء أحكامه المقررة وسواء كان التنبيه¹ تنبيهاً بالأعلى على الأدنى أو بالأدنى على الأعلى أو

1 - أنظر المقدمات الأصولية في بداية كتابه: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، وكيف إستعملها ابن رشد في الترحيحات الفقهية بناء على القواعد الأصولية في اختياراته الاجتهادات الفقهية.

بالمساوي على المساوي وأخيرا جواز التأويل الذي جعله مخصوصا بالعلماء والحكماء أصحاب المدارك العالية وشفوف النظر حيث يصار بمقتضاه إلى وجوب صرف كل ما كان معارض للبرهان عن ظاهره لتجنب مخالفة البرهان الصناعي النظري للبرهان أو الحكم الشرعي. وبالتالي يترتب لنا مستويان للخطاب: مستوى الظاهر والباطن فلا تكون قضايا الحق والبرهان إلا في الباطن ووجب مخالفة الظواهر.

ويرى طه عبد الرحمن في سياق التدليل في عدم استيفاء انتقادات ابن رشد للشروط الصناعية الخاصة بالبرهان الاختلالات التالية:

أن التنصيص على جواز الاختلاف يحيل حتما بالدلالة القاطعة على جواز ضده بموجب مفهوم الجواز من حيث هو نقيض للضرورة العقلية بالمعنى العام ومبدأ الجواز يفيد جواز الشيء وضده وبالتالي فإن تجويز المتكلمين الاختلاف يفضي إلى الإقرار بإمكان الاستدلال بواسطة اتفاق الآلهة على الوجدانية الإلهية كما يمكن الاستدلال بواسطة الاختلاف وقد انعطف طه إلى نقد معارضة ابن رشد لدليل الممانعة النافي للتعاون بدليل يأخذ بالتعاون من خلال " نقد معارضة نفي التعاون الكلي، بإقرار التعاون الكلي ونقد معارضة التوجيه الضروري بالتوجيه الاحتمالي"¹

وقد بين بان الإلهيات في أصول التداول الإسلامي، علم الكلام، أقرب إلى إصابة الحق من نظر غير المتكلمين وخصوصا الفلاسفة من خلال التحليل أولا وبيان عدم الوفاء بالشروط الطبيعية والصناعية في تحصيل البرهان الخاص بالعلم الإلهي وثانيا من خلال إقرار بعض تلامذة ابن رشد بأرجحية علم الكلام على الفلسفة في هذا الشأن كما هو الحال عند أبي الحجاج يوسف ابن ظلموس في كتابه المدخل إلى صناعة المنطق حيث يقول: "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

1 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 203.

واحداً، إذ كانا مشتركين في النظر في الإله وفي صفاته، وإنما يختلفان بالاسم فيكون العلم الإلهي قد نظر فيه علماء الإسلام وأصابوا الحق فيه أكثر من غيرهم¹.

1- نقد معارضة نفي التعاون الكلي:

لجأ ابن رشد إلى قياس الغائب على الشاهد لتحديد طبيعة الاتفاق بين الآلهة الذي افترضه بحكم الجواز معارضا به نفي التعاون على شرط المتكلمين حيث يقول: "إذا اتفقا أي الإلهان على صناعة العالم، كانا مثل صانعين اتفقا على صنع مصنوع²" فيقتضي هذا الكلام جوازا كون العالم مصنوعا بالمعاونة ومعلوم الخرم والفساد الطبيعي والبرهاني لهذا الافتراض وقد سماه طه بدليل المعاونة في مقابل دليل الممانعة، وأبلغ ما يكون التهافت عند أبي الوليد استخدامه قياس الغائب على الشاهد مع قدحه في استعمالات المتكلمين له في بعض مطالب مباحثهم في الصفات.

ثم لاين في وصمه بأنه دليل مدخول غير منخول وهو يفيد الظنون في أقصر ما يفيد وبالنتالي يلزم كون أدلة المتكلمين ظنية تخالف مقتضى اليقين في الصناعة الفلسفية. لكنه عاد فاستعمله فيما يحاول إثباته من تصوراته الخاصة، وغير المعتمدة وتدميجها أو تحميمها في نمط البرهان الشكلائي الذي يزعمه للقول الفلسفي: "فإذا كان دليل ابن رشد قد استخدم قياس الغائب على الشاهد في اثبات التعاون الإلهي فإن دليل الممانعة عند خصومه استخدم في قسمه المتعلق بنفي التعاون مبدأ منطقياً برهانياً صريحاً، يعده أرسطو، وابن رشد على أثره أول المبادئ اليقينية وهو مبدأ عدم التناقض"³

وصيغة هذا القياس التمانعي هو استحالة تمام مراد الإلهيين معا لأنه لو كان يكون العالم موجوداً معدوماً. لأن توارده عدم الوجود على المحل الواحد في الزمن

1 - يوسف بن ظلموس: المدخل لصناعة المنطق، نشره أسين بلاثيوس، مدريد، 1916، صص 7-8.

2 - ابن رشد: مناهج الأدلة، ص 157.

3 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 203.

الواحد في مجال شروط الصناعة المنطقية نفسها فيستحيل بمقتضى النسق الذي التزمه أبو الوليد ثبوت صحة الفرض الذي يؤدي إلى الجمع بينهما والأغرب من هذا أن يستدل ابن رشد على مطلوبه في المسألة بقياس ظني يقدر فيه بنفسه في حين كان خصومه المتكلمون أبلغ في مراعاة استيفاء دليل الممانعة للشروط الموضوعية في علم المنطق الذي كان الذي كان أكثر منهم إيقاناً به يقول طه: "الآن وقد ذكرنا تمييز مبدأ عدم التعاون الكلي الكلامي على مبدأ التعاون الكلي الرشدي من الناحيتين الصناعيتين، المنطقية والفلسفية، تنتقل إلى القسم الأخير من تقويمنا لمعارضة ابن رشد فننظر في التوجيه الاحتمال لدليل المعاونة الذي قابل به التوجيه الضروري لدليل الممانعة"¹.

2- نقد معارضة التوجيه الضروري بالتوجيه الاحتمالي:

تجاوز ابن رشد مقدمات الاتفاق والتعاون الكلي التي فرضها في بناء دليل المعاونة. إلى مبدأ آخر استند عليه، وقد سماه طه مبدأ المباينة ومقتضاه " أن الفعل الواحد إنما يوجد عن الفاعل الواحد "أي أن لا فعل واحد لفاعلين اثنين، ثم يورد دليل المعاونة بالصيغة المجملة التالية² "والأشبه أن لو كان أن الإلهين اثنان أن يكون العالم اثنين فإن العالم واحد فالفاعل واحد"³.

فأول ملاحظة لحظها طه في سياق التحليل التقويمي والتعديلي في نقد معارضه التوجيه الضروري بالتوجيه الاحتمالي كما يقول ابن رشد لفظة إذن التي تقع أصلاً في مقدمة و صدر كل نتيجة، لكنها عند أبي الوليد وردت في صدر المقدمة الثانية العالم واحد التي كان ينبغي أن يتصدرها حرف الاستدراك لكن ومن ثم اتجه طه إلى تصحيح هذا الاستدلال على الطريقة التالية تبعاً للقصد الأصلي الذي يؤمه الدليل في صورته المصححة، وهو مطلوب ابن رشد وأصل الدليل الرشدي شكلاً وصيغة هو قوله

1 - المصدر السابق، ص 219.

2 - المصدر نفسه، ص 219.

3 - ابن رشد: مناهج الأدلة، ص 157.

"والأشبه أن لوكانا، أي الإلهان إثنين أن يكون العالم إثنين، فإنذ العالم واحد فالفاعل واحد"¹

3- التصحيح الطّاهائي للدليل الرّشدي:

يقر طه أنه لوترك الدليل الرشدي بصيغته الأولى على حاله، لكان لا يعدو أن يكون مجرد تطبيق لقاعدة عكس النقيض " التي تقضي باستنتاج قضية شرطية من قضية شرطية أخرى بحيث يكون مقدم الشرطية المستنتجة هو نقيض تالي الشرطية المستنتج منها، ويكون تاليها نقيض مقدم هذه الشرطية، وإذا كان الأمر كذلك، صار الدليل السابق عبارة عن شرطيتين متلازمتين قد نستغني بواحدة منهما عن الأخرى، ويمكن اختصارهما في الصورتين الآتيتين:

- إذا كان الإله إلهين، كان العالم عالمين

- إذا كان العالم واحداً كان الإله واحداً²

غير أن هذا لا يوصلنا إلى إثبات المطلوب وهو إثبات وجود إله واحد لذا وجب التسليم بوجود عالم واحد. بمعنى جعل القضية العالم واحد مقدمة حتى يصير ممكناً استنتاج القضية: " الفاعل واحد " لكن طه يرى أنه لو أعيد بناء استدلال ابن رشد باعتماد مقدماته كلها على اختلاف أوضاعها فسوف يتخذ الاستدلال الشكل التالي:

لو كان إلهان اثنان متفقين وكان اتفاقهما هو تعاون أفعالهما على اختراع العالم وكان هذا التعاون كلياً، وكانت هذه الأفعال متباينة لكان العالم عالمين لكن العالم واحد ففاعله إذن واحد يلاحظ طه انه توجد في الدليل الرشدي مقدمات فضلة زائدة يمكن إسقاطها من غير أن يضير هذا الإسقاط الصحة الاستدلالية وإذا صح هذا المطلوب فإن ثبت أن تلك المقدمات لا غناء فيها، فتتحصل على الصورة الاستدلالية التالية :

1 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص220.

2 - المصدر نفسه، ص203.

" لو كان إلهان أفعالهما الكلية متباينة، لكان العالم عالمين، لكن العالم واحد ففاعله إذن واحد " ¹ فقد تم إسقاط المقدمتين المتعلقتين بالاتفاق والتعاون من الدليل وتم الحفاظ على مقدمة الشمولية ومقدمة التباين " وإذا صح الاستدلال على الوجدانية بغير مقدمة الاتفاق ومقدمة التعاون، صح معه أيضاً أن الأصل في بيان الوجدانية الإلهية ليس هو الاتفاق وإنما هو التباين أي الاختلاف الذي انبنى عليه دليل الممانعة ².

ومن ثم فقد امتاز دليل المتكلمين تفوقاً في البساطة والصناعة من التوسل الرشدي بدليل المعاونة غير المجدي. " ولا أدل على هذه المظاهر التناقضية في خطاب ابن رشد من اضطرابه في وصف القيمة المعرفية للخطاب الشرعي اضطراباً لم يخرج فيه عن أصول المنطق الأرسطي المتعلقة بالصورة الاستدلالية فحسب بل عن مقررات أرسطو بصدد المضامين التي تحملها هذه الصور وإن لم يكن من شأن المنطق الصوري من حيث هو كذلك أن ينظر في المضامين ³

بعد الفراغ من تقويم النظر في دليل التمانع بين المتكلمين وابن رشد الذي أراد أن يكافئ في المرتبة بل يرجح أدلته على أدلة المتكلمين. خصوصاً دليل الخلق والعناية والاختراع، نعود إلى ما تشاكس فيه النسقان الرشدي والغزالي في المسألتين الأخيرين من مسائل أو مطالب العلم الإلهي وهي مسألة علم الله بالكليات دون الجزئيات ومسألة المعاد.

1 - المصدر السابق، ص 220.

2 - المصدر نفسه، ص 222.

3 - المصدر نفسه، ص 229.

خامسا- اعتراضات ابن رشد على نقد الغزالي لأدلة

الفلاسفة في مسألتني:

1- مسألة علم الله بالجزئيات:

نقل الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة أن الفلاسفة متفقون على أن الباري لا يعلم الجزئيات وإنما يعلم الكليات المحقة ثم انقسموا بعد ذلك على ضربين: فمنهم من ذهب إلى أنه لا يعلم إلا نفسه، وهذا مذهب أرسطو إذا اعتبر أن الأول هو الكائن الأول والعقل المحض، ومنهم من ذهب إلى أنه يعلم غيره وهو الذي اختاره بن سينا وزعم أنه يعلم الأشياء بنوع علم كلي، لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي ومع ذلك فهو لا يغرب عنه متقال ذرة في السماوات والأرض أن قصد الفلاسفة من نفي علم الأول بالجزئيات هو النزيه المطلق، الذي يرومونه ولا نذكر استدلالات الفلاسفة على المسألة من حيث سبق إيرادها في وسط الفصل.

أما ابن رشد فهو يعتبر أن هذه مشاغبة أتى بها الغزالي ووجه الإشتباه هو قياس علم الله تعالى سبحانه على علم الإنسان ومعلوم حسب أبي الوليد أن لا مضاهاة بين القديم الأول والإنسان يقول: "الأصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان وقياس أحد العلمين على الثاني وذلك أن إدراك الإنسان للأشخاص بالحواس وإدراك الموجودات بالعقل"¹

أما نسبة المعلومات إليه فهي كنسبة المضافات إليه من جهة ذي اليمين وذي الشمال حسب الغزالي، لكن ابن رشد يقرر أن هذا الشيء ليس من طبيعة العقل الإنساني وبالتالي فهي معاندة سفسطائية.

ولما صرح الفلاسفة كذلك في ذات المسألة أن علمه بالكليات فقط فإنه يلزمهم من قولهم بعلم متعدد الأنواع فليجزوا تعدد الأشخاص، لكنه غير سديد إذ ليس يجوز

1 - ابن رشد: تهافت التهافت، ج2، ص 700.

تعدد الشخص الواحد بعينه " لأن العلم بالأشخاص هو للحس أو الخيال والعلم بالكليات إنما هو بالعقل فيلزم من تعدد الأشخاص تغيير الإدراك وتعدده ¹ ثم يقرر أن علم الأنواع والأجناس ليس يوجب تغييراً، بل علماً ثابتاً ويوافق ابن رشد الغزالي على أن تعدد الأنواع والأجناس يوجد التعدد في العلم فيقول : " صحيح ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يضعون علمه سبحانه وتعالى بالموجودات لا بعلم كلي ولا جزئي ²

ويقول ابن رشد: " إن الفلاسفة لما وقفوا بالبراهين على انه لا يعقل إلا ذاته فذاته عقل ضرورة ولما كان العقل من جهة ما هو عقل يتعلق بالموجودات لا بالمعدومات لزم من ذلك انه لا يتصف بصفة الوجود إلا هذه الموجودات التي نعلمها فلا بد أن يتعلق عقل الله بها لأنه لا يجوز تعلق عقله بالعدم، ولما وجب تعلق عقله بهذه الموجودات فذلك على نمطين. إما أن تكون مشاكلة في تعلق العلمين بها. أي بعلم الله وعلم الإنسان. ³

وإما أن تكون بينهما مغايرة فيكون تعلق علم الباري على نحو أشرف هما يتعلق علمنا بها والمماثلة بين التعلقين محال فوجب ضرورة أن يكون علمه على نمط أشرف وأجود يقول في التهافت " فوجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف ووجود أتم لها من الوجود الذي تعلق علمنا بها ⁴ ثم يفرض ابن رشد للموجود ضربين من الوجود : وجود أشرف ووجود أخس .

والوجود الأشرف لا جرم عله في ظهور وجود الأخس وهذا ما يعنيه الحكماء القدامى، إن الباري تعالى هو الموجودات كلها. ولهذا ذهب أساطين العارفين من الصوفية حسب ابن رشد إلى أنه لا هو إلا هو، أي الهوية المحضة التي يفيض منها الوجود ويستدرك ابن رشد منبها إلى أن هذا العلم هو من جنس علم . الراسخين

1 - المرجع السابق، ج2، ص 702.

2 - المرجع نفسه، ج2، 702-703.

3 - المرجع نفسه، ج2، ص 703.

4 - المرجع نفسه، ج2، ص 704.

في العلم ولا يجب أن يستتر ويودع في الكتب وكأنه عنده من علم الخواص لا الجمهور كما أن الناس لا يجب أن يكلفوا إعتقاد هذا الأمر يقول: "ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي ومن أثبته فقد ظلم كما أن من كتبه عن أهله فقد ظلم فأما أن الشيء الواحد له أطوارا متعددة من الوجود فذلك معلوم للنفس".¹ وينتهي ابن رشد إلى مذهبه القائل بأن الحظر والحجر على النظر في كتب الحكمة والفلسفة على من هو أهل لها هو الظلم عينه على شاكلة قول القائل.

ومن منح الجهال علما أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

أما قول المتكلمين إن الله تعالى يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه في أحيان وجودها مقرونة بالزمان والمكان وغير ذلك من الصفات التي هي لها حال وجودها، فليس ينجي المتكلمين حسب ابن رشد من مظان الشكوك فإنهم يسألون " إذا وجدت هذه الأشياء فهل حدث هناك تغير أولم يحدث وهو خروج الشيء من العدم إلى الوجود فإن قالوا لم يحدث فقد كابروا وإن قالوا حدث هناك تغير قيل لهم : فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم أم لا فيلزم الشك المتقدم"²

وعسير على عقل ابن رشد أن يصدق أن العلم بالشيء الواحد قبل أن يوجد وبعد وجوده هو علم واحد بعينه وانتقد الغزالي الذي رام أن يحل هذا الشك فما قدر حسب ابن رشد والمثال الذي ضربه بالأسطوانة التي تكون في يمينة زيد ثم تصير إلى يسراه من غير أن يوجب ذلك تغيرا في العلم المضاف، فإن ابن رشد يقول إن هذا أمر ليس يصدق، فإن الإضافة قد تغيرت في نفسها فقد كانت يمينة ثم عادت يسرة وليس ذلك يوجب تغيرا في العلم القديم وإنما التنزيه الذي رامه الفلاسفة في هذه المسألة إنما هو عدم علمها بعلم محدث، وأن علم الله تعالى وهو العلم القديم الذي يتعلق بهذه الجزئيات على غير النحو الذي يتعلق بها العلم المحدث، وليس كما زعم أبو حامد غلطا على الفلاسفة، من قولهم إنه لا يعلم الجزئيات أصلا فهذا المعنى غير مراد عند

1 - المرجع السابق، ج2، ص 709.

2 - ابن رشد: فصل المقال، ص 68.

المحققين من الفلاسفة وابن رشد يعتبر مذهب أقرانه من الفلاسفة في هذه المسألة في غاية التنزيه.

2- مسألة حشر الأجساد:

يظهر جلياً من الفصل الذي عقده الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة في معرض الإنكار على الفلاسفة الذين جحدوا بعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان من أن الإصطراعات المذهبية في أمر المعاد كانت في ذروتها الكبيرة وخصوصاً ممن إنتحلوا الفلسفة في وقت الغزالي، ويخص الغزالي، تلميحا ما جاء في الرسالة التي ألفها بن سينا بعنوان رسالة أضحوية في أمر المعاد وقد ضمنها آرائه الفلسفية في النبوة والمعاد وفيها يقول بثواب روحاني غير جسماني وهذا ما يشفع للغزالي في أعزائه نكران البعث للفلاسفة، لا سيما وأن نسق الفلسفة الإغريقية في الفلسفة الإلهية كان وثنياً خالصاً، إلا أن ابن رشد يلجأ إلى الإستقصاء التاريخي في معرض تفنيده لكلام الغزالي. والبحث في أي وقت ظهر القول بالمعاد وخصوصاً حشر الأجساد وخشوا أمره في الشرائع القديمة والذين بلغت إلينا الفلسفة عنهم أقل ما عنده ألف سنة ويؤكد ابن رشد أن الحكماء المتقدمين الذين يعتد بهم لم يكن لهم فيها هذا القول، قال ابن رشد "وكما فرغ من هذه المسألة أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد، وهذا شيء ما وجد لمن تقدم فيه القول، والقول بحشر الأجساد أقل ماله أنه منتشر في الشرائع ألف سنة، والذين تأذت إلينا الفلسفة عنهم هم دون هذا العدد من السنين وذلك أن أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياء بني إسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام"¹

ويظهر من النص المتقدم لابن رشد أنه محجاج جدلي ومطلع على أصول الديانات والشرائع ثم يدافع عن الفلاسفة، بأنهم من أعظم الطوائف تعظيماً وتقديساً وإثباتاً لأمر المعاد لأنهم السبب في تدبير وجود الإنسان الذي به يستقيم وجود العالم وعمارته وبطلان المعاد يؤذن ببطلان دعائم الفضائل النظرية والعملية، ومبطل للشرع

1 - ابن رشد: تهافت التهافت، ج2، ص 865.

والحكمة وفي ذلك يقول: " بل القوم يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيماً لها وإيماناً بها والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تتحوا نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان، وبلوغه سعادته الخاصة به وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان والفضائل النظرية والصنائع العملية وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار إلا بالفضائل النظرية.¹

ويتضح من هذا أن ابن رشد ينحوا في تقرير المعاد نحواً دينياً محضاً، ويدافع عن أصول في هذه المسألة مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار وقال عليه السلام فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال ابن عباس رضي الله عنه ليس في الآخرة من الدنيا إلا الأسماء فدل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا وطور أفضل من هذا الطور² ويحمل ابن رشد ويشنع على الزنادقة الذين يشككون في مبادئ الشرائع وهم يقصدون من وراء ذلك إبطال الحكمة وقوانين الوجود، وهؤلاء لا غاية لهم سوى التمتع باللذات ويقول أن أصحاب الشرائع والحكماء إذا ظفروا بهذا الذي يصرح بجنس هذه الأقاويل فإنهم يقتلونه ويحتج ابن رشد لهذه المسائل بروح شرعية متوفزة للفضيلة العملية، كما أنه امتدح الغزالي على معاندة الفلاسفة ومضادة أقوالهم في إثبات هذا الأمر ويؤكد أنها معاندة جيدة وكان لا بد من معاندتهم وأن توضع النفس غير ميتة كما تظافرت على ذلك الدلائل العقلية والأخبار السمعية النقلية." وأن توضع أن التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار لا هي بعينها لأن المعدوم لا يعود وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم كما بين أبو حامد ولذلك لا يصح القول بالإعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض وأن الأجسام التي تعاد هي التي تعدم وذلك أن ما تعدم ثم

1 - المرجع السابق، ج2، ص 865.

2 - المرجع نفسه، ج2، ص 870.

وجد فإنه وجد بالنوع لا واحد بالعدد بل إثتان بالعدد وبخاصة من يقول منهم إن الأعراض لا تبقى زمانين¹

إن كل النصوص المتعلقة بالعقل العملي لم يتخط فيها ابن رشد حدود ما تفيدته الشريعة من حيث أنها تقتضي كما يقول الفضيلة العملية المحي بقواعدها وأصولها من قبل الله تعالى "وأن الفضائل العلمية لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة، في ملة ملة، مثل القرابين، والصلوات والأدعية، وما يشبه ذلك من الأقاويل التي تقال في الثناء على الله والملائكة والنبیین"² ثم يقرر أن الشرائع هي من الذاتيات الضرورية التي تسعد بها المدينة ويقصد بها عمران العالم الإنساني وحضارته ولها في ذلك مصدران، مبادئ العقل النظري أو الحكمة النظرية التي لنا أن نعلمها ولا نعمل بها كما قال الرازي وبعده الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت في كتابه ميتافيزيقا الأخلاق ثم مبادئ الشرع وهي الحكمة العملية التي لنا أن نعمل بها ولا نعلمها أي العقل العملي " لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود كما اختلفت على وجوب معرفة وجوده وصفاته وأفعاله، وإن اختلفت فيما تقوله في ذات المبدأ وأقواله وأفعاله بالأقل والأكثر وكذلك هي متفقة على الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة وإن اختلفت في تقدير ذلك الوجود"³.

ويستمر ابن رشد في نظم الأدلة على المعاد وأن الفلاسفة لا ينكرونه، وأنه إن صرح شاك في المبادئ الشرعية، أو أول تأويلات مناقضة لما جاءت به الرسل وصرف الناس عن التصديق بطريق الحق، بأنه أحق الناس أن ينطبق عليه اسم الكفر في ملته، والحكماء يقبلون الشرائع التي تأتي إليهم لما رأوا فيها من الحق، " ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالإسكندرية لما وصلتهم شريعة الإسلام وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام، ولا

1 - المرجع السابق، ج2، ص 872.

2 - المرجع نفسه، ج2، ص 866.

3 - المرجع نفسه، ج2، ص 866-867.

شك أنه كان في بني إسرائيل أنبياء كثيرون، وذلك ظاهر من الكتب التي تلقى عند بني إسرائيل، المنسوبة إلى سليمان عليه السلام، ولم تزل الحكمة أمرا موجودا في أهل الوحي، وهم الأنبياء عليهم السلام، ولذلك صدق كل قضية وهي أن كل نبي حكيم¹

ولما كان المعاد هو أحث على الأعمال الفاضلة كان تمثيله بالأمر الجسمانية أحسن من سائر التمثيلات وفي مسألة المعاد ينتقد ابن رشد الغزالي انتقادا كبيرا حيث أن الغزالي ذكر في كتابه تهافت الفلاسفة " إنه لم يقل أحد من المسلمين بالمعاد الروحاني وقال في غيره أن الصوفية تقول به وعلى هذا فليس يكون تكفير من قال بالمعاد الروحاني، ولم يقل بالمحسوس إجماعا وجوز القول بالمعاد الروحاني، وقد تردد أيضا في غير هذا الكتاب بالتكفير بالإجماع وهذا كله تخطيط، ولا شك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة"²

وقد يشفع لأبي الوليد التظننات الحاصلة عنده في طبيعة أمر المعاد كيف هو، تردد الغزالي نفسه وتحيره في أمره هل هو روحاني محض أم أنه معاد للروح والبدن معا، خصوصا وأن الغزالي في بعض كتبه الصوفية يقول إن القول بالمعاد الروحاني، هو اعتقاد شيوخ طوائف الصوفية على القطع. بعد الإستفاضة الجلة في دراسة وتحليل تساجلات الفلسفية والدينية بين مفكرين وفيلسوفين كبيرين أحدهما مشرقي والآخر مغربي، حول قضايا الفلسفة نفسها الإنطولوجيا والوجود والمعرفة، بمسائلها اللائي لا ينفك النقاش حولها مستمرا من عهدهم إلى الآن موضوعا ومنهجيا. يرى أن توضع التراث الفلسفي والديني لهذين الرجلين لا يزال معين استلهاهم يعود إليه أهل العصر من أصحاب هذا التراث إحياء وبعثا أو دفعا ودرءا فيما يطلب من معالم الاستهداء للتعامل مع الحداثة وما بعدها بحكم ما جبه به أهل التراث الأول مع التراث اليوناني إيان هذا الزمان هذين الفيلسوفين. فالمرحلة الإسلامية تدرجت إلى هذا الوعي النظري خلال خمس خطوات معلومة وبينه التخوم ومطلقة الالتحام بالفكر الديني، لكون غايتها كانت

1 - المرجع السابق، ج2، ص 868.

2 - المرجع نفسه، ج2، ص 874.

معاملة السنة اليونانية معاملة القرآن الكريم نفسه للسنة العبرانية أعني النقد والتجاوز دون عداء تسليمياً بأنها إجتهدات ينبغي الإستفادة منها دون توثيق¹

فمن التجاهل بين الفكرين الديني والفلسفي في مراحل علم الكلام الأولى إلى الصلح المغشوش بينهما عند متطرفي الباطن الإسماعيلية والعداء الساذج عند متطرفي الظاهر (أوائل الحنابلة) وصلت العلاقة إلى التجاوز وتقديم البدائل في غاية اللحظة الواصلة بين الغزالي الذي قوض ما بعد الطبيعة تجاوزاً لصياغتها النسقية النهائية عند ابن سينا وما بعد التاريخ تجاوزاً لصياغته النسقية النهائية عند إخوان الصفاء مروراً بالمفكرين الأربعة الذين حاولوا ترميم ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ في القرن السادس الهجري/الثاني عشر ميلادي، ترميماً أرسطياً كلامياً، أو صوفياً (ابن رشد من منطلق أرسطي، وابن عربي عن مفهوم بهشمي (وترميماً أفلاطونياً صوفياً أو كلامياً (السهروردي من منطلق أفلاطوني، والرازي من منطلق أشعري) وختماً بالنقد الجذري الذي حققه ابن تيمية وابن خلدون، لمحاولات الترميم ذات الميل الجحودي وبناء نظرية الوجود والعلم النظري ونظرية العمران والعلم العملي، بدائل من العلمين الرئيسيين القديمين والوسطيين ومن موضوعيهما²

قد يبدو لأول وهلة في مبدأ النظر أن الحداثة والتراث بينهما معاندة وتناقض، إذ الحداثة قد تفهم على أنها إقتضاء عقلي أو معرفي أو ضرورة تاريخية للقطيعة مع الماضي الذي رسفنا فيه ولم يعد ذلك الماضي بآلياته وتراثه غير قادر على الحفز التواصلي مع الآخر والعصر في علومه ومناهجه المستجدة المترعة حيوية ونشاطاً وفاعلية، كما أن التراث قد يفهم فعلاً على أنه إستصنام الماضي والتعلق به نموذجاً عديم النظر إلى حد الهيام والدله التقديسي له من غير موجب لذلك، وإعتقاد أن الحداثة سوف تجتالنا من هويتنا أو تمتلخنا من جذورنا وليس الدعوة إلى منهج التناقض بين هذين الطرفين إلا الإستلاب العقلي نفسه من حيث إرتهانه للإيديولوجيا والنزعة

1 - أبو يعرب المرزوقي: وحدة الفكرين الديني والفلسفي، دار الفكر لبنان، ط1، 2001، ص 108.

2 - المرجع نفسه، ص ص 108-109.

الفكرية المذهبية أكثر منه إمتيازاً بالنقد والتحليل الذي يدعيه الحداثيون، ومحافظة وإستمساكاً بالأصول والجذور كما يدعيه التراثيون.

إن التطارح على هذا النحو لا يمكن أن يعتبر تطارحاً فلسفياً أو نقداً علمياً على منهج قاصد عدل، ولا يمكن أن يعتبر موئلاً تجبى إليه ثمرات التحليل الموضوعي المحايد بقدر ما يكون تخرطاً في الإيدولوجيا تخرطاً عصبياً ينبو عن سواء السبيل العلمي وتضيق الحقيقة معه متهوية في مسقط عسير من التضاربات الجدلية الخواء.

إن المناهج المترائلة التي تطارحت فيما بينها مسألة التراث والحدائثة على ما عراها من تباين إنما ينتسقاها قصداً واحداً هو حفز العقل العربي المسلم إلى وتبة التجديد والإبداع في باحات العلم والمعرفة الواسعة، وعلى شاكلات وأناطيم مختلفة، من غير أن يرتهن فعل العقل فيه ونظام المعرفة والاستدلال على المطالب العلمية والفلسفية لفلسفة معينة من الفلسفات، أو نسق فكري نمطي يكتسي لبسة الأولوية في الأفضلية والمثالة المنهجية. وهذا ما كان يجب أن ينتبه إليه الدارسون والمحللون للحدائثة والتراث معاً.

والذي يعنُّ للناظر المحقق جلياً، من غير أن يكون متحيفاً إلى غرض بكل وضوح، هو أن أنواع المناهج المستعملة في مسألة التراث والحدائثة معاً بالدراسة والنقد، ومهما كانت مستقلة وذات نمط بكر أو مستعينة بما قد جد من مناهج الفلسفة التحليلية وأصول التفكير، إلا أنها جميعاً تؤول إلى جذر مشترك، تتحدّر منه كلية قراءات العقل المفرد الإنساني، والذي يتخضع ضرورة وقسراً إلى ظروف وثقافات الزمان والمكان، وحصافة نظر القارئ في الإمتراس والإمتزاج بالمقروء، ناهيك عن أن الأصل المعتبر عقلاً ومنطقاً في عمليات النظر للنقد والتقويم، في أي ضرب من ضروب المعرفة كان وعلى أي نهج يراد لا بد له بدا لا محيص له عنه من استملاك الأدوات والوسائل التي تنتمي إلى ذلك الضرب من المعرفة، حتى يتوسل إلى معرفتها أولاً والإحاطة بمداركها ثانياً، ثم معايرة وتحقيق مطالبها في حدود الطاقة التي تنشأ من متوفر القدرة الضرورية لذلك.

وإلا فإن ما سوف يكون نتيجة لهذا الضرب غير المنضبط من النظر هو لزاما وحصرا التحكم المحض وإرسال العنان للعبثية من غير قيد، ثم إن الدراسة والنقد في أي مجال علمي أو معرفي يبحث سواء كانت مباحث وحقائق ذلك المجال قسيمة للعقل بالإشتقاق منه أو غير ذلك محوجة لان ينظر فيها من زاويتين الزاوية الأولى أن ينظر فيها من دخيلة بنيتها، ومتوضعة في أنساقها التي إنتظمتها، إذ لكل مجال معرفي عقل ومنطق وضرب إستدلال لا يعدوه في أصل نشأته الجينيولوجية لا يعطل.

والزاوية الثانية تحليل المضامين المنشأة في تلك الأنساق بالآليات نفسها التي أنشأت تلك المضامين حتى لا تتم المفاضلة بين تلك الأنساق من جهة المضمون وحده وجعل الآليات التي أنتجته غفلى من الإعتبار ومن ثم فإن إستشكال أي نسق من المعرفة والإستدلال بدعوى مناكفته للعقل الفلسفي بالمحددات المذهبية والأيدولوجية أو روم إلحاق منهج نسق بنسق آخر والتقمم بآليات الأناطيم والأنساق على بعضها رغم التخالفات القائمة بينها حقيقة وموضوعا ومنهجا، لا ينتج إلا خليطا أمشاجا لا تحصيل له زيادة على ما يطال حقائق المعرفة من تحورات ترتكم فوق بعضها ينتبر في هذا الخليط حجرة عثرة تصد عن الحقائق العلمية والمنهجية مع إفتقارها أصلا للإعتبار الإستدلالي بمعنى أنها غير مدعومة بحقائق مبتناها على حجاج عقلي أو الإسترداد إلى تاريخ هوية النسق ولا مخرج من هذه التلمات والمناقص، سوى التحليل الدقيق الواعب.

ويتم ذلك عن طريق مكاملة الوعي بالأسباب الحقيقية والتاريخية التي أفضت إلى التنوع المنهجي والنسقي لأناطيم المعرفة والاستدلال في الحضارة العربية الإسلامية، ثم الإيقان بوحدة العقل الإنساني من غير تمايز عقل على عقل، أو تفضل جنس على جنس معرفي آخر، أو مثالة منهج في النظر على منهج آخر، إلا بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان العلمي المحايد، دونما شوب لعمليات الاستدلال على المطلوبات البحثية بمنازع فردية أو هواجس نفسية تنشأ في نفس الناظر بعلم مختلفة تعرض له في مجاري المطارحات العلمية والفلسفية، لأن الغرض من الاستدلال من حيث هو

أخص العمليات الفكرية للعقل الطبيعي هو البرهان الخالص المحايد، بغرض مقاربة الحق بحسب الطاقة الإنسانية، وإفادته بأيسر وسيلة نظرية تقتضيه ومن أخصر طريق بحسب ما تكون عليه موضوعات البحث العلمي في نفسها من جهة نفس الأمر بعيدا عما يحتف بها من علل تخص ظروف نشأتها أو الناظرين فيها، لكي يبقى العلم دائما تابع للمعلوم وليس العكس كما يقول علماء الكلام.

الباب الثاني

تجديد علم الكلام

أهمية علم الكلام في التراث العربي
الإسلامي (أصولاً ومنهجاً).

الفصل الأول

الامتياز الكلامي في الممارسة العقلانية
الإسلامية

الفصل الثاني

الفصل الأول

أهمية علم الكلام

في التراث العربي الإسلامي

(أصولاً ومنهجاً)

أولاً- علم الكلام ومشروعية الدفاع عن التوحيد

ثانياً- أصول ومقدمات المنهج الكلامي

ثالثاً- منهج الاشتغال بالاستدلال في علم الكلام

رابعاً- نظرية طه عبد الرحمن في تجديد علم الكلام

قبل أن نستفيض في تحليل مسائل ومشكلات هذا الفصل يستحب منهجياً أن نلج عملية التحليل بالمباحثة في التساؤلات حول علم الكلام وقيمه وتنوع مناهجه وإبراز أهميته كركن من أركان الاشتغال النقدي في الممارسة العقلانية الإسلامية نخرج في هذه المقدمة على تعريف علم الكلام ، من حيث اشتغاره كمنهج من النظر يتعادل أو يفوق ضروب النظر الفلسفي المنقول عن الأمم غير الإسلامية وخصوصاً معقول النظر في الفلسفة اليونانية، فتسمية علم الكلام بهذه التسمية في تاريخ التراث الإسلامي من قبيل إطلاق الخاص على العام، وذلك بعد فشو الجدل عن الصفة التي يوصف بها كلام الله تعالى من حيث القدم والحدوث على أصل علماء العقائد في تحقيق الصفات المتعلقة بذات الله تعالى، فمبحث كلام الله تعالى مسألة خاصة ينتظمها مبحث الإلهيات ولواحقها من مسألة الصقات في علم الكلام، فصارت علماً بالعلبة على علم الكلام في العقائد من حيث إثباتها بالحجج العقلية أو دحض الشبه عنها "وقد خص بن خلدون علم الكلام بفصل في المقدمة حدد فيه مفهومه وموضوعاته ومنهجيته وأهم شخصياته ثم ضرورة وجوده وخلص في الأخير إلى محاولة البرهنة على أن هذا العلم أصبح في عهده فاقداً لمبررات وجوده فهو في الأصل اضطراري"¹.

وقد حدده في المقدمة تعريفاً ومفهوماً بقوله: «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الإعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد»² ويظهر جزماً من التعريف المورد أنه تعريف أشعري النزعة، وكأنه استلهم تعريف الغزالي لما قال بأن علم الكلام، هو الدفاع عن عقائد أهل السنة بالتصريح المباشر في تخصيص علم الكلام بهذه المهمة ونوطها به وحراستها من تشويشات أهل البدعة، وأحياناً ينتقل ابن خلدون من التفصيل إلى الإجمال فقد حدد منهج وموضوع علم الكلام في موضع آخر من

1- ساعد حميسي: موقف ابن خلدون من علمي الكلام والتصوف، ضمن ابن خلدون في منابع الحدائث، بيت الحكمة قرطاج، 2008، ج1، ص 106.

2- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دار القلم، بيروت- لبنان ط5- 1989، ص458.

المقدمة فقال: «بالجملة علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك»¹ وتجدر الإشارة إلى أن بعض مفكري الإسلام وعلماء الكلام ممن اتّسموا بالمرونة العقلية والروح الفلسفية النقدية المتفتحة من مختلف مذاهب وتيارات الفكر الإسلامي قد عمدوا إلى استعمال منطق أرسطو ومباحثه في الدفاع عن قضايا العقيدة وعلم الكلام فنقلوا بذلك المنطق من جانبه الصوري المحض إلى الجانب العملي وذلك أحد أوجه التقريب التداولي للمعقول اليوناني عند طه عبد الرحمن يقول عمر بن سهلان السّاوي في كتابه البصائر النصيرية في المنطق بصدد ربط المنطق بتحقيق الحق في الاعتقاد المفضي إلى السعادة الأبدية مايلي " المنطق قانون صناعي عاصم للذهن عن الزلل ومميز لصواب الرأي عن الخطأ في العقائد بحيث تتوافق العقول السليمة على صحته، وإنما احتيج إلى تمييز الصواب عن الخطأ في العقائد المتوصل بها إلى السعادة الأبدية، لأن سعادة الإنسان من حيث هو إنسان عاقل في أن يعمل الخير والحق أما الحق فلذاته وأما الخير فللعمل به"² ولا أدلّ على النظرة التكاملية في تقويم التراث من خلال تواجبات العلوم المأصولة في التراث العربي الإسلامي مع العلوم المنقولة عند طه عبد الرحمن من هذا النص وأمثاله الذي تتداخل فيه حقائق العلوم مع بعضها على مستويات متفاوتة وبالأخص علم الكلام والمنطق وأصول الفقه.

1- المرجع السابق، ص 466.

2- عمرو بن سهلان السّاوي: البصائر النصيرية في المنطق، تح محمد عبده مطبعة الباب الحلبي، ص 6

أولاً- علم الكلام ومشروعية الدفاع عن التوحيد:

لم يكن العرب قبل مجيء الإسلام في مجال الاعتقاد أو الفلسفة على دين معين أو مذهب خاص في جمهورهم بسبب ابتعادهم عن مراكز الحضارة في العالم القديم وإن كانوا تعاشرُوا مع بعض أهل تلك المراكز على التخوم فقد تعاملوا على تخوم العراق مع الفرس وتعاملوا على تخوم الشام سوريا وما جاورها مع الروم. وقد كانت الكثرة الكاثرة منهم من عبدة الأصنام ودينها الشرك الذي استشرى فيهم بصورة بالغة حتى عمّ جميع أصقاع الجزيرة العربية بكامل أنحائها وأوائها. لولا ما يذكره بعض مؤرخة أخبار وأيام العرب عن بضع شلل قليلة من أفراد القبائل الذين خالفوا السمت القبلي الشائع بين قومهم.

بهذا الفكر الجذيب والقحط العقلي تجانف العرب عن الفطرة العقلية وركنوا إلى عبادة الأصنام والأوثان وما لاث بها من أضاليل وآراء فائلة بين القرآن في ثورته العقلية والمعرفية والمنهجية سقمها وفسادها.

ولقد كانت قبائل العرب في عبادة الأصنام متوزعة على المذاهب عددا وطرائق قددا فمنهم من يتعلل في عبادته إياها بكونها شفيعة له عند الله يوم القيامة كما صور القرآن قائلا: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى»⁽¹⁾ والزلفى هي القربة والمنزلة الأثيرة، ومنهم من راغم عقله ويزعم أنه لا يعبدها لذاتها وإنما لأجل الروح التي تسكنها، تصورات قوامها العوج العقلي والخطل الفكري وتغلغل الشرك في العرب حتى النخاع فوضعوا لها أسماء وراحوا يخطبون ودها ويلونون بجبروتها المزيف تذود عنهم عوادي الدهر فعبدوا سواها ويعوث ويعوق ونسرا وود ومناة والعزى ونائل وإساف وغيرها من الآلهة ولم يقفوا عند هذا، بل بلغ بهم التخضع والخنوع إلى أن نذروا أنفسهم عبيدا وأقنانا وأولادا فجعلوا أسمائهم مضافة إليها فسموا بني عبد ود وعبد مناة، بني عبد اللات وبني عبد العزى وغيرها.

1- سورة الزمر، الآية 3.

وكل هذه الأصنام ذكرها القرآن في معرض الدحض العقلي والعلمي للأوهام والزيوف. وإبطال دعاوى العرب المجردة عن الدليل في تعبدهم الأصنام كما جاء في سورة النجم ﴿فَرَأَيْتُمْ لَئِكَ وَالْعُرَىٰ ﴿١﴾ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ ﴿٢﴾ لَكُمْ النُّكْرُ وَلَهُ الثَّنِيَّةُ ﴿٣﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ﴾¹ ومن مظاهر الشرك كذلك عندهم عبادتهم للأجرام والكواكب السماوية ومن بينها الشمس والقمر على وجه أخص. حتى سجدوا لهما ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾² دعوة إلى الاشتغال بالاستدلال العقلي والانتقال من الأثر إلى المؤثر ومن المفعول إلى الفاعل ومن المخلوق والمصنوع إلى الخالق والصانع، وقد عبد العرب الكواكب حقيقة لأن النهي عن الفعل من القرآن كان بعد وقوعه وأبلغ الظن وأكده أن هذه العبادة قد تسربت إلى العرب من التخوم المحاذية لهم كفارس والروم وغيرها من التخوم الأخرى التي كانت مأهولة بقطانها من العرب مع ضمائم من طوائف الأمم القديمة التي أنشأت الهياكل للعبادات الوثنية وقد كانت معابد السريان في حرّان و نصيبين وماردين وسائر بلاد الشرق الأوسط القديم تمور بمذاهب الفلك والنجوم الممزوجة بالطقوس الأسطورية والتصورات الوثنية.

ومن العرب كما يقول الإخباريون والرواة من يصنع تمثالا من طين أو حجر أو خشب يدبجه بالرسوم ويضربه بثهاويل الألوان ويقوم بعبادته ويطلب معونته ودرأ الضر عنه فإذا لم يلمس منه مما طلب أثرا تضجر منه واستشاط غضبا فربما كسره وربما أحرقه بالنار، ومن الباحثين من يذكر أن العرب عرفت شيئا من عبادة الطوطم وهذه أضلولة أسطورية شاعت في القبائل البدائية، ويعتقد أصحاب الطوطم أن القبيلة ترتبط بروابط دموية بحيوان معين يشتركون معه في أصله الحيواني لذلك تجب عبادته فيمتنع ذبحه وصيده وأكله وربما يتأكد هذا الظن ما تسمت به بطون القبائل والعشائر من أسماء الحيوان مثل: كلب وذئب ونسر وثعلب وفهر وأسد...

1 - سورة النجم، الآية 19-22.

2 - سورة فصلت، الآية 37.

ومن العرب من تجاوز كل هذا نتيجة الخواء الروحي والاعتقادي فأنكر الخالق واتخذ الزندقة مذهباً، فالدنيا عبث والوجود عرض والإيمان بالإله الخالق إعاقة عقلية **«وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ»**¹. فشاع نتيجة لهذا الاستمتاع بالمتع واختزال الوجود الإنساني فيها.

وبالمقابل يوجد من العرب بحكم الجيرة و تصاقب الديار من دان بالنصرانية أو اليهودية وكانت آنذ تينيك الملتين أقرب إلى العقلانية الجديدة التي سيشتر بها القرآن الجديد على ما فيهما من دخن الفساد والتّحريف كما تدين العرب بالأديان غير المليية كالمجوسية ديانة أهل فارس القديمة التي عبدوا فيها النار وعناصر الكون كالماء والهواء. وكذلك يوجد من العرب من صبا إلى دين الصابئة عبدة الكواكب وقد تشطروا شطرين صابئة مشركون عبدوا الكواكب والأنواء وصابئة حنفاء تجانفوا عن اليهودية وأنفوا من إتباع النصرانية وآمنوا بإله واحد من خلال تأملهم في الكون أو من قراءتهم لبعض الكتب السماوية وهؤلاء كما يذكر المؤرخون تمايزوا عن غيرهم برشادة السلوك وعزوفهم عن الخمر وسائر القبائح حتى قيل أنهم كانوا على دين إبراهيم عليه السلام وقد اشتهر منهم أمية بن أبي الصلت² الذي ظهرت مياسيم التوحيد في أكثر شعره وعمر ابن الخطاب ذكر عنه أنه صنع إلها من تمر فلما جاع أكله والآخر نصب حجرا في فلاة وجعله ربا يلجأ إليه بالدعاء ويطيف حوله فلما بالث الثعالب على رأسه فنذبه وقال:

أرب يبول الثعلبان برأسه لقد هان من بالث عليه الثعالب

1- سورة الحاثية، الآية 24.

2- من أشعاره في التوحيد: أطعنا ربنا وعصاه قوم

وكذلك قوله: حناني ربنا ولوعنونا

فدقنا طعم طاعتنا وذاقوا

بكفيه المنايا والحتوم

- أنظر كتاب الملل والنحل للشهرستاني: طبعة بيروت- لبنان، دار الرسالة، ص 68.

ويذكر محمد ابن احمد الشهرستاني، وهو متكلم أشعري، في كتابه الملل والنحل أن بعض القبائل عبدت إلهها يقال له "سعد" وهو صنم ركزوه في الصحراء وجعلوا يطوفون حوله ويطلبون أن يوحدهم فلما لم يجدهم ذلك قال في حقه شاعرهم في إفاقة عقلية متأخرة، كان الأصل فيها أن تكون أولا:¹

أتينا إلى سعد ليجمع شملنا فشتتنا سعد فلا نحن من سعد
وما سعد إلا صخرة بتتوفة بيداء لا تدعوا إلى غي ولا رشد

وطائفة من العرب عبدت الجن لما يتمتع به من سرعة الحركة وخوارق العادات والاستتار عن الأعين كما سجل ذلك القرآن ﴿بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرَهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ﴾² وتناقل المؤرخون عنهم كذلك أن بعضهم كان يدين بعبادة الأرواح ويخشى القبور ومن فيها من أرواح لاسيما إذا كان المقتول لم يأخذ بثأره ويرجح علماء الاتروبولوجيا أن عقيدة التشاؤم والتفاؤل والطيرة منشؤها هذه العبادة، كما كان العرب كذلك يتخوفون من بعض الطيور وأصواتها كنعيب الغربان ونعيق البوم وبلغت بهم الطيرة والتشاؤم إلى أن فرقوا بين مأتى الطير وجهته فإذا جاء من اليمين أنسوا وقالوا سانح وإذا كان مأتاه من جهة اليسار تقبضوا وتشاءموا وقالوا بارح، ولهم في ذلك أشعار كغراب البين وجمله قال شاعرهم³:

ما فرق الألاف بعد الله إلا الإبل ما غراب البين إلا ناقة أو جمل

فقد نسبوا البين وهو الفراق وأزوف الرحيل إلى الغراب والجمل ولا علاقة لهما به إلا أن يكون ترميزا دلاليا تتقارن فيه الأحداث تقارنا غير سببي وهو ما يكرس النظرة السحرية في سيطرة العالم الخارجي على الإنسان وترسيخ مختلف العجوزات التعويقية عن الفعل الحقيقي خصوصا وأن عملية الإرجاع الإختزالي وعدم تمييز

1 - المرجع السابق، ص 68.

2 - سورة سبأ الآية 41.

3 - أنظر تفسير المراغي

الحدود والنسب الكمينية بين حدود مكونات العالم الخارجي لا تفضي إلا إلى العدمية العقلية وانتقاء التفكير يقول مطاع صفدي: «إن عملية رد المفاهيم أو إرجاعها إلى بعضها بعضاً ليست هي التفكير. ولا التفكير المؤدي إلى المعرفة وبناء الحقائق، فالبدائل من المفاهيم، هي الدلالات والدلالات ليست سوى أنساق من الترميز على أن لا يفهم الترميز كونه ينبئ من شيء آخر سواه، إذ أن الترميز هو البناء اللغوي ذاته الذي لا يمكن التفكير به إلا باستخدام أجزاء منه لترمز إلى أجزاء أخرى منه ولا نجاة أو فرج منه قطعاً»¹.

كانت العرب أمة مأخوذة بسحر البلاغة وروح البيان يسببها سحر الكلمة بشقيها الشعر و النثر، إلا أن الأول أعظم فتقنوا فيه أيما تقنن فازدهرت عندهم أفانين أخلاط من الخطابة والشعر والحكمة الأدبية البالغة حتى بلغ بهم التباري والسجال في ذلك إلى أن أقاموا سوق عكاظ وجعلوها حلبة يتبارى فيها فحول الشعراء المفلقين ومساحل الخطباء.

ويذهب أحد الباحثين في تحليل نشأة هذه الفنون عندهم إلى سببين: «أولاً أن حياة الصحراء التي تدعو إلى التأمل وإثارة العواطف وإنماء الخيال وهي أمور تلهم الشاعرية وتوحي بضروب القول. أما ثانياً، فهي أن حياتهم القبلية كانت مدعاة التفاخر والتخاضم والحروب المستعرة، لذلك كانوا بحاجة إلى الشاعر البليغ الذي يرفع منزلة قبيلته ويعلي من شأنها ويحط من قيمة القبيلة المخاصمة وهنا كثر اهتمامهم بالخطابة والشعر فرفعوا منزلة الشاعر المفلق والخطيب البليغ»² ولما كانت البلاغة والفصاحة تخلق ألباب العرب فليس هناك من سبيل للاستحواد عليهم في مخاطبتهم إلا بنظام من القول، ينوف ويفوق جنس ما عندهم من أفانين الكلام. وضروب القول فجاء القرآن

1- مطاع صفدي: إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، 1976، ص 11.

2- عفيف عبد الفتاح طيارة: روح الدين الإسلامي، دار الشروق بيروت- لبنان، ط 3- 1985، ص 255.

الكريم يخاطبهم بما فاق كلامهم في روعته شأوا على مقتضيات الحبك المتين ورعاية الفاصلة الجيدة والجرس الأخاذ والنغم السابي زيادة على حوامل الثورة العقلية والمعرفية التي ساوقت هذه الثورة البيانية في نظام القول والخطاب.

سدر العرب وبقوا متهوكين إذ لم يكن في طاقتهم معاجزة الفاتح الجديد فكسدت بضاعتهم في سوق البيان والبلاغة لما قوبلت مع الفاتح الجديد فتيقنوا أن الإتيان بضرب شبيه له ليس مما تتاله إرادتهم. قال الله تعالى: ﴿قُلْ لئن اجتمعت الإنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَأَيُّتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا¹﴾

فإذا تقرر أن عجزهم عن المعارضة مع إرسال الخيار لهم في الجمع صار هذا مرتبة عليا في الحوار والمناظرة على شرط علم الكلام الذي خرج من مباحثته الأصلية المعروفة إلى التداخل مع مباحث الإعجاز البياني في الأدب والنحو بشأن هذه المسألة ولكن ليس على شاكلة النحو والأدب ولكن على شاكلة نهجه الأصلي في التأسيس للاشتغال الاستدلالي في الاعتقاد أو الإبطال وهذا يقود علم الكلام إلى التساؤل عن امتناع المعارضات الحقيقية الجادة للقرآن الكريم في العصر الأول، لماذا كان النكوص دائما حليفها لاسيما وأن من بلغاء العرب من يمقت النبي صلى الله عليه وسلم ويقليه ويشنأ دعوته غاية الشنآن فلو بدت لهم ثلثة في نظمه أو ثغرة في نسقه تحط من إعجازه لجأهروا إلى التشنيع والحط وبادروا وأعلنوه على رؤوس الأشهاد وتناقلته الأخبار، ولكن علم الكلام يقرر أن عجزهم كان قضاء من الله حتما لقصور جبلاتهم عن مضارعة النظم الإلهي الممزوج بالحقائق العلمية والنفسية والكونية التي سيضطلع بها علم الكلام في أوج ازدهاره وألقه في المسار التاريخي للتراث العربي الإسلامي وحضارته الجديدة.

1- سورة الإسراء، الآية 88.

- علم الكلام والقرآن الكريم:

علم من تاريخ الأديان أن لكل نبي معجزة خارقة يتحدى بها النبي المرسل القوم الذين أرسل إليهم ولا بد في معرض التحدي إما من الحوار وإما من المغالبة بالدليل وهذا أصل مشروعية علم الكلام في الاشتغال بالاستدلال كوسيلة للحوار والمناقشة من أجل إقامة الحجة والإقناع وهذه المعجزات تكون عادة فيما نبغ فيه أولئك الأقوام من العلوم وضروب الفنون والحكمة التي تراها هاتيك الأمم بالقياس إلى أزمانها رمز تفوقها وسلطانها خصوصا في مقابلة من يراغمها إذا كان يريد أن يغالبها فيما كانت تعده خاصة نفسها وسبب تألقها وهذه خبيثة نفسية تحتف بالإنسان في محاولاته الدفاع عن شيء يؤمن به أو يقده « ومن طباع النفس التي جلبت عليها أنها متى خذلت وكان خذلانها من قبل ما تعده أكبر فخرها وأجمل صنعها وأعظم همها وأصابها الوهن في ذلك وضربها الخذلان باليأس فقلما تنفعها نافعة بعد ذلك أو تجربتها قوة أخرى»¹

فموسى عليه السلام لما تحدى سحرة فرعون كانت معجزته من جنس ما عندهم طبيعة لكنها تفوقه قدرة وإذا كان هذا هو الذي اتفق لهذه الأديان فإن المنقرس في نظام الاحتجاج والاستدلال والمناظرة للتصديق بأصول الوحي ومجمل إخبارات الشرع يجد الأمر يعدو تلك الأديان بأطوار كثيرة، فلقد كانت المعجزات التي جاء بها الرسل السابقون لملة الإسلام التي ادّعموها من أجل أن يقع تصديقهم إنما كانت تعتمد في الحقيقة على الاستدلال الحسي القائم على العينات المادية المنقضية ثم يقع الانفصال في المشاهدة الحسية للاستدلال بها ولا تبقى سوى مجرد الإخبارات والنقول التي تنتسب لعصر النبوة الأول ووجود النبي، أما ما يأتي بعدهم من المخاطبين بنظام ذلك الاستدلال فلا يعد المنقول إليهم سوى كونه خبرا لا يمنع أن يتطرق إليه الوهن والسبب

1- مصطفى صادق الرافعي: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مطبعة رحاب، الجزائر، د.ت، ص 255.

في ذلك ما يتداخل عقول الجيول الجديدة من المعارف الجمة والعلوم فتتبدى لهم تلك الأخبار على غير نسق العلم والمعرفة وقد يصدقون بها على تجوز وإغماض.

لكن التأمل في نظام الاستدلال في علم الكلام الإسلامي الذي اختص بالدفاع عن الخطاب الإلهي، يكتشف استمرار فاعلية الإستدلال الكلامي في الدعوة إلى التصديق بأصول الوحي و إخبارات الشرع لانبناء أنماط الاستدلال فيه على المعقول العلمي والمعرفي والتاريخي والإعجازي البياني في بنية كلية متكاملة الأدوار ومتواشجة الوظائف فيما تتغياها من تحرير الدليل على نسق موضوعي يقطع شغب المخالف من اعتقاد ضده. رغم تجددات المعارف والمناهج والعلوم. والسبب في ذلك هو الإمكان المعرفي والعلمي المتعدد الذي دعا إليه القرآن نفسه والذي تأسس عليه فيما بعد الاشتغال الكلامي في الاستدلالات العقلية وفي أصولها الكلية على المطلوبات الإعتقادية والعلمية.

وأعجب ما ضمن الحيوية لعلم الكلام على مر العصور هو التصاقه في المباحثات النظرية بمبادئ القرآن الكريم دفاعا عنها أو استلهاها لروحها، لأن القرآن كنظام بياني وبرهاني لم ينفرد بوجه واحد من الإعجاز غلب عليه حتى استغرقه. بل فيه من ضروب الإعجاز ما يأخذ منه العجب فهو زيادة على كونه كتاب هداية روحية وإصلاح فيه إعجاز لغوي يتصل بالتركيب ويحرر الخطاب التواصل على أخصر سبيل تُفاد منه المعاني ببسر وارتفاق، خلاف القول الفلسفي المتوعر بإغماض المصطلحات أحيانا وخضوعها في إفادتها الدلالات على المعاني إلى التشوهات أو كما قال الفيلسوف الألماني هانز رايشنباخ: "إن أكثر المصطلحات الفلسفية هي مصطلحات فضفاضة تحوي من ورائها أفكارا فارغة"¹ وبفعل تقلبها في الأطوار من التداول اللساني المختلف عند الأمم وتخضيعها في إفادة التصورات الفكرية إلى المؤثرات الإجتماعية والسياسية ونظام المعرفة عند كل أمة.

1- هانز رايشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، تر فؤاد زكريا، المطبعة المصرية- القاهرة 1969، ص 15.

مثل ما سبق من الإعجاز اللغوي في تركيب عبارات القول وجمل التواصل الحواري أو الاعتراضي، أو التحاجي نجد الإعجاز البياني يتصل بكيفية تأدي المعاني من خلال التراكيب المناسبة بمراعاة قانون اللسان ونحوه في إنشاء الخطاب القولوي والعقلي وطريقة تقليل الكلام ما أمكن توخيا لسلامة الاستدلال من التطويل وتوقية للمخاطب بقول الاستدلال من الملل والسامة، ومراعاة كيفية التولج إلى وجدان السامع على اعتبار أن الوجدان أو القلب في الممارسة العقلانية الإسلامية الكلامية أو غير الكلامية هو جزء يحصل به التمام الحقيقي لمعنى العقل، زيادة على ما في نظام الاستدلال في نظام المعرفة كما صوره القرآن الكريم لم تكن الإشارات إلى البدايات وأوليات المعارف والعلوم منه غفلى ليس تقريراً للأحكام بشأنها ولكن تحفيزاً للعقل للتوثب والاندفاع لتحقيقها وتقديرها. انطلاقاً من المبدأ الكلي في ربط غاياتها ومآلتها بالمقاصد العليا للقرآن بغض النظر عن كونها بأي وجه من النظر حصلت لأن التعدد المعرفي و المكاثرة في أنظمة الاستدلال ومناهجه ليست بملزمة أو محصورة وإنما حسب الناظر وجه العارف أن يجتهد في الاستدلال بحسب ما بلغه طوقه ونفذ إليه عقله.

وقد نبه علماء الكلام في الإسلام خلال ممارستهم النظرية في الاستدلال وتركيب الأدلة إلى استنباط الإعجاز الاستدلالي من خلال تحليلهم للبنيات المنطقية لهذه الأدلة والاستعانة بالأبحاث اللغوية والنحوية والبلاغية جرياً على الأصل الإسلامي في الحوار والتشارك في تأسيس المعرفة، عبر مراتب الحوار والتداولات الخطابية المتعددة كالاستدلال على التوحيد بدليل الممانعة، ودليل الوجود ودليل العناية فتوسع معنى الإعجاز عند علماء الكلام ليكون من شمولاته الإعجاز عامة كمبحث مشترك بين العلوم الدينية وعلى رأسها علم الكلام والأصول والتفسير وعلوم الخطاب واللسان كالنحو والبلاغة واللسانيات جملة ولم ينحصر معنى الإعجاز بالفوق والسبق فيما يذكره النحويون والبلاغيون بل وسّع علماء الكلام الدائرة ليكون القرآن معجزاً بإطلاق كأثر من آثار الإعجاز الإلهي نفسه « والقرآن معجز بالمعنى الذي يفهم من لفظ

الإعجاز على إطلاقه، فهو أمر لا تبلغ منه الفطرة الإنسانية مبلغا وليس إلى ذلك مأتى ولا جهة وإنما هو كغيره أثر من الآثار الإلهية يشاركها في إعجاز الصفة وهيئة الوضع»¹.

وليس ثمة شك في نظام الاشتغال بالاستدلال الذي لجّ فيه علماء الكلام تأسيسا ونقضا هو اقتصاص لدعوة القرآن الكريم في توسيع المعرفة لاسيما وأن القاعدة في الاستدلال عند علماء الكلام هي أن فساد الدليل لا يؤذن بفساد المدلول ، فالدليل يكون تابعا حتما للمدلول كما أن العلم يتبع المعلوم وليس العكس وليس أضمن من نظام في الاستدلال كهذا للحيود العلمي والتوازن المعرفي من خلال تقابل الذات والموضوع في فلسفة المعرفة ونسق الأدلة

يُعتبر علم الكلام ركنا عتيدا في تاريخ التراث الإسلامي، ولا يزال، خاصة في جانب المنظومة النظرية المتعلقة بالعقائد وكيفية الاستدلال على أصولها بطريقة عقلية منطقية ودحض الشبه الموردة عليها، وقد ترك علماء الكلام الإسلاميون على اختلاف مذاهبهم كما نذيرا من الأفكار والنظريات التي انتظمتها مباحث هذا العلم، لاسيما بعد الإنتعاب الكبير لمذاهبه هذا في القرون الثلاثة المتوالية، القرن الثالث، والرابع والخامس وهي القرون التي ازدهر فيها علم الكلام وتحقق له من الألق ما لم يتحقق له في سواها من القرون. حيث الملكات العلمية والفلسفية نضيجة راسخة والإنتاج فيها ثرا عزيزا وهو ما عبرت عنه صراعات المذاهب الفكرية وما خلفته من ضروب أفانين الجدل في المجالات الدينية والعقلية والسياسية.

و إن كان بعض الباحثين يرى أن علم الكلام بقدر ما خاض معارك جديدة لأجل الإسلام بحفظ العقيدة وتعصيم أصولها من أن يتداخلها الزيغ بقدر ما كان أعجز عن استثارة الفاعليات الإيمانية المتعلقة بالحياة الروحية للمسلمين، يقول "فهيمى جدعان" في كتابه أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث" والواقع أن علم

1- مصطفى صادق الرافعي: إعجاز القرآن، ص 256.

الكلام الكلاسيكي الذي خاض معارك جلييلة في وجه خصوم الإسلام وحفظ للعقيدة الإسلامية تماسكها وصرامتها المنطقية وأصولها الراسخة قد كان عاجزا في صورته المنطقية عن أن يقوم بدور حيوي في الحياة الزمنية الروحية للإنسان المسلم¹ وحقيقة لقد كان علم الكلام أحد مثورات الصراع الديني والفلسفي الذي احتدم في العالم الإسلامي وقدر له - أي علم الكلام - أن ينتسق التوجه في المجال الديني والفلسفي للعالم الإسلامي انتساقا عاما في شاكلته بعد أن تمهد لها فيما سبق من أحداث صدر الإسلام من دواعي الصراع ومباثته بما قد حدث من تخالفات فكرية و دينية وسياسية بين الفرق التي حفلت بها دولة الإسلام و كانت بها ملأى خصوصا بين كبريات الفرق الدينية و السياسية التي جرى بينها اختصام فكري و سياسي كبير بسبب ما تعتقده من أصول تفهم الدين على ضوءها كالمعتزلة و الأشعرية حيث راحت كل فرقة تؤسس أسسا و تقعد قواعدا وتوصل أصولا في سبيل مذهبها و تتحمل المشاق العلمية والعملية في سبيل بنائه و الدعوة إليه و أحيان تتدخل قوة السياسة و السلطة لترجح مذهبها على مذهب أو فكريا على فكر .

و ما من شك أن هذا الاختصام الفكري الذي استعر أواره في تاريخ تراثنا الديني وخصوصا علم الكلام لصلته بالعقائد قد أفرز ركاما هائلا من الأفكار والمناهج إنشد الوعي الإسلامي عبر مختلف العصور إليها بطرق متفاوتة الدرجات في التأثير بهاتيك المناهج أو الدعوة إلى إحيائها على اعتبار أنها فاعلية محضة للعقل الإسلامي سمت إلى مراقي التجديد والاجتهاد وتجاوزت منظومات المذاهب الدخيلة على التراث الإسلامي وخصوصا منظومة الميتافيزيقا في الفلسفة اليونانية بعد انتقال التراث الهليني عبر حركات الترجمة إلى العالم الإسلامي حيث تقابلت في الصراع الثقافتان، الثقافة الإسلامية والثقافة اليونانية ، يقول عبد الرحمن بدوي " لقد كانت عملية انتقال التراث الإغريقي إلى العالم الإسلامي هي التي أثارَت مشكلة الثقافة وموقف المسلمين منها"²

1- المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، ط 1-1981، ص189.

2 - Abderrahman BADAWI: La transmission de la Philosophie Grecque au monde arabe, J.virin , Paris,1968, p 6.

والتجديد الذي تميز به علم الكلام، على مستوى الإضافة والفهم والتأصيل وصار علم الكلام هو علم أصول الدين المعبر عن قضايا العقائد الموحى بها في قضايا منطقية، مؤسسة على أصول عقلية، سواء في عرضها وتحليلها أو في الاستدلال على الخصوم المعاندين لها على شرط العقل ومحك النظر وليس هناك تجافي عن الإنصاف العلمي إذا قلنا بأن علم الكلام في منظومته النظرية والمنهجية بعد انتشارها انتشارا بليغا في العالم الإسلامي هو الذي حفظ الوعي الإسلامي من التخرط في منظومات فكرية وفلسفية تعاصرت معه لم تكن لتعبر عن حقيقة الوعي الإسلامي وتوجهاته من خلال أصول الوحي في مجال الحياة الحضارية المختلفة وخصوصا الفكرية والفلسفية من غير تبخيس لقيمة الأخبار الوافدة من غير المنظومة الإسلامية والتي تعتبر من قبيل المشترك العقلي الإنساني أي كان نوعه، فبناء على ما سبق يصير في حكم الضرورة العقلية والتاريخية وجوب كون علم الكلام في القوام والإعتبار عند كل من يريد التجديد في العقل الإسلامي نظرا للأساس الركين الذي يتوضع فيه هذا العلم في البنية الحقيقة الدينية والعقلية التي يتشكل منها الوعي الإسلامي العام وذلك من جهة المآخذ التي أخذتها نظريات علم الكلام، على ثلاثة مستويات:

- المستوى الأول: المآخذ والانتقادات للمذاهب والفلسفات الدخيلة بامتياز والتي لا عهد للعقل الإسلامي بها.
- المستوى الثاني: المآخذ والمطاعن على التيارات التلقينية التي حاولت الجمع بين مذاهبها ذات الأصول الفلسفية وبين الوحي المنقول.
- المستوى الثالث: المآخذ والانتقادات التي سجلتها نظريات علم الكلام بعضها على بعض كالمعتزلة مع الأشعرية والأشعرية مع الحنبلية والماتريديّة وردود هذه الفرق على الشيعة الإمامية .

وقد تقلب علم الكلام في أطوار متعددة يزداد قوة وسموقا أو يتوسط ويعتدل أوبعترية الضعف والبهوت بحسب المدارس والعلماء الذين يتمثلونه منهاجا أولا

وتقلبات السياسة ثانياً، أحياناً تتبناه وأحياناً تناكفه وتعاديه، بحسب طبيعة المنهج السياسي للدولة التي تتأثر بنزعة من نزعات الواقع الديني المختلف، وإما بسبب التداخل بين مباحث علم الكلام، ومباحث العلوم الأخرى . فيقع الامتداد و الحسور فيه بقدر ما تتضاءل مساحات علم الكلام تحت تأثير امتدادات العلوم الأخرى وغلبتها عليه حتى أنه ليعسر على غير الناظر الملم والدارس المحقق أن يميز بين ما هو ذاتي أصلي لكلي العلمين قبل التداخل أوبعده، وبين المباحث والمسائل التي تلحق بهما بالعرض، فمثلاً عُلت مع الرازي المسائل الفلسفية بمسائل علم الكلام، وامتزجت مطالبهما حتى صارت هي هو، أي الفلسفة كأنها علم الكلام، وبالعكس.

لهذا هناك من ذهب إلى أن القرون الهجرية الثلاثة: السابع والثامن والتاسع ميزها تداخل وتعايش العلوم الدينية والعقلية «فقد كان الصوفية من المشتغلين بعلوم الحديث والأصلين والأمور العقلية و الخلافات الفقهية جميعاً...وهذه المعاشة السلمية بين التصوف والعلوم والدراسات الفقهية في الشمال الإفريقي مثال طيب يستدل به على أن الحياة العقلية الروحية كل لا يتجزأ. وعلى أن علوم الحقيقة لا تتنافى بالضرورة مع علوم الشريعة وعلى أن علوم الباطن متممة لعلوم الظاهر ولا تفسير في رأيي لهذه المعاشة بين التصوف والفقه والمعقول والمنقول عند رجال هذه القرون إلا إذا أرجعناها إلى سببين: قوة الروح الدينية وعندهم من ناحية وعدم غلبة الجدل عندهم من ناحية ثانية»¹

غير أن تيار التصوف لم يساير مناهج علم الكلام إجمالاً بعد أن وقف أعلامه منه موقفاً ضديداً بسبب الجفاف العقلي الموعول في التجريدات النظرية، خصوصاً عند تكثير الكلام وتشقيقه لإبراز قوة العارضة في الجدل، وبذ الخصوم في المحاجات الدينية والفلسفية عند من أثار الإمتراس به من علماء الإسلام كالجنيد مثلاً فقد ذكر ابن خلدون في خاتمة الفصل الذي خصه لعلم الكلام في المقدمة ممهداً في الآن نفسه لما

1- يحي هو يدي: تاريخ الفلسفة الإسلامية في الشمال الإفريقي، مكتبة النهضة العربية- القاهرة 1965، ج1، ص297.

سيأتي في الفصل الموالي الخاص بالتصوف نصا عن الجنيد بقوله: «ولقد سئل الجنيد رحمه الله عن قوم مرّ بهم بعض المتكلمين يفيضون فيه فقال: ماهؤلاء؟ فقيل: قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص، فقال: نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب»¹ فالذي يفهم من هذا النص أن البديل عن العقل في معرفة الحق أي الله وتوحيده هو الكشف مع النص لا العقل، ولكن لا يعني هذا أن كل كشف دال عن علم يقيني كما أن منهج العقل ليس مرفوضا عل الإطلاق.

فعلم الكلام وهو علم أصول الملة، هو القوة الحيوية الخالقة والمحضنة للحراك الفكري والإنتاج الإبداعي المستقل على اعتبار الجمع بين العقل والنقل في ماهية موضوعه ومنهجيته النظرية، وقوته الفعالة مستمدة من قوة الملة نفسها، «فالملة بطاقتها الروحية هي المولدة للحضارة والدافعة لها دفعة أولى، حسب مالك بن نبي والتي تجسدت في الحضارة الإسلامية انطلاقا من نزول الوحي إلى غاية معركة صفين ثم جاءت بعدها مرحلة العقل التي امتدت في الحضارة نفسها من معركة صفين إلى عهد ابن خلدون»² ولكن التساؤل الذي يختلج في الذهن هو: لماذا عهد ابن خلدون بالذات؟ الجواب عند مالك بن نبي هو أن عهد ابن خلدون هو العهد «الذي أضاعت عبقريته غروب الحضارة الإسلامية في نهايتها»³

ثم نزل المنحنى البياني لمسيرة الحضارة الإسلامية في مرحلة سمّاها بن نبي مرحلة الغريزة لتتغمس تدريجيا في لجج التخلف والتبعية لحضارة الغير وهي مرحلة الذوى والأفول بعد مرحلة الروح من عهد النبوة إلى صفين، ثم بداءة عهد العقل من لدن صفين إلى عهد ابن خلدون، الذي عدّه مالك بن نبي ضمن تفسيره الروحي

1- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دار الجيل، بيروت، لبنان، د.ت، ص 547.

2- ساعد خميسي: موقف ابن خلدون من علمي الكلام والتصوف، ص 105.

3- مالك بن نبي: شروط النهضة، سلسلة مشكلات الحضارة، تر عبد الصبور شاهين، دار النشر بيروت-

لبنان 1974، ص 53.

والدوري¹ للحضارة والتاريخ "حيث عدّه خلاصة الحضارة الإسلامية وآخر حلقة في سلسلة ازدهارها لتأتي بعده سلسلة النزول والاضمحلال والخروج عن دورة الحضارة والدخول في الليل الطويل للتاريخ وهي المنزلة التي تعكس موقف ابن خلدون من علم الكلام ومن التصوف باعتبارهما من العلوم الحادثة"² فما هو علم الكلام وما هي مباحثه وما الموضوع الذي يتوضع فيه في منظومة التراث وما هي مشروعية اعتباره حسب المصطلح الخلدوني ضمن العلوم الحادثة أي المستحدثة الصفة والمنشأ وما وجه الحاجة إليه في مشروع التجديد عند طه عبد الرحمن؟.

ثانياً- أصول ومقدمات المنهج الكلامي:

حري بنا قبل الخوض في مسألة التجديد في علم الكلام كركن من أركان التراث الإسلامي، سواء في استقلاله أو في اتصاله بسائر شعب المعارف والعلوم الإسلامية أن نبين المقدمات الممهدة والأصول الواقعة التي تبنى عليها منهج الاستدلال الكلامي ، فما من شك من جهة النظر العقلي والمنهج الموضوعي أن تكون مباني المنهج لها حق الاستباق في البيان على المعاني لتقدم الأولى على الثانية وانبثاقها عليها على ما يتقاضاه المنهج العلمي .

من هذا المنطلق وبهذا الاعتبار لا تزال الدراسات قيمة بان تتجه إلى المنهج النظري والبنية الاستدلالية والمنطقية التي تتناول بالدرس والتحليل التراث النظري الذي خلفه علماء الكلام، ولا ريب في الفائدة التي سوف تتحصل لمتعاطي الدرس في تراث الإسلام، والتي سنفضي به حتماً إلى الإحاطة بأصالة علمائنا في هذا المجال من خلال تفكيك مناهج النظر الكلامي بوظيفتها المزدوجة، الوظيفة الأولى تتمثل في التسلّك بقضايا العقيدة الموحى بها في نسق المعقولات وبنائها على قضايا المنطق الاستدلالي والوظيفة الثانية مدافعة الفلسفات والمذاهب التي رأي فيها علماء الكلام

1- المرجع السابق، ص 62.

2- ساعد خميسي: موقف ابن خلدون من علمي الكلام والتصوف، ص 105.

خطرا يتهدد بنية العقيدة والدين عامة، لذلك يتوجب على الباحث العلمي الذي يحاول معرفة البنى التي يتشكل منها الإنتاج الفكري الكلامي أو الأساسات التي يرتكن عليها أن يتسلك في بحثه المنهج الذي يتلاءم مع طبيعة البحث ويوائم مادته العلمية من خلال منهج التحليل النظري على اعتبار أن التحليل هو السبيل للكشف عن الطبيعة النظرية لمنهج أي علم من العلوم بما يقتضيه موضوعه ويطبقه ما أمكن بعد أن يتساعف الباحث بالآليات الأصلية لهذا العلم نفسه.

ولقد كانت مسألة العقل والنقل سواء عند القائلين بالتعارض بينهما أو القائلين باتفاقهما أو القائلين بأن هذه المسألة هي مسألة جدلية خواء بمعنى أنها لا معنى لها لانحصار التعارض في جهة الإصطلاحات التي تقضي أحيانا على الحقائق وفي أغلب الأحيان تشوه معناها فلقد أدّى الجدل في هذه المسألة دورا أثيرا مميذا في إذكاء روح الحراك الفكري الفلسفي والكلامي حول العقل والمعرفة والتجديد واحتلت هذه الإشكالية موقع الصدارة في أدبيات الخطاب التراثي العربي الإسلامي القديم، فقد قام علماء الكلام المسلمون على اختلاف مذاهبهم بأبحاث شيقة ومثيرة كان هدفها استبانة طبيعة النقل والعقل واستجلاء أوجه العلاقات بينهما، غير أن اللافت في دراسات القدماء من علماء الكلام سلطت حول العقل سلبا أو إيجابا ثم الدعوة إلى إعادة قولبة مفاهيم الثقافة والحضارة على ضوء النتائج التي يتم التلخص إليها في محاولة للاعتياض عن النسق أو النموذج الثقافي الذي يراه كل متكلم أو فرقة كلامية نسقا أو نموذجا غير خليق وبالتالي إعادة بناء البديل ولم تكن هذه الحركية في مبدأ أصلها صفة مستجدة لعلم الكلام في بدايات نشأته أو عبر مختلف مراحلها يقول لؤي صافي: «بين أن إشكالية العقل ودوره في صياغة المعارف والعلوم ليست إشكالية جديدة، بل إشكالية متجددة في تاريخ الفكر الإسلامي، فقد ظهرت للمرة الأولى خلال الصراع بين الرؤية القرآنية التي دعت إلى إصلاح الممارسات الاجتماعية وتغيير الأسس التنظيمية للمجتمع وفق منظومة من المقررات والمبادئ والقيم العلوية، فأدان القرآن الكريم الموقف الجاهلي الراض لقبول المنظومة المعيارية الإسلامية استنادا إلى مرجعية قرآنية إبائية ودعا

الفريق المناهض إلى النظر في مبادئ الرسالة القرآنية ومقارنتها بمحتوى الثقافة الجاهلية وتحكيم العقل لتمييز الحق من الباطل»¹

وقد عاودت هذه المشكلة الظهور واستعر أوارها بين تيارين عظيمين من تيارات علم الكلام في العالم الإسلامي وهذان التياران هما تيار المدرسة الإعتزالية وتيار المدرسة الأشعرية فبينما انحاز المعتزلة إلى اعتبار العقل حاكما فيصلا وشاهدا عدلا في إمارة الحق من الباطل و بنوا على ذلك التحسين والتقييح العقليين وأن الوحي أو الدين يؤيد بقوة ما يدل عليه العقل، بل تتبالمع بهم الصلّف أحيانا إلى أن العقل هو الحاكم والمصدر المرجوع إليه في زمان الفترات عند انخرام النبوات.

بينما أسس الأشعرية تيارهم على المذهب الوسط الذي يتكامل فيه العقل والوحي تكاملا وظيفيا من خلال التركيز على كون العقل محوجا إلى الوحي لنتتتم القدرة له على معرفة الحسن والقبيح سوى أن جهودهم الأشعرية تدعوا إلى تقديم النقل على العقل عند ظهور التعارض، أو تقديم العقل على ظاهر النص عند التعارض كما عند الرازي والأرموي«لكنّ إشكالية تعارض العقل والنقل لم تلبث أن تتحت من دائرة السّجالات الفكرية والأدبية بعد انتشار الفكر العلماني الغربي في الساحة الفكرية العربية و الإسلامية، فقد تبنى رواد العلمانية العربية الأطروحة التي طورتها حركة الأنوار العربية الفائلة بكفاية العقل واستقلال مرجعيته والداعية إلى استبعاد الوحي من دائرة البحث العلمي المطرد والتفكير العلمي المنضبط وقدم الإتجاه العلماني العديد من الدراسات الرامية إلى نقد العقل العربي من خلال نقد التراث الذي صنعه والداعية إلى استبدال العقل الناوي في التراث الإسلامي، الذي تتدخل فيه الأحكام العلوية الماورائية

1- لوي صافي: العقل والتجديد- قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر:- مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقل العربي العدد17- 1999، ص ص 39-40.

والأحكام القيمية بالأحكام التجريبية، بعقل وضعي يستبعد المعرفة الغيبية والقيمية عن دائرة اهتمامه ويتجدد تبعاً لاحتياجات الواقع الحسي ووفقاً لتمظهراته»¹

لكن هذا التنحي الذي أشار إليه "لؤي صافي" هو تنحي كان سار على التأقيت الزماني ليس إلا بسبب من تغول المد العلماني وتوجهاته في النظرة إلى الإنسان والكون والوجود عند من يقول بالعلمانية ويعتبرها اختياراً أفضلها أمثلاً لا حيدودة للحدائثة عنه إذا أرادت تواتر حركة التقدم للتاريخ الإنساني فأصبحت بالتالي لدى النخبة قضية محسومة. لا تقبل الارتداد إلى ارتجاعها ارتجاعاً جدلياً أو واقعياً غير أن هذه المشكلة لا تزال أشد اعتمالاً في المذخور أو المعلن من وعي الإنسان العام والمفكر لارتباطها بتحديد هوية الإنسان في الوجود من جهة وتعلق هذه المشكلة بأصول مسائل الميتافيزيقا التي يتجشمها العقل الإنساني.

وليس على هذا المستوى فقط، بل حتى في تعليل المعرفة، في إمكانها وطبيعتها وحدودها « وكذلك ربط علماء الكلام المسلمون العقل بالجهود المؤدية إلى معرفة الحقائق ما احتجب منها وما ظهر، وبتقويم الأفعال ما حسن منها وما قبح، بيد أن العلماء المسلمين في الأعم الغالب، لم يلجئوا إلى التخمين والتكهن في تحديد القيمة الكلية للوجود كما فعل الإغريق، بل اعتمدوا الوحي مصدراً لتحديد التصور الكلي للوجود، لذلك فإننا نرى أن أبحاث العلماء المسلمين الذين لم يلتزموا مقدمات الفلسفة الإغريقية ولم يسلموا بمبادئها قد خطو خطوة عملاقة نحو تجديد بنية العقل وتوضيح علاقته بالإنفس البشرية»²

ومصادقاً لهذه النظرية يقول ابن حزم الأندلسي في كتابه الإحكام في أصول الأحكام «إن صحة ما أوجبه العقل عرفناه بلا واسطة وبلا زمان ولم يكن بين أول أوقات فهمنا وبين معرفتنا بذلك مهلة البتة ففي أول أوقات فهمنا علمنا أن الكل أكثر

1- المرجع السابق، ص 40.

2- المرجع نفسه، ص 41.

من الجزء وأن كل شخص فهو غير الشخص الآخر، وأن الشيء لا يكون قائماً قاعداً في حال واحدة وأن الطويل أمدّ من القصير وبهذه القوة عرفنا صحة ما توجيه الحواس وكلما لم يكن بين أول أوقات معرفة المرء وبين معرفته به مهلة ولا زمان ولا وقت للاستدلال فيه ولا يدري أحد كيف وقع له ذلك، إلا أنه فعل الله عز وجل في النفوس فقط ثم من هذه المعرفة أنتجنا جميع الدلائل»¹

أما بالنسبة إلى طه عبد الرحمن فإن علم الكلام الذي يعد لونا من ألوان الإنتاج الإسلامي فإن تقسيمه، إنما يكون من علم منطق الحوار من خلال تحديد علاقته بالمقال الفلسفي وتحليل خصائصه الحوارية، وقد ربطه طه ربطاً موصولاً بالحوار الفكري المستند إلى آليات المنطق في الاستدلال والحجاج وقد تعرض إلى تفصيل موضوع تجديد هذا العلم من خلال تخصيصه بكتاب في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. وتقوم نظريته في التجديد في مجال علم الكلام على المقايسة والمقارنة بين المقال الفلسفي ودعوى البرهانية فيه وبين المناظرة في التراث الإسلامي، من خلال دراسته لأصول المنهج الكلامي الذي امترس الحوار وفقاً لآليات التحاج المنطقي في أنساق الاستدلالات عند المتكلمين، مستعينا بما توصل إليه البحث اللساني اللغوي والمنطقي في التواصل التحواري كنسق لخطاب جديد ضمن الخطابات الإنسانية الأخرى ولم يكتفي بهذا القدر وإنما تدرج بالبحث والنظر في تاريخ الدرس الكلامي إلى استنباط أنواع من الاشتغال العقلي عند نظار الإسلام مفندا بذلك ما يوصم به التراث من دعاوى البيانية والشرعانية، ومبينا الإمتياز المنهجي والمنطقي للمتكلمين وليس قصده في ذلك التعصب للمتكلمين أو الإنحياز «إلى موقف معارض لهذه النزعات المنتقدة لعلم الكلام و الإنتصار لأي من مذاهبه جملة وتفصيلا» «وإنما أن ننظر فيما أصابوا فيه حتى يتسنى لنا الإستفادة منه في تقدير الطاقة الإبداعية في إنتاجهم»²

1- ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة 1974 ج 1 ص 9.

2- لؤي صافي: العقل والتجديد، ص 71.

وقبل أن نبسط البحث والتحليل في نظرية التجديد في علم الكلام، يجب أن نبيين المقدمات والأصول في المنهج الكلامي الإسلامي عامة ثم ننعطف إلى نظرية طه ومدى استعابها للتراث الكلامي أولاً، وكيفية التجديد فيه ثانياً.

إن أول قضية تقع البداء بابتحائها في أصول ومقدمات المنهج الكلامي هي قضية أول واجب على المكلف ثم ما هو الواجب؟ وهل هو واجب بالعقل أم بالشرع؟ ثم ما هو أصل الخلاف بين المعتزلة والأشعرية والحشوية¹؟ ثم نساق هذا بما يلزم أن يتبعه من لواحق تتفرع عليها ضرورة فمن المعلوم أن لكل علم من العلوم مادة وموضوعاً ومصطلحاً وأن ذلك العلم إنما يتميز عن غيره من العلوم بالموضوع والمنهج والمصطلح وماهية أي علم لا تستوضح حقيقتها إلا من هذه الجهات الثلاث ولا سمياً المصطلح فإنه تتعلق به من حيث كونه عبارة دالة عن معنى . يعتبر هو المفسر والكاشف عن الموضوع والمنهج فلأجل هذه العلة يكون البحث مفتقراً إلى إيانة معنى كلمة الواجب وماهيته وذلك من وجهين:

أولاً: من جهة اللغة إذ هي أصل الوضع الذي يتم بمفرداتها الخطاب.

ثانياً: من جهة الاصطلاح المحض لأنه كانت توجد وشائج متشابكة بين الأوضاع اللغوية إلا أن الثابت في حقائق العلوم أن المعاني الإصطلاحية دخيلة على الحقائق اللغوية إذ هي بعد الاصطلاح على ماهية مفهوماتها تعتبر ذات طريان جديد ثم نوالي هذا كله بتعيين أقسام الواجب.

1- الحشوية بسكون الشين وفتحها وهم قوم تمسكوا بالظواهر تذهب إلى التحسيم وغيره وهم من الفرق الضالة: كشاف اصطلاحات الفنون، ص 166 تأليف محمد بن علي الفاروقي التهانوي، حققه لطفی عبد البديع وترجم نصوصه الفارسية عبد المنعم محمد حسين وراجعه أمين الخولي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية للتأليف والطباعة والنشر 1983.

1- الواجب: (المدلول اللغوي والاصطلاحي)

أ- الواجب لغة:

جاء في معجم متن اللغة ما يلي «وجب الشيء وجوباً وجبة بمعنى ثبت ولزم وحرّم وهو الواجب ووجب كذلك تمّ ونفذ ووجب البيع وجوباً وجبة: ثبت وأوجب الشيء على نفسه أو على غيره جعله لازماً عليه واستوجب الشيء بمعنى استحقّه»¹ وجاء في المصباح المنير للفيومي «أوجب البيعة بالألف فوجب وأوجب السرقة القطع فالموجب بالكسر السبب والموجب بالفتح المسبب»².

ب- الواجب اصطلاحاً:

معناه دائر ومتردد بين الأصوليين والمتكلمين والفلاسفة بمعان اصطلاحية متعلقة بكل علم من هذه العلوم، أما عند الأصوليين فمدلوله ترتب الذم على ترك فعل أمر به الشرع قال فخر الدين الرازي في المحصول من علم الأصول: «أما الواجب فالذي اختاره القاضي أبو بكر أنه ما يذم تاركه شرعاً على بعض الوجوه»³ هذا الواجب عند بعض الأصوليين وبهذا المعنى يكون واحداً من الأحكام التكليفية الخمسة المتعلقة بالمكلف حسب وضع الشرع وأصل الخطاب قال الغزالي في المستصفى «اختلفوا في الواجب فقيل الواجب ما تعلق به الإيجاب كقولهم العلم ما يعلم وقيل كما يثاب على فعله ويعاقب على تركه وقيل ما يصير المكلف بتركه عاصياً وقيل ما يلزم تاركه شرعاً الذم»⁴

-
- 1- أحمد رضا: معجم متن اللغة، ج 5 دار مكتبة الحياة بيروت- لبنان، ط 5 ص 706 ص 707.
 - 2- أحمد بن علي الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة الأميرية القاهرة 1927 ص 191.
 - 3- فخر الدين الرازي: المحصول من علم الأصول، تح طه جابر فياض العلواني، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان ط 1-1970، ج 1، ص 117.
 - 4- الغزالي: المستصفى من علم الأصول دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، ص 23.

وأما معناه عند المتكلمين فهو نفسه عند الأصوليين ذلك أن علم الكلام هو أحد العلوم التي يقع منها الإستمداد بالنسبة لعلم أصول الفقه¹ سوى ما انصاف من تقاسيم جديدة للواجب لا من جهة ماهيته ولكن من جهة ما يعرض له من الإضافات كما فعلوا في تقسيم الواجب إلى قسمين الواجب بالشرع والواجب بالعقل.

2- أقسام الواجب:

أ- الواجب بالشرع:

هو ما يجب من جهة الشرع فعله ولا يجوز تركه كالأمر المفيد للوجوب الكلي الذي تتدرج تحته جزئيات كثيرة كوجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج، وإما إليها من الأحكام التي جاء الشرع بالخطاب الإيجابي فيها وهذا المعنى الشرعي للواجب هو مظنة اتفاق المتكلمين والأصوليين والفقهاء من الأشعرية والمعتزلة وغيرهم.

ب- الواجب بالعقل:

وهذا القسم إنما انضاف بهذه الصفة من جهة المعتزلة الذين قالوا بحاكمية العقل قبل ورود الشرع وقسموا الأفعال على قياس أصلهم إلى قبيح كالظلم وحسن كالصدق وكلاهما واجب من جهة العقل أما الواجب عند الفلاسفة وبعض المتكلمين فإنه يقال في مقابل الممكن وهو ما يجوز عليه طريان العدم والوجود، أما الواجب فهو بخلافه إذ هو لا يجوز في العقل عدمه قال أبو الحسن الأمدي: «وأما الواجب فعبارة عن ما يلزم من فرض عدمه محال وإن كان كذلك لذاته فهو الواجب لذاته، وإن كان لغيره فهو الواجب

1 - أنظر مقدمة كتاب المنحول من تعليقات الأصول للغزالي وكيف بين وجه استمداد علم الأصول من علم الكلام. - تحقيق: محمد حسن هيتو، سلسلة ذخائر التراث العربي، بيروت، لبنان.

باعتبار غيره، وأما الممكن فعبارة عما لو فرض موجودا أو معدوما لم يلزم عنه لذاته محال و لا يتم ترجيح أحد الأمرين له إلا بمرجح»¹

هذا هو معنى الواجب وماهيته وحده لغة واصطلاحا، وقد بانته ماهيته بتعيين أقسامه، إذ هو معقد مبنى المشكلة التي سوف تتبعه وتكون له تلوا، وهي مسألة وجوب النظر هل هو واجب بالعقل أم واجب بالشرع وهي مسألة من متعاصي المسائل النظرية في علم الكلام وبسببها تأججت نار الخلاف بين الأشعرية والمعتزلة وقبل التولج فيها يجب الإلماع إلى تحديد ماهية السؤال الذي يلتمس من خلاله أصل المشكلة الكلامية، وهذا السؤال ولا جرم متردد عند المتكلمين هو التالي: ماهو أول واجب على المكلف ومن أي جهة وقع توجيبه، وهذا أول سؤال يجبهنا في أي كتاب من كتب علم الكلام سواء عند المعتزلة أو الأشعرية قال الجويني في كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد في طالع الفصل الأول تحت عنوان باب في أحكام النظر «أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعا، القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدث العالم»²

ولاشك أن القصد المراد من النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدث العالم ليس مقصودا لذاته، بل لدلالته على المحدث وهو الله تعالى من خلال دلالة العقل القاضية له جبلة انتقاله من الأثر إلى المؤثر وتحديد أولية هذا الواجب على المكلف ليس تحديدا خصيصا بعلم الكلام وإنما هو تنزل عند صريح طلب القرآن بالنظر الموجب معرفة الله تعالى وقد تظن إلى هذا المعنى إمام المتكلمين الأوائل القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي في كتابه الأنصاف فيما يجوز اعتقاده ولا يجوز الجهل به حيث ذكر فيه ما نصه : " وإذا صح وجوب النظر فالواجب على المكلف النظر والتفكر في مخلوقات الله لا في ذات الله والدليل عليه قول الله تعالى:

1- أبو الحسن الأمدي: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والفلاسفة والمتكلمين، دراسة وتحقيق عبد الأمير الأعسم، دار المناهل بيروت- لبنان، ص 21-22.

2- الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح أسعد نميم، مؤسسة الكتب الثقافية، ص 25.

«ويتفكرون في خلق السموات والأرض» ولم يقل الخالق وأيضاً قوله تعالى: «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت» فالنظر والتفكر يكون في المخلوقات لا في الخالق¹.

3- النظر (المدلول اللغوي والاصطلاحي):

بعد تحديد أول واجب على المكلف وحصره في النظر يجب بمقتضى المنطق العلمي والمنهجي تحقيق النظر وتفصيل ماهيته ومعناه وإلا كان الكلام على ما يجهل وهو خلاف المعقول وهذا المقصود بتحدد بوجهين: تحديد معنى النظر في اللغة والإصطلاح.

أ- النظر لغة:

جاء في القاموس المحيط « نظره كسمعه وإليه نظرا ومنظرا وتنظارا تأمله بعينه والنظر حركة الفكر في الشيء تقدره وتقيسه »².

ب- النظر اصطلاحاً:

أما اصطلاحاً فقد عرفه الرازي تعريفاً كلامياً فلسفياً فقال: « هو ترتيب تصديقات في الذهن ليتوصل بها إلى تصديقات آخر والمراد من التصديق إسناد الذهن أمراً إلى أمر إما بالنفي وإما بالإثبات، إسناداً جازماً أو ظاهراً ثم تلك التصديقات التي هي الوسائل إن كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو النظر الصحيح وإلا فهو النظر الفاسد، ثم

1- الباقلاني: الإنصاف فيما يجوز اعتقاده ولا يجوز الجهل به، مكتبة بولاق، القاهرة ط3، ص143.

2- الفيروزآبادي: القاموس المحيط، المطبعة الأميرية القاهرة، ج2 سنة 330 هـ، ص143.

3- ترتيب تصديقات في الذهن هو النظر عند المتكلمين بحيث هو حركة عقلية أولية مخالف للدليل إذا الدليل هو ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم. وأما الأمانة فهي التي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن، وهذا خلاف ما عليه جمهور الأصوليين فإن الدليل عندهم يشمل القطعي والظني ذلك أنهم عرفوه لكونه ما يتوصل به إلى المطلوب الخيري بصحيح النظر سواء كان النظر قطعياً أو ظنياً أنظر الحصول، ص102 ج1.

تلك التصديقات المطابقة إما أن تكون بأسرها علوماً فيكون اللازم عنها ظناً أيضاً، وإما أن يكون بعضها ظنوناً وبعضها علوماً فيكون اللازم عنها أيضاً ظناً، لأن حصول النتيجة موقوف على حصول جميع المقدمات فإذا كان بعضها ظناً كنت النتيجة موقوفة على الظن والموقوف على الظن فالنتيجة ظنية لا محالة»¹

فالنظر إذاً من حيث هو سبيل يتوصل بها إلى معرفة الله تعالى لصيق حكمه بمسألة أول واجب على المكلف التي تعد من المسائل المتعلقة باعتقاد المكلف وهي مسألة ذات شأن في علم الكلام تعاورتها آراء المتكلمين، من المعتزلة و الأشاعرة بالنظر و الإبتحاث فتار فيها الخلاف، لا من جهة ذات النظر بكونه طريقاً متوصلاً به إلى معرفة الله بل من طريق طبيعة الإيجاب وجهته ومصدره فذهب الأشاعرة إما إلى القول بأن جهة الإيجاب هي الشرع وذهب المعتزلة إلى أنها العقل، وبسبب الخلاف في المسألة هو التزايل والاختلاف في التعامل مع عموم آي القرآن التي تفيد بنصها التحفيز و الإحثاث على النظر للمعرفة والنعي على المشركين المخالفين لدليل العقل القاضى بالتوحيد ودرء التقليد بسبب إهمالهم النظر قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾² فهذه الآية تفيد بنص منطوقها اللوم والتعريض على ترك النظر ومن ثم يكون ترك النظر موجباً للذم.

يحتم العقل عند علماء الكلام أمر وجوب النظر، ومناطق الوجوب الشرع على خلاف، والعقل هو آلة النظر المستوسل بها لتحصيل معرفة الله تعالى على الجهة التي أرشدنا إليها الشرع و نبهنا ضرورة تسليك العقل إياها تسليكا يفضي إفضاء مباشرا إلى حركة عقلية استدلالية قوامها التركيب من قضايا عقلية بحيث يصير مفضاها إلى تحصيل العلم بالله ولا شيء يسمى هذا غير النظر يقول الجويني مثلا في باب أحكام النظر لفصل عقده لبيان وجوب النظر بالشرع قائلا « النظر الموصل إلى المعارف واجب ومدرك وجوبه الشرع ، وجملة أحكام التكليف متلقاة من الأدلة السمعية

1- الرازي: المحصول من علم الأصول، تح طه جابر فياض العلواني، ج1، ص 101-102.

2- سورة الأعراف، الآية 185.

والقضايا الشرعية فإن قيل ما الدال على وجوب النظر والاستدلال من جهة الشرع؟ قلنا أجمعت الأمة على وجوب معرفة البارئ تعالى واستبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر وما لا يتوصل إليه إلا بالواجب فهو الواجب»¹

إن مثل هذا النص عند الجويني كمثل للأشعرية في عصره يرى أن الإيجاب مفاد من الشرع قطعاً وملتمس من خطابه وهذا أول الأصول التي يتأثّل عليها علم الكلام الأشعري وذلك أنه يعتمد في إيراد الاعتلالات والمعارضات على آراء الخصوم ولاسيما المعتزلة الجانحين إلى القول بأسبقية دليل العقل في تحديد أول واجب إذ هو مصدر الوجوب عندهم، فيلزم من ذلك القول بوجوب شكر المنعم عقلاً وهو ضرب من إيجاب التكليف قبل ورود التكليف وهذا ترجيح من غير مرجح مخصص، غير أن الجويني الأشعري اعتقد الوفاق بينه وبين المعتزلة في أن أول واجب على المكلف هو النظر لمعرفة الله تعالى، قال القاضي² عبد الجبار بن أحمد الهمداني عندما بدأ في شرح الأصول الخمسة بالسؤال التالي: إن سأل سائل فقال: « ما أول ما أوجبه الله تعالى عليك؟ فقل النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة فيجب أن نعرفه بالتفكير والنظر ثم ننثي بذكر الواجب وحده وحقيقته ثم ننهي الكلام إلى أن النظر في معرفة الله تعالى أول الواجبات، ولا يحسن أن نتكلم في وصف الشيء أو حكم له ما لم يعلم ذلك الشيء»³

فهذا النص الذي سيق أمامنا من كلام القاضي الباقلاني في وجوب النظر هو محل اتفاق بين القاضي عبد الجبار من المعتزلة وبين إمام الحرمين الجويني من

1- الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصل الاعتقاد ص 129 - 131.

2 - هو أبو الحسن عبد الجبار بن الخليل بن عبد الله الأسد أبادي حدد تاريخ ولادته بالتقريب ما بين 302هـ - 325هـ وتوفي سنة 415هـ، عاصر دولة بني بويه بالعراق وفارس وخراسان أنظر وفيات الأعيان.

3- عبد الجبار بن أحمد الهمداني: شرح الأصول الخمسة، ج1 سلسلة الأنيس، موفم للنشر الجزائر، ص1.

الأشعرية، وسائر كتب علم الكلام على مذهب المعتزلة كالمغنى في أبواب العدل والتوحيد والمجموع في المحيط بالتكليف وكتب ابن الحسين البصري ملأى بهذه النصوص التي تفيد الوفاق، غير أن ما يتعلق بمسألة وجوب النظر من قبل المعتزلة أمر خطير، إذ من أصل المعتزلة أن وجوب النظر يستدرك عقلا ولا يتوقف ثبوته على ثبوت شرع بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين وأن النظر من موجبات العقول. وقد صور الجويني هذا الصلف الاعتزالي حيث قال: «فمن أصل المعتزلة أن وجوب النظر يستدرك عقلا ولا يتوقف ثبوته على ثبوت شرع، ثم قالوا سبيل استدراكه أن العاقل إذا فكر فيخطر له خاطران، يقدر في أحدهما أن له ربا خالقا أنعم عليه ولو استدل ونظر وعرفه فشكره لأمن عقابه ورجا ثوابه ولو أنكف عن الشكر فلا يأمن من استيجاب العقاب فيركن إلى دعة الأمن في أحد خاطريه ويغلب على ظنه استيجاب العقاب في الخطرة الثانية فيوجب عله مقتضى العقل التمسك بسبب الأمن ومحاذرة الخوف»¹

توضح إذن أن المسألة على موجب أصل المعتزلة سبيل استدراكها بالوجوب يعتبر من واجبات العقول، وهو دائما مما توقع به المعتزلة التقدمة لمسائلها والغرض من ذلك تحقيق انحفاظ أصول مذهبهم التي هي المقدمات المتسقة مع نتائجها ليحصل بذلك ضرب من التساوق العقلي في عملية الاحتجاج.

ويجالينا التراث الكلامي بأن الجدل الفلسفي ازاء هذه المشكلة قد بلغ ذراويه القصى بين المعتزلة و الأشعرية، حينما يلجأ كل فريق لإدحاض أصل الفريق الآخر و نقده عن طريق منهج الحصر والإلزام حتى تضيق على الخصم مسالك العناد ويدب فيها التهافت والفساد لكي تتكامل حجج النقص لديه فيما تؤكد الأشعرية أن أنماط الوجوب تفاد من الشرع أولا ثم تورد المطاعن على مذهب الخصوم بالاحتجاج عقليا لأصل الشرع ثم تتبع ذلك بإبانة اللوازم الفاسدة التي تتبلغ بالخصوم إلى مناقضات

1- الجويني: الشامل في أصول الدين، تح فيصل بدير عون وسهير محمد مختار، إشراف علي سامي النشار، سلسلة ذخائر التراث العربي بيروت- لبنان ط1- 1970، ص ص 115- 116.

تضيق عليه مسالك الاحتجاج فيلجأ إما إلى العناد وإما إلى خرم أصول الشرع وهي قواطع ففي القسم الأول حصر وفي الثاني إلزام و يتوضح ذلك كالتالي:النظر إما أن يكون واجبا أو لا يكون ومحال أن لا يكون واجبا من غير ما مرجح يرجح فيه الوجوب، والوجوب من حيث هو وجوب ليس هو إلا ضرب من التكليف، والتكليف إما أن يكون داخلا في ماهية الأحكام التكليفية الخمسة، فهو إما واجب وإما محظور وإما مباح وإما مكروه، وإما مندوب إليه وهذه الأحكام مصدرها الشرع لا العقل.

فكيف يكون الأمر بالنظر واجبا قبل ورود التكليف وهذا ما لا أصل له حسب الأشعرية لا من جهة الشرع ولا العقل، وفي ذلك يقول الجويني: « النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله سبحانه واجبان، ثم الذي اتفق عليه أهل الحق أنه لا يدرك وجوب واجب في حكم التكليف عقلا، ومدارك موجبات التكليف الشرائع... ولا يتوصل بقضية العقل قبل استقرار الشريعة إلى درك واجب ولا حظر ولا مباح ولا نذب وقالت المعتزلة ندرك بالعقل قبل تقرير الشرائع وجوب جمل من الأشياء»¹

لمثل هذا تعتبر الأشعرية أصل المعتزلة هذا تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح وإيجابا للتكليف قيل إيجاب التكليف وهذه اللوازم كلها فاسدة من جهة العقل. أما من جهة الشرع فإن قال قائل « فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع؟ قلنا الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى مع اتفاقهم على أنها من أعظم القرب وأعلى موجبات الثواب ولا يفتح في هذا الإجماع مصير بعض المتأخرين إلى أن المعرفة ضرورية.

فإن ما ذكرناه من الإجماع سبق انعقاد هذا المذهب، فإذا ثبت بالإجماع ما قلناه وثبت بدلالات العقول أن العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح وما ثبت وجوبه قطعاً فمن ضرورة ثبوت وجوبه وجوب ما لا يتوصل إليه إلا به

1- المرجع السابق، ص 115-116.

والذي يوضح ذلك أنه إذا ثبت في الشرع افتقار صحة الصلاة إلى الطهارة ثم ورد بعد ذلك أن الصلاة صحيحة فالأمر بها يتضمن الأمر بالصلاة»¹

أما الحشوية وبعض الظاهرية فقد تطوح بهم التقليد و الانفلات من واجب النظر إلى القول بنقيض وما قالت به المعتزلة أصلا ومعلوم من أصل الدين عند الأشعرية والمعتزلة وجوب إيقاع النظر، فكأن الحشوية لما أنكرت هذه الضرورة فلا أكثرت بها ولا يعاج بقولها لأنه فاسد ضرورة من غير أن يكون محوجا إلى نظر واستدلال هذا موقف المعتزلة منهم في خصوص هذه القضية أما في ابستمولوجيا المذهب الأشعري فيحيل على اقتران الإجماع المعتبر مع تعضيده بالظواهر يقول إمام الأشعرية في عصره الجويني: «وقد أشبعنا القول في الرد على الحشوية المقلدين المنكرين حجاج العقول في بعض الأمالي فرأينا الاكتفاء بهم، وإنما لم نعتصم في إثبات وجوب النظر بظواهر الكتاب والسنة لأن المقصد إثبات علم مقطوع به والظواهر التي هي عرضة للتأويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات ولكن لو استدلت بها وقرنت استدلالك بإجماع الأمة على أنها غير مؤولة بل هي محمولة على ظواهرها، فيستحب الاستدلال على هذا الوجه بظواهر الكتاب على ما أوردها في الرد على المقلدين»²

غير أن هذا الأصل الكلي الذي حرره الجويني ممثل التيار الأشعري في عصره في محاجة الحشوية يومض نوع إيماض على عدم كفاية ظواهر الوحي الكتاب والسنة في الاستدلال على القطعيات وهو يعني بها أصول الدين الكلية مع كونها نصوصا بالمعنى العام إلا أن النص عند الأصوليين هو كل ماله دلالة على وجه واحد خلي من الاحتمال والأصول في الاعتقاد قواطع ولا تكفي فيها غلطات الظنون فيلزم من ذلك حتما أن تدعم هذه الظواهر بالإجماع مقرونة بعد دخول التأويل

1- المرجع السابق، ص 120.

2- المرجع نفسه، ص 120.

عليها وهذا غير مسلم من جهة الحصر والإلزام الذي يريد به دائما توهين أصول الخصوم وإخلالها.

وفي هذا السياق يسجل الرصد التاريخي لمسار الجدل الكلامي رأيا آخر مخالفا في القضية وهذا الرأي تزعمه ابن تيمية في كتابه منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية حيث ذهب إلى أن هذا الأصل باطل لأنه يؤدي إلى القدح فيما أنزل الله وجاءت به الرسل لكونه غير قاطع وذهب إلى أن هذا ليس من أصول الدين وسببه قلة معرفة القائل بالآثار النبوية ولذلك يرى ابن تيمية (أن الجويني إذا رام الاستدلال بقاطع يحيل على الإجماع من غير أول إلى قواطع أصول الدين كما في الكتاب والسنة ونفس هذا الانتقاد الذي وجهه إلى الرازي في كتابه أساس التقديس عندما جعل هذا الأصل أصلا كلياً مرجوعاً إليه في المتشابهات وما ذلك حسبه إلا من تحكيمات عقولهم في دراية أصولهم كما فعل الرازي في كتابه نهاية العقول في دراية الأصول»¹.

4- أقسام النظر:

ذهب علماء علم الكلام إلى تشطير النظر وتقسيمه قسمين وذلك من جهتين اثنتين، فالجهة الأولى من جهة الصورة والجهة الثانية من جهة المادة وهو ضرب من الحصر كما يرى يتقصد منه تمييز حدود الحقائق عما قد يتلابس بها ما ليس منها وهذا التلابس قد يفضي إلى مغايرة معقول الحقيقة وبالتالي تشوش الاستدلال وتوهي سلامته عن المطاعن ثم استمروا في السبر والتقسيم إلى أن وصلوا إلى تقسيم النظر من حيث الصورة إلى النظر الجلي والنظر الخفي وإنما يتحقق الميز والتفريق بينهما بتعريفهما ومن حيث المادة إلى النظر الصحيح والنظر الفاسد، أما محض النظر من حيث هو مجرد من الإضافات العارضة فقد سبق تعريفه ولا يمكن أن يتعرض لمناقشة إلا حسب الإضافات العارضة له.

1- أنظر منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، ج 1، ص 167.

أ- النظر من جهة الصورة:

النظر الجلي: و الاسم منه يدل على حقيقة المسمى فالنظر معلوم أما الجلي فهو الواضح الذي في غاية الجلاء فلا يخامر العقلاء فيه استرابة أصلا و قد فصل الفرق بين جليه و دقيقه الجويني الأشعري في فصل عقده لاستبانة الفرق فقال «فإن قال قائل بما تفصلون بين جلي النظر و دقيقه، فافصلوا بينهما و أوضحوا حقيقتهما، قلنا ذهب بعض المنتمين إلى الأصوليين إلى أن النظر ينقسم إلى الجلي و الخفي و استروح فيما صار إليه و ارتضاه إلى أن وجدنا رتب النظر متفاوتة، فمنها ما يلوح و يتضح من غير بحث حتى يتسرع إلى دركه الشادي و المنتهي»¹ و يضرب على ذلك أمثلة يستوضح بها حقيقة النظر الجلي يقول «و الذي يوضح ذلك»أن الناظر كما يفصل في المختلفات من الأعراض و يميز بين أحواله يميز بين غموض الدليل و وضوح آخر و يعلم ان افتقار الحادث إلى محدث لا يجارى الكلام فيه في إثبات الجزء و الطفرة و دقائق الأكوان»²

النظر الخفي: و الاسم منه كالأول يدل على حقيقة المسمى فالنظر معلوم أما الخفي فهو نقيض الجلي قال في الشامل «ومنها ما يدق ويتخصص بدركه كل بازل من النظائر فاستبان بذلك تفاوت رتب النظر»³ ومما تجدر الإشارة إليه أن الجويني الأشعري مسلم بهذين التقسيمين الكلاميين على سبيل المجازاة وافترض ما قيل هو عين الحقيقة بعد أن يفترض لها وجها من الصدق على سبيل افتراض قول من قائل يستدرك به على التقسيم الفأنت يقول:«فإن قال قائل، فنحن نرى ناظرا يتسرع إلى درك مقصد وآخر لا ينال غرضه إلا بأقصى جهده قلنا، إنما ذلك لأمر وهو أن السبر

1- الجويني: الشامل في أصول الدين، ص 120.

2- المرجع نفسه، ص 102.

3- المرجع نفسه، ص 103.

قد يعسر في بعض الأحيان وقد تضل قريحة الفطن وتبدر طبيعة البليد إلى نيل الصواب وذلك غير منكر في مستقر العادات»¹.

ب- النظر من جهة المادة:

في هذا التقسيم تعرض المتكلمون إلى تقسيم النظر من جهة الصحة والفساد.

النظر الفاسد: وهو كل نظر لا يفضي إلى الإحاطة والعلم بالمنظور فيه بانخرام الشروط التي يوقع من خلالها النظر لكي يفترض صحيحاً يقول الجويني «اعلم أن النظر إذا انخرم شرط من شروطه فلا يتضمن علماً ولا يفضي إليه، ثم قال المحققون ولا يفضي النظر الفاسد إلى ضد من أصداد العلم كما لا يفضي إلى العلم»².

النظر الصحيح: هو خلاف الأول وهو النظر المفضي إلى العلم بالمنظور فيه متطابقاً مع متعلقاته التي هي الوسائل بحيث لا يعرفه في ذلك شك أو ظن وشروط النظر الصحيح في علم المناظرة كما حددها علماء الأصول والكلام هي:

أحدها: أن يكون الناظر كامل الآلة.

ثانيها: أن يكون نظره في دليل لا في شبهة، وهذا الشرط كما اشترط في علم الكلام اشترط في علم أصول الفقه وهو من المباحث المشتركة بين العلمين وكلاهما في التراث الإسلامي عماده المناظرة والحوار وتحرير الدليل بشرطه سيما وأنهما علمان عقليان نقليان وقد نبه إلى كون وجوب النظر في الدليل لا في الشبهة الشاطبي في الموافقات يقول: «ولا يعد في مسائل الخلاف ما كان لمجرد الشبهة أو خفاء الدليل على الناظر وإنما يعتبر في الخلاف ما كان ناشئاً عن دليل»³.

1- المرجع السابق، ص 104.

2- المرجع نفسه، ص 105.

3- إبراهيم بن موسى الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، اعتنى بالطبعة وحققها وخرج أحاديثها إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت- لبنان، ط6- 2004، ج1، ص 185.

ثالثها: أن يستوفي شروط الدليل وترتيبه على حقيقته بتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره.

رابعها: أن يكون المطلوب علم الاكتساب لا علم الضرورة.¹

وقد يثار في خلد الباحث سؤال حول سبب استحواد مسألة النظر هاته ومتعلقاتها على النصيب الأوفر من التحقيق والتدقيق في الممارسة النظرية الاستدلالية في علم الكلام الإسلامي، و العلة في ذلك سببان، السبب الأول أنها قاعدة وأصل كلي يبنى عليه المتكلمون إثبات العقائد على نسق معقول وهو سبب ذو وظيفتين متواشجتين، الوظيفة الأولى نظرية منهجية يعتمد الرجعة إليها عند منافذة الخصوم، والوظيفة الثانية عملية بنائية عما يلزم عنها مما يجب اعتقاده صحيحا من القضايا الدينية، أما السبب الثاني فيتمثل فيما يترتب على مسألة النظر من أسماء وأحكام متعلقة باعتقاد المكلف المدعو إلى تحصيل معرفة الله تعالى واقتناص متعلقات هاتيك المعرفة بالنظر الصحيح والمنهج الأسد وهذه خصيصة كبرى أسس عليها الخطاب الكلامي.

ولأجل هذا صدر المتكلمون عامة بدايات طوابع كتبهم بفصل يتحدثون فيه عن الإنسان الذي يناله الموت أثناء إيقاع النظر « فإن قال قائل إن ابتدر العاقل في أول حالة التكليف إلى النظر من غير تفريط في النظر فاحترمه المنية قبل انتهاء النظر فما قولكم فيه إن ألحقتموه بالعالم كان بعيدا لأنه اخترم وهو غير عالم بالله وكذلك أن ألحقتموه بالمقلدين كان مستبعدا لأنه لم يأل جهدا فيما كلف له². » و للإجابة على هذا الإشكال يلجأ المتكلمون إلى السبر و التقسيم لحال المكلف في طورين: الطور الأول يكون فيه قادرا على إيقاع النظر مع وجود الدواعي وارتفاع الموانع والصوارف، والطور الثاني: يكون فيه غير الأول بأن يخترم قبل مضي الزمان الذي يسعه في مثله النظر الكامل. فالأول ملحق بالكفرة والثاني ممكن ألا يلحق بالكفرة.

1- أبو المصطفى السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط1- 1992، ص 54-55.

2- الجويني: الشامل في أصول الدين، ص122.

5- النظر وصلاته بالعلم والدليل:

أ- صلة العلم بالنظر:

لما كان النظر من حيث هو تفكر في حال المنظور إليه ثم يرى هل يحصله النظر أولاً؟ قال الجرجاني: «العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وقال الحكماء هو حصول صورة الشيء في العقل والأول أخص من الثاني وقيل العلم هو إدراك الشيء على ما هو به»¹ وهذا التعريف الأخير هو الذي ارتضاه علم الكلام الأشعري فـ« العلم معرفة المعلوم على ما هو به وهذا أولى في روم تحديد العلم من ألفاظ مأثورة»² وموجب اختيار هذا التعريف هو السبر والتقسيم في طريقة المتكلمين، بمعنى سبر معنى العلم من خلال تقسيم ما يتحصل في العقل من صورة فتبين أن العلم يضاد المصطلحات التالية لفظاً وماهية فالعلم يضاد العلم بالمنظور فيه و يضاد الجهل به والشك فيه و علة الانتقاد معللة بما يلي:

النظر يضاد العلم من جهة كونه بحثاً عنه وتطلباً له وابتغاء الوصول إليه وهذا ينفي تحقق صفة العلم، فالحاصل لا يطلب، أما وجه المضادة للجهل فهو كون الجهل اعتقاداً للشيء على غير ما هو به ومن صمم عليه كان مناقضاً للبحث والطلب وأما وجه مضادته للشك فلأن الشك اضطراب و تردد بين معتقدين من غير ترجيح والنظر يبغى به العلم فلا جرم كان مضاداً للعلم وكل هذه التقاييد و الاحترازات التي يتحراها المتكلمون تنبئ عن شقوق نظرهم في التمييز بين المصطلحات، لأن ماهيات الحقائق متعلقة بها على منهج السبر والتقسيم الذي يعتبر من أعمد مناهج المتكلمين والأصوليين والدليل على ذلك التدقيق في استشفاف طبيعة العلاقة بين النظر و العلم وهل يحصل الثاني بالأول أم لا؟ لأن «النظر الصحيح إذا تم على سدده ولم تعقبه آفة

1- الجرجاني: كتاب التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، ص 187.

2- الجويني: الشامل في أصول الدين، ص 122.

تتأني العلم حصل العلم بالمنظور فيه على الاتصال بتصريح النظر»¹ فالنظر الصحيح الموقع على شروطه يتضمن العلم بخلاف الفاسد فمن النظر الصحيح الموقع على شروطه يحيط الناظر ويطلع على وجه الدليل الذي يقتضي العلم بالمدلول «ومما يوضح ذلك أن الدليل لما دل بصفته النفسية دل كل من أحاط به علما على مدلوله»².

إن التدقيق في تحليل النظر كفعل للعقل وتحديد صلته بالعلم والحقيقة كان في الممارسة النظرية لعلم الكلام الإسلامي. سمة إيجابية فضلى في تحقيق الحياذ العلمي والعلم الموضوعي في فعل المعرفة وقد كان ذلك أحد الثمرات الكبيرة في حقول العلوم الإسلامية ومختلف شعبها. ولطالما عانت الحقائق العلمية تحرفا أيضا تحرف في تاريخ النشاط العقلي الإنساني الديني والعلمي والفلسفي نتيجة لتخضع العقل الطبيعي للإنسان وتطويعه لنوازع النفس ورغباتها. أو تأسيه للظرف السياسي والاقتصادي والصدور عنه وتلوين العقل بلونهما و«كذلك تنبه علماء المسلمين الأوائل إلى أثر النوازع النفسية في إحداث الانحراف في الفهم و الأداء»³ فقد ربط الحارث بن أسد المحاسبي في كتابه العقل وفهم القرآن بين العوارض النفسية التي تغشى عملية النظر العقلي كالكبر مثلا فتفسد نظر العقل المحايد يقول في ذلك: «والذي يمنع من الفهم الأنفة التي تمنع من الخضوع للحق وحب الغلبة الذي يبعث على الجدل والجزع من الخطيئة التي تمنع من الإذعان بالإقرار بالصواب»⁴ ولا يقتضي تحليل تبرير الانحراف للممارسة الفلسفية والفكرية عند المسلمين كما يقول لوي صافي: «بل إننا نجد أن النقد الماركسي وما بعد الحدائى للعقلانية الحدائى ينطلق من هذا المنطلق فقد أصر ماركس في نقده للمجتمع الرأسمالي على تبعية الأحكام العقلية للمصالح المادية واعتبر أن القيم والعقائد

1- الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص27.

2- المرجع نفسه، ص28.

3- لوي صافي: العقل والتجديد، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت- لبنان العدد 17- 1999، ص66.

4- المحاسبي (أبو عبد الله الحارث بن أسد): العقل وفهم القرآن، دار الفكر و دار الكندي دمشق، ص205.

السائدة ليست سوى محاولة عقلية لتبرير المواقف الوجودية للمفكر»¹ «أفكار الطبقة الحاكمة في أي عصر هي الأفكار الحاكمة»² .

ب- صلة الدليل بالنظر:

قسم علماء الكلام النظر إلى الصحيح والفاقد ولا شك أن الفاسد هو ما صادفه الفساد فأحاله إلى عدم إفادة العلم أما الصحيح فهو الذي يستمد على شروطه فيقيد العلم وقد جعلوا صحة النظر هو مناط الدليل ومنه يطلع الناظر على وجه الدليل المقتضي للعلم بالمدلول» وأما الدليل فهو المرشد إلى المطلوب وقيل أيضا هو الدال على الشيء والهادي يقال دل على كذا فهو دال ودليل كما يقال عالم وعليم وقادر وقدير والدلالة مصدر وقد يقال دليلي كذا أي دلالتني كذا والمصدر يوضح موقع الأسماء»³.

وجعل علماء الكلام الدليل ينقسم إلى قسمين، العقلي والسمعي، فالأول منهما يقتضي من نفسه صفة لازمة لارتباط الدليل بمدلوله فيه ارتباطا ضروريا عقليا غير قابل للفتوت وأما السمعي فهو الذي يستند إلى خبر شرعي متواتر يجب التصديق به فـ« الأدلة هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها إما إلى ما لا يعلم في مستقر العادة اضطرابا وهي تنقسم إلى العقلي والسمعي»⁴ ويمتاز الدليل العقلي بكونه يدل بصفة لازمة هو في نفسه عليها ولا يتقرر في العقل وجوده غير دال على مدلوله كالحادث الدال بجواز وجوده على مقتضى يخصه بالوجود الجائز «وكذلك الاتقان والتخصيص الدالان على العلم المتقن وإدارة المخصص والسمعي هو الذي يستند إلى خبر صدق أو أمر يجب إتباعه»⁵.

1- لؤي صافي: العقل والتجديد، ص66.

2 - Robert Tucher: the Marks Engels Reader, 2 nd ed (New york morton and company 1975), p172

3- أبو المظفر السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول، مؤسسة الرسالة بيروت- لبنان، ط1- 1992، ص55.

4- المرجع نفسه، ص 29.

5- المرجع نفسه، ص29.

ثالثاً- منهج الاشتغال بالاستدلال في مباحث علم الكلام:

قبل الاشتغال بتحليل نظام الاستدلال في علم الكلام في الممارسة العقلانية الإسلامية، تقتضينا الضرورة المنهجية أن نشير إلى مباحث علم الكلام ولو بنبذة واجزة.

1- مباحث علم الكلام:

تنقسم مباحث علم الكلام الإسلامي إلى أربعة مباحث لكل مبحث فروع ولواحق:

الإلهيات: وتبحث فيما يتعلق بالإله سبحانه وتعالى من حيث صفاته وأسمائه وأفعاله ويلحق بها ما يستلزم اعتقاده من العبد اتجاه خالقه.

النبوات: هو القسم الثاني ويأتي تلوا أو رديفاً للأول لأن المباحثات العقلية لا تقع في مسأله إلا التصديق العقلي بأصول القسم الأول أي الإلهيات، ويبحث قسم النبوات في الحاجة وإقامة البرهان عليها وعدم كفاية العقل في الإدلال على المصالح المطلقة غير الجزئية «وفي الدلائل العقلية على صدقهم، أي الأنبياء، وصدق ما بعثوا به وفي المؤيدات التي يؤيدون بها»¹

الكونيات والروحانيات: ويتعلق بالكونيات غير المحسوسة أي البحث في العوالم اللامادية مثل وجود الملائكة والجن والنفس والروح «ويقصد بالكونيات إجمالاً كل ما علم بطريقة القطع واليقين من شأن الموجودات مما أمر الله عز وجل بمعرفته والاعتقاد بالموجودات تشمل الإنسان والجان والملائكة وسائر المخلوقات و الكونيات

1- محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية، الملكية للنشر والتوزيع، دار الفكر دمشق-

سورية، ط1 - 1389هـ، ص 182.

الأخرى من سماوات وأفلاك وأرض وبحار بما يتضمنه كذلك من أسباب ومسببات وحركات كونية مختلفة»¹.

السمعيات: ويتعلق بالأخبار المسموعة من الشرع أي الوحي الديني إذ هو مدرکہا والمخبر عنها كالموت وعذاب القبر والحشر وأحوال القيامة وتسمى أحياناً بالغيبيات «وبكلمة مختصرة جامعة نقول: المقصود بالغيبيات هنا كل ما لا سبيل إلى الإيمان به إلا عن طريق الخبر اليقيني»² ويشمل هذا المبحث بهذا التعريف كل ما غاب عن الحواس فعلى ذلك يتعلق الإيمان والإقرار بوجود الله الذي هو لب مبحث الإلهيات من هذه الجهة بمبحث الغيبيات.

2- منهج الاستدلال في علم الكلام:

يعتبر منهج الاستدلال في أي علم من العلوم السبيل الكاشف عن الطبيعة النظرية له ولن يتهيأ للباحث الإحاطة الكاملة به وتبين ما فيه إلا بعد تطبيق منهج العلم نفسه على مادة العلم ذاته ولا شك أن كلمة منهج الاستدلال كلمة ذات تركيب إضافي فكلمة منهج مضاف واستدلال مضاف إليه والمركب الإضافي لا يمكن علمه إلا بعد العلم بمفرداته التي وقع منها التركيب، لذلك يجب علينا أن نعرف كلمة منهج لغة واصطلاحاً وكذلك كلمة استدلال حتى نعرف المعنى المراد من هذا التركيب الإضافي جملة.

أ- المنهج لغة واصطلاحاً:

المنهج على وزن مفعّل جاء في المصباح المنير «المنهج مثل فلس الطريق الواضح والمنهج والمنهاج نفسه ونهج الطريق ينهج بفتحيتين نهوجاً وضح واستبان

1- المرجع السابق، ص 243.

2- المرجع نفسه، ص 301.

وأنهج بالألف مثله و نهجته و أنهجته يستعملان لازمين ومتعديين¹ أما اصطلاحاً فهو عبارة عن الطريق التي يتسلكها العقل لإثبات مطلوب ما أو الوصول إلى حقيقة معينة.

ب- الاستدلال لغة واصطلاحاً:

« طلب الدليل وقد يكون ذلك من السائل و المسؤول جميعاً والمستدل هو الطالب للدليل ويقع على السائل لأنه يطلب الدليل من المسؤول ويقع على المسؤول لأنه يطلب الدليل من الأصل والمستدل عليه هو الحكم الذي يطلب بالنظر² وبعد استجماع ماهية التركيب الإضافي في لمنهج الاستدلال نقول إن منهج الاستدلال هو الطريقة التي يسلكها العقل في إثبات قضايا بعينها انطلاقاً من مقدمات هي المبادئ والأصول للوصول إلى النتائج التي هي مطلوب المستدل والمستدل له وأول ما وتقع به البداءة في الاستدلال في مناهج المتكلمين هو التمييز بين أحكام العقل على الطريقة التالية: الواجب والممكن والمستحيل.

* **الواجب:** هو ما يستحيل في العقل عدمه إذ لو فرض معدوماً لزم من ذلك المحال كوجود الخالق، إذ لو كان معدوماً غير موجود لما صح وجود العالم منه لأن العدم المحض لا يحصل معه فعل الإيجاد ولترجح الوجود على العدم من غير مرجح مخصص، زيادة على أن فعل الإيجاد يفضي بالضرورة العقلية إلى وجود فاعل.

* **الممكن:** وهو ما جاز أن يكون متردداً بين الوجود والعدم كوجود العالم المادي فإنه داخل في حيز الممكنات بحيث يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون بمعنى استواء طرفيه.

* **المستحيل:** وهو ما لا يتصور في العقل وجوده كوجود شريك للخالق وعلّة امتناع وجود الشريك النقصان عن مرتبة الألوهية وهذا باطل بالعقل قطعاً، هذه هي

1- أحمد بن محمد بن علي الفيومي المصباح المنير، ص 861.

2- أبو المظفر السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول، ص 15.

المقدمات الضرورية التي ينضبط بها نظر العقل الإنساني في الممارسة الكلامية في التراث الإسلامي «وإذا كانت أغلب المعارف الإسلامية آخذة بمسلك المناظرة الجدلي فإنها تفاوتت في درجة التقيد به على سبيل الافتقار إليه بمقتضى نوعية شروطها المعرفية ولم يأخذ أي مجال علمي إسلامي بهذا المنهج مثلما أخذ به علم الكلام. هذا العلم الذي قام على تواجه العقائد سواء بين أصحاب الملة الواحدة أو بين أصحاب الملل المختلفة»¹ وليس يوجد علم في شعب المعرفة والعلوم الإسلامية اشترط اشتراطات تواصلية منطقية استدلالية لتحصيف فعل العقل في تطلب الحقيقة مثل علم الكلام القائم على مبدأ الحوار والمناظرة التي تقتضي الاشتراك في المعرفة من جهة وربطها بالدليل من جهة أخرى يقول طه عبد الرحمن «حتى إننا نرى أنه أحق أن يدعى علم المناظرة العقدي من أن يدعى باسم آخر فيكون رجل الكلام أو المتكلم هو من قام بالشروط التالية»²

- **معتقدا:** حيث يسلم بالإعتقادات الموحى بها كما في القرآن والسنة من حيث أصل التكليف الشرعي، على شرط البرهان ولهذا سمي علم الكلام بعلم التوحيد فهو علم غير مطلوب لذاته وإنما للتوحيد، أو هو علم الموجود بما هو موجود على قواعد الإسلام.

- **ناظرا:** لما سبق تقريره من أن النظر بطرقه المخصوصة وشروطه المعتمدة هو القادر على تظهير الناظر أو المتكلم بمطلوباته البرهانية على نهج الاستدلال ولذلك سمي علم الكلام بعلم النظر والاستدلال.

- **محاورا:** ومقتضى الحوار بدهاء أنه تخاطب بين اثنين، لكل منهما مقام من القول والخطاب مقام ومقال المخاطب ومقام ومقال المخاطب. وتلزم عن هذين المقامين الخطابين وظيفتان معرفتان متساوقتان هما وظيفة العارض ووظيفة المعارض « وقد

1- طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص70.

2- المصدر نفسه، ص70.

كانت هذه الصفة الحوارية داعياً إلى حمل الكلام على معنى المكاملة والمناظرة إلى تسمية علم الكلام بعلم المقالات الإسلامية¹. ولما اختص علماء الكلام تفرداً ضمن علوم الإسلام طبيعة ومنهاجا بالجمع بين أصل النقل وأصل العقل ما أثار حفيظة المنتقدين له من المتقدمين والمتأخرين فتوجهوا بالاعتراض عليه وأحياناً استنكاره واستهجانته وقد تعضدّ لديهم هذا الإنكار بسبب ما وقع فيه بعض المتكلمين من مزلق ومداحض مقصودة أو غير مقصودة من طريق متعرجة طوّروا بها في تحصيل البراهين على المطالب البرهانية وتعقيل المسموعات الخبرية وهذه الإختزالية نتيجة للحصرية «ويتمثل أسوأ نيعات الحصرية في خطأ الرد أو الإختزالية والمقصود بها اختزال ظاهرة وردّها إلى أمر أقلّ منها وملاحظة جانب من الشيء بدلاً من حقيقته وكنهه وقد صاغ علماء المنطق المسلمون الخطأ بشكله الساذج في مغالطة الكنه والوجه»²

ومن ذلك أيضاً الإدعاء أن المتكلمين يقدمون بالمقدمات النظرية لمطلوباتهم على قضايا يعتبرها المعترضون على قيمة المنهج الكلامي في الاستدلال فطرية. وغير خاف أن الاستدلال بهذه المقدمات يستغرق من الجهد النظري قسطاً كبيراً لأن أصول الأدلة مركبة خصوصاً في أدلة دحض الإلهيات اليونانية في الفلسفة الإغريقية في القول بقدم العالم وتوابع هذه المسألة، فيلزم من ذلك إطالة البحث في إثبات الجواهر ثم إثبات الأعراض، وأنها حادثة ثم في إثبات لزوم الأعراض للجواهر، وهذا كله لكي يسلم لهم تحقيق المطلوب العلمي البرهاني بطريق النظر بكون العالم بجميع ما فيه حادث، ولا شك أن هذا المسلك عند خصوم علم الكلام سواء داخل منظومة علم الكلام نفسه بفرقه المختلفة أو من خارج منظومة علم الكلام كالفلسفة مثلاً من أبلغ المآخذ و الإنتقادات التي يطعن بها في جدوى البرهان الكلامي لما فيها من تشويق للكلام وتوعير

1- المصدر السابق، ص70.

2- أحمد فرامرز قراملكي: مناهج البحث في الدراسات الدينية، ترجمة سمر الطائي، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت حارة حريك الشياح لبنان ط1، 2004 ص314

للنتائج بتحصيلها عبر ذلك المسلك من الاستدلال، و هذا ما يصعب على الجمهور مساوqته للعواصة و طول المقدمات، ومن ثم حكموا بعدم كونه صالحا لتحصيل أشرف المطالب و هو الإيمان بالله و الاستدلال على وجوده.

هذا من حيث النقد العام الذي يرى أصحابه نفي التعاريح و الإلتواءات عن الاستدلال الكلامي على اعتباره مقاما إسلاميا من مقامات القول و الخطاب والتواصل، وهذا النقد و إن كان وجيها نوعا ما إلا أنه لا يسلم بمقتضى الإعتراض الكلامي نفسه في نفي الإستمرابية عن الأدلجة في النقد، فقد تساوق الفطر السلمية الضروري من الأدلة و تكتفي بالبسائط منها لا تعدوها إلى غيرها لكفايتها في حقها، غير أن الفطر المنكوسة و أصحاب الأغاليط والماحكات الجدلية فليس يصلح لهم سوى قوارع المتكلمين لا سيما بعد أن دخل في الإسلام من الأمم العريقة في المذاهب والحضارة و الفلسفات و الديانات القديمة ما لا يصح في درء مطاعنهم عن التوحيد الإسلامي إلا أصول علم الكلام هذا قديما أما في عصرنا فقد جدّ ما لم يجدّ في العصور الأولى فتكون الحاجة لعلم الكلام أمس و أشد.

و من بين من أفسد طريقة المتكلمين هذه ابن تيمية إذ يرى أن الاستدلال بهذه الطريقة على وجود الله و مسائل العقيدة الأخرى هو السبب في كل المناقضات التي ألزمت المتكلمين خصوصا في مبحث الصفات الإلهية وغيرها، كما ذكر ذلك في كتابه موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول غير أنه عاد فسلم بكون إقامة الأدلة ولو كانت مركبة هو حق في حق من تغيرت فطرته واجتيلت عن وضعها الأول وذكر كذلك غير مرة في فتاواه أن الإقرار بالخالف وكما أنه يكون فطريا ضروريا في حق من سلمت فطرته وإن كانت تقوم معه على ذلك الأدلة الكثيرة وقد يحتاج إلى الأدلة عليه كثير من الناس عند تغير الفطرة والأحوال التي تعرض لها ، فعلى هذا تكون المآخذات آيلة إلى الشكل لا إلى المضمون .

وكذلك من بين المآخذ التي تؤخذ على الاشتغال البرهاني في علم الكلام اعتبار المستنبطات العقلية المستثارة من النصوص الشرعية أصولاً للدين وما هي بأصول عند أصحاب الإعتراض على الاشتغال الكلامي لأنه لم ينقل فيها عن الرسول صلى الله عليه وسلم كلام فيها بعينها ، وهذه الانتقادات في الحقيقة مترتبة من محض الدعاوى ولا محصول لها عند التحقيق لأنها غير قائمة على شرط الاستدلال الصحيح إذ يلزم من ذلك كون كل مستحدث لم يعرض للصدر الأول زمن الرسول صلى الله عليه وسلم من العلوم والمعارف المستجدة والأساليب المستحدثة محوج إلى النقل عنه وهذا خروج عن مقاصد وضع الشرائع جملة ناهيك عن مفارقتها العقل من أصله ، فكون أن علم الكلام بدعة ليس صادقاً وهو ليس حقاً أبداً فإذا تمادى خصوم علم الكلام على القول ببدعيته وعدم الحاجة استرواحاً إلى أن الصحابة هم أكمل الناس إيماناً ، وما استعملوا طرقه ولا كان علم الكلام معروفاً لديهم فيجاب عليهم بما يلي :

أولاً إنّ هذا قياس فاسد كما قال ابن رشد فإن النحو وعلوم العربية وسائر العلوم التي تسمى بعلوم الآلة التي يتوقف علم الدين والشريعة عليها أصلاً لم تكن معروفة للأوائل من المسلمين ، فيلزم على قياس هذا الأصل القول ببدعيته ولا أحد ممن يعترض على علم الكلام يقول بهذا فيثبت بطلان تخصيص علم الكلام بهذا المآخذ وهذا لا مخلص للطاعنين منه، ثم إن الصحابة في الصدر الأول كانوا يفتشون عن دلائل التوحيد وهم مشاهدون للوحي الذي ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم وهو بين أظهرهم فاستيقنوه بالفطرة واستغنوا بنور النبوة عن سلوك سبيل غيرها أما من جاء بعدهم من أهل القرون الموالية فهم زيادة على إيمانهم بوحى النبوة رتبوا مقدمات عقلية تتوقف عليها صحة الأنظار لإثبات أصول الدين التي حررها الوحي، وهذه الأصول ليست مستجدة ، بل هي ثابتة كما نزل بها الوحي وإنما المستجد هو المنهج الذي ألزم به المتكلمون خصومهم، وشتان بين الأمرين في التفريق بين الحالين وبعد ما بين العصرين، لا سيما وأن الإسلام قد اتسعت رقعته وامتد سلطانه ودخل فيه من متفرق الأمم ومختلفها ما لا يمكن إيقافه عن الإلحاد والظعن في الدين إلا

بالإزامة بمقتضى هاتيك الأصول، فمن أين يكون أن علم الكلام بدعة حادثة في الدين وإذا لزم هذا القول فيه لزم في جميع العلوم الحادثة.

أما كون أدلة المتكلمين مركبة وعويصة فهذه الحالة التي يكون عليها مخصوصة بمن طاقته العقلية لا تسلم إلا بذلك ولا ترغم على الإيمان إلا بهذه الطرائق فيرهان الممانعة الذي استتبطنه المتكلمون من القرآن الكريم من الآية المسماة بآية الممانعة و هي قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾¹ ولم يفعل المتكلمون الذين اعتمدوا هذه الآية دليلا عقليا قاطعا على وجود الله تعالى سوى أن بينوا مقدماتها العقلية التي تتألف منها و أفسدوا الباطل من احتمالاتها و أبقوا على الصحيح منها وذلك حق.

أما ما توغل فيه بعض المتكلمين بأنه لا إيمان صحيح إلا إذا كان مبنيا على هذه المقدمات بعينها حصرا فتطوح بعيد، وخطأ محض لا موجب له إلا القدر فيما سوى هذه الطريقة من الطرق و معلوم أن الترجيح إنما يكون بالوجه العقلية الخالصة و ليس الترجيح ببعض الطعن على الطرق المرجوحة " لأن الترجيح بين الأمرين إنما يقع في الحقيقة بين الاشتراك في الوصف الذي تفاوتتا فيه و إلا فهو إبطال لأحدهما و إهمال لجانبه رأسا و هذا لا يسمى ترجيحا "² و قد بين هذا ابن رشد القرطبي في كتابه: "مناهج الأدلة في كشف عقائد الملة" لما بين أن مقدمات و أصول المتكلمين ليس في طاقة الجمهور وهو خروج عن قصد الشريعة حيث قال: « وأيضاً فإن الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين الوصفين معا أعنى أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها ولا هي مع هذا برهانيه فليست تصلح لا للعلماء و لا للجمهور»³

1- سورة الأنبياء ، الآية 22.

2- الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ج2، ص220.

3- ابن رشد: مناهج الأدلة في كشف عقائد الملة بحسب ما وقع فيها من الزيغ والبدع المضلة، تح محمود قاسم، المطبعة الأنجلو مصرية القاهرة، ط3-1969، ص65.

إن ابن رشد يصدر في نقده لعلم الكلام جملة و خصوصاً علم الكلام الأشعري إنما يصدر فيه عن عقلية الفيلسوف الذي يرى البرهانية في المقال الفلسفي، ليس إلا مع أن الدليل قائم على أن هذه محض دعوى حتى يقوم الدليل على إثباتها، فلا تقاضل في صفة البرهان بين المقال الفلسفي و المقال الكلامي إلا من حيث استفتائهما لشروط العقل و النظر الصحيح و لا موجب للبرهان سوى هذه الجهة، أما اللجوء إلى التهويل فعمل غير علمي، بل هو أقرب ما يكون للعمل الدّعائي أو الخطابى، ثم إن أصول علم الكلام إذا كان ليس في طاقة الجمهور، فهل يستطيع هذا الجمهور نفسه التجاوب مع المقال الفلسفي خصوصاً و أنه مقال تبوأ مرتبة العلم البرهاني في عصر ابن رشد لأسباب خارجة عن البرهان الطبيعي من حيث هو .

تتجلى محاولة طه عبد الرحمان في تجديد علم الكلام في كونه أراد إنشاء نموذج نظري يتوضع في طور التوضيح في تصنيف الخطاب أو وصفه و اختار له ركنين ركن الاعتراض، و ركن المحاوره و هذان الركنان يعتبران من الأركان الأساسية الأصلية في التراث الإسلامي مورساً في مختلف العلوم الإسلامية و خاصة الفقه المقارن، و علم أصول الفقه و علم الكلام و أحياناً يسمى في تاريخ التراث و الثقافة الإسلامية بعلم الأخلاقيات و الجدل و أشهر من امترس علم المناظرة هم علماء الكلام بامتياز فائق لذلك فإن طه عبد الرحمان لا يؤمّ سوى استنباط الأصول الكلية و المعالم الرئيسية للمناظرة الكلامية، ما اعتلق بها من بنيات استدلالية و علاقات منطقية، عن طريق الحفر أو السبر العميق يقول في تحديد الغرض الذي يرمي إليه على التحديد ما يلي " الحق أن المقصود من هذا العمل لم يكن ابتغاء حشر متكثر و نشر متسرع لكل ما جاء في ثقافتنا من ألوان الفكر و أشكال القول وإنما كان بالأحرى طلب حفر دقيق و سبر عميق لجزء من الخطاب جاء محرراً على رسم المتكلمين لنخرج منه أقصى إمكانات العطاء و أقوى أسباب الثراء الكامنة فيه"¹

1 - طه عبد الرحمن: في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص 31.

و لا يقتصر طه على عينة تراثية بذاتها فحسب بل يعمل على تفسيح مجالات البحث و النظر الموسع لكي تستقصي أصول أخرى من التراث تفيد نفس ما تفيده المناظرة الاعتراضية كخطاب قول يحقق المستويات الحوارية ونشدها في أصناف أخرى من القول، وقد نجد ضاللتنا في خطاب الفلسفة الإسلامية الذي يبني على آليات شبيهة بتلك التي تضبط مرتبة الحوار و أيضا الخطاب الأدبي العربي الذي تجري عليه قوانين مرتبة التماور كما تجري على الخطاب الصوفي.

إن هذا النهج من الفحص المعرفي و المنهجي في ربط المناظرة الحوارية في معاقلات الخطاب ونظام القول بأصول أخرى خارج عينة علم الكلام ينمي مستوى الفهم و التجديد إلى الممكن غير الحصري مما قد يوقع فيه الصلف الجزمي و الإيقان الدغمائي الوثوقي في مجال البحث و الدراسات التراثية العربية الإسلامية الذي أفضى إلى الانحصار الفج و تأسير الحقيقة العلمية النسبية عقلا و واقعا و تاريخا بإسار العصبية الإقصائية أو رعونات الإيديولوجيا و اتخاذ مواقف خاطئة تجاه الحقول المعرفية الأخرى التي تتأسس عليها البنيات الصلدة و المتكثرة من حيث هي وطائد التكوين وجذور النشأة التي لها توضع مكين في المنظومة الإسلامية و لعله لجأ إلى المنهجية الجديدة في دراسة العلوم الإنسانية و هذه المنهجية تتخذ من الدراسات البينتنخضية برنامج وقائي لمناظرة الحصر و الاختزال و قد "نشأت الاختزالية عن الحصر المنهجي و بالتالي فإن الطريق إلى الوقاية منها يتمثل في الخروج عن هذا الطوق و المبادرة نحو التعددية المنهجية *methodologie pluralisme* إن الدراسات البينتنخضية هي بمثابة برنامج بحثي يركز على التعدد المنهجي و يقوم بتجنب الباحث الحالة الحصرية حالة العلم الواحد وتدفعه نحو الإصغاء إلى علوم مختلفة تعالج مسألة واحدة"¹

1 - أحمد فرامرز قراملكي: مناهج البحث في الدراسات الدينية، ترجمة سرمد الطائي، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت، حارة حريك، الشياح، لبنان، ط1، 2004 ص 314.

رابعاً- نظرية طه عبد الرحمن في تجديد علم الكلام

1- التجديد بنموذج المحاوراة:

يعمل طه على أن يقدم محاولة توفيقية منطقية غير تليفقية، هذه المحاولة لها النصيب الأجد من الاعتبار بالقياس إلى تحديد ما هو المحوج إليه في منظومة التجديد المعاصر لعلم الكلام من خلال نموذج حوارى مرن غير حصري و غير إقصائي، و إنما نموذج يسمح بتصنيف إجرائي لألوان الخطاب الإسلامى، من غير توريط هذا النموذج في تقسيم فئات المخاطبين من نسبتهم إلى مرتبة معينة تقطع نسبتهم إلى مرتبة أخرى بأن يجعل المخاطب متبوا لأي قسم من الأقسام الثلاثة التي ذكرها، و تتمثل حصريا في: 'أهل الحوار' و'أهل محاوراة' و'أهل تحاور' وإنما العبرة في الانتماء أو الانتساب لأحد هذه الثلاثة أو الانتقال من الأول إلى الثاني أو من الثاني إلى الثالث أو اجتياز مراتبها جميعا يكون عبر أفتية التجربة اللسانية بالانتقال والتقلب في الأحوال الخطابية " كما أن النص الواحد قد يحتوي مستويات حوارية متعددة ومتداخلة بل قد تجري فيه مرتبة في معرض مرتبة أخرى أي تخرج عن أصلها إلى غيرها فتشترط لتحديدها العلم بمقاصد صاحب النص"¹

ويعتقد أن جهازه النظري هذا المصطنع قابل و في غاية الإمكان و من غير عناء للتطبيق و التحقيق على مستويات متعددة من شعب الإنتاج الإسلامى غير علم الكلام من غير أن يتعدى هذا الجهاز النظري في تصنيف الحقب التاريخية لهذه العلوم و لا التعرض للرجال و العقول الذين أنتجوها لما في هذا النموذج من الدراسة و البحث من تسقيط الحقائق في الانتقائية في العموم الغالب إذ " لا يكشف الطابع الانتقائي في البحث سوى واحد من أبعاد الظاهرة بينما تؤدي حصرية الباحث إلى إلغاء الجوانب

1 - طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص119.

الأخرى و بالتالي فإنه سيتوهم أن الشيء ليس سوى الجانب الذي انكشف له ¹ مما يشير إلى حذف منطقي بارع في التناول التحليلي في قراءة التحديد لعلم الكلام خصوصا و التراث عموما ، عند طه هو تنبيهه في كم دراسة كتبها أو كتاب ألفه أن غرضه لا يتعلق بتصنيف نفسه ضمن نزعة أو مذهب أو تيار أو إرسال الأحكام و إطلاقها في عموم التراث أو تحرير الدعاوى و تحبير المقولات في أشكال التراث و أصنافه و مراتبه أو الإغراب في الاصطلاحات و إطلاق الأسماء الملبسة تتحرف عما يتعارفه الناس، و هذا منه رعا لحال الجمهور المتلقي وابتعاد عن محاصرة إنتاجه بعزوه أو تنسيبه إلى مذهب أو فكرة "وإنما كان بالأولى الاختيار المباشر وغير المباشر لهذه الأحكام المرسلة متوسلين في ذلك مناهج أخرى محددة و مقيدة غير تلك التي كانت سببا في هذه الأحكام السابقة" ² و القصد من هذا استيفاء شروط المقال الذي يسלט على أدق الأجهزة على أرق الشرائح من التراث فانصب همه على الحد الأول من الثنائية التالية:

" الحفر لا الحشر ، و التحقيق لا التلفيق، و التقييد لا التسييب، لأن البحث في ظل الحصرية يظل بمثابة رؤية في الظلام و هكذا حال المعرفة التي تتحرك من خلال منظور مليء بالفرضيات المسبقة، لأن زاوية النظر تتحول إلى ستار للوهم يمنع الباحث من رؤية الحقيقة".³

ينطلق مشروع طه في تجديد الاعتبار لعلم الكلام من خلال النظر في وجوه تحقق نموذج الحوار من خلال مستويين: المستوى الأول، تحديد علاقة علم الكلام بالمقال الفلسفي، و المستوى الثاني تحليل الخصائص الحوارية ثم تقويم علم الكلام من خلال علم منطق الحوار بالانتقال من البرهان الفلسفي أو الفلسفة البرهانية إلى الفلسفة

1 - أحمد فرامرز قراملكي : مناهج البحث في الدراسات الدينية، ترجمة سرمد الطائي، معهد المعارف

الحكومية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت، حارة حريك، الشياح، لبنان، ط1 2004 ص 316.

2 - طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 192

3 - أحمد فرامرز قراملكي : مناهج البحث في الدراسات الدينية ،ص 326

التداولية، من خلال رفع دعوى البرهانية عن المقال الفلسفي، التي ارتبطت ارتباطاً
تحكمياً قام في أغلب إطلاقاته على الترجيم المظنون و ليس على المعقول و البرهان
العلمي بشروطه.

ومثل هذا الربط غير المبرر معرفياً و منهجياً أدى إلى عنجهية التبخيس
لأصناف القول و الخطابات الأخرى المغايرة للمقال الفلسفي في نهجه و المشاب أحياناً
بلوثات الأسطورة و الخيال و الشعر و على أكثر تحقيق في إفادة حصافة برهانية المقال
الفسفي الإعتماد على الأقيسة المنطقية و مراعاة ضروب الإنتاج فيها بمراعاة قوانينها
واشتراطها لتصحيح مباحث العلوم من غير ما اعتبار للفوارق المائزة خصوصاً في
الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى يقول ابن تيمية في كتابه نقض المنطق "وأما علم ما بعد
الطبيعة وإن كانوا يعظمونه، ويقولون : هو الفلسفة الأولى وهو العلم الكلي الناظر في
الوجود ولواحقه، ويسميه متأخروهم العلم الإلهي، وزعم المعلم الأول لهم أنه غاية
فلسفتهم ونهاية حكمتهم فالحق فيه من المسائل قليل نزر وغالبه علم بأحكام ذهنية لا
حقائق خارجية وليس على أكثره قياس منطقي، فإن الوجود المجرد والوجود والإمكان
والعلة المجردة والمعلول وانقسام ذلك إلى جزء الماهية، وهو المادة والصورة وإلى
علتي وجودها وهما الفاعل والغاية والكلام في انقسام الوجود إلى الجواهر والأعراض
التسعة التي هي: الكم والكيف، والإضافة، والأين، ومتى، والوضع والملك وأن
يفعل وأن ينفعل¹ ... ليس عليها ولا على أقسامها قياس المنطق بل غالبها مجرد

1- الكم، الكيف، الإضافة، الأين، متى، الوضع، الملك وأن يفعل وأن ينفعل هي مقولات الوجود
التي تعرض للموجود حال وجوده فلا يخلو عن واحدة منها وهي المسماة بالمقولات العشر أولها الجوهر
وهو ما يقوم بنفسه والتسعة بعده أعراض وهي ما تقوم بالجواهر وقد جمعها بعض المناطق العرب في بيتين
منظومين من الشعر دأبوا على التمثيل بهما تقريباً لمعاني هذه المقولات :

زيد الطويل الأسود بن مالك في داره بالأمس كان يتكى
بيده سيف نضاه فانتضى فهذه عشر مقولات سواء

أنظر شرح الباجوري على متن السلم في علم المنطق للعالم المنطقي الجزائري محمد عبد الرحمن الأحمري،
وانظر معه أيضاً كتاب جهد القرية في تلخيص النصيحة للسيوطي وهو تلخيص لكتاب ابن تيمية الموسوم

استقراء قد نوزع صاحبه في كثير منه ، فإذا كانت صناعتهم بين معلوم لا يحتاج فيه إلى القياس المنطقي، وبين ما لا يمكنهم أن يستعملوا فيه القياس المنطقي: كان عديم الفائدة في علومهم، بل كان فيه من شغل القلب عن العلوم والأعمال النافعة ماضر كثيرا من الناس كما سد على كثير منهم طريق العلم وأوقعهم في أودية الضلال والجهل فما الظن بغير علومهم من العلوم التي لا تحد للأولين والآخرين¹

وهو ما تؤكد الأبحاث الفلسفية الغربية نفسها في الميتافيزيقا والمنطق الطبيعي ومناهج العلوم وفلسفاتها حيث ترى أن نتائجه - أي منطق أرسطو القديم - لم ترق إلى التظننات الاحتمالية ناهيك باليقين و القطع الذي يراجع مراجعات مطلقة في مباحث فلسفة العلوم و المعرفة المعاصرة، فلم تخل إنتاجات بعض المتقدمين من المشتغلين بتحقيق المعارف و العلوم سواء عند المسلمين أو عند غير المسلمين " و لقد اتفق مؤرخو الفلسفة منذ هيغل على قسم التفكير اليوناني إلى ثلاث أقسام بحسب نظرية المعرفة ذات الأفق الإنتولوجي، فهناك أولا المرحلة الطبيعية ثم المرحلة العقلية الذاتية ثم المرحلة اللاهوتية، الموجودة بين الذات و الموضوع في الموقف العلمي القائم إما على نزعة وثوقية *Dogmatique* أو نزعة إنكارية.

وفي النزعتين في الواقع إهمال للمعرفة من أساسها و اهتمام بالقاعدة السلوكية الأخلاقية، بعد اتضاح فشل كل نزعة تعقيلية تستطيع أن تعطي تفسيراً شاملاً للكون يمكن أن يقنع الظامئ إلى المعرفة و السيادة معا² لذلك يرى طه عبد الرحمان برهانية المقال الفلسفي مجرد دعوى تنفق للاستدلال عليها و نقنع بالتصديق بها على مقدار ما يتوافر فيها من شروط الاستدلال أولاً، و قرره العقل النظري على الوفاء بالبرهان

بـ : نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان - أو نقض المنطق - أو كتاب البرهان في تفضيل أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير اليماني .

1- عبد الحليم بن تيمية: نقض المنطق، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، حقق الأصل المخطوط وصححه محمد بن عبد الرزاق حمزة و سليمان بن عبد الرحمن الصنيع وصححه محمد حامد الفقي، ص 168.

2 - مطاع صفدي: إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية ، منشورات مركز الإنماء القومي، ط1

ثانياً، و قد درج علماء الإسلام جميعاً على اعتبار العقل ملكة الفكر التي خصنا الله بها - و إن كانوا قد اختلفوا في معناه- و أكد في التحضيض على تشغيله و عدم تعطيله كما جاء في القرآن الكريم ﴿ قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴾¹ فبين أن إعمال النظر و هو متسبب عن العقل مأمورة من قبل الله أمر عزمياً من تركه على القدرة عليه إثم كما في مقولات الأحكام الفقهية الشرعية بحسب مراتب الأحكام الخمسة خصوصاً و أن القرآن نفسه يقول ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾² و معنى ذلك أن يعتقد الإنسان شيئاً و لم تثبت عنده حقيقته أو لم يقف على ماهية الكنه منه بإحدى الآلات التي زود بها الإنسان في طبعه و أصل خلقته و هي إما السمع و إما البصر و إما الفؤاد، فالسمع و البصر و ما يشاكلهما ينتمي إلى قبيل المحسّات، و أما الفؤاد فهو من بين معانيه الأصلية في أصل الاستعمال العربي يأتي بمعنى العقل و إعمال الفكر واستعمال القلب فيه شرط الكمال في التعقل كما يراه طه، و لا شك أن الأمر الشرعي بتحكيم العقل على جهة التحقيق أدعى للوقوف على الحق و البرهان من غير كثير من التحديدات الفلسفية لمفهوم العقل، على شرط كل قائل في تحصيل وصف العقلانية والعقلية و المعقولية لكل صنف من القول والخطاب يقبله أو ينشؤه أو يروم اختباره بأصول منطقية معتبرة في الاستدلال.

وإنكار مثل هذا من قبل بعض المنتسبين إلى الخطاب الشرعي في تحصيل الأقاويل و الاعتقادات و الآراء ركونا إلى تلصيق صفة التسليم على غير شرط البرهان للشرع لا يصح إطلاقاً، يتهدّون بها إلى نصره أرائهم في صحة الشرع، من غير مأتاهما الحقيقي الذي يجب أن تأتي منه و يكفي في رد إنكار استعمال العقل، أن العقل بنص الشرع هو المعتمد في الاستدلال على المطلوبات الصحيحة سواء المطلوبات النظرية و العلمية التي من شأنها أن نعلمها ولا نعمل بها أو في المطلوبات

3- سورة يونس: الآية 101

2 - سورة الإسراء: الآية 36

العملية التي لنا أن نعمل بها بالأصل و نميز صحيحها من فاسدها، فإذا عذب العقل صار الإنسان الناطق بتعطيل عقله إلى حالين سيئين قصد الشرع إلى التنبيه عن فسادهما لتكميل وصف النطق والوظيفة العاقلية في الإنسان، الحال الأولى يعتقد الشيء فيها على غير حقيقتها التي هو عليها أو التي جعلت له في أصل وضعه طبيعة وخلقاً وذلك هو الجهل البسيط و إما أن يعتقد كذلك ولا يدري أنه معتقد له على غير حقيقة وهذا هو الجهل المركب و لا سبيل لرد هذين المحذورين إلا التحليل و النظر والقياس والعقل هو المحك.

ولما ثبت اعتبار الشرع لأصل العقل دلّ مفهوم المخالفة على فساد نقيضه وهو التقليد، و يرى علماء الكلام و الأصول أن الله لم يخلق العقل لا لفائدة، بل خلقه لفائدة و على شرط الحكمة و من استقرأ آيات القرآن الكريم تأكد له أن الأمر باستعمال العقل هو في حكم الواجب و ليس في حكم المندوب، من خلال صرف همّة العقل إلى النظر بالكلية كما ذكر الله تعالى في القرآن الكريم : ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ ﴾¹ ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾² ثم نفى نفياً بالغ النكارة على مقلة العرب و غيرهم من الأمم الذين غلوا أنفسهم باعتقادات الأسلاف و أكلوا عقولهم بها من غير تمحيص لها و لا استبانة وجه الحق و الاعتبار فيها ﴿ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ ﴿١٠﴾ وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ ﴾³ فإذا كان حال المقلدين هكذا كان المفهوم المخالف لمنطوق الآية يفيد وجوب استبانة وجه الحق قبل اعتقاده.

بمعنى أسبقية الاستدلال له على كونه صادقا أو معتبرا قبل الاعتقاد لأجل أن عكسه ليس لطبيعة للعقل ، ولا هو بسليقة للإنسان العاقل، فتبت أنه من الحتم اللازم

1 - سورة آل عمران : الآية 13

2 - سورة الحشر: الآية 2

3 - سورة الزخرف: الآية 22-23

إمحاظ النظر في الأدلة و ترتيب مقدماتها على شرط البرهان في تحصيل المطلوبات العلمية و الحقائق و لا سيما إذا تعلق الأمر بأشرف مطلوب كما يقول علماء الكلام و هو معرفة الله تعالى و يكفي في صحة هذا بعد وجاهته في العقل، إجماع الموثوق بهم من علماء الإسلام من الفقهاء و المحدثين و المتكلمين و أهل النظر الذين قرروا عدم جواز التقليد في العقائد، و كانت مسألة العقل و الاستدلال من أجل القضايا التي حفظت حيوية علم الكلام الإسلامي و التي انتهض لها علماء الكلام دفاعاً و تأسيساً و تمكينا و من بين الاعتراضات على استدلال المعاقلة في علم الكلام مايلي:

- أنّ العقل وحده غير كاف لتحصيل النظر الصحيح بل لا بد من السمع لأن العقل المحض ليس له الكفاية مطلقاً في تحصيل الاعتقاد الجازم بالحقائق اعتقاداً لا يتداخله الشك و لا يتطرق إليه الوهن، بل لا بد من الشرع لا سيما فيما لا قبل للعقل به كمسائل الإلهيات المتعالية و قد كانت هذه الانتقادات في علم الكلام تمثل عملية روز و اختبار للعقل نفسه و تحديد مساحات الاشتغال بالاستدلال وفقاً لقانون العقل وتداخل العلوم في الممارسة النظرية العقلانية الإسلامية كعلم الكلام و أصول الفقه نموذجاً يقول الغزالي في المستصفى في نموذج أصول الفقه الذي يستمد بعض مباحثه من علم الكلام في شأن إئتلاف العقل مع الشرع " و أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل و السمع و اصطحب فيه الرأي و الشرع و علم الفقه و أصوله من هذا القبيل فإنه يأخذ من صفو الشرع و العقل، سواء السبيل فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد"¹.

و إنما كان الأول إلى الشرع أو الوحي واجبا في الممارسة العقلانية النظرية

لسببين:

1 - الغزالي: المستصفى في أصول الفقه، صححه محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت

لبنان 1996 ص3-4

الأول: أن بعض المطلوبات العقلية ليست من جنس ما يعلم بالعقل سواء بالكنه حقيقية أو بالإحالة على آثارها، فيكون الوحي هو منبع الإلقاء و مصدر الإخبار، كالمطلوبات الخبرية الشرعية.

الثاني: أن الكلام على هذه الأصول و المطلوبات لو ترك للعقل فرضاً في محاولة تحصيلها لما استقر نظره في كلام واحد بعينه في مسألة واحدة بعينها فكأن الشرع قصد كفاية المؤنة بالنسبة للعقل في المطلوبات العاليية الشرع قصد وضع التشريع والاعتقاد في أصولهما الكلية على المصالح الكلية المطلقة على نمط واحد للخلق، والثاني من الاعتراضات فكأن يقال إنه ليس في المقدور من جميع الناس إيقاع النظر على ما يتعلق به من ترتيب المقدمات المحررة على شرط البرهان، فيجاب عن ذلك بأنه يكفي وجوب النظر أصلاً أما القدرة ففرع عليه ويكفي أن الشك كمبدأ للتحقيق أصله النظر في البحث عن اليقين " لقد كان البحث عن اليقين مرتفقاً دائماً بممارسة الشك، حتى صار الشك المنهج المؤدي وحدة إلى العقلانية عندما صاغها ديكارت في عبارة عفوية واحدة في الشك منهجي فليس الشك هو المنهج و ليس المنهج هو الشك، ولكن العلاقة بينهما ثابتة رغم صعوبة التضايغ المنطقي بين حديهما".¹

2- دحض برهانية المقال الفلسفي:

يقرر طه عبد الرحمان أن القول بأن المقال الفلسفي مقال برهاني محض دعوى عرية عن الدليل، بمعنى أن كون المقال فلسفياً لا يستدعي العقلية ضرورة و إنما ينطلق القائلون بهذه القضية من المعاني الفلسفية تتقوّل في تصورات أو تصديقات عقلية و آلتها في ذلك العقل و لا سيما العقل النظري عن طريق البرهان فلا جرم تكون المعاني الفلسفية معاني برهانية، و هذه في الحقيقة هي عقلانية شكلانية و ليست حقيقية لأن العبرة بالحقائق و المعاني و ليست بالأوصاف و الأشكال، يقول طه "لأنكاد نمنع النظر في الإنتاج الفكري لفلاسفة الإسلام المدرسين: الكندي و الفارابي وابن

1 - مطاع الصندي: استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، ص18.

سينا و ابن رشد حتى نبين دعوى تزداد رسوخا، من الكندي إلى الشارح الأكبر ابن رشد الذي تبلغ أوجها عنده"¹ فهذا الكندي يقول: " يحسن بنا - إذ كنا حراسا على تعميم نوعنا إذ الحق في ذلك - أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قاله القدماء في ذلك قولاً تاماً على أقصد السبل و أسهلها سلوكاً على أبناء هذه السبيل...وذلك أنه باضطرار يجب على السنة المضادين لها - أي الفلاسفة - اقتناؤها و ذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إنها لا تجب فوجب عليهم أن يحضروا علة ذلك، و أن يعطوا على ذلك برهاناً، و إعطاء العلة و البرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها فواجب إذا طلب القنية بالسنتهم و التمسك بها اضطرار عليهم"²

إذن جعل الكندي و هو فيلسوف عربي مدرسي صميم في كتابه هذا إلى الخليفة المعتصم أن البرهان هو من قنية علم الأشياء بطبائعها و هو يقصد المقال الفلسفي و لا يتوقف الكندي عند هذا الحد بل يرى أن يتعرّى من الدين من لا يعرف الفلسفة، و يحق أن يتعرّى من الدين من خانه قنية علم الأشياء بحقائقها و سماها كفراً لأن في علم الأشياء علم الربوبية و علم الوحدانية و علم الفضيلة و جملة كل علم نافع، و مثل الكندي كذلك محمد ابن رشد القرطبي لما اعتبر " الفلسفة هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان " ³ و قد استقرأ طه التراث الفلسفي و رصد مبررين اثنين حملاً فلاسفة الإسلام على الاعتقاد البرهاني في المقال الفلسفي، المبرر الأول هو الاعتقاد في علمية المقال الفلسفي اقتصاصاً لنفس التقسيم الذي أخذ به فلاسفة اليونان لما صنفوا الرياضيات و الطبيعيات الأولى فمن مباحث الفلسفة لما كانت الفلسفة أم العلوم فنقلوا نقلاً غير مبرر صفة العلمية من هذين النمطين في المعرفة إلى أقسام الفلسفة الأخرى التي لا تتجانس موضوعاتها و مناهجها مع ذينك العلمين مع ثبوت

1 - طه عبد الرحمان : في أصول الحوار وتحديد علم الكلام ص130

2 - الكندي: رسائل الكندي الفلسفية - كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى - تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة القاهرة 1950 ج1 ص102-103

3 - ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ، تحقيق أبو عمران الشيخ ، الدار الجزائرية التونسية المشتركة للنشر، ص9.

الفارق و فساد القياس فوقعوا في أغلوطة التماثل و الإشتباه ، أما المبرر الثاني فهو استعمال أدوات و آليات المنطق الصوري لأرسطو على الشق الإلهي أو الميتافيزيقي من المقال الفلسفي، مع قيام الفارق أيضا و لما كان مبلغ اعتقاد الفلاسفة الإسلاميين عظيما في صلاح منطق أرسطو و تأهله كوسيلة جادة للبحث وقعوا تحت طائلة التهويل، فتعبشت أمامهم الرؤية الموضوعية النقدية لهذا العلم، الذي نخله علماء الكلام و بعض الفقهاء بامتياز فقررروا أن لا إمكان لقيام علم ميتافيزيقي برهاني إلا بالمنطق و مثل هذا الحصر لا أصل له و من ثم جزموا بعدم جدوى طريقة المتكلمين و اعتبارها جدلا محضا لا يفي بقيام الميتافيزيقا و خصصوا أهل الفلسفة باسم البرهانيين و المتكلمين باسم الجدليين مع إرسال حكم لا موجب له آلا و هو قصور الجدليين من المتكلمين عن اللحاق بشأو البرهانيين من الفلاسفة فتجاوزا في الإغراق و المبالغة ما قر عند اليونان و أرسطو.

و قد لجأ فلاسفة الإسلام إلى دعوى البرهانية لحماية الفلسفة ، و ذلك بعد وقع التصادم بين مبحث الإلهيات عامة في الفلسفة اليونانية و أرسطو بصفة خاصة و إلهيات الإسلام، فالأولى مبتتأة على الشرك و الثانية على الوحي المنزل فالحضارة الإغريقية التي أنجبت أساطين الفلسفة كسقراط و أفلاطون و أرسطو و انكسا غوراس و انكسمانس و فيتاغورس و إكسنيوفان و غيرهم من حذاق الفلاسفة كانت حضارة شركية وثنية بالمنظور التوحيدي لأنه متفق عليه يقينا لدى المؤرخين أن اليونان لم تعرف نيبيا مرسلأ و لا كتابا منزلا بل كانت تترنح في غياطل الشرك و ضلالات الوثنية و الديانات الأسطورية و صراع الآلهة فوق قمم جبال الألب و قد كان هذا من أعظم الأسباب في محاذرة الفلسفة و الاحتراز منها لما كانت خليطا و أمشاجا متغايرة من نظريات الحقيقة و الأسطورة و الخيال، فتصدى لها و للمشتغلين بها بعض من نظار الإسلام على اختلاف درجات النقد و الطعن فيها و تخالف المنازع في النقد نفسه.

فيذهب ابن تيمية مثلا مذهباً متشدداً في القرن السادس الهجري من الفلسفة حيث يرى أن الفلاسفة لا يقولون بمحض التوحيد وخالصه الذي جاءت به الرسل وأخبروا به عن ربهم و ذلك في كتابه الواسطة الحق بين الحق و الخلق فقرر أن بعض الفلاسفة يعتقدون التوحيد كقضايا عقلية لا يقابلها موجود في الخارج و هذا كفر محض أما توحيد العمل فلم يرزقوه لأنه فرع عن توحيد القول، فكان أن تحصن الفلاسفة كما يقول طه بمناعة البرهان وألزموا غيرهم الإقرار به وحده معياراً مقومات لكل عمل فكري و شاهداً على مشروعية المقال الفلسفي، بل على إعجازه في مقابل الإعجاز القرآني حتى أنهم أخرجوا بلباس البرهان كل مسألة قصدوا الغلبة بها و إن بعدت عما يشتغل به المنطق، وكذا أمر غالب الأدلة على وجود الإله و قدم العالم

وقد أبطل طه دعوى برهانية المقال الفلسفي من خلال الأصول التداولية للبرهانية الضاعية من خلال تحليل البرهان ذاته بكونه نصاً اقترانياً استدلالياً حسابياً يندرج في الشروط العامة للحوارية على اعتبار أن مراتب الحوارية كما سماها تشترك جميعاً في كونها فعاليات خطابية و بالتالي تفيد كل فعالية خطابية في القيام بمجموعتين متميزتين من الشروط: " شروط النص " و " شروط التداول اللغوي."

أ- شروط النص الاستدلالي:

النص: يقدر طه أن كل نص هو بناء مركب من عدد من الجمل السليمة فيما بينها بعدد من العلاقات صاغها على النحو التالي:

" النص هو زوج (جو، عو) تتحقق فيه الشروط التالية:

- 'جو' متوالية متناهية من الجمل السليمة ج₁،.....، ج_ن .
- 'عو' متوالية متناهية من العلاقات ر₁ ،.....، ر_ن .

بحيث يكون مجال تعريف كل من " ر " هو مجموعة الجمل " جي " التي تتألف منها المتوالية 'جو'

- الاقترانية : النص الاقتراني هو ما كانت جميع عناصره مرتبطة فيما بينها.
 - الإستدلالية : النص الإستدلالي هو ما كانت عناصره مقترنة بعلاقات استدلالية.¹
- و يتحدد نوع النص الاستدلالي حسب اختلافات ترتيب هذه الصور أولا وبالذكر و الحذف ثانيا و باختلاف القيمة المنطقية ثالثا.

ب- أنواع النص الاستدلالي:

- النص التدرّجي: و هو نص من الفعاليات الخطابية تسبق فيه المقدمات النتائج.
- النص التّفهري: و هو نص من الفعاليات الخطابية تأتي فيه النتيجة قبل بيان المقدمات.
- النص الإظهارية: و هو نص تذكر فيه جميع الصور المنطقية التي تدخل في بنائه.
- النص الاضماري: و هو نص تطوى أو تضرر فيه بعض الصور التي قد يحتاج إليها فتذكر تمام بنيته الإستدلالية.
- النص البرهاني: و هو نص تكون علاقاته قابلة للحساب الآلي.
- النص الحجاجي: و هو نص تأتي علاقاته الخضوع لمثل هذا الحساب الصّوري.²

ج - شروط التداول اللغوي:

شروط النطقية: يتعلق هذا الشرط بالمحاور بحيث لا يكون ناطقا حقيقيا إلا إذا تكلم لسانا طبيعيا معينا " وحصل تحصيلا كافيا صيغه الصرفية و قواعده النحوية وأوجه دلالات الألفاظ و أساليبه في التعبير و التبليغ ولما كانت النطقية شرطا في التداول اللغوي فإن التحليل يمتد إلى طبيعة المنطوق نفسه.

1 - طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص144.

2- المصدر نفسه ص145.

1- عدم انفكاك الصور اللفظية عن مضامينها حيث كلما كانت هذه المضامين بالمعتقدات و المقاصد ألصق كان تأثيرها في المخاطب أعمق .

2- تعددية الوظائف وتداخل المستويات وتزواج الأقوال ويتمازج فيه الاعتقاد بالانتقاد.

3- التوجيه العملي حيث تتداخل القيم مع الوقائع و المعطى مع المبنى و المعنى مع المبنى.

4- أن يكون النص مفتوحا بحيث تبني موضوعاته على التدرج. لأن هذه الموضوعات تتقلب في أحوال دلالية متعددة حسب الثنائيات التالية التي تساقق الانتقال (من الإجمال إلى التفصيل) (من الإشكال إلى التبيين) (من الخفاء إلى الظهور) و قد تلحقها أوضاع أخرى تعترتها " في قيمها الحكمية و في أوضاعها الاستدلالية مثل أن تتحول من الإثبات إلى الإنكار أو العكس، أو إلى مراتب بينهما تزيد من قوة أحدهما أو تنقص كل ذلك من شأنه أن يجعل المحاور يقوم بعمل الصانع الحقيقي و الباني الفعلي للموضوعات التي يدور عليها كلامه"¹

البعد الاجتماعي: ذلك أن الحوارية تتأسس على مبدأ التعاون مع الغير في طلب الحقائق و الحلول و في تحصيل المعارف و اتخاذ القرارات ثم التوجه بها إلى العمل، و هذا بعد اجتماعي عظيم للحوار من خلال اتجاه المحاور إلى غيره و إطلاعه على ما يعتقد و يطلب منه التشارك في الاعتقادات و المعرفة يحقق التوازن و الاعتدال و الابتعاد عن التصادمية و تنزلا على ما يقتضيه استجداد المطالب على مرّ الزمن.

البعد الإقناعي: هذا البعد نوع كمال يرتقي إليه المحاور حيث يطالب غيره مشاركته اعتقاداته بالحسن بعيدا عن الإكراه " و لا تدرج على منهج القمع و إنما تتبع في تحصيل غرضها سبلا استدلالية متنوعة تجر الغير جرا إلى الاقتناع برأي المحاور"²

و لا يقتصر الإقناع على مطالبة الغير التشارك في القول بل قد تزوج أساليب الإقناع بالإمتاع تلمسا للتأثير في المخاطب من أسلس المداخل و ألطفها " و توجيه

1 - المصدر السابق، ص146.

2 - المصدر نفسه، ص150.

سلوكه لما يهبها هذا الامتناع من قوة في استحضار الأشياء و النفوذ في إشهادها للمخاطب، كأنه يراها رأي العين " ¹

البعد الاعتقادي : كل محاور يرى في اعتقاده قضايا ضرورية و بديهية مسلماً بها في الأصل و تتبع هذه الاعتقاد لواحق تتعلق به لها نفس مرتبة الاعتقاد الأصلي وفق التسلسل التالي:

القضية الضرورية (الاعتقاد الأول) ← اعتقاد صحة ما يلزم عنه تبعا
للاعتقاد الضروري الأول ← اعتقاد صحة الدليل المقام على الرأي المعتمد
اعتقاد صحة الانتقاد الموجه على الغير بناء على الاعتقاد الأول.

3- الأصول التداولية للبرهانية الصناعية :

لما كان المقال الفلسفي الذي آتته البرهان بحسب المدعى مجموعاً من الأحداث الكلامية المعرفية لنشاط العقل تنغياً فيه المعاني و يتقصد تأسيس الحقائق أياً كان نوع هذه الحقائق نظرية أو عملية أو تقريرية أو حكمية قيمة فإن العقل الذي يستند إليه البرهان الفلسفي لا يمكن إبعاده أو أن يكون على تناء من التحليل اللغوي لصياغته البنائية و مضموناته المعنوية وشاكلته الاستدلالية لأنه بمقتضى العلم والبرهان ذاته هو مصدر الأحداث المعرفية والكلامية لذلك فإن النقد للبرهان الفلسفي من قبل علم الكلام الإسلامي الذي أثبت حياة و تفاعل منظومات كثيرة متواشجة مع حقائق العلوم في الحضارة العربية الإسلامية في أحقها الماضية حتى وصلتنا إشكالات تلك المنظومات الحية منها و الميتة بصورها و أشكالها، ومضامينها القريبة و البعيدة، المبرهنة و غير المبرهنة، الاحتمالية و القطعية في علم الكلام نفسه و في الفلسفة، وحتى في المباحث المشتركة بين علم الكلام و الأصول أو اللغة و المنطق أو اللغة والفلسفة أو النحو و الأصول أو الفلسفة و علم الكلام.

1 - المصدر السابق، ص152.

وقد استمر التساؤل النقدي بين منظومات علم الكلام و الفلسفة بصورة متميزة لها فريدة خاصة قياسا بالمنظومات الأخرى التي تتعاطى كل منظومة نقد المنظومة الأخرى طمعا في احتوائها احتواء اختزاليا أو طمعا في تقويم و ترشيد مسارها حسب نية أصحاب هذه المنظومات و أغراضهم و لعل المحاولة التي يقدمها طه في إبطال دعوى البرهانية في المقال الفلسفي تنضوي ضمن هذا الإطار أعني التساؤل النقدي الذي أشرنا إليه سالفًا بين علم الكلام و الفلسفة و ليس عمله هذا بأوّل في هذا المجال أو بيبكر .

بل هو استمرار لذلك التناوش القديم مذ انتقل التراث الهليني إلى العالم الإسلامي عبر حركات الترجمة خصوصا بين ميثافيزيقا الفلسفة اليونانية التي امتزجت فيها أخلاط من الشعر والخطابة والأسطورة و الخيال وشيء من مبادئ العلوم الكونية كالفلك و الطبيعيات في أنظمة متراففة تنحو نحوًا استنتاجيا نظريا عماده نظرية القياس و ما يتبعها على اعتبارها الجوهرية الأثرية و النظام الاستدلالي المحكم المتيقن في هاتيك الحقب، حيث تولت نظرية القياس في سائر تطبيقاتها الميثافيزيقية و المنطقية و اللغوية و حتى الطبية أحيانا سد خلة الخصائص العلمي والفاقة المنهجية التي رآها المتشيعون والنصراء لبرهانية المقال الفلسفي محوجة إلى نوع من جبر الفاقة العلمية والمنهجية لتحقيق الثراوة واليسار العلمي والمنهجي لسائر منظومات المعارف والعلوم التي لا ترى التعويل في مباحثها وطريقة بنائها ونظام الاستدلال فيها على طريقة البرهان الفلسفي الذي بوأه القائلون به شكلانية و صلفا سماوة الإمتياز المنهجي والمعرفي .

الفصل الثاني

الامتياز الكلامي

في الممارسة العقلانية الإسلامية

أولاً- الاشتغال العقلي وإصلاح علم الكلام

ثانياً- مراتب الحوارية و نظريات الخطاب

ثالثاً- الاختبار التقويمي للنظرية العرضية للحوارية

رابعاً- إبطال دعوى البيانية والشرعانية عن العقل العربي والإسلامي

خامساً- أشكال الاستمداد بين النظر العقلي والدين

أولاً- الاشتغال العقلي وإصلاح علم الكلام:

إن قضية إصلاح علم الكلام كانت من بين أكثر القضايا اعتماداً واهتماماً في نفوس مفكري الإسلام والدارسين العرب الخائضين في مسائل التجديد والنهضة والبعث الإحيائي لفاعليات العقل المسلم في الحقبة الحديثة والمعاصرة، بحيث تكون عملية الإصلاح والتجديد فيه بعثاً لروح التقدم وحفزاً للنضال العلمي والمعرفي وإن كان بعضهم يشترط ربطه بالأخلاق أي الجانب العملي وذلك بأن يبعث علم الكلام من جديد بعثاً حياً علمياً عملياً مع تشذيب الزوائد وتصفية الأكدار التي علقت به على مختلف مراحل نشأته ونمائه وتطوره ثم انحطاطه.

ومن الذين دعوا إلى استعادة دور علم الكلام قبل طه عبد الرحمن المصلح العالم الفيلسوف التركي بديع الزمان النورسي في كتابه الشعاعات واللمعات ومصطفى صبري شيخ الأزهر التركي أصلاً والمصري إقامة، في كتابه: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، والشاعر المفكر الفيلسوف محمد إقبال اللاهوري في كتابه "تجديد الفكر الديني في الإسلام" حيث أكد أن المطلوب من تجديد علم الكلام ليس هو العلم بالله فحسب، أي البرهنة على وجود وإثبات ذلك بالبراهين والأدلة، كما هو معهود في مباحثه النظرية الصرف، وإنما "تجديد الصلة به طريق توفير الدافع الداخلي الذي يجعل قلب المؤمن ينتفض ويسترد الحياة فينتصر على الخمول والجمود والعطالة"¹

وإلى مثل ما قصد إليه محمد إقبال تظن إليه داعياً فيلسوف الحضارة المفكر الجزائري الكبير مالك بن نبي في كتابه وجهة العالم الإسلامي حينما سبر المشكلة في هذا الصدد فقرر أننا لسنا محوجين أن نبرهن للمسلم على وجود الله - وهي المهمة الأصلية الأم التي تدور عليها مباحث علم الكلام وهي التي اضطلع بها بشرف وامتياز عبر تاريخه الطويل من لدن تأسيسه ونشأته إلى راهن العصر - بقدر ما أن تكون

1- محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام، تر عباس العقاد، القاهرة 1955، ص9.

المشكلة هي " أن نشعره بوجوده ونملأبه نفسه باعتباره مصدرا للطاقة"¹ فعلى نفس الغرار في الدعوة إلى ربط علم الكلام بالتجربة الإيمانية الحية ينتسق المشروع الفلسفي التجديدي الذي أسس له طه عبد الرحمن في أبحاثه ومطاراته التي تحدث فيها عن الإمتياز الكلامي المنهجي والوظيفي وكيف تحققت الفرادة العلمية للمنهج الكلامي على ما فيه من قول في مقابل المناهج الأخرى منهج البرهان الفلسفي المجرد، ومنهج العرفان الصوفي الخالص ومنهج الظاهرية الفقهية والعقدية من حيث اعتمادهما النصية، فما هي الدلائل والإعتبرات العلمية التاريخية والمنهجية والنقدية التي اعتمدها طه عبد الرحمن في التأسيس للإمتياز الكلامي في مشروع فلسفة التجديد؟ وماهي خصائص ومياسم هذا الإمتياز؟

- البرهان والاشتغال العقلي في علم الكلام:

وقد قامت محاولات كُثر في تاريخ التراث العربي في مختلف أناطيم المعرفة والعلوم لدحض هذا الامتياز الصلبي المتعجرف في شكل سيول جارفة من الأحكام والمطاعن من قبل من يتسمون أهل البرهان الفلسفي حيث وضعوا أنفسهم من حيث اشتغالهم به موضع المقابل الضديد أو النظير المتعالي الذي يرمق غيره من عل بسبب ما هو فيه منه رفل المعرفة وثراء المنهج وعلى الآخرين من أصحاب المنظومات الأخرى أن يجتهدوا بأبلغ الوكد لكي يتساموا إلى تطاولاته السامقة لكي يقاربوا على الأقل أو يتهيأ لهم إيلاج منظوماتهم العلمية والمعرفية ولو بتطويعها كرها لكي تتسم بمياسم البرهان الفلسفي.

هذا البرهان الخواء الذي يعتمد تشقيق الكلام والحصر المعرفي والمنهجي غير المبرر هو نفسه محوج إلى البرهان على أنه كذلك حقا، لذلك قامت جهود مضمضية باكرة ناكرت دعوى برهانية المقال الفلسفي من لدن القائلين بذلك والداعين سائر العلوم إلى اللحاق بركبه وكانت انتقاداتها للفلسفة وآلاتها ومنهاجها جدارا صلدا مهمته ترفيض

1- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، تر عبد الصبور شاهين، القاهرة 1955، ص55.

الإنصياح لمثل هذا البخس والإسترخاص المعرفي والهجانة الفكرية، كما فعل الغزالي مع الشق الإلهي من فلسفة أرسطو عندما رفض بالكلية رفضا مبنيا على منهجية علمية وطريقة حجاجية جدلية مرة، وبرهانية مرة أخرى، على شرط المتكلمة الإسلاميين في كتابه " تهاافت الفلاسفة " هذا الكتاب يعد بمثابة عمليتي نخل وغربله لعبقرية العقل اليوناني في الجانب الميتافيزيقي من التفكير الإغريقي الذي يتظاهر ويتساعد به في العلم الإسلامي أهل البرهان الفلسفي.

فعل الغزالي كل هذا بعد أن مهد لنقده الفلسفي الابستمولوجي للعقل اليوناني من منظور أشعري كلامي بكتابه مقاصد الفلاسفة، الذي شرح فيه مباحث الفلسفة وقضاياها ومسائلها وكأنه واحد من ألمع الشراح. حتى إن الناظر في هذا الكتاب إذا لم يحط خبرا بمجمل أجهاد الغزالي وكتاباتة، ومسارات حياته ومصادر فكره ليتقرر له أنه فيلسوف مشائي محض.

ومثل صنيع الغزالي مع الفلسفة صنيع ابن خلدون في المقدمة لما خصص فصلا فيها لإبطال الفلسفة وفساد منتحلها. حيث حمل على الفلسفة من حيث اعتمادها المنطق الأرسطي القياسي سواء كان آلتها بالجملة أو مدخلا ومقدمة لها. لأن تحصيل الحقائق في العلم الإلهي غير موقوف على إلهيات أرسطو كما شاع في الفلسفة المشائية والتي اعتمدت العقل مطية في مطالب العلم الإلهي وسبب ذلك هو « أن الحوادث سواء ذوات أو أفعال بشرية أو حيوانية لها أسباب واقعة في مستقر العادة وكل سبب أيضا حادث له سبب نتج عنه حتى تنتهي السلسلة إلى مسبب الأسباب، والإنسان عاجز بما له من أدوات إدراك تتعلق بمحسوس أو مسموع وسائر المدركات التي لا تحيط بكل الأسباب ومسبباتها خاصة وأن أول هذه الأسباب في الظواهر الكثيرة مما يعجز الإنسان على حصرها وعدّها وفيها الأكثر مما لا يدرك حس وهو في الغالب أحاسيس متشعبة فلا يحيط بالأسباب إلا خالقها»¹

1- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، ص ص 455-460.

ويعتبر ابن خلدون كنموذج تهوين وليس تهويل للمعقول اليوناني على اعتباره
ممكنا من الممكنات التي بإمكان النظر الكلامي بشروطه أن يجاوزها، المنطق ونظرية
القياس كذلك بسبب من أن المنطق الصوري القديم يهتم بصورة الفكر في الأذهان لا
غير وترتيب شروط صحة الإنتاج في الأقيسة، بناء على الأصول العامة للمنطق.

ومعلوم أن المنطق نفسه تعرض للهزات والقلقل عبر تاريخه تمثلت في
ثورات الرفض له حتى على مستوى الفلسفة الإغريقية ذاتها، كما رفضته المدرسة
الرواقية. لاشتراطه حصر العلم في الكليات بمنهج الاستنتاج الاستنباطي في نظرية
القياس. واستعاضت عنه بدلا المنطق المادي الذي يهتم بالجزئيات من خلال منهج
الاستقراء ولكن وقوع المترجمة والناقلين تحت هول التأثير المتعاضم للفلسفة النظرية
لأرسطو، أو بسبب عدم سقوط آثار الفلسفة الرواقية في أيديهم لم يتعرضوا بالبسط
والاستفاضة في شرح المنطق الرواقي المادي.

فكان انحسار الاهتمام فيه فرصة لتعاظم المنطق النظري كنسق عام انتظم
الممارسة العقلانية اليونانية. وكما رفض من المسلمين خاصة ذوي النزعات والميول
التجريبية في مضامير العلوم في العصور الوسطى الإسلامية والمسيحية سواء بسواء
بعد أن تبين عقم المنهج القياسي على المستوى النظري والواقعي، فقام بانتقاده من
المسلمين المتكلمون، وإن كانوا قد استفادوا منه في بعض مناحيه كالغزالي والرازي إلا
أن المنطق في المغرب الإسلامي وشمال إفريقيا لم يلق رواجاً ونفاقاً بسبب من غلبة
المذهب المالكي في الفروع والمذهب الأشعري في أصول الفقه والكلام والتصوف
السني بخاصة في علم الأخلاق والسلوك على نهج الغزالي في الإحياء، ثم أبي بكر بن
العربي تلميذه.

وقد شدَّ على هذا النسق الناظم للنشاط العقلي والصوفي في بلاد المغرب
الإسلامي والأندلس الفقيه الظاهري البارِع والمتكلم والمنطقي الأصولي والنظار أبو
علي محمد بن حزم الظاهري من خلال ثورته النقدية في الخضم العام من الصراع

الذي انتسق الساحة العلمية آنذ خصوصا في أربعة من كتبه الملل والنحل، في علم الكلام، والإحكام في أصول الأحكام في أصول الفقه، والمدخل والتقريب لحد المنطق بالأمتلة العامية والألفاظ الفقهية، ثم أخيرا كتابه في إبطال القياس.

من خلال كتابه الموسوم على اختلاف بين المؤرخين للحركة العلمية في الأندلس والمغرب، فتارة يسمون هذا الكتاب إبطال القياس وتارة يسمونه كشف الالتباس ما بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس، دون أن نغفل الجهد النوعي المتميز الذي انتهض له فيلسوف علم أصول الفقه في المغرب والأندلس "إبراهيم بن موسى الشاطبي" في كتابه: "الموافقات" في أصول الشريعة أو كتاب التعريف بأسرار التكليف والذي نحا فيه نحا مجددا، وكان منهجه فيه بكرا في تنقية علم الأصول من زوائد المسائل اللغوية والكلامية التي تطوح فيها النظر المتقدمون عليه في هذا الفن أو العلم الشرعي، حيث تجاوز فيه الطريقتين المشهورتين للتأليف والمباحثة العلمية فيه.

الطريقة الأولى هي طريقة الأحناف، والتي يقومون بتأسيس الأصول العقلية في النظر على الفروع الفقهية، والطريقة الثانية هي طريقة المتكلمين التي يقومون فيها بتأسيس الأصول العقلية الضابطة للنظر الأصولي، من خلال تجريد الأصول العقلية من متعلقاتها الجزئية ثم الاتجاه للتفريع.

فكل من الطريقتين لم ترق الشاطبي كمنهاج للبحث الأصولي، فاتجه إلى التأسيس لمقاصد الشريعة، والاكتفاء بأصول النظر التي تحمل في مطاويها قضايا عملية، فكل أصل لا ينبنى عليه عمل فليس من الأصول بالذات وإن ألحق بها عرضا، وهذا كله يشي بالطابع الفريد الخاص الذي يتأسس فيه النظر على العمل في الممارسة العقلانية الإسلامية عامة، وخصوصا في شمال إفريقيا والمغرب الإسلامي، الذي غلب عليه المنهج المالكي المعتمد على الأثر النصي القرآني أو السني في اعتبار مشروعية العمل الشرعي عند الفقهاء في الفروع فقط. أو تأسيس النظر العقلي في علم الكلام ومطالب العلم الإلهي والمعرفة والأخلاق والسياسة على العمل، توسيعا لدوائر المعرفة

وتحقيقاً للمفهوم المتكامل للعقل من غير تفصيم للعلاقة الطبيعية بين العقل النظري والعملية في مجال المعرفة و إصدار الأحكام على المشكلات والقضايا المتعلقة بمآلات أفعال الإنسان وسلوكاته في تفهم وتحليل الوجود في مستوياته المتعددة، الوجود الإنساني، الوجود الطبيعي والوجود الأخلاقي والوجود السياسي.

كل هذا الرصيد الزخير في النقد والتعديل والهدم والبناء انتهى إلى ابن خلدون الذي بدوره سوف يؤسس عليه من خلال ما ارتكم قبله في عملية التدافع السجالي الحقيقي، بين المقال الفلسفي والمقال الكلامي أيهما أحق بالبرهانية من الآخر؟ وأيها أحفل بالاعتبار في الامتياز المنهجي من الآخر؟

وإنما وقع التركيز في البحث على النموذج الخلدوني لأجل أن طه عبد الرحمن سوف ينتبذه بالتحليل تحت مسمى مظاهر الاستدلال الحجاجي في النص الخلدوني من خلال ضربين من الاستدلال الحجاجي: الاستدلال الحجاجي الطبيعي والاستدلال الحجاجي التداولي، خصوصاً وأنه يشيع في العالم الدراسات الفكرية والفلسفية أن ابن خلدون كان آخر عربية في قطار النشاط الفكري والفلسفي في منحني مسار الحضارة العربية الإسلامية عند من يرى ذلك، فهل يرى طه أن استئناف العقل العربي الإسلامي لنشاطه يجب أن يستهدي ابن خلدون ويستنهج نهجه؟ أما ماهي الدواعي لذلك الاحتذاء وكيف الاستهداء؟

فتلك مساءلات نتعرض لها بالبحث والتحليل فيما يلي من متواليات الصفحات القادمة من البحث، خصوصاً وأن ابن خلدون استنهج نهجاً أقرب إلى النهج الغزالي الأشعري الكلامي بصورة واضحة في توسيع دوائر العلاقات بين العلوم وتحويج بعضها إلى بعض من غير مفارقة أو تزييل بين مآلاتها ومقاصدها على مستوى النظر الكلي للمعرفة والعلم، من حيث كونها تؤمّ الخير والنفع للإنسان في العاجل والآجل، فكما كان الغزالي متكلماً أشعرياً وفيلسوفاً ألمعياً ونظاراً أصولياً منطقياً ومتصوفاً سنياً، فإن هذه العلوم جميعاً لم تخل من نقد أو تحليل أو تعليل لقضاياها أو

مسائلها الإستمولوجية على مستوى المنهج والموضوع والنتائج، حتى إن الباحث أحيانا ليعجز أبلغ العجز في أي منها يمكن تصنيف الغزالي، وإن كان كما يقول دارسوه قد أحال في أخريات حياته بعد النضوج والاستقرار على طريقة الكشف الصوفي، كمحطة أخيرة تفيأ فيها الغزالي ضربا من الراحة القصيرة بعد طول ترحال في رحاب المناهج والعلوم وتجاوز لعتباتها، ومحاولات تقحم لغوائل صعابها.

ومما يثير نفس الاستغراب بشأن الغزالي، يثار كذلك هذا الاستغراب عند ابن خلدون، فرغم كونه متكلماً أشعريا بسبب علامات وشيآت المذهب الأشعري وتأثيراته عليه، وتعظيمه لأساطين المذهب من المتكلمين والأصوليين كإمام الحرمين الجويني وأبي حامد الغزالي وأبي عبد الله الرازي بن الخطيب والأرموي والبيضاوي، ومن يتصاقب معهم في أصول النظر كأبي منصور الماتريدي ومن تبعه من علماء الأحناف وصدوره في نقده للفلسفة وتطوحات المعتزلة وشطحاتهم عن نفس ما صدر عنه هؤلاء الأعلام النقاد الأوائل إلا أنه أحيانا يلجأ إلى إيراد بعض المطاعن والانتقادات من الداخل على موضوعات العلوم ومناهجها التي يصدر عنها سواء في نقد العلوم الأخرى كالفلسفة، ومناهجها أو تولى مباحث وقضايا بعض العلوم مع علوم أخرى.

كما أنكر على الرازي جمعه بين الفلسفة وعلم الكلام حتى عسر الميز بين مباحثهما على أكثر المحصلين من غير أهل التحقيق في النظر فبقدر ما يحاول المباحة بين علم الكلام والفلسفة، يتجه بتسريع تجنيحه إلى التصوف السني، الغزالي، استصفاً ربما للطريقة العلمية أكثر وهي طريقة كلامية أشعرية لا ترى ضيرا في علم الكلام لدفاعه عن العقيدة والشريعة معا، كما لا ترى في التصوف أو علم السلوك من خلال التقابل بين الحقيقة والشريعة والظاهر والباطن تحلا من الشرع وأحكام التكليف بجميع مراتبها ولا اتهاماً له بالتقصير في الإحالة والتعريف على الأعمال التي بها يتركى الإنسان العاقل لتحصيل الكمال المقدر له في المعاش والمعاد، لا سيما وأن الأصل في التصوف السني هو أن جميع الأعمال العبادية والعملية و الاعتقادية العقلية والقلبية الخاصة بالشريعة لا تفاد إلا من مداركها الشرعية السمعية، كالنص القرآني

والسنة النبوية، والإجماع والقياس وما يلحق بها مما له اعتبار من تلك الأصول الأولى والمصادر التي تستقى منها الأحكام. كالمصالح المرسلّة على خلاف بين الأصوليين والاستحسان ومقاصد الشرع التي تبين بالاستقراء، كونها تراعى في الإدلال على الحكم نصاً أو استتباطاً أو اجتهاداً أو استثارة من أقوال الراسخين في العلم والعمل الشرعي حيث صارت الأقوال لزكاء نفوس وعقول قائلها قواعد مرجوعاً إليها اقتصاصاً أو استتئاساً، ليس لمجرد زكاء قائلها لما حصلوا كمالهم الممكن فقط، وإنما لكونهم تحصلوا معانيها معاناة في العمل بأصول الشرع وقواعده فجاءت على وفقه.

لم يتوقف ابن خلدون على اعتبار علم الكلام علماً حادثاً في الملة لأجل المدافعة والذّب عن عقيدة السلف الأول من المسلمين، وكيفيه القيام بهذا الدور ونوطه به في القول بوجود استمرار مشروعيته على رواكز قارة من لدن نشأته حتى آخر الزمان لأن الحوادث المستجدة وتطورات النظر العلمي والفلسفي المنضبط وغير المنضبط، وترادف ابتكار المناهج وظهور صنوف الطاعنين في الأديان والملل على اختلاف منازعهم لا ينقطع أمرها ولا ينكف أثرها إلا بفناء الزمن وأهله فكيف جعله ابن خلدون غير ضروري لطالب العلم على عهده من خلال جزء في نقده لإبستمولوجيا التعليم ومنهجه على ذلك العهد يقول « وعلى الجملة، فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد لطالب العلم إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا و دونوا من الأدلة، وإنما احتاجوا حين دافعوا وانصرفوا وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه الباري عن كثير إيهامه وإطلاقه »¹.

ربما وهو فيما يبدو يعكس واقعاً زال فيه التحدي العقدي لضعف المسلمين عامة لأن التاريخ يثبت أن عصر ابن خلدون هو عصر الاختلافات وكثرة البدع والفتن التي تحتاج إلى علماء يدافعون عن العقيدة بصفاتها الأولى وهو الواقع نفسه الذي يبرر ربما وجود علماء متشددين في ضرورة التمسك بالنص و بظاهرة ومحاربة كل أشكال

1- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، ص467.

البدع دون التفرقة بين المستحسن منها والمستهج، لأن في اعتقادهم أن كل بدعة ضلالة¹

ومما يهتجس في نفس الباحث استغرابا مثل هذا الموقف المضطرب من علم الكلام، ربما سببه الظرف الزماني والمكاني الذي عاش فيه ابن خلدون، وحساسية هذه العلوم الثلاثة في المغرب الإسلامي، أعني علم الكلام والفلسفة، وعلوم الشريعة بجميع أصنافها، حيث فرض عليه مثل هذا التسلسل والاضطراب الفكري، وعدم ترسية موقف على ير مذهب من المذاهب ترقية لنفسه مما يناله بسبب ذلك، فعند مطالعة كتاب ابن خلدون: لباب المحصل في أصول الدين « مما قد يشكك في نسبة الكتاب إليه أو على الأقل يؤكد ما قاله محقق الكتاب من أن ابن خلدون كتبه في وقت مبكر جدا من حياته² » بمعنى أنه ثمرة تحصيله العلمي وتجسيدا لسعة الإطلاع، لهذا جاء ليختصر كتاب المحصل لنصير الدين الطوسي والجمع بين الرازي والطوسي مثار للسؤال عن علاقة ابن خلدون المنتصر للأشعرية بنصير الدين الطوسي؟

إن ترنح ابن خلدون مضطربا وعدم استجماع نفسه وعلمه وثقافته الواسعة في المعقول والمنقول للوقوف على أسس وطيد في مواقفه من مناهج العلوم وتداخلاتها حين تمايحت ملكته النظرية من زخم العلوم التي حصلها، إضافة إلى استملاكه عارضة قوية في الجدل تحيل إلى نفس اضطراب الغزالي إلا أن ابن خلدون قد سرى إليه اضطراب الغزالي وزاد اضطرابه سورة وذكاء ما عجز فيه عصره من الاختلافات السياسية والفقهية المذهبية و اشتطاط الفتن التي تقارنها البدع في النجوم غالبا ولا معدى للباحث في دراسة ابن خلدون من عزو اضطرابه إلى هذين السببين على الجملة، بين تصويب أهل الظاهرة مرة وأهل الباطن مرة أخرى، خصوصا وأن الغزالي قد فصل هذه المسألة في كتابه إحياء علوم الدين.

1- ساعد خميسي، موقف ابن خلدون من علمي الكلام والتصوف، ضمن ابن خلدون في منابع الحدائنة، ص 110.

2- المرجع نفسه، ص 111.

هذا الكتاب الذي حصل من ذبوع الصيت وطيرورة الذكر في آفاق العالم الإسلامي في عصره ما لم يتح لغيره، خصوصا في المغرب والأندلس بسبب المذهب الأشعري الذي نافح عنه الغزالي ضد مطالب الفلسفة الإلهية الإغريقية، فنال الحظوة المكيئة والمرموقة عند عامة المسلمين في المغرب والأندلس وتولى فقهاء المالكية تدريسه والمباحثة فيه، يقول الغزالي في معرض الحديث عن نسبة العلم الظاهر إلى الباطن وأقسام ما يتأتى فيه الظهور والبطون والتأويل وغير التأويل « القسم الثالث أن يكون الشيء بحيث لو ذكر صريحا لفهم ولم يكن فيه ضرر، ولكن يكنى عنه على سبيل الاستعارة والرمز ليكون وقعه في قلب المستمع أغلب ومنه قوله ﷺ « إن المسجد لينزوى من النخامة كما تنزوي الجلدة على النار ومعناه أن روح المسجد وكونه معظما ورمي النخامة فيه تحقير له فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لاتصال الجلدة»¹.

وهذا الباب من التأويل اقتصته الأشعرية في فهم نصوص الشرع فيما تقتضيه عادة العرب حسب قانون اللسان في تصاريف الاستعمال لم تقتصر على النصوص الشرعية التي هي مدارك الأحكام. وإنما استوسع فيه بعض الأصوليين وأكثر المتكلمين حتى انداحت دائرة التأويل لتصير شبه قاعدة أو قانون يأل إليه في المتشابه من الآيات الموهمة لما لا يحق أو يجب في مطالب العلم الإلهي، يقول الرازي « ثم إن جوزنا التأويل تبرعنا بذكر تلك التأويلات على التفصيل وإن لم نجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تبارك وتعالى، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات وبالله التوفيق»²

فأصبح التأويل كما نرى مؤثلا يلاذ به فرارا من مضائق المتعلقات التي لا تجب في مسائل التوحيد على قانون الشريعة، وشرط الإسلام. وبالتالي قطع المتكلمون

1- الغزالي: إحياء علوم الدين، قدم له وعلق عليه محمد عبد القادر عطا، دار النقوى للتراث، ج 1 ط 1-2000، ص 200.

2- فخر الدين الرازي: أساس التقديس، مطبعة الباب الحلي، القاهرة، ص 5.

بوجود تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض. لاستحالة أي التعارض - أن يكون في نفس الأمر مقرراً في الشرع، وإلا لزم الخلف وهو باطل - يقول الرازي «لما كنا نعلم أن ليس المراد من هذه الألفاظ ظواهرها قلنا وجب صرفها إلى معان أخرى تحتلها»¹

ومعلوم أن علم الكلام في مسار تطوره كان أكثر ميلانا على عهد الرازي إلى الإيغال في التجريد وفرض الاحتمالات العقلية. حتى صار من ديدن النظائر المتأخرين الاتجاه إلى الخوض في مباحث الإلهيات والطبيعيات وأصبح علم الكلام يشتمل على موضوعات مثل الماهية والكثرة والإمكان حتى اختلط علم الكلام بالفلسفة فأنحرف عن الغرض الذي وجد لأجله، يقول ابن خلدون في هذا الصدد « ولما وضع المتأخرون في علوم القوم ودونوا فيها ورد عليهم الغزالي ما ورد منها ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها فصارت كأنها فن واحد وصار علم الكلام مختلطاً بمسائل الحكمة وكتبه محشوة بها كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد، والتبس ذلك على الناس وهو صواب لأن مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه.... فإن العقل معزول من الشرع في أنظاره»²

إن ابن خلدون الذي يريد للنص الاستدلالي الحجاجي الذي أنشأ به خطابه النقدي في زمنه أن يكون طريقة وظيفية في تحديد إمكانات المناهج المختلفة للعلوم للوفاء بشروط البرهان العلمي أياً كان نوعه - دون إغفال نقاط التماس أو التداخلات التأثيرية بين أنساق هذه العلوم والطريقة الوظيفية « تهتم بدراسة القضايا العلمية، أي أن الإشكال العلمي المقصود في البحث الوظيفي هو العلاقات التأثيرية أو التأثيرية أو كلاهما معا التي يتوفر عليها هذا الموضوع، أو ذلك كمحاولة تبين أثر النقد الحديثي في العلوم الإسلامية أو أثر المنطق الصوري في الدراسات الأصولية، أو بين الدرس

1- المرجع السابق، ص20.

2- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، ص458.

الأصولي والدرس الفقهي، علاقات التأثير و التأثير ذلك أن كثيرا من القواعد الأصولية إنما بنيت على ملاحظة الجزئيات الفقهية، كما أن الأحكام الفقهية إنما كانت بناء على القواعد الأصولية وهكذا فكل عمل يبحث في علاقات التأثير والتأثر هو بحث وظيفي»¹

منهج الحوار وعلم المناظرة: منهج الحوار قديم قدم الفكر الإنساني عموما فقد استعمله الفيلسوف اليوناني سقراط لتوليد المعرفة، كما استعمله أفلاطون في المحاورات مثل محاورة فيدون، و محاورة جورجياس، و محاورة تيمائوس، و محاورة أرسطو فان، و قيل الحوار عند اليونان، حاور الرسل أقوامهم كما ذكر القرآن الكريم ذلك صراحة عن كم نبي أرسل، فقد حاور إبراهيم عليه السلام قومه و أباه أزر كما في سورة الأنعام ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَعِزَّ لِي بِذُنُوبِيَ إِنِّي اتَّخَذْتُ لَكُمْ آلِهَةً إِنِّي أُرَاكُمُ قَوْمًا مَّيْمُونًا﴾² وجميع الصيغ التي وردت في القرآن الكريم حول حكاية صراع الأنبياء مع أقوامهم وردت على سبيل المقابلة أو التقابل - من الفعل قال - و التقابل تفاعل و المقابلة مفاعلة و كلاهما يقتضي قائلا و مقولا و مقولا له و طريقة قول و هي التي يسميها طه عبد الرحمان المحاوراة أو المناظرة، و لما كانت المحاوراة تقتضي محاوراة و محاوراة وطريقة حوار و موضوع الحوار كان لا بد أن تتعلق جملة ضوابط بكل طرف من أطراف المعادلة الحوارية.

تدور مادة (حور) في اللغة حول معنى التردد بين أمرين ماديين أو معنويين يقول الراغب الأصفهاني " الحور: التردد إما بالذات و إما بالفكر و المحاوراة و الحوار: المرادة في الكلام " ³ وفي لسان العرب " الحور الرجوع عن الشيء و إلى الشيء حار إلى الشيء و عنه حورا و محارا و محارة و حُورا: رجع عنه و إليه

1- فريد الأنصاري: أجدديات البحث في علوم الشريعة، سلسلة الحوار، منشورات الفرقان، الدار البيضاء ط1- 1997، ص 92.

2- سورة الأنعام ، الآية 74.

3- الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كلاني، مطبعة الباب الحلي، مصر 1961، ص. 120.

والمحاورة المجاوبة، و التهاور: التهاوب و تقول كلمته فما أأار إلىّ جوابا و ما رآع إلىّ آوارا أي ما رد جوابا و هم يتأاورون: أي تراآعون الكلام¹

أما في الاصطلاح المنهآي فيقصد بالآوار " العملية العلمية المبنيّة على الأآذ و العطاء أو التآابل و التناظر بين قضيتين أو أكثر ، إنه نسق مبني على رصد علاقات الاختلاف أو الائتلاف في الدارسات المقارنة و الوظيفية و الجدلية فالمنهآ الآاري إذا منهآ يقوم على دراسة التفاعل الآاصل بين القضايا العلمية من آلال الصور المذكورة"²

آانيا- مراتب الآوارية و نظريات الآطاب:

1- النظرية العرضية الآوارية:

النظرية العرضية للآوار: يقوم الآوار في تصور النظرية العرضية على الآوارية الآلية الآطابية التي أطلق عليها طه اسم العرض.

أ- تعريف النظرية العرضية الآوارية:

يقصد بالعرض انفراد العارض ببناء و تركيب معرفة نظرية، يتسلك في البناء و التركيب طرآا معينة و مآصوصة يعآقد العارض أنها ملزمة للمعروض عليه ويرى طه أن العرض بهذه الصورة هو مآض ادعاء من آيآ الاعتبارات الآالية :

1/ اعتآاد العارض صدق ما يعرض.

2/ إلزام المعروض عليه بتصديق عرضه.

1- ابن منظور: لسان العرب، دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 1990، باب الآاء، فصل الرآء. آ4، ص 218.

2 - فريد الأنصاري: أمآديات الآآ في العلوم الشرعية، ص90.

3/ إقامة الأدلة على مضامين العرض.

4/ الإيقان بصدق قضايا الدليل و بصحة التدليل، يقول طه " و يستند التصور العرضي للحوارية إلى نموذجين صوريين: نموذج إعلامي نسميه (نموذج البلاغ) و نموذج منطقي نسميه (نموذج الصدق)¹

ب- نمودجا البلاغ والصدق:

- نمودج البلاغ: يتكون نمودج البلاغ من أربعة أركان: الناقل و المنقول و المنقول إليه و أداة النقل و لكل منها ضوابط.

فأداة النقل يجب أن تكون معلومة للناقل و المنقول إليه ثم أن تكون مضبوطة و ثابتة و مأمونة " كما يجب على الناقل أن لا يعقد المنقول أي ينشئه بالأداة المعلومة، على المنقول إليه أن يحل أي يؤول ما نقل إليه بنفس الأداة و لا يستقيم إلا إذا كانت قيمة المنقول واحدة لديهما²

و يقرر طه أن هذا النمودج استمدته بعض المتقدمين الأوائل من النمودج الذي أنشأه مهندسو المواصلات فلا استغراب أن يظهر الناقل والمنقول إليه كعاملين تقنيين لهما وظيفة ميدانية الأول يعرض معلوماته عبر قناة متفق عليها أو باصطلاح طه يعقد الخبر و الثاني يقتضي عمله الكشف عنها و حل أو فك التشفير عن الخبر فضل هذه القناة ، وقد أحال طه بشأن هذا النمودج إلى أن الأمريكيين (شانون Shanwon.C) و(ويفر Weaver.W) هما اللذان أساه في إطار نظرية المواصلات الأمريكية واستخدمه في اللسانيات (جاكوبسون J.R. Jakobson) و (كارز J. Karz) و (لايس Lyons.J)

1- طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص38.

2- المصدر نفسه، ص39.

- نموذج الصدق: يعود نموذج الصدق إلى (تارسكي *Tarski.A*) المنطقي و الرياضي البولوني الذي هاجر إلى أمريكا وكانت له أبحاث مجددة في الرياضيات المجردة واشتهر بتأسيسه للدلالات المنطقية أو نظرية النماذج في منتصف الثلاثينات من القرن العشرين بعد مرحلة سيطرة فيها التركيبات المنطقية أو ما يعرف بالطريقة الاستنباطية، و يقوم النموذج على مواضعة معروفة باسم " ص " .

و فحوى هذه المواضعة أن صدق الجملة قائم في تحصيل شروط صدقها على الشاكلة التالية:

الصدق "جا" إذا كان و فقط إذا كان "ش" حيث يستبدل بـ "جا" وصف بنيوي للجملة و يستدل بـ "ش" جملة الشروط التي تصدق فيها الجملة الموصوفة، و قد اعتمد بعض اللسانيين كالمنطقي و الفيلسوف الأمريكي (دافيدسن *Davidson.D*) و اللساني الأمريكي كذلك (لاكوف *Lakoaf*) نفس هذه المواضعة في تحديد الدلالة اللغوية، فجعلوا دلالة الجملة " هي مجموعة الشروط الضرورية و الكافية لصدقها"¹.

و قد ضرب طه لذلك مثالا توضيحيا هو كالاتي:

" -هرع أستاذ إلى الكلية - إذا أسرع و فقط ، إذا أسرع رجل يمتحن التدريس الجامعي بالتوجه إلى المكان الذي اعتاد إلقاء المحاضرات فيه وتتخذ المواضعة التارسكية بالنسبة لجمال اللغة الطبيعية الصورة التالية:

' تفيد 'جا' أن 'ش' ← تصدق 'جا' إذا فقط 'ش' ' حيث الرمز

← يشير إلى التشارط ' الشرط عكسه ' "²

1 - المصدر السابق ص136

2 - المصدر نفسه ص137

2- المنهج الاستدلالي (البرهان) :

يرى طه عبد الرحمان أنه إذا كان الحوار يقتضي النموذجين الصوريين السابقين الإعلامي و المنطقي كان لابد أن ينتهج العارض في عرضه مناهج الاستدلال البرهاني .

أ- خصائص الاستدلال البرهاني :

يتميز الاستدلال البرهاني بجملة من الخصائص الصورية :

1/ التجريد و التدقيق و الترتيب.

2/ بسط القواعد و تمايز المستويات و استنفاء الشروط و استنفاء العناصر.

وتحليل مجموعة هذه الخصائص الصورية في المنهج الاستدلالي " البرهان " إلى التشاكل مع آلة تقوم بحساب الاستدلال البرهاني " آلة مجردة شبيهة بالحاسوب تطيع برنامجا من عدد متناه من الأوامر و تملك ذاكرة تخضع محتوياتها للعمليات و تقوم بهذه العمليات في خطوات متوالية، كل خطوة لاحقة فيها محددة تحديدا كاملا بهذا البرنامج و بما استوعبته الذاكرة في الخطوة السابقة"¹

الشواهد النصية: يفاضل طه بين النصوص الحوارية المتعددة و يرى أن خير هذه النصوص هي التي تشخص الطريقة التي تعمل بها آلية العرض و على هذا المقتضى يكون الحوار الفلسفي و الحوار العلمي هو أبلغ المثالين على هذه الآلية فالأول يسمى " حوارا حقيقيا " و الثاني يسمى " حوارا شبيها " .

الحوار الحقيقي: يقوم الحوار الحقيقي على اشتراط إطلاع العارض المعروض عليه النتائج التي توصل إليها من خلال المراحل التي تم قطعها و كذا الوسائل المستعملة إضافة إلى استفراغ الجهد في أن يكون العرض وفق مقتضيات تتحدد بما اكتسب من

1 - المصدر السابق، ص41.

معارف مضبوطة و كذلك بما تحصل من منظمتي التصورات الرياضية والتقنية " للبرهنة و الحساب و التجريب و المراقبة كما تتحدد بما استجد من انشغالات البحث العلمي".¹

الحوار الشبيهي: الطريقة الحوارية بالمعنى الذي حدده طه للحوار سيطرت على طريقة الفيلسوف اليوناني أفلاطون في المحاورات، و الفلاسفة الإنجليز "مالبرانش"، "هيوم" و "بركلي" بالإضافة إلى الفيلسوف الهولندي "لايبنتس" وذلك بأن يتظاهر العارض بإشراك المعارض عليه في طلب المعرفة إنشاء و تشقيقا و لكن الأصل أنه استدراج للمعارض عليه مرحلة مرحلة و يسيرا يسيرا و كأنه فخ معرفي في صالح المعارض عليه حيث سبق للعارض أن حدد مسألة تدبرها و عين طريقا لبحثها كان قد خبرها وينتهي إلى نتائج معلومة له.

ثالثا- الاختبار التقويمي للنظرية العرضية للحوارية :

1- مؤاخذات نقدية:

" يقول الناقد الكندي المعروف "تور ثروب فراي *N.Frye*" إنه لكي ينسجم مذهب النقد مع غايته لأبد للمبادئ و الفرضيات النقدية أن تتمو من الفن الذي يناوله النقد تلك خطوة أساسية لتحقيق استقلالية النقد و بناء شخصيته العلمية"²، كذلك يتجه طه عبد الرحمان مصداقا لقول فراي إلى اختبار تقويمي و نقدي للنظرية العرضية الحوارية و هو فيلسوف اللغة و المنطق و المتمرس بالنظر الحجاجي و الاستدلال البرهاني كما يدعيه المقال الفلسفي، من خلال هذه العلوم الحوارية نفسها فبعد أن

1- المصدر السابق، ص41.

2- سعد عبد الرحمن البازعي: ما وراء المنهج، تحيزات النقد الأدبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1-1995، ص195.

تعرض بالبيان لأهم المكونات النظرية العرضية للحوارية أورد جملة من الملاحظات و
المآخذ التي يمكن إيرادها على هذه النظرية:

المآخذ الأول: يقتضي نموذج البلاغ أن تكون العلاقة الحوارية ذات اتجاه واحد حيث
يكون العارض هو متعلق الانطلاق و المعارض عليه هو متعلق الانتهاء.

المآخذ الثاني: يقضي نموذج الصدق وظيفية اللغة على عرض المعلومات و نقلها " و
بفعل شروط الاستعمال التي تتميز عن شروط الصدق بمراعاتها لمقام الكلام وبتغييرها
حقوق و واجبات المتخاطبين الكلامية فيما بينهم"¹

المآخذ الثالث: الطريق البرهاني للعرض يقطع الصلة بأسباب إنشاء الخطاب و فهمه
حيث ينحصر عمل العارض في استبعاد كل العناصر التي تسجل حضور الغير في
مقاله و تفيد إمكانات تعامله معه.

المآخذ الرابع: إذا كان العارض في مقام العالم سعى سعياً بالغاً في تكثير القيود التي
تخلص العارض من كل مظاهر الاحتياج لتدخل المعارض عليه، و يقوم بطمس كل
أثر لذاته في العرض حتى يضمن للعرض استغناء تاماً و استقلالاً كاملاً.

المآخذ الخامس: إذا كان العارض في مقام الفيلسوف يبذل غاية إمكانه في استئصال آثار
المعارض عليه و حتى و إن ترك آثاره هو جليلة فيما بنيه من الحوار من خلال
التصرف في كل ظهور حوارى للمعارض عليه و تسخيره لأغراض المعارض، و
يتخلص طه عبد الرحمان من خلال تحليله السابق إلى القول إن الحوار كنص استدلالي
مبناه على البلاغ حيث يتبادل الجانبان التناوب عليه فيؤول النص إلى الانفصال عنهما
بمحو المعارض منهما لآثار المعارض عليه لينتهي بدوره إلى الإنمحاء عنه فيكون
واقعا في أدنى مراتب الحوارية.

1 - طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 42.

2- النظرية الاعتراضية للحوارية:

يفارق الاعتراض العرض في الحوارية في كون الاعتراض يقوم بتفسيح مجال البناء المعرفي عندما يرتقي المعروض عليه إلى منزلة التعاون مع العارض في إنشاء نظرية مشتركة يتسلك في ذلك طرقا خاصة تتكفل بتحقيق أمرين: " تقويم العرض " و"تحقيق الإقناع".

أ- خصائص الاعتراض:

1/ الاعتراض فعل استجابي بمعنى أنه ردة فعل على قول الخصم و ليس قولاً ابتدائياً

2/ الاعتراض فعل إِدباري لا إقبالي من جهة اتجاه أثره إلى ما سبق من الكلام لا إلى ما يأتي منه.

3/ يندرج فعل الاعتراض في مرتبة الاستشارية، فهو ليس فعلاً استبدادياً يستمد مشروعيته من سلطان المعارض و إنما من اعتراف العارض به.

4/ يحتل الفعل الاعتراضي مرتبة التقويم من حيث اتخاذ المعارض من قول العارض في موقفاً ملزماً و موجهاً.

5/ يتسم الفعل الاعتراضي بكونه فعلاً سجالياً لا وصفيًا و هذا يلجأ طه إلى آليات المنطق و أدواته في التحليل، حيث اعتبر أن النفي الوصفي يخبر بارتفاع النسبة الحكمية بين الموضوع و المحمول على اعتبار أن القضية المنطقية عند المناطقة أو الجملة عند النحويين لا يخل من أن يكون الحكم فيها نفيًا أو إثباتًا و كلاهما ينسب فيهما وصف ما من و اصف إلى موصوف لكن النفي الاعتراضي هو إدعاء منازعة قول العارض.

ب- شروط استقامة الاعتراض:

لما تحدث عن خصائص الاعتراض بعد تعريفه لإثبات طبيعته على طريقة الاستقصاء الفلسفي في التحليل طفق في تعديد الشروط التي يجب أن يستجيب لها الاعتراض ما كان حريصا على الاستقامة كفعل حوارى.

1. اتحاد المرجع بمعنى موضوع القول للعارض و المعارض.

2 . أن يكون منطوق الاعتراض متصلا بوجه أو بأخر بمنطوق قول العارض.

3 . أن يكون غرض الاعتراض لغرض هذا القول و يقصد طه عبد الرحمان بالغرض نفس ما يقصده البلاغيون القدماء في درسهم اللساني حيث إنه أي الغرض ، و هو الحكم المبلغ بالقول و الموجه إلى العمل أو كما يعبر عنه اللسانيين التداوليون المعاصرون بالفعل التكملي و لا يقصد طه بالغرض معنى الغاية .

4/ أن تكون حجية الاعتراض معاكسة في قوتها الحجية قول العارض أو التعاكس الحجاجي .

5/ أن يكون التذليل على الاعتراض و توجيه هذا التذليل تابعين لقول العارض و توجيهه بدليله ، ويستند التصور الاعتراضي للحوارية إلى نموذجي الإبلاغ و القصد، ولكل من النموذجين صورة و بنية كما فصل القول تفصيلا في منهج الاستدلال الحجاجي و ربط آلية الاعتراض فيه بالمناظرة كما عرفها المتقدمون من أهل الإسلام في الفقه و النحو و الأصول و علم الكلام بفرادة و امتياز و هي قريبة من التناص في السميائيات الأدبية إلا أنه فضل المناظرة من حيث كونها الأقرب إلى الكشف عن العمل الاعتراضي و سماها المحاوراة القريبة و التناص بالمحاوراة البعيدة و تمتاز المناظرة بكونها ضربا من الاستدلال يتم فيه تركيب المفاهيم و تحرير القول بالإقناع و الاقتناع من قبل طرفي التناظر خصوصا في المقال العلمي و الفلسفي ناهيك عن حضورهما

في إنشاء المناظرة منطوقا و مفهوما من غير امتياز أحدها بحق أو واجب زائد عن الآخر، خلاف التناص و هو اعتلاق النصوص بعضها ببعض بطريقة ظاهرة كالنقل والتضمين و الحكاية و العننة و الشرح و الاقتباس و التعليق أو بطريقة باطنة يتجه فيها المحاور إلى إنشاء نصه عبر نصوص سابقة أو مباينة و يفتح آفاق نصوص أخرى مكملة أو مبدلة، و لا يجب التوسع فيها بحسب ما فصل فيها طه عبد الرحمان القول لأنها تحتاج في شواهدا و تطبيقاتها إلى المراتب الحوارية بحثا مستفيضا مستقلا هو أعلق بمباحث أخرى.

3. نموذج امتياز المناظرة في علم الكلام:

أ- المناظرة العرضية الاعتراضية

لم يتميز علم الكلام الإسلامي في مرحلة النضج والسواء المنهجي و القوام الاستدلالي بالانحياز لحقل معرفي دون آخر ولا لمنهج معتمد دون سواه و إنما التزام المتكلمون كما يسمى بالإمكان المعرفي والمنهجي حتى يقوم الدليل على عدم الجدوى والاعتبار فتلزم المغايرة و استحداث البدائل وقد كانت الوسيلة البليغة التي اعتمدها علماء الكلام مع النحل والفلسفات داخل مجال التداول الأصلي للثقافة الإسلامية وخارجها هي المناظرات الحوارية العرضية والاعتراضية بشروطها وقواعدها يقول اسماعيل بن مصطفى الكلبيوي:¹ فاعلم أن البحث والمناظرة مدافعة الكلام ليظهر الحق وعلم الآداب موضوع لتمييز صحيح البحث عن سقيمه فهو علم يبحث فيه عن أحوال الأبحاث الكلية... وهكذا فموضوع هذا العلم هو الأبحاث الكلية وغايته العصمة

1 - ذكر اسماعيل باش البغدادي في مصنفه: هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، أن الكلبيوي هو اسماعيل بن مصطفى الكلبيوي الروي، الحنفين المتوفى سنة 1205هـ وذكر له كتبيا في الهندسة والمنطق والجدل وقد اشتهر الكلبيوي بكتاب البرهان في علم الميزان الذي طبع بالقاهرة نشرة الكردي

عن الخطأ في الأبحاث الجزئية¹ لا سيما وأن الانحياز غدا إشكالية معيقة في العلم والمصطلح والمنهج والبحث من قبل كثيرين ممن يتعاطون تحليل المعرفة أو بنائها حيث تكشف أن العلوم بفعل ماض الأفعال ليست محايدة تماما، ولا هي موضوعية بالكامل، بل إنها لتعبر في الأكثر عن أسئلة كلية وقيم ضابطة وقواعد أسرة تحدد فيها مجالات الرؤى وزوايا النظر ومسارات البحث وفقا لتقلبات الظنون أو نوازع مادية أو اقتصادية أو اعتبارات سياسية يصدر عنها الباحث في الموضوع المبحوث فتقر كثيرا من النتائج المسبقة.

فإذا أعيد فيها النظر وروجعت تبدى للناظر المحقق فيها فسادها إما للعجلة والتسرع في الاستنتاج وإما للتعليقات المرسلة بالمكونات الخطأ وإن بتغليب عامل وثانوي أو وسيط على العامل الرئيسي أو بالعكس اختزال الظواهر والأبحاث في عامل واحد و كل هذه الطرق و الأساليب معينة في البحث العلمي و ليست مكيئة في إفادة العلم و مقارنة الحقيقة على شرط المحايدة في بناء المعرفة وصناعة البرهان لذلك فان طه عبد الرحمن لم يشأ أن يعلن الانحياز لقطاع معرفي في التراث على حساب قطاع آخر انطلاق من نظريته التكاملية ولم يتعصب في الانحياز لقبيل من صانعي التراث ضد قبيل آخر.

بل جعل التنمية قائمة على المكاملة بين هذه القطاعات كل في امتياز المنهجي وفحواه المضموني ضمن التصور الكلي للعلم و المعرفة في إفادتها أقصى ما يمكن من الخير و الصلاح في العاجل والأجل و يكتسب التحيز الذي نتحدث عنه كما ذكر الباحث محمد أكرم سعد الدين في هذا البحث عن نماذج الامتياز الكلامي موضوعا و منهجا و مآلا و شروط استدلال ضمن حدوده « أهمية بالغة لأنه يختص بمجمل تصورات الأمة لذاتها وموقفها حيال موقعها و مستقبلها على خارطة الوجود الإنساني فهو وان تعافل كثير منها عنه انعكاس لارتداد الأمة عن موقعها الريادي و

1 - اسماعيل بن مصطفى الكلبوي: رسالة الآداب والمناظرة نشرت ف آخر مجلة المناظرة وهي مجلة فصلية تعني بالمفاهيم والمصطلحات، المعاهد الرباط المغرب العدد 05، 1992.

قبولها بواقع التقزم الثقافي و هو كذلك موقف يعبر عن مختزنات ذاكرة الأمة اتجاه المستقبل الذي ترتجيه لنفسها و هو موقف جعل كثيرا من متقفينا المحدثين يبحثون عن الذات في ذوات أخريات دون أن يفتنوا الى أن تكامل الذات يبدأ أول بوعياها على طريق تشوف ما تحتاجه من معطيات الذوات الآخرين¹ و قد اتجه طه عبد الرحمن دراسة نماذج الامتياز الكلامي انطلاقا من تقدير الطاقة الإبداعية في إنتاجه و تفعيل آليات الاستفادة منها ن خلال الملاحظات التالية:

- ليس بمقدور الباحث المنصف و غير المتحيز أن يغمط الدور الذي لعبه المتكلمون في صيانة العقيدة الإسلامية والدب عنها ضد التيارات الاعتقادية غير الإسلامية المنزلة و غير المنزلة كالاتجاهات القائمة على العقلانية المادية و النظر الوثني غير التوحيدي

- رفاة المستوى الذي تهيأ للمتكلمين تحصيله في ضبط المناهج العقلية و طرق الاستدلال في النقص و التأسيس يفوق مناهج الفلسفات و المذاهب الفكرية غير الإسلامية كما يفوق دقة و مهارة مناهج من تولى تقويم إنتاجهم من أهل التراث المعاصرين.

و قد أثبت طه الملاحظات السابقة في دعواه بالدليلين الآتيين:

- إن المتكلمين استوعبوا استيعابا منهجيا كاملا طبيعة عصرهم لما أحاطوا بأسبابها علمية و تاريخية و منهجية، خلاف القصور الشائع و غياب الاستيعاب المنسق « لوسائل العصر العلمية و المعطيات التاريخية فما أنجز من الدراسات المعاصرة التي تحاول تطوير الفكر الإسلامي، بل تنويره أو على النقيض تجاوزه و ابتعاد غيره²»

1- محمد أكرم سعد الدين: اعتداء الفكر العربي الحديث على ذاته اللغوية، إشكالية التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية، ط3-1997، ص115.

2- طه عبد الرحمن: في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص72.

- قيام المتكلمين بانتهاج طرق استدلالية تمتاز ببالغ الدقة و التجريد كما اتبعوا في تحليلاتهم أساليب تمتاز بالطراقة و العمق، بينما لا يتوافر مثل هذا الامتياز العلمي و المنهجي في لكتابات المعاصرة عن التراث.
- قيام الأدلة على ثبوت هذا الامتياز المنهجي و المنطقي في الممارسة النظرية الاستدلالية يجعل إيراد المطاعن عليه جملة و تفصيلا من خصومه قدامى كانوا أم محدثين ينطوي على ظلم كبير إن لم يتحيف أصحابه أحيانا إلى أغراض و أهداف غير بريئة. تخرج عن قانون البحث و النظر كترجيح مناهج أخرى على مناهجه على غير موجب علمي أو تحليلي و أنما الترجيح بخالص التعيب و محض التقيض و مثل هذه المشاغيات ليس مساقا معتبرا في الترجيح، زيادة على الأخطاء التي الأخطاء المنهجية التي رصدها طه في مطاوى هذه الطعون. و هي كالتالي:
1. الخلط بين المضمون والمنهج: وخلصته إسقاط الأحكام بصدد الأقوال والموضوعات الكلامية التي اكتتفتها بعض المتوهمات و الشبهات من خلال الطريقة المتبعة في تناولها على خلاف ذلك.
 2. مفاده هذا الخطأ يدور على القول القديم لكي تتكر الفلسفة عليك أن تكون فيلسوفا، فبأثر هذا القول لكي تتقد علم الكلام يجب أن تكون متكلمًا ذلك أن خصوم علم الكلام وقعوا في استعمال الأساليب الكلامية التي أخذوها على المتكلمين، من جهة صياغة انتقاداتهم بالطرق التي يعمد علماء الكلام اقتصاصها، كالمناظرة المباشرة، أو المجادلة غير المباشرة فيقوم خصم علم الكلام مقام عالم الكلام نفسه لأن منطق المعارضة كان يقتضي عدم اعتماد أساليب علم الكلام المعترض عليه أصلا، و هذا ما لا يمكن التفصي منه.
 3. اعتبار وضع علم الكلام في الخطأ و الصواب مختلفا عن وضع العلوم الأخرى: من حيث اشتماله على أكثر مطالب العلم الإلهي، فبالغوا في المحاذرة منه و ترك الاشتغال به لأن المفسدة في نظره ترجح على المصلحة فيه والحق أن تخصيص علم الكلام بهذه الخصيصة تخصيص بلا موجب مخصص، أو ترجيح بلا مرجح معتبر، كما يقول علماء الكلام أنفسهم و إنما العلوم كلها بحكم المماثلة

سواء لأن إمكان الخطأ قائم في كل علم، وحادث لا محالة لدواعي متعددة سواء في طبيعة الموضوع أو المنهج أو العقل الإنساني القائم بفعل المعرفة مترددا بين الموضوع و المنهج، فكما أن المعرفة في العلوم مقاربة للقيم الصحيحة فيها كذلك يجب تطلب ما فيه نفع في علم الكلام، من القيم المشروعة و توجيه الاستفادة منها، و تقويم ما اعوج من قيمه. لذلك نتساءل ماهي نماذج الامتياز الكلامي عند طه عبد الرحمن.

ب- نموذج المثلثة و الخرق الكلامي لمبدأ الثالث المرفوع:

يقوم المنطق الصوري القديم المنسوب وضعه و ترتيب قواعده و أصوله إلى الفيلسوف اليوناني أو المعلم الأول أرسطو و يقوم في مبادئه الكلية كما تقول الدراسات التحليلية و التاريخية لكتب أرسطو في المنطق و الاستدلالات القياسية ككتاب التحليلات الأول و الثانية و كتاب العبارة و كتاب البرهان، على الأصول التالية التي هي مبادئ العقل:

-مبدأ الهوية: ويقضي أن الشيء هو وهو وصيغة الرمزية P هو P ويسمى أحيانا مبدأ الذاتية. لإيجاب التغيرات بين الذوات والجوهر على المصطلح القديم وهو الشرط الجوهرى للخطاب الفعلي.

-مبدأ عدم التناقض: ولا يكون الشيء بمقتضاه هو أولا هو في نفس الوقت من نفس الجهة، وصيغة الرمزية أن يكون (أ) أو (لاأ).

-مبدأ الثالث المرفوع: وهو تقتضي الأخذ بأحد طرفي القضية إما أن يكون الشيء (أ) أو (لاأ) لأن العقل يفرض ضرورة إحدى الطرفين بلا واسطة ويرى بعض المناطق أن مبدئين الثاني والثالث مشتقان بأصل من المبدأ الأول رأسا كما أضاف البحث المنطقي التحليلي كذلك مبدأ آخر هو التالي:

-مبدأ السبب الكافي يجسد اعتقادا أن لكل حادثة سببا يفسر حدوثها وأن نفس الأسباب تعطينا نفس النتائج، وإلا أن هذه العلاقة المسببة لا تكفي لفهم الحادثة في

مجال العلمي لأنه يتعين فيه البحث عن العلاقات التالية بين الظواهر وهو الأمر الذي يوضح إيمان العالم بمبدأين: الحتمية و الاضطراد.

يمثل الخرق الكلامي لمبدأ الثالث المرفوع في القول بالحال على شرط المتكلمين المسلمين في إثبات الوسط الممتنع الذي نفاه الفلاسفة البرهانيون بموجب منطق أرسطو في كتاب الأركان ميثبتين الوسط بين طرفي النقيض في القضية المنطقية سواء من حيث هي حكم أو من حيث هي واقع وجودي. والحال عند المتكلمين هي مرتبة أو حالة وسط بين الوجود والعدم وقد جرى إثباتها. في مبحث الذات والصفات في مباحث علم الكلام، وهي مشكلة عوصاء في مطالب العلم الإلهي تدرج ضمن المطالب العالمية كما ذكر الرازي شيخ المتكلمين وصورة المسألة كمايلي:

هل الصفات عين الذات أم أنها زائدة عن الذات مغايرة لها؟ وقد لَجَّ الخصام بين المتكلمين من المعتزلة و الأشاعرة والفقهاء والمحدثين والصوفية فالمعتزلة قالوا بنفي الصفات فرارا إلى التنزيه على مقتضى أصولهم فوقعوا في التعطيل وانقسم الأشعرية على أنفسهم قسمين: قسم يقول بأنها زائدة عن الذات والقسم الثاني يقول إنها عين الذات وجمهور الفقهاء يقولون بوجود الصفات كما أخبرت عنها نصوص الكتاب والسنة من غير أن يتكفوا القول بأنها عين الذات أو غيرها، وقسم آخر يقرّ بأنها لاهي عين الذات ولا هي غير الذات « ومعلوم أن هذا القول الأخير يخرج عن مبدأ الثالث المرفوع الذي ينص على القول أي كان إما أن يكون صادقا وإما أن يكون كاذبا ولا واسطة بين صدقه أو كذبه أي (ب▼ب) حيث ▼ ترمز إلى أو «¹

ولا شك أن مثل هذا التصور الكلام، خروج صريح عن المنطق القديم ثنائي القيم والاتجاه قدما نحو منطق متعدد القيم أي ثلاثي بمقتضى السبر والتقسيم في المنهج الكلامي فمثلا ذهب الجويني المتكلم الأشعري إلى المنع من إطلاق لفظ التغاير بين الذات والصفات ولا القول بأنها هي عين الذات او غيرها وقبل ذلك بدأ كعادة المتكلمين

1- طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص132.

في السبر والتقسيم عن طريق تقديم معنى التغاير وسبره فقال في فصل عقده في كتابة الإرشاد الذي يتسدد به ابن خلدون في الحجاج الكلامي قائلاً: « قد امتنع مثبتوا الصفات من تسميتها مغايرة للذات وغرضها في هذا الفعل يستدعي تقديم حقيقة الغيريين والذي ارتخاه المتأخرون من أئمتنا في حقيقة الغيريين أنهما الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحدهما في الزمان والمكان أو الوجود والعدم»¹

ويعتبر الجويني وهو لسان حال الخطاب الأشعري في علم الكلام على عصره أن مسألة إيضاح الغيريين لحاجة عن مجال القواطع في أصول الدين بل هي راجعة إلى محض الإطلاق الملتقى من اللفظ فقال « والقول في إيضاح معنى الغيريين ليس من القواطع عندي، إذ لا تدل قضية عقلية ولا دلالة قاطعة سمعية، ولسنا نقطع بإبطال قول من قال من المعتزلة كل شيئين غيران و الأمر يؤول إلى إطلاق ترجيح وتلويح ملتقى من ألفاظ محتملة»² فامتنع الجويني إذن من إطلاق لفظ التغاير بين صفات الله تعالى وذاته فلا توصف الصفات بأنها أغيار بذات ولا توصف بأنها عين الذات بميز أنه لم يتحاشى القول بأن الصفات موجودات والعلم بالذات موجود وكذلك الحال في جميع الصفات، وأحياناً يحيل إلى أقوال شيخ المذهب الأول أبي الطيب الباقلاني قال: « وامتنع الأئمة من عدّ الصفات مختلفة وأطلق الإمام القاضي أبو بكر القول بأنها مختلفة»³ والملاحظ أن الخرق لهذا المبدأ يتردد كثيراً في الفكر الكلامي إلى حد الذي يعطيه قوة مبدأ تتميز به المنهجية المنطقية لعلم الكلام، كقولهم إن الذات لا هي موصوفة لا هي غير موصوفة وإن الاسم لا هو غير المسمى ولا غير المسمى وإن الصفة لا هي صفة أخرى ولا غيرها ويتخذ الخرق الكلامي لمبدأ الثالث المرفوع مظهره الأقوى في نظرية الأحوال التي ترى صفات الذات لا هي معدومة ولا هي موجودة يقول الشهرستاني: « الأحوال هي حقائق معلومة معقولة لأنها موجودة

1- الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص106.

2- المرجع نفسه، ص132.

3- المرجع نفسه، ص132.

على حيالها، ولا معلومة بانفرادها، بل هي صفات توصف بها الذوات «¹» « ويمدنا هذا الإمكان بما يعرف اليوم بالمنطق القيم الكثيرة حيث تتضاف إلى الصدق والكذب في تقويم العبارات قيم مختلفة متراوحة بينهما «² الصدق والكذب والواسطة.

ولا يكتفي طه عبد الرحمن في اعتبار المنطق الثلاثي القيم على شرط المتكلمين هو الأنسب لصياغة مبادئ المنهجية الكلامية من جهة فرقة لمبدأ الثالث المرفوع و فقط وإنما أيضا مبدأ عدم التناقض « وإذا أضفنا إلى هذه الخصائص المنطقية أقوال المتكلمين خاصية كون هذه الأقوال تختلف باختلاف الفرق الكلامية فإن أقرب منطق لعلم الكلام هو منطق يدخل في بنائه لا الأقوال وحدها وإنما أيضا أصحابها «³

ج- مبادئ المنطق الكلامي عند طه عبد الرحمن:

1/ أن للمتكلم قولا معلوما.

2/ أن للمتكلم أدلة على ما يقول

3/ أن مسؤولية المتكلم قد تتعدى قوله إلى ما يلزم عليه من أقوال.

4/ أن أغلب أفراد فرقة المتكلم يقولون بما يقول.

5/ أن مختلف فرق المتكلمين لا تجتمع على باطل.

6/ أن اتفاق مختلف فرق المتكلمين هو قولها نفس الأقوال في الفروع باعتبار

اجتماع كل الفرق على الأصول.

1- الشهرستاني (عبد الكريم بن أبي بكر أحمد): نهاية الإقدام في علم الكلام، مطبعة الباب الخليلي-مصر، ص137.

2- طه عبد الرحمن: في لأصول الحوار وتحديد علمكم الكلام، ص133.

3- المصدر نفسه، ص133.

7/ أن اختلاف فرق المتكلمين هو قول بعضها في الفروع أقوالا لا يقولها البعض الآخر.

8/ أن أصدق المتكلمين من إذا قال كان قوله الحق.

9/ أن من المتكلمين من إذا قال قولاً لزم غيره القول به.

10/ أن أعلم المتكلمين من لا يفوته قول حق فات غيره و أضيف أنا مبدأ آخر من خلال اشتغالي بعلم الكلام دراسة و بحثاً و هو:

11/ دوام اعتمال الفكر و مشاغلتة بالسبر و التقسيم لمناهج العلوم ونقاط التداخل و التزايل و الاتفاق بالمقارنات و التحليلات الوظيفية و الجدليات الحوارية، كما امترس المتكلمون الأوائل في بسر العلوم و موضوعاتها المعضلة التي خالجت عقولهم و طيرت أحلامهم كقضية الجوهر الفرد و الجزء لا يتجزأ، و التصور الذري للعالم الذي انتقل إليهم من فلسفة ديمقريطس من فلاسفة الطبيعة اليونان في المدرسة الإيلية، أما على مستوى المناهج فقد تباحثوا علاقة الفروع بالأصول و المنطق بالميتافيزيقا و علم الكلام بالأصول، و المنطق بالنحو و اللغة.

4- نموذج المماثلة و نظرية العوالم الممكنة:

يصدر علماء الكلام في مباحث قدم العالم و حدوثه و مباحث الذات و الصفات والضرورة و الوجوب و الإمكان والاحتمال في تحليل مبدأ السببية: دائماً بمبحث الأحكام العقلية الثلاثة على اعتبار أنها جهات للقضايا الحملية في الأحكام التقويمية نفيًا أو إثباتًا وهذه الأحكام هي الواجب والممكن والمستحيل سواء بالافتراض الحجاجي على توسط المسألة المتباحث فيها بين قيمة الصدق و الكذب أو المنزلة بين المنزلتين بمعنى لا هي صادقة و لا هي كاذبة و إنما هي حال ممكنة، أو بإقامة الدليل الملزم، على أنها غير ما دل عليه الحصر، الوجود المادي أو العقلي.

فمثلا يفترض المتكلمون صورة ممكنة للعالم خلاف ما هو عليه و ليس يوجد دليل قاطع على وجوب كون العالم بهذه الصورة بل يمكن افتراض نظام آخر على نسق مغاير لما هو عليه وخصوصا و أن وصف الوجوب أو الضرورة أحيانا يكون وثقا إضافيا و ليس مطلقا بدليل أن الوجوب أو الاستحالة أحيانا لا يصدر العقل فيها إلا عن محض الإلف والعادة، شأنها شأن الارتباطات الظاهرية على قانون السببية الذي نفى الغزالي عنه صفة الضرورة و الوجوب، و سمّاه يقينيا تدريبييا لاسيما وأن دليل الحوار يستند في التراث الكلامي الإسلامي إلى أصل المعجزات الخارقة التي تبدل نظام العوالم المألوفة طفرة واحدة من غير احتجاج إلى التسبب في ذلك التبديل إلى سبب طبيعي، يعقلن الانتقال الممكن، كما في كل أمر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين له على وجه يبين صدق دعواه، يقول الدواني: "فقولنا أمر خارق للعادة يوضح أن المعجزة إنما تخالف العادة والمألوف، و لا تخالف العقل والإمكان"¹

يقول طه عبد الرحمن: " إذا استعملنا لغة العوالم الممكنة التي أخذت تغزو مجالات الأبحاث المنطقية و الفلسفية الحديثة و التي عرفها المسلمون عندما تكلمون في الصلاح و الأصلح و في دليل الجواز هذان المبحثان اللذان يجوزان و جود أحوال للعالم غير الحال التي هو عليها لوجودنا أن لنظرية المماثلة الكلامية تتخذ موقعا متميزا يثير فضولا علميا خاصا "² فالعالم الممكن هو حالة شاملة للموجودات جامعة مانعة، فما من حالتين جزئيتين متعارضتين، الا و دخلت في إحداهما الموجودات أو خرجت، فيصير كل عام ممكن من هذه العوالم الممكنة جملة قضايا تنسم بالاتساق و الاستيفاء وفما من قضية إلا وتلزم عن هذه المجموعة أو يلزم نقيضها"³

1- جلال الدين الدواني: شرح العقائد العضدية، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، ط3-1974، ج2، ص288.

2- طه عبد الرحمن: في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص 136.

3- المصدر نفسه، ص 136.

المسائل التي تعالجها نظرية العوالم الممكنة: من أهم المسائل التي تعالجها نظرية العوالم الممكنة وضعية الذوات فيها وصلتها بالثبات و التغيير على مستوى الذات والعالم، بمعنى هل تتغير الذوات بتغير العوالم، أم أن العوالم تتغير مع تغيرت الذوات، أم أن للذوات نظائر هي التي ينالها التغيير بتغير العوالم الممكنة¹ وقد شغلت هذه المساءلات بالباحثين فتوجهوا بالدراسة إليها و عدت هذه الأسئلة المظهر الذي تحده إشكال المماثلة والمباينة بين الذوات عبر العوالم.

وهذه الإشكالية هي التي استجرت طه عبد الرحمن إلى توجب تحديد المقاربة الكلامية للمشكلة بصورة ايجابية. تتجلى محددات الموقف الكلامي عند طه من نظرية العوالم الممكنة في أصل المفارقة بينه وبين من يقول بأن تغيير العوالم يساوقه تغيير في الذوات، إن بالنوع وإن بالعدد، فمن الممكن أن نتصور وجود ذوات أخرى بهاته العوالم غير الذوات التي نيصرها تسكن هذا العالم فقد توجد ذوات لا توجد فيه لاسيما أن دليل العقل يؤكد بأن عدم المشاهدة أو الوجدان لا يدل قطعاً على انتفاء أو عدم الوجود وقد يتصور أن ذوات هذا العالم تنقلب إلى غيرها بانقلاب العالم إلى غيره ولا تكون هي بعينها إلا في هذا العالم ليس غير. « بينما يرى اغلب المتكلمين أن الذات إذا كانت تتحدد بكونها هذا الشيء، وليس ذلك في هذا العالم أي بذاتها² أو هذا هو وجه اتفاقهم مع الموقف السابق فإن هذه الحال لا تمنعها من أن تظهر بعوالم أخرى، لكن كيف هذا الظهور؟ وهل هو ظهور نظير لها أو شبيه بها؟ أو ظهورها هي بعينها³»

وفي سياق المزايمة والتعريف بين الظهور الشبهي كما يتبناه بعض المحذثين والظهور الحقيقي كما يقول المتكلمين في سياق نظرية العوالم الممكنة يرى طه أن

1- المصدر السابق، ص 130.

2 - في مقابل ذاتيتها اقترح طه عبد الرحمن مصطلح هذيتها اشتقاقاً من اسم الإشارة هذا الذي يستعمل للتحديد و التشخيص والتعيين ولا شك أنه يفيد التغاير بالأصل.

3- المصدر نفسه، ص 137.

الظهور الحقيقي الذي يدعو إليه المتكلمون هو الأكثر انسجاماً مع النظرية القائلة بثبوت الذات مع تغيير العوالم التي توجد فيها وحسب النسق الكلامي فإن الذات لا يمكن أن تحل في ذوات أخرى كأنه قول بتمايز الوجود ولا وحدة الوجود ويميل هذا إلى بقاء الهوية التي لا تنتقل إلى هوية أخرى فيها « فهذبة الشيء في عالم المتعين هي هذبته في أي عالم نتصوره أو أن مماثلته في هذا العالم هي مماثلته لها في أي عالم آخر »¹.

يقول الشهرستاني في كتابه نهاية الإقدام في علم الكلام: « إن كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره فعندما يتميز بخاصية هي ما تتماثل المتماثلات به وتختلف المختلفات فيه فهو حال وهي التي تسمى صفات الأجناس والأنواع »² أو كما قال المتكلم عضد الدين الإيجي الأشعري في كتابه المواقف « فالتماثل للمثلين إمّا واجب فلا يعلل على رأي المعتزلة أولاً فيجوز كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين تارة أخرى »³ بخلاف الظهور الشبهي الذي يرى القائلون به إمكان قيام ذوات في عوالم أخرى تشبه الذات الموجودة في هذا العالم والمتشابه يكون قائماً في الصفات والأحوال بوجوده من الشبه لا تشبهها غيرها من الذوات في هذه العوالم. «فلو قلنا مثلاً بأنه كان بالإمكان أن يكون الغزالي مهندساً فمعنى هذا أن في العالم آخر ذات تشبه الغزالي أقصى ما يكون التشبه، و؟أنها تمارس علم الهندسة وكذلك قولنا بأن الغزالي هو بالضرورة متكلم معناه أن كل نظائره في العوالم الأخرى متكلمة »⁴

لكن المآخذ التي يأخذها طه عبد الرحمن على هذا الظهور الشبهي في نظرية العوالم الممكنة، أنه يترتب عليها إبطال مبدأ وجوب تماثل المثليين من حيث قبول الواحد فيها لانقسام فتصير لكل ذات أشباه متعددة على نقيض ما يقول به المتكلمون

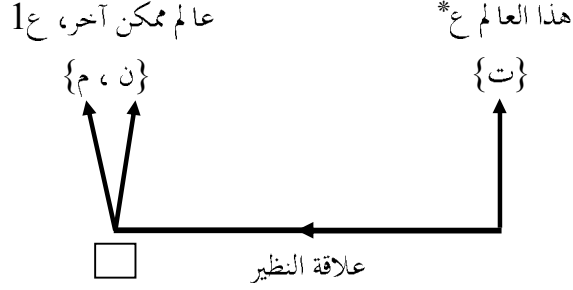
1- المصدر السابق، ص138.

2- الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص133.

3- الإيجي: المواقف في علم الكلام، ص82.

4- طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص137.

قطعا « ففي رأي أصحاب هذه النظرية بالإمكان أن يوجد لذات واحدة (ذ) نظيران {ن، م} شبيهان بها غاية الشبه يتساوى لدينا اختيار هذا أو ذلك »¹ وقد مثل لها طه شكلا كالآتي²:



« فإن كان للذات ت اسمان مثلا س' و ء' فإن تماثل س' و ء' ﴿ أي س' = ء' ﴾ يكون صادقا في هذا العالم ع* في حين يكون وجوب هذا التماثل أي ﴿ س' = ع' ﴾ كاذبا فيه ذلك أن الوجوب يقتضي أن يكون النظيران متماثلين في كل عالم بينما يوجد نظيران متميزات في ع1 هما ن و م اللذان وإن اتحدا في مشابهتهما للذات الأصلية اتحدا فيما بينهما وهذا شاهد كاف لنقض مبدأ وجوب المماثلة »³.

وقد انتهى الدرس التحليلي المنطقي والتداول الحوارى لعلم الكلام بحسب التداولات اللغوية عند طه عبد الرحمن إلى وجوب استرجاع بعض محتويات علم الكلام التي يعتبر الفكر الإسلامى فى وعيه الشامل والدقيق محوجا إليها أيضا حاجة، خصوصا فى الجوانب المنهجية وهذا الاسترجاع هو الكافل بإثرات قدراتنا نحن أهل هذا التراث على مكالمة الاستيعاب والوعى فى تمثل الدراسات النظرية الحديثة وتحصيل عدة متينة ومكنة فائقة فى تجديد العطاء والإثمار للفكر الإسلامى، وقد تكفل طه بإثبات بعض من جوانب هذه المنهجية وتحصيل الوعى بها وقولا وعملا من خلال

1- المصدر السابق، ص137.

2- المصدر نفسه، ص137.

3- المصدر نفسه، ص138.

استعماله تقنيات البحث اللساني و السيميائي في الفلسفة اللغوية المعاصرة في دراسة الاستدلال الكلامي كخطاب أصيل و ممنهج بجانب الخطابات الأخرى، حيث ظهر له بالتحليل لا بالتقول والإدعاء أن أهل الكلام هم الأقوم قيلا والأسلم سبيلا في التمكن والعمل بطرق الحجاج القياسي من غيرهم ممن حاول اصطناع أساليب برهانية لم تراع عادات الناطقين في الكلام ولا وظائف التواصل والخطاب على قانون اللسان.

كما دافع كذلك على معالجة المتكلمين للمماثلة في سياق طرحهم لمسألة علاقة الذات بالصفات ونظرية الأحوال ضد من يرى تلك المباحث الكلامية جدلا عميقا أو ضربا من لغو القول وزائف الفكر، وهي في الحقيقة دقائق الحقائق وأبكار الأفكار الرامزة للقوة العقلية في الطرح والتحليل وإحكام الدقة والمنهجية التي لا يكون من القدر على الامتрас بها سوى من ضبط مناهج التحليل والتضييق والترتيب ضبطا يحقق الكفاية على الإحاطة بهاتيك المسائل في معانيها المعقدة لغة وأسلوبا وضمونا وفحوى وطريقة استدلال بالتحليل أو التركيب في بناء مضامين المعاني يقول طه عبد الرحمن: «وبذلك يتضح أن من أقوى أسباب الإهمال الذي وقع فيه البحث الكلامي بل الطمس المعتمد له من لدن البعض عدم تحصيل المستوى المنطقي والمنهجي الذي حصله المتكلمون في امتلاك وضبط المناهج العقلية والأخذ بالقويم من الأدلة المنطقية»¹. و كما قال بن جنّي في الخصائص: إن من عرف ألف ومن جهل استوحش.

1- المصدر السابق، ص140.

رابعاً- إبطال دعوى البيانية والشرعانية عن العقل العربي والإسلامي:

1- إبطال دعوى بيانية العقل العربي:

قبل أن يستفيض طه في إبطال التصور الذي يدعي بيانية العقل العربي، تعرض أولاً لنتائج المثيرة التي تخلص إليها صاحب هذه الدعوى.

- أن الأساليب البيانية المختصة باللسان العربي سدت في الموروث الفكري التراثي العربي مسد الأساليب البرهانية في المنتج الفلسفي اليوناني من خلال التقابل في الثنائية التالي: (أساليب البيان + أساليب اليونان).

- إن اغتراق المسلمين في الدرس البياني بجميع أساليبه أصوله وفروعه و الإكثار من الشروح لامتلاخ القواعد الكلية من الفروع الجزئية نتج عنه الاحتباس والقبوع داخل النص البياني وعلى رأسها النص القرآني في دراسته المتعددة الفقهية والنحوية والإعرابية البيانية وقد رتب محمد عابد الجابري على هاتين النتيجةين، نتيجتين فرعيتين أخريين هما:

• الإقرار بأن التعامل مع النصوص كان عائقاً معرفياً سبب انحجاز العلم عن التقدم وتأسير العقل العربي لتأمّلات لفظية خاوية « وسبباً في تغافل المسلمين عن التعامل مع الأشياء الخارجية وتوجيه النظر إلى ظواهرها»¹.

• التقيص لأساليب التدليل في الفكر العربي من حيث عدم ارتقائها إلى مستوى البراهين التي هي وحدها الكفيلة بإفادة اليقين وتحصيل البرهان إذ لا تلزم إلا أساليب في الاستدلال تشبيهيه أو قياسية.

1 - طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 65.

يصدر طه في هذا الاعتراض من خلال الدرس المنطقي واللغوي القديم والحديث التي توفر عليه في مجمل فكره عموماً حيث قال: « لا نسلم أن التعامل مع النصوص أسدل حجاباً بين المسلمين وبين توجههم إلى العلم الصحيح كيف ذلك وفلسفة المعرفة درجت على اعتبار الوعي بالوسيلة أعمق و أرسخ من الوعي بالمضمون الذي يتوسل بها إليه، فانشغال المسلمين بتدبر النصوص وبناء نظريات دلالية وتأويلية لاستخراج الأحكام منها دليل قاطع على وعيهم بدور المناهج والوسائل في تشكيل المضامين المعرفية وعلى وعيهم بوجوب تقديم النظر في الوسائل على النظر في المضامين»¹ . لأن الوعي بوسيلة التبليغ كما يقول شرط في سلامة الممارسة الاستدلالية بينما لا نظفر بهذا الامتياز أوجد له مثيلاً عند الفلاسفة الذين يدعى الجابري أنهم أهل البرهان فجعلهم أعلى مقاماً في المعرفة العلمية مع كون الوسائل اللغوية العربية غفلى في إنتاجهم وبناءهم للمضامين والمعاني إلى درجة أنهم لم يحصل لهم ميز أو فرق يتميزوا به آثار البنات اللغوية اليونانية فيما نقلوه عن اليونان. « وقد أدت هذه الغفلة عن تأثير اللغة اليونانية الدلالي إلى إنشائهم لتعابير وتراكيب ذات مضامين ظلت مستغلقة على الأفهام يفتقر استيعابها إلى مقاييس صغرى وكبرى ووسطى لا لشدة عمقها وتجريدها وإنما لعدم توافرها على الشروط البيانية للوسيلة الجديدة التي تبلغ بها (أي اللغة العربية) أضف إلى ذلك أن اليونان أنفسهم أثبتوا لنا في باب البرهان قضايا كشفت تطور علم البراهين من أصولها في البيان اليوناني»² فليس يصح تبخيس العقل عند المسلمين لاهتمامهم بالبيان و لم يكن ذلك حائلاً دون أن يتأثر العلم القائم على الأسباب عندهم بل البيان يعلو على البرهان علو الوعي بالوسيلة لإنشاء المضامين على الوعي بالمحتوى.

1- طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 146.

2- المصدر نفسه، ص 146.

كما دحض طه عبد الرحمان توصيم العقل العربي بالوصم البياني كذلك أبطل التسليم أن الإنتاج الفكري العربي يقوم على طرق استدلالية لا تحصل اليقين ولا تنفع العلم من خلال الاعتراضات الثلاثة المتوالية .

أ- عدم تبين حقيقة البرهان:

لما كانت حقيقة البرهان عبارة عن متوالية من الصيغ وكل صيغة منها إما مسلمة أو قضية مستنبطة من هذه المتوالية نستطيع عن طريق قواعد الاستنتاج المتخذة ولا يتأتى البرهان إلا من صيغ خالية من المحتوى وقابلة للحساب الآلي " وما إن يكتسي البرهان مضمونا من المضامين حتى تضعف الصورية اللازمة له ويجنح إلى إتخاذ صورة الحجاج"⁽¹⁾ ومثل هذا النقد الذي يوجب اختصاص البرهان بالصورية والآلية يعمل على تقسيد تخصيص اجتهادات الفلاسفة بالبرهان وليس ينحي القول الفلسفي من هذا النقد اختصاص بعض الاستدلالات القليلة والمعزولة التي تتسم في الغالب بتقليل العبارات واضطرابها بظاهر البرهان يرى طه أن أدنى النظر فيها يؤدي إلى تبين قيام عوامل حجاجية فيها وكل هذا لإخلال بالمطلوب الصوري للبرهان .

إبطال الفصل بين البيان والبرهان في الخطاب الطبيعي : يعتمد القول الفلسفي مثله مثل سائر أنواع الخطاب الأخرى الخطاب الطبيعي نفسه في بناء الاستدلال ومن ثم لزم أن تنطوي هذه الاستدلالات على درجة من الحجاجية لا تقل عما يوجد عند غير أهل البرهان من الفلاسفة .

ب- بيانية دعوى العقل البياني :

يظهر في مساقات الاستدلال التي يلتزمها طه أنه محجاج جدلي يتمرس الحجاج الكلامي كما امترسه الأوائل من أهل التراث فهو يلجأ إلى قلب الدليل على الخصم ليلزمه نفس دعواه التي يعترض فيها فتصير دعواه معترضا عليها بمثل ما

1- المصدر السابق، ص146.

أعترض من الدعوى فإن لم يسلم بفساد دعواه ولم يقتنع فلا أقل من أن تتساوي دعواه تكافئاً مع ما اعترض عليه دونما ترجيح فينتفي التفاضل وهذا النوع من الانتقاد هو انتقاد داخلي بخلاف انتقاد النتائج التي خلصت إليها الدعوى السابقة

يستند النقد الداخلي الذي سبق تحليله إلى نفس المعايير التي استخدمها الجابري في تقويم الفكر العربي فكان أعظم مستمسك عنده صار معياراً للتقويم هو الفصل بين طرق البرهان وطرق البيان مع تفضيل الجابري للبرهان على البيان للموجبات التي رجحته عنده .

فعن طريق الحصر والسبر يرى طه أن دعوى البيانية التي حكم بها على العقل العربي لا تخلو من طريقين : إما أنه تم بناء الحكم على طريق برهاني وإما عن طريق البيان، ولما امتنع بناءه على البرهان شأنه شأن أي خطاب أو نظر ينشأ بواسطة اللسان الطبيعي ، فإن صاحب هذه الدعوى يمتنع عليه وصف البرهان في قوله من حيث أنه وارد على طريقة الخطاب الطبيعي فينتهي قوله ودعواه إلى البيان فوقع فيه من حيث رام التخلص منه وهذا خلف في المنهج والاستدلال.

2- إبطال دعوى شرعية العقل الإسلامي :

القائل بشرعية العقل الإسلامي هو المفكر الجزائري محمد أركون ضمن سلسلة دراساته للعقل الإسلامي وأساليب وأدوات الإنتاجية فيه من خلال من خلال تطبيق بعض المنهجيات الحديثة لعلوم اللسانيات والسميائيات والمنهجية البنوية على النص القرآني بغرض الكشف على البنى اللغوية لهذا النص وكذا شبكات التوصيل المعنوية والدلالية التي يبنى عليها.

كما يدعو أركون إلى ممارسة النقد الإستمولوجي من خلال التشبع بالمنهجية الحديثة لفهم العقل الإسلامي ذي البنية الأصولية كما يقول تحقيقاً لإدراك نقاط التداخل بين العقل الفلسفي والعقل الأصولي وكل الذين يقرؤون التراث من غير إدراك النقاط

التي تحيل على التداخل يكونون عاجزين عن فهم التقسيم الإستمولوجي للفكر نفسه وتاريخ أنظمة الفكر ،لذلك فالمتناولون للفكر الإسلامي والمشتغلون بإصلاحه لا يمكنهم أن يجعلوه مواكبا للفكر المتقدم في العالم في مجال الإصلاح الواقعي والسياسي من دون إصلاح الفكر أولا " إذ لا يمتلك العلماء من رجال الدين المعاصرين مثلهم مثل أسلافهم القدامى الجهاز المفهومي المصطلحي الذي يتيح لهم فهم الموقف الأصولي والموقف الفلسفي دون إحداث التضاد بينهما"¹

وهذه الطريقة في التناول يراها طه حصيدا الافتتان والانبهار بالتطورات التي بلغت العلوم الإنسانية على اختلاف مجالاتها وفروعها والممايزة بين مكونات النظر الحديث، إضافة إلى المقابلة بين خصائص الخطاب القرآني وبين معايير العقلانية ثم الاحتكام إلى العقلانية الغربية في تقويم الصفات القرآنية في الخطاب، من غير اعتبار الاحتكام إلى القرآن في وصف العقلانية وهو الذي غدا في الحضارة الغربية وصفا لمذهب في الفكر والبرهنة والاستدلال، فهو فيها وفي قواميسها " يقول بسلطان العقل وحده فلا يفسح المجال للظواهر الوجدانية ولا الإدارية في الأعمال الذهنية ويرفض الحقيقة النقلية التي لا يقرها العقل"² بل تبالغ الغلو الغربي في تشييء العقل وجوهرته ماديا إلى حد تأليه العقل عندما تحدث الفلاسفة العقلانيون عن العقل المكون *Raison* *constituante* من حيث كونه المرجع في مقولات النظر والعمل والمسؤول عن العقل المكون *Raisons constituée*.

بخلاف التصور الإسلامي الذي يقول عن العقل "إنه جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله...جوهر روحاني خلقه الله متعلقا ببدن الإنسان نور في

1- MOHAMED ARKOUN : POUR UNE CRITIQUE ,PARIS LAROSE 1984 P19.

2 - محمد عمارة: الخصوصية الحضارية للمصطلحات، إشكالية التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية، ط9- 1997، ص38-39.

القلب يعرف الحق و الباطل وتعلقه بالبدن هو تعلق التدبير والتصرف ، يدرك الغائيات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة ويمنع ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل⁽¹⁾

وخلال تطبيق أركون للمنهجية التاريخية لتحديد حقيقة العلاقة التي قامت بين الوحي والتاريخ يستهدف إلى زحزحة مفهوم الوحي التقليدي كما يراه والذي قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه لذلك لا بد من حلته وتجاوزه إلى تصور أكثر محسوسية وموضوعية وعلمية، بل ذهب أركون إلى ما هو أغرب حينما اعتبر مذاهب الفقهاء والمدارك الكلامية لا تعدو سوى كونها حركات كانت تتساند أو تتناصر مع الجماعات السياسية المختلفة التي كانت تسعى جاهدة لاحتياز السلطة " ومن جهة أخرى تساهم في التنكر لمقتضيات التاريخ سواء ما تعلق منه بتعاقب الأحداث أو ما ارتبط بتجدد أحوال الإنسان⁽²⁾

ولقد كان هدف أركون هو استخدام جميع مصادر المعقولية والتفكير التي ازدهرت في الحضارة المعاصرة في نقد الخطاب الديني والانتقال بالوحي من الموقع الإبستمولوجي الوثوقي الدوغمائي كما يراه إلى باحات التحليل والتأويل التي يفتحها ما يسميه أركون العقل الإستطلاعي المنبثق حديثا فهو ينكر على الفكر الإسلامي التوجيه الديني لتصوراته وآرائه وأنساقه خصوصا كما يذكر طه الدعوى التي تجعل من تقنين الشريعة الإسلامية خروجاً عن مستلزمات العلم الصحيح ليقول أركون " أقول ذلك ونحن نعلم أن مفهوم الوحي كان قد بسط وضيق وحط من قدره ثم أخيرا هجر من قبل العقل العلمي المستنير ... ما سأفعله أنا الآن يتمثل في ما يلي إنني أزحزح المسائل القديمة في إطار معقوليتها الانغلاقية الثنوية ، الحرفية، الجوهرانية، أو الفيلولوجية

1 - علي بن محمد الحرجاني: التعريفات، تح عبد المنعم الحفي، دار الرشاد، ص85.

2 - طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 151.

التاريخية الوضعية العلمية إلى إطار مختلف تماما و أوسع بكثير إنني أزحها إلى إطار الأشكلة التعددية والمتنوعة لمفهوم الوحي المعقد جدا والذي لم يفكك بعد"¹

أ- الإعتراضات الطاهائية على دعوى الشرعية:

يعترض طه عبد الرحمان على دعوى شرعانية العقل الإسلامي بثلاثة أوجه من الاعتراضات التالية:

- إنبناء هذه الدعوى لا تصور معنى العلم تصورا لا يرقى لمستوى تصور الفقهاء وكالعادة يلجأ طه إلى السبر والتقسيم لاقتناص التعريف الصحيح لماهية العلم من خلال اصطلاحات المحدثين على ثلاثة أنحاء من التصور لمعناه :

- يقصد بالعلم نشاط البحث الذي يقوم به فرد أو جماعة في أي ميدان من ميادين المعرفة
- وقد يقصد بالعلم مجموعة خطوات وقواعد المناهج لتحصيل المعرفة
- وإما إن يقصد به مجموع أو جملة المعارف المستحصلة و الحقائق المكتسبة

وفي سياق التحليل يحيل طه إلى أن محمد أركون يميل إلى المعنى الأخير "فيفهم من العلم كل العلوم سواء تلك التي استكملت مقومتها أو التي تلمس طريقها فيطالب في النظر الإنتاج الفكري الإسلامي بالاستفادة من كل هذه العلوم على تعددها واختلاف مناهجها"⁽²⁾ لكن وإن كان طه قد سلم بمبدأ الاستفادة إلا أن هذه الاستفادة عنده مشروطة ومقيدة بالشروط العلمية التالية

- أن يعين من قدر لنفسه الاستفادة من هذه العلوم طريقا أو منهاجا لتكوين هذه العلوم فيما بينها تركيبا متكاملا.

1 - محمد عرقون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط 1-2001، ص28،27.

2- طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 150.

- أن يبني نظرية للاستفادة من هذه العلوم

- أن يحدد نموذجاً يحقق قضايا هذه النظرية

فإذا انخرم أو سقط واحد من هذه الشروط ولم يوف حفته فلن تكون أحكام المدعي للمنهج العلمي سوى دعاوى مبتناة على نحو مذهب توفيقى لا على مسلك تحقيقي ويؤكد طه أن أركان لم يوف هذه الشروط حقها من الاعتبار والتقييد بها وإن كانت طوال بحثه لاتخلو من ترددات تحديد المنهج الذي عليه سيدرج هذا معنى العلم حسب محدداته أم عند الفقهاء فهو الإحاطة بمسائل الشرع على سبيل التحقيق من جهة آلياتها وقواعد استنباط الفروع من الأصول في مظانها الخليفة بها في إدراك الحقائق المتعلقة بها من حين هي ، وهذا مطلب منهجي ومعرفي معقول وقابل لأن يحقق.

- إنكار وجود هذه الدعوى المزايا العلمية للفقهاء : يرى أركان أن الأنظمة اللاهوتية تستمر في إهمال المقولات الأنثروبولوجية والجانب التاريخي الظرفي من السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي كانت قد رسخت فيها الحقائق الإلهية المعصومة والمقدسة¹ وكما سبق أن أشار هذا الناقد فإن هدف الأصوليين لم يكن سوى تكريس واقع سياسي لصالح فئة تنازع السلطة مع غيرها مع رغبة في إقصاء الملامبات التاريخية للرسالة المحمدية ومثل هذا الإدعاء غير صحيح إطلاقاً عند طه لأن الأصوليين إنما كان " وكل همهم هو بناء نسق نظري يستعان به على ضبط استخراج الأحكام المستجيبة لكل ما استجب من الأحوال وما جدنا فيما أقاموه من أبنية منهجية ما يخالف الشروط الواجب توافرها في كل نسق منطقي سواء تعلق بالشرع أو بغيره من هذه الشروط الاتساق ، البساطة ، الكفاية"²

وربما فاقت نتائج البحث الأصولي المتوصل إليها في الإحالة على درجات الإحكام والدقة والضبط لاعتماد العلم عندهم على شرطي الاستدلال والتعليل من خلال

1- محمد عرقون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص26.

2- طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 151.

تحديد التحديد الأول تحرير قواعد لاستنباط الفروع من أصولها والثاني الضبط والتحديد الحصري لمسالك التعليل وهذان الشرطان لا يخلو منهما كتاب أصولي معتبر سواء عند المتقدمين من المعتزلة والأشاعرة ككتاب المعتمد لأبي الحسين البصري والعمدة في شرح العهد له كذلك للقاضي عبد الجبار أو في كتب الجويني الأصولية ككتاب البرهان والتخليص وكذا كتب تلميذه الغزالي تبالغت الدقة في اشتراط الاستدلال والتعليل عند الطبقة الثانية من الأشعرية وخصوصا الرازي في المحصول من علم الأصول لاعتماده طريقة علم الكلام ومثله البيضاوي أبو القاسم والأرموي وسائر علماء العجم فقد ضاهى النشاط العلمي الأصولي غيره من أصحاب العلوم الأخرى حيث "جمعوا بين الشرط العقلائي للعلم الصوري والشرط العقلائي للعلم الطبيعي ولا عجب في ذلك مادام مجال الشريعة هو مجال يجمع بين العلم والعمل".¹

ب- شرعانية دعوى شرعانية العقل الإسلامي :

يسأل طه شرعا نية أركان على مقتضى المآخذ السابقة هل هذه الشرعانية هي شرعانية مبتناة على أسس علمية أم أنها شرعانية مرسلّة يعني إمكان نسبتها إلى اعتبار معين خلا الاعتبار العلمي لمناقضتها إياه ولما كان منهج أركان منها تفتيقيا لا تحقيقيا لزم كون مدعاه شرعانيا محضا فنتساءل أي شرعانية تصدق عليه ؟ يستتكر أركان قطعا إمكان تداخلية التعقيل في مجال الشريعة الإسلامية على اعتبار أن التعقيل سلب، والسلب نفي للأحداث التاريخية وسياقاتها . ينسلب أو يستلب اغترابا كل من يطلبه على شرط مفهومه السكوني للتعقيل وإذا كان أصل نظره هو الاعتراض على الشرعانية الإسلامية "فقد سقط إمكان نسبتها إليها فلا يبقى إلا أن يقول بدعوى استمداده من شرعانية أخرى فما أجراه إذن على حكم العقل الإسلامي أولى أن يجري على ادعائه وما تهافتت دعوى مثل تهافتها بقلب دليلها"⁽²⁾ ومعلوم قطعا أن

1 - المصدر السابق ، ص151.

2 - المصدر نفسه ، ص151.

نقض مبادئ الخصم بإفساد طريقته في الاستدلال على اعتبار اللوازم الناتجة عنها هي طريقة جدلية ممتازة في الاستدلال الكلامي الإسلامي عن طريق السبر والتقسيم أولاً ثم الاحتمال ثانياً ثم نفي الاحتمال جملة وهذه الطريقة الأولى وإما السبر والتقسيم ثم الاحتمالات ثانياً ثم نفي بعضها للوازمها الفاسدة والإبقاء على الأصح منها وإلجاء الخصم لها عن طريق قلب دليله عليه وهذه طريقة استعملها الغزالي في مناكفة الفلاسفة القائلين بقدوم العالم واستعملها الجويني خصوصاً وسائر الأشعرية في نقض بعض أصول المعتزلة مثل القول بالحسن والقبح العقليين والقول بوجود الصلاح والأصلح على الله سبحانه .

ج- الإعتراضات على البيانية والشرعانية في المشترك من المسلمات بينهما:

يتأسس كل نسق نظري في الخطاب الطبيعي وسواء كان حاجياً أو استدلالياً أو برهانياً أو أيّاً كان صنفه على جملة من المسلمات يعتمد الرجعة إليها في الاستدلالات الأولى على المطلوبات التي يريدها وسواء كان ذلك النسق صحيحاً أم خاطئاً ناقصاً أم كاملاً لذلك لا بد من استناد هاتين الدعويين أي بيانية العقل الغربي عند محمد عابد الجابري وشرعاً نية العقل الإسلامي عند محمد أركون مسلمات اشترك فيها وهذه المسلمات يتوجه طه بالاعتراض عليها:

- اعتماد مسلمة العقلانية على أنها مدركة للجميع بمعنى واحد وبطريق واحد ومثل هذه الواحدية في المعنى والتصور تقضي إلى تصور سكوني وتثبيت كما يسميه وإهمال التصورات الأخرى التي تكافئها أو تفوقها على اعتبار أن المعنى الواحدي يعتبر فهما ممكناً لا غير بخلاف التصور الوظيفي والتحويلي الذي يفيد اشتراط كون العقلانية فعالية وبمقتضى التصور الفعالي للعقلانية فإن الفعاليات الإدراكية والمعرفية متعددة متكررة بحسب الاختلاف في الزمان والمكان والتباين في المعايير التي يقع التشارط عليها والتقيد بها والاحتراس من غيرها لسلامة نسق

التصور فتضيق أو تتسع وتفارق أو تلتزم وتداخل أو تحاith حسب ما يترسمه النظر من أهداف فيصير من جهة الإمكان العقلي والواقعي والتاريخي قيام عقلانية علمية عقلانية فلسفية وأخرى أدبية ولما لا عقلانية كلامية بصدد ما نحن فيه من البحث .

- تتمثل هذه المسلمة في اعتبار الحدود بينة وواضحة العالم بين العقلانية ونقيضتها اللاعقلانية وهذه مسلمة تتهدم وتتهاقت بالرجوع إلى الفلسفة نفسها عامة وفي تاريخها وبالخصوص تاريخ العقلانية فيها كيف تطورت وكيف ربطت بعض مذاهب الفلسفة بين المتناقضات العقلية لضمان حركية الفكر الإنساني في الاعتمال طلباً للأرقى العقلي الذي يرجى في المستقبل من خلال الجمع بين النقيض ضمن عقلانيات معنية مثل نموذج الفلسفة الماركسية والفلسفة الهيجلية التي تعتمد الأطروحة ثم نقيض الأطروحة ثم التركيب الجديد المتجاوز لهما وفق للمنطق الهيجلي الذي قلبه ماركس في صراعات المادية الجدلية التاريخية لتحصيل التطور في مسارات الفكر والواقع الإنساني حسب النظرية الماركسية . وقبل الماركسية صراع النقيض والأضداد والكثرة والوحدة والحركة والتغير مجموعة في نسق خاص مثل فلسفة هيراقليطس في تاريخ الفلسفة اليونانية فليس صحيح إذن من واقع تطور المعارف كون هذا المعالم واضحة بل هي دائماً في طور التوضيح المنفصل أو المتصل تصير فيهما العقلانية واللاعقلانية طرفين متقابلين "سلم واحد بينهما مراتب لا حصر لهما تتزايد أو تناقض فيها درجة العقلانية واللاعقلانية"¹

ويذهب طه إلى الإيغال في أبعد من هذا من خلال القول بإمكان بناء نسق منطقي متنسق تنتظم فيه القضيتان المتناقضتان صدقاً إذا كان الفلاسفة العقلانيون حراساً على اعتبار مبدأ إعدام التناقض هو الشاهد الأمتل والحكم الفيصل على العقلانية زيادة على أن هدف العقلانية ليس هو مطاردة التناقض في الفكر الإنساني موضوعاً ومنهاجاً حيثما وجد وأيان حل بقدر ما "هو الظفر بالحقائق والاستزادة منها

1 - المصدر السابق، ص152.

يدل على ذلك سلامة موقف من يرجح على المستوى العملي المعرفة الواسعة التي بها شيء من التناقض على المعرفة الضيقة الخالية منه" (1)

- تتجلى هذه المسلمة الثالثة في اعتبار البيونة والظهور بخصوص الحدود بين واقع الأشياء وتقويمها من لدن الإنسان بينونة وظهورا لا يحسن تجاوزهما وهذا لا يصح عند طه بسبب أن الأحكام التقويمية المرسله من الإنسان كذات عارفة تتفاعل الملكات الكلية فيها مع موضوعات المعرفة سواء في واقع الأشياء التي يرى استقلالها بالحس عنه في محيطه الخارجي خصوصا ثم محيطه الداخلي ظاهرا وباطنا على اختلاف أمداء الإدراك في ذلك إلا وتصطبغ بالقيم التي يسندها إليه بحسب السلوك الذي يتخذه إزاءه وبحسب المطالب التي يسعى إلى تحقيقها من ورائه ولأينجو من القيم الإنسانية أي شيء ولو كان من المعايير التي يتوسل بها عادة للتخلص من هذه النزعة التقويمية مثل الموضوعية والعلمية فهذان المعياران لا يظهران بمظهريهما إلا بفضل تدخل الذات الإنسانية سلوكا وعملا (2)

ومن ثم فإن الموضوعية والعلمية كشرطين للعقلانية لكنهما نتاج تفاعل وتكامل تداخلات جمة من عوامل مختلفة تتخاصب مع بعضها في وحدة كلية هي جماع الملكات الإنسانية يعسر معها تخضيع الحدود بين العقلانية واللاعقلانية للقياس الرقمي والتوصيف الدقيق وخصوصا أن العقلانية تراكم في التاريخ والعقلانية المفتوحة على الدوام هي العقلانية الأدنى على الصحة والقبول على الدوام أو كما يقول الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار في كتابه الروح العلمي الجديد: "إنه لا يوجد مفهوم واحد للعقلانية وإنما هي تأسيس مستمر يظل متراوفا في التزايل عن الواقع والإلتحام به" (3)

1 - المصدر السابق، ص 152.

2- جلال أمين: حول مفهوم التنوير، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة دراسات المستقبل العربي، العدد 17، ط1 - 1999، ص 80/79.

3- Guaston Bashlard: *La Nouvelle esprit scientifique*, Paris, PUF, 1972, P138.

- تتجلى هذه المسلمة في اعتبار الحدود بين النظر العقلي والدين حدودا قائمة على الانفصال لا على الاتصال من حيث التباين مصدرا ومنهاجا هذا ما تؤكد عليه الظاهرية النقدية والشكلانية الفلسفية بأبلغ وكدها على أصل التقابل الضدي أو النقيض بينهما وبالتالي التناقض مع العلم كجزء من النشاط العام للعقل الإنساني تتجلى فيه بعض مظاهر العقلانية وهذا كله تسطيح وتعميم مدخول يفتقر إلى المعايرة والإستبار العلمي والتاريخي يقول جلال أمين "وأما أن الاعتقاد الديني والإيمان بالغيبيات الدينية لا يؤدي بالضرورة إلى موقف محاذي للعلم فالأمثلة على ذلك كثيرة أيضا إن الاعتقاد الديني لا يحول العالم إلى جاهل كما أن رفض الدين لا يجعل من الجاهل عالما كان نيوتن صاحب إيمان قوي بالله ولم يجعله هذا يلجأ في إثبات نظريته العلمية إلى أساليب تتعارض مع العلم ولكن ستالين غير المؤمن بالله كان يسمح لنفسه بتزييف التاريخ لإعلاء شأن نظريته التي كان يعتقد أنها علمية و الأديان السماوية كلها كانت تنويرية من الطراز الأول وإن اختلط بها كلها في مراحل تالية من تاريخها حركات منافية ومعادية للعلم"¹

لمثل هذه الاعتبارات يرى طه أن الحق قد غاب عن جل الباحثين والمنظرين قديما وحديثا " وهو أن كثيرا مما يعتبر مكونا ذاتيا للنظر العقلي يتبين عند إمعان النظر فيه أنه مستمد من معان دينية صريحة وقد يتخذ أشكالا مختلفة " ² نستطيع أن نسميها بمقتضى المصطلحات اللسانية والسميائية عملية التناص التداخلي المضموني، القريب أو البعيد.

1- جلال أمين: حول مفهوم التنوير، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 17، ط1-1991، ص80/79.

2 - طه عبد الرحمان : في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص92.

خامسا- أشكال الاستمداد بين النظر العقلي والدين :

يقول الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز إذا كانت الفلسفة متعارضة بطبيعتها فلا يرجع ذلك إلى أنها تأخذ جانب الآراء الأقل صحة ليس لأنها تعتمد الآراء المتناقضة ولكن لأنها تستخدم عبارات تمت إلى لغة نموذجية في التعبير عن موضوع ليس من نسق الرأي وليس حتى من نسق القضية¹

انطلاقاً من هذا القول المستقطع من كتاب ماهية الفلسفة *Qu'est ce que la philosophie* للفيلسوف الفرنسي جيل دولوز يمكن أن نتبين محددات التعارض الذاتي للفلسفة داخل أنساقها بسبب استخدام الفلسفة عبارات تمت إلى لغة نموذجية في التعبير عن موضوع أو فكرة ليس من نسق الرأي والقضية، وهذا تعارض داخلي ولكنه عند التأمل وإنعام النظر يلقى أنه يكون أكثر استسماكا وأطول امتدادا بالنسبة للتعارض الخارجي مع دوائر العلوم والمعارف غير الفلسفية، على شرط المقال الفلسفي كعلاقة النظر العقلي بالدين الذي يرى من الخارج في حيز التعارض المتفاصل، ومن الخارج من حيز الاستمداد المتواصل، إما بالاعتناق المباشر للحقائق الدينية للمشتغلين بالمقال والخطاب الفلسفي من غير كبير تحوير وتغيير، وإما اقتباساً مباشراً أو غير مباشر.

وتاريخ الفكر الفلسفي الإنساني المتقارن مع التاريخ الديني توافقا أو صراعاً خير شاهد ومصداق على تحصيل الوفور العلمي التاريخي والواقعي للاستمداد المتواصل في حيز التداخل والأمثلة على ذلك كثيرة لا يأتي عليها الحصر الكامل "فمعنى الظهور أو الظاهرة الذي يخوض فيها الماديون المحدثون باعتباره نموذج المعنى اللاديني مقتبس من معنى التجلي الديني، فعند اليونان لفظة ((فاينو منون)) تدل على معنى يرتبط فيه الظهور بالنور، إذ كل ما يظهر إنما يظهر بنور وهذا هو التجلي، وقد أحيا هذا المعنى في العصر الحديث كانط وهيغل ومعلوم أن هذا الأخير قد

1- جيل دولوز وفيليكس قيتاري: ما هي الفلسفة، ترجمة وتعليق مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي العربي بيروت- لبنان، ط1-1991، ص95.

تأثر بالدين المسيحي فقال بما مفاده أن للروح (أو الفكر أو العقل) تجليات متعاقبة ومتسامية فأخذ عنه ماركس فتكلم لا على تجليات الفكر وإنما عن تجليات المادة⁽¹⁾

هذا ضرب من الاقتباس المباشر ينتهز شاهدا على الإستمداد التواصلية وضرب آخر من الاقتباس يكون مباشرا غير قريب كأن يعمد الفيلسوف قاصدا نقل بعض المعاني الدينية ويتداولها مقلبا إياها في تصاريف معينة من التحليل تخرج معه عن ظاهرها الديني وتصطبغ بالصبغة العقلانية ويعمل على إحلالها مكانها كما كانت نظرية تعدد العقول انعكاسا ارتجاعيا مباشرا لتعدد الآلهة عند اليونانيين في عقائدهم الوثنية.

ويوجد صنو آخر من الاقتباس يكون اقتباسا غير مباشر ولكنه يعد أشيع ما يكون في تأسيس النظريات والأنساق الفلسفية بناء على قواعد وأصول الوحي الديني اقتباسا عليه واستلهاما له مع تغليب تشقيقات الكلام الفلسفي واستيلاء المعاني منه مثل فلسفة هيغل وهيدجر وسارتر خصوصا في ضوء التصور المفهومي للفلسفة على اعتبار أن المفهوم هو المكون الأبسط الذي تتحل إليه الكليات التي تتأسس عليها المذاهب والأنساق الفلسفية وهذا المفهوم البسيط نفسه يستدعي تساؤلا حوله هل هو نواة البداية وجذرها التكويني أم أنه بدوره مكوّن " لا وجود لمفهوم بسيط كل مفهوم يملك مكونات ويكون محددًا بها للمفهوم إنه إذن رقم إنه تعددية وإن لم تكن تعددية مفهومية لا وجود لمفهوم أحادي المكون وحتى المفهوم الأول الذي تبدأ به فلسفة ما فإنه يتوفر على مكونات كثيرة ما دام ليس بديهيا إن على الفلسفة أن تكون لها بداية وحتى إن حددت بداية ما فإنها تضيف إليها وجهة نظر أو سببا لا يبدأ ديكرت وهيجل وفيرروباخ بالمفهوم عينه فحسب وإنما ليس لهم مفهوماً واحداً للبداية فكل مفهوم على الأقل مزدوج أو ثلاثي... إلخ ولا وجود كذلك لمفهوم يحتوي على كل مكوناته لأنه

1- طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 135.

سيكون مجرد سديم خالص وحتى الكليات المزعومة كمفاهيم قصوى يتوجب عليها الخروج من السديم لرسم عالم يشرحها (التأمل، التفكير، التواصل)⁽¹⁾

واضح إذن أن تولج القيم الدينية في تكون النظر العقلي لا يمكن إنكاره كما لا يمكن ضبطه بالحصر التام أو الاستقراء الكامل وعلى مساق فكرة جيل دولوز في المفهوم ما هو فإنه يقول بوجود حقيقة ملزمة ويكون أعرق في الاستبصار والإحاطة بالعناصر والمكونات التي أرفدها النظر العقلي من الجانب الديني وبالتالي يكون القول بالتأثير أغرق في التصديق واليقين ممن يقول زاعما استقلالها عن بعضها بعضها مطلقا.

1- المبادئ العامة للعمل العقلي المؤسس للممارسة الحوارية في الإسلام:

تقرر الدليل محررا على شرطه أن أصول الاشتغال العقلي عند المتكلمين في التراث العربي الإسلامي تمثلت في المناظرة أي المحاوره في مرتبتها وشروطها ولقد تقدمت الإشارة إليها بالتحليل والاستفاضة والبسط وكانت أهدافها أن يؤم المتحاوران أو المتناظران قصدا جليلا يتعاونان عليه اشتراكا بحيث يتجه أحدهما إلى ادعاء دعوى خاصة على سبيل الإثبات أو النفي فيتوجه الثاني إلى تأسيس الجواب عليها إما إبطالا لدليلها فيلزم المناظر الآخر بدليل آخر لقصور الدليل الأول في إفادة المطلوب المقصود فيكون هذا الإبطال عينة هو المحيل الصريح أو الإضماري للمطالبة بالدليل القويم الذي يحقق الكفاية الاستدلالية للوصول إلى الصواب واليقين في نسق القضية فإن لم يكن فلا أمل من الاتفاق والتقارب على شيء ما وبالتالي لا تخلو المناظرة من نفع وفائدة ولما كانت المناظرة تخاطب فإن للتخاطب شروط على قانون علم الكلام أصلان أساسيان هما ركناه الذي يبتنى عليهما:

1- جيل دولوز وفيليكس قيتاري: ما هي الفلسفة، ص39.

- أن المتكلمين عاقلان

- أنهما معاقلان : بمعنى أن علمية المعاقلة في المناظرة الكلامية تقتضي من كلا العققلين أن يشرك الآخر الأطروحة محل الحوار والنظر فما هي العقلانية الكلامية وماهي صفاتها؟

أ- العقلانية الكلامية أو (المعاقلة):

من المسائل التي كثر الحديث والدرس والتحليل فيها على طرق متعددة ومذاهب شتى حتى كادت أن تتبذل معانيها و يستسمح الخوض فيها. في الخطاب الفكري العربي المعاصر مسألة العقل، وقد سبق للبحث أن ألقى عليها بما يكفي المؤنة من إعادتها هنا وتوجد ثلاث دعاوى قارنت هذه الدراسات والتحليلات وهي الآتي:

- وجود عقل خاص بالتراث العربي الإسلامي كأن العقل ذات مستقلة تقابلها عقول أخرى كالعقل اليوناني، الهندي والفارسي المهم أن يكون وصف العقل بهذه الطريقة من قبيل الإضافات اللغوية أو الاعتبارية لزيادة تمييز إنتاج أمة في الفكر والحضارة عن أمة.

- تَلَبُّ هذا العقل لإعاقته ووقوفه حائلا منيعا دون قيام التراث بأسباب العلم مع أن العكس هو الصحيح. والعقل اليوناني على شرط الإضافة الاعتبارية كما سبق هو الذي حال دون ذلك للأسباب المعروفة في الدراسات الفلسفية المقارنة المحايدة.

- الدعوة إلى تجاوز هذا العقل والأخذ بالطرق أو الانتاجات الأثيرة للعقول الأخرى التي صار الطاعنون في العقل العربي والإسلامي أعظم بها لهجا وأحفل بها نهجا في دراسة الوجود وتفتيح مغاليق المعارف والعلوم مع قيام الدليل على أن الأسباب ذلك كلها أو في أغلبها لا تعطل إطلاقا بطبيعة العقل من حيث هو في نفس الأمر وإنما لظروف خارجة عنه تتداخل فيها أعداد جمة من العوامل.

كذلك أنتقل طه عبد الرحمن مستفرغا وسعه في الاجتهاد في استنباط أصول العمل العقلي و الاشتغال المنطقي عند المتكلمين الذي وصفه بالخطابية الطبيعية

والحوارية والاعتراضية، ورأى أنه لن يتمكن من ذلك الغرض إلا إذا حدد موقفا علميا صريحا من دعويتين ادعاهما مؤلفان مغربيان وجرت بهما السنة الجمهور الأولى دعوى بيانية العقل العربي كما قال به محمد عابد الجابري والثانية دعوى شرعانية العقل الإسلامي كما قال بها المفكر الجزائري محمد أركون، حيث يرى الأول في تقسيمه الأنظمة المعرفية للعقل العربي أن القطاع البرهاني الذي اختص به الفلاسفة حسب ما يرى والقطاع العرفاني الذي اختص به المتصوفة والمتبقيات ومن تأثر بالغنوصية و القطاع البياني من خلال أساليب البيان البلاغي في العرب سدت مسد الأساليب البرهانية في المنتوج الفلسفي اليوناني ويوجد قطاعان من هذه القطاعات الثلاثة ارتهنت في أصلها العام إلى القطاع البياني على اعتبار أنه الأصل.

ب - خصائص العاقلية الكلامية:

تتخصص العاقلية الكلامية بجملة من الخصائص يراها طه عبد الرحمان تتعلق بها من حيث كونها عاقلية كلامية عاملية على اعتبار أن كل متكلم هو عامل من خلال الاستجابة للشروط التالية :

- أن يتحدد السلوك التخاطبي بقصد معين، وكل سلوك قاصد يعتبر عملا من حيث ضبطه بالمبدأ التالي: "ليكن سلوكك موجها بهدف معين". ومعلوم أن السلوك الإنساني القاصد العاقل دائما يكون لسببه علة ويهدف إلى غرض.
- استناد العمل في العاقلية الكلامية دائما إلى أسباب معينة تصاغ في المعيار التالي: "ليكن عملك مصونا عن العبث "
- أن يخرج هذا العمل عن الإكراه والقسر والإجبار وفقا للمبدأ التالي "ليكن عملك مرادا لك لا لغيرك دونك "
- أن تتجلى مطلوبات الفعل في الحسن ومنافاة القبيح على شاكلة المبدأ التالي "لا تفعل فعلا يجلب لك المضرة أكثر مما يجلب لك المنفعة"⁽¹⁾ ونلاحظ الدقة هنا في هذا

1- طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ص 155.

المبدأ الذي صاغه طه في خصائص العاقلية الكلامية بحيث يكون الفعل جالبا للمنفعة أكثر من المضرة من غير نفي المضرة مجملا إما لاحتمال مجيئها مشوبة بالضرر أو العكس لاعتبار أن لا منافع خالصة ولا مضار خالصة
- أن يكون عمل المتكلم جاريا على حكم التعقل وصفا بشروطه :

1- أن يكون تحقيق الهدف مقدورا له .

2- أن يسلك في تحقيقه أنسب وأنفع الوسائل بحيث يصاغ كالتالي :

" ليكن مطلبك مقدورا لك وليكن تحصيلك له بأقرب الطرق "

ولعل الأنسب أن ينتقل المتكلم في الاستدلال "من الحجة الأقل قوة نحو الأكثر قوة لتتدرج المعرفة من التشكيك إلى التأييد"¹ هذا من جهة المنهج أما في جهة الوسيلة "فمن الوسائل النافعة جدا أو الضرورية في كثير من الأحيان في مجال اكتساب المعارف الحسية أو الاستنباطية النظرية أو العلمية في عمليات التقسيم والجمع، أي تقسيم الكلي إلى جزئياته وإلى أصنافه وجمع الكليات المتفرقة في كلياتها"⁽²⁾

ج- خصائص المعاقلة الكلامية:

تقوم سمات المعاقلة الكلامية على أمرين :

- الإقرار بمبدأ التساوي المتعادل للغير كما للذات في الحقوق والواجبات المؤسسة للعاقلية أو العاملة .

1- أحمد شلبي: كيف تكتب بحثا أو رسالة، مكتبة النهضة المصرية، مطبعة المعرفة، ط3-13، 1981، ص91 .
2 - عبد الرحمن حبنكة الميداني: ضوابط المعرفة وأصول المناظرة والاستدلال، دار القلم دمشق، ط3-1988، ص138.

- مبدأ الإتياع المشترك في القوانين السلوكية فالمعاقلة بهذا الاعتبار هي المعاملة بمعنيين بمعنى أنك تأتي عملاً وتقر لغيرك أن يأتي مثله وبمعنى أنك تتبع نفس المعايير الأخلاقية والقواعد المنطقية التي يتبعها غيرك¹

يتأسس جانب المعاقلة المتعلق بمبدأ الاعتراف بحقوق الغير على ما يلي من المعايير:

أ - سلم بأن سلوك غيرك موجه بقصد معين

ب - سلم بأن لغيرك أسباباً تبعث على فعله

ج - سلم بأن غيرك غير مكره ولا محرج في فعله

د - سلم بأن غيرك لا يقصد فعل ما يضر به

هـ - سلم بأن غيرك لا يطلب إلا ما يقدر عليه ولا يسلك إليه إلا أقرب السبل²

نستنتج من خلال مبادئ العاقلية والتي يشترك فيها الطرفان على مقتضى المعاقلة العاقل والمعاقل حيث يتبادلان فعل التسليم المتعقل ثم في جانب المعاقلة المتصل بالقوانين المشتركة يجب استيفاء الشروط التالية :

1- ضرورة اتباع كل معاقل هذه القوانين على اعتبار أن المعاقلة مفاعلة بين

طرفين

2- أن يطلب من غيره إتباعها .

3- أن يترجح اتباعه لها خير من عدمه لعصمتها إياه من الإختباط والانقطاع.

1 - طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص155.

2- المصدر نفسه، ص156.

وتنقسم هذه القوانين إلى قسمين : قسم أخلاقي ، وقسم منطقي والمعيار العام الذي يستند إليه القسم الأخلاقي هو :

- أن لا يعاقل المتكلم حتى يعامل غيره بما يحب أن يعامله هذا الغير به أما المبدأ العام الذي يضبط القسم المنطقي فهو .

- لا يعاقل المتكلم إلا إذا التزم طرق الاستدلال التي يطالب غيره الالتزام بها¹

2- مميزات العقلانية الكلامية العامة:

أحال طه عبد الرحمان من خلال الدرس والتحليل في العقلانية الكلامية من داخلها ثم الاشتغال بالاستعانة بالوفرة الإنتاجية في اللسانيات المعاصرة وآلياتها المنطقية على جملة من الخصائص المتعلقة بالعقلانية الكلامية يمكن أن تكون مميزات عامة لها وقد استتبها تحديدا من تحليل العاقلة والمعاقل في الكلام وهذه المميزات العامة هي :

- أن منهجها عملي وصلي تتصل فيه العقلانية بالقيم السلوكية والخلفية

- أن منهجها يقوم على المفاعلة بمعنى الاشتراك في المعاقل على اعتبار أن العقل ليس ذاتا قائمة في المتكلم وإنما صفة أو حال يكتسبان بالتعاون مع الغير في تظهير الصواب ومن ثم فالعقلانية ليس جملة من مضامين العلم والمعرفة مستقلة بوجود ذاتي موضوعي محايت تميز أهل الكلام من غيرهم وإنما هي مجموعة من المناهج التي تتصف بالفعل والمفاعلة في تحديد المعرفة (2) ليست رجما بالغيب أن يأتي المنهج الكلامي من جهة عقلانية شاملا لقطاعات أخرى من الإنتاج الإسلامي من خلال تصور علماء الإسلام للعلم الذي يجعل دائما باعنا على العمل من غير مفاصلة بينهما وهو نوع تقييد وضبط للعقلانية وإقراءها بالعمل "لكن النتيجة تظل عندنا - طه

1- المصدر السابق، ص157.

2- المصدر نفسه، ص157.

عبد الرحمان - فرضية يبقى علينا واجب تمحيصها في أبحاث مقبلة كما هو باق علينا
واجب تعميق المعاقلة الكلامية وإتمام تنظيرها"¹

- الآفاق المستقبلية للممارسة الكلامية

لا يشك إطلاقاً متعاطي الدرس النقدي أو التحليلي في التراث العربي الإسلامي
في الحصافة والشفوف العربي والمنهجي الطريق الذي تميز به علم الكلام من خلال
مناهجه في الإستدلال من خلال الجهد التحدي العقلي الذي انتهجه علماءه بكل وضوح
وجرأة على مستويين متداخلين، المستوى الداخلي اتجه فيها هذا العلم إلى الانزياح نحو
بناء ذاته وتأسيس الكيونة وأما المستوى الخارجي فاتجه فيها إلى تمحيص ما تم به
بنائه من خلال الاعترافات الابطالية والتقويمية بطريقة وظيفية متناهية من حيث اعتبار
المستوى الخارجي يتعالق وظيفياً في التأسيس والنتيجة مع المستوى الداخلي.

وكما ارتبط المشروع الثقافي الإسلامي في استقلاليته في الحقب الأولى التي
تلت تأسيس دولته وحضارته في جانب كبير من جوانبه بعلم الكلام و مناهجه على
اعتبار أنه قطاع مهم من قطاعات المعرفة و المنهجية الإسلامية واضطاعه بدرء
التحكيمات التنظيمية على نصوص الوحي الإلهي و اتسامه بالمثالة المنهجية المتفتحة في
إدارة الصراعات الفكرية التي تجابهت فيها تيارات العصر الأول، فليس بمستبعد في
عصرنا أن يضطلع علم الكلام، بتجديد دوره وتطوير مناهجه ليقوم بنفس ما قام به في
عهده الأول لاسيما مع عدم تناهي المسائل المستجدة المصاحبة للإعضالات الفكرية
المنهجية التي تعرف فساحة وانتشاراً لحددهما بسبب ظروف عصرنا.

هذه الظروف أنشأها التطورات المذهلة للعلم الحديث والتنامي المتعاطم في
تحويل النظريات والبحوث العلمية من الجانب النظري إلى أساليب تقنية: " فإذا تبين أن
العقلانية الكلامية تبنتي على مبدأ الفعل والمفاعلة فإن علم الكلام الجديد يصبح السبيل

1- المصدر السابق، ص157.

النافع والجاد لتقويم النزاعات الفكرية والاختيارات المنهجية المستجدة والنظر في التغيرات العميقة التي أحدثتها التقدم العلمي والتقني في مكونات المجتمع المسلم¹.

وتتدرج محاولة طه عبد الرحمن في تجديد علم الكلام الحواري ضمن الإطار الناقد المؤسس والمستقل الذي يدعو إلى التمييز ونبذ التقليد ما أمكن في التأصيل المصطلحي والمنهجي والمعرفي للتعبير عن الرؤية الإسلامية العلمية في مشمول تصوراتها الحضارية في الفلسفة والسياسة والعلم والأخلاق والاجتماع والاقتصاد وبالجملة ما يكون العمران الإنساني محوجاً إليه من غير انكفاء أو نكوص عن كل نافع يأتي به الغير المباين لأننا الثقافي والحضاري العربي الإسلامي وفي هذا الصدد يجدر أن ننبه إلى أن فكرة ربط تجديد علم الكلام عنده بالحوار والحقيقة التواصلية إنما هي فكرة نمت وزكت في مشروعه نتيجة لقراءاته الكثيرة التي تواصل بها مع فكر الآخر، حيث نجد أن فكرة الحوار والحقيقة التواصلية قد تمثلها في الخطاب الفلسفي المعاصر الفيلسوف الألماني هابرماس حاضرة عياناً في مشروع الحداثة الإسلامية لتنهيض العقل الإسلامي. ولعل ميل طه عبد الرحمن إلى الإسترفاد من فلاسفة المدرسة الألمانية من حيث اشتهار فلاسفتها بالمثالية المطلقة أو النقدية هيجل، شيلنج، كانت ورواد المدرسة الاجتماعية الألمانية في نظرياتهم مثل هابرماس وهانس جونا توجيه فلسفي للحداثة في بنائها على الممكن العقلي الحواري وليس على الحصر الدوغمائي الوثوقي التصلّفي النمطي تخصيصاً لها بواحد منها دون غيرها حيث يكتسي صفة المعقولية والضرورة، لاسيما وأن بعض تيارات الفلسفة الفرنسية كالتفكيكية مثلاً استلهمت بعض مقولات الفيلسوف الألماني نيتشه الذي أعلن موت الإله والتأسيس بدله لمجد الإنسان وخاصة عند الفيلسوف ميشال فوكو الذي " وصل في نهاية المطاف إلى قتل مفهوم الحقيقة والسقوط في العدمية " ².

1- المصدر السابق ص157.

2- Habermas : *Le discours Philosophique de la modernité*, trad : Bouchind Homme et Rochlitz , Paris ed Gallimard, NRF 1988, p 324.

الباب الثالث

أصول نظرية روح

الحدائث الإسلامية

روح الحدائث لا واقع الحدائث

الفصل الأول

تجديد معنى العقل والنقد الأخلاقي

للحدائث الغربية

الفصل الثاني

الفصل الأول

روح الحادثة

لا واقع الحادثة

أولاً- الفتنة المفهومية والاختيارات الفلسفية في مجاوبات طه عبد الرحمن

ثانياً- إمكانية التحديث الإسلامي ومبادئ الحادثة

ثالثاً- التعقيل ومآزق الحادثة

آثرت في بداية هذا الفصل و قبل الاستفاضة التحليلية في بسط نظرية طه عبد الرحمن في أصول روح الحداثة الإسلامية وما تتحل إليه من أفكار ومبادئ ومفاهيم تتوزع في طيات مشروعه التقريبي نحو تداول إسلامي أمثل للحداثة أن أبين معاني المصطلحات التي يتألف منها عنوان هذا الباب. و رأيت أنه تتقاضاني إلى هذه الطريقة، أعني طريقة تفسير المصطلح ضرورة منهجية سببها على ما اعتقد هو تكاثر التواتر المترادف للمصطلحات عند طه عبد الرحمن أولاً بسبب اشتغاله بالمنطق و فلسفة اللغة و اللسانيات عامة، وهذا التواتر المترادف هو سمة غالبية في كل إنتاجاته الفكرية و الفلسفية، حتى في عناوين كتبه و ثانياً أن العناوين المركبة تركيباً اصطلاحياً أو لغوياً محوجة من حيث تركيباتها إلى تعرف مفرداتها قبل التركيب حتى يتيسر العلم و الإحاطة بها. والشاهد المنطقي أن المركب أياً كان مجاله لا يمكن أن يعرف إلا بعد معرفة المفردات التي وقع منها التركيب، فلأجل هذين السببين و هما معتبران و لا غرو، سوف أقوم بإيراد تعاريف واجزة في الهيئة أو الصورة المفردة للمصطلحات التالية: أصول، نظرية، روح، الحداثة الإسلامية.

- أصول: مفردها أصل و يعني أسفل الشيء كما في القرآن الكريم ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ﴾¹، وتأتي لفظة أصل بمعنى القرار كما جاء في القرآن الكريم أيضاً: ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ﴾²، وتأتي بمعنى الجذر كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾³، "ويطلق الأصل على القانون والقاعدة المناسبة المنطبقة على الجزئيات و على الحالة القديمة كما في قول علماء أصول الفقه الأصل في الأشياء الإباحة و الطهارة والأصول المبادئ المسلمة"⁴.

1- سورة الحشر، الآية 05.

2- سورة الصافات، الآية 64.

3- سورة إبراهيم، الآية 24.

4- محمد عمارة: الأصولية بين الغرب و الإسلام، دار الشروق، ط 1- 1998، ص 8.

وكما تشير لفظة أصل إلى ما سبق فإنها تشير كذلك إلى الدليل و تتلخص معاني لفظة أصل فيما يلي:

- الجذر.
- المصدر.
- القاعدة و القانون.
- المبدأ الكلي.

- **نظرية:** يقول الفيروزابادي في القاموس المحيط " والنظر محركة الفكر في الشيء تقدره و تقيسه"¹، و النظرية مشتقة من النظر " و النظر هو الفكر في حال المنظور إليه والتوصل بأدلة إلى المطلوب يقال تناظر الرجلان ،إذا تقابلا بنظريهما،أيهما المصيب و أيهما المخطئ و قيل هو تصفح الأدلة لإستخراج الأحكام و للنظر شروط:

أحدها: أن يكون الناظر كامل الآلة.

الثاني: أن يكون نظره في دليل لا في شبهة.

الثالث: أن يستوفي شروط الدليل و ترتيبه على حقيقته بتقديم ما يجب تقديمه و تأخير ما يجب تأخيره.

الرابع: " أن يكون المطلوب علم الاكتساب لا عمل الضرورة"² .

وقد عرفه الرازي الفيلسوف المتكلم بقوله: " أما النظر فهو ترتيب تصديقات في الذهن ليتوصل بها إلى تصديقات أخرى و المراد بالتصديق إسناد أمر إلى أمر بالنفى أو بالإثبات إسنادا جازما أو ظاهرا "³، هذا في المأصول الإسلامي أما في المنهجية

1- الفيروزابادي: القاموس المحيط، المطبعة الأميرية ببولاق المعزية 1301 هـ، ج2، ص143.
2- أبو المظفر السمعاني : قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة بيروت- لبنان، ط1- 1992، ص 54- 55 .
3- فخر الدين الرازي: المصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة بيروت- لبنان، ط1-1979، ج1، ص 105- 106 .

الفلسفية و العلمية المعاصرة فهي عبارة عن نسق متكامل من القواعد و الآليات، ينتسق مقولات خاصة أو عامة " فالنظرية ليست مجرد نموذج شكلي واسع الإطار يضم في حناياه الفرضيات و الافتراضات بل هي بالأحرى نوع من وسائل التبسيط، التي تتيح لنا أن نحدد الحقائق ذات العلاقة و الحقائق التي لا تمت إلى الموضوع بصلة"¹.

- **روح:** تعني لفظة روح عامة القوة المعنوية التي تتجلى في الآثار الحسية و تتمظهر فيها بتمظهرات متنوعة، و تشير لفظة الروح إلى كل ما هو نافذ التأثير بحيث يسري الحراك في كل ما يحل فيه و هي بهذا المعنى تتقابل تقابلا نظيرا مع المتجسد الطبيعي المادي .أما عند طه عبد الرحمن و هو ما يجدر التنبيه إليه لأنه الأعلق بموضوع بحثنا فإن لفظة روح المضافة إلى مفهوم الحدائفة تعني درء التصور التشيئي الزمكاني والنمطي الجامد للحدائفة و الإحتفاظ بها في رتبة المفهوم العقلي و الإجرائي الحي فتتقابل الروح مع الواقع.

- **الحدائفة الإسلامية:** تعني الحدائفة الإسلامية كأطروحة يؤسس لها طه عبد الرحمن في عرصات الفكر الديني والفلسفي المعاصر حسب اشتغاله بها وتأطيره لها، حيث دعى إلى فتح باب الإجتهد الديني والفلسفي ودرء التقليد بنوعيه تقليد المتقدمين -أهل التراث -و تقليد المتأخرين -الغرب -عن طريق التميز بين روح الحدائفة و واقعها ، أما واقعها فمتروك بغية إنشاء واقع غيره أما روح الحدائفة فنطبقها على مقتضى التداول الإسلامي لتنفذ هذه الروح في مجتمعاتنا كما نفذت روح الحدائفة من قبل في الغرب ، من غير أن تحصر هذه الروح أو تحد بنموذج ثابت لا يعدى إلى غيره ، و إنما تحفظ هذه الروح لتتشكل في تجليات مختلفة.

من خلال هذا التحليل الاصطلاحي الإفرادي السابق للقواعد الكلية العامة المختصة بتقريب الحدائفة في مبادئها و أهدافها إلى الممارسة الإسلامية حسب أصول الإسلام أو ما يسمى التقريب التداولي للاشتغال العقلاني الإسلامي. نلج مع طه عبد الرحمن إلى المطارحات العلمية والفلسفية للإشكاليات المركزية الخاصة بالمفهوم الحق للحدائفة.

¹ - ستييف سميث و جون بيليس: عولمة السياسة العالمية، ترجمة و نشر مركز الخليج للأبحاث، الإمارات العربية المتحدة، ط 1-2003، ص 04.

أولاً- الفتنة المفهومية والاختيارات الفلسفية في

مجاوبات طه عبد الرحمن:

ليس يخفى بأي وجه من وجوه الإنكار التي يُعتل بها، أن يعزب عن المنتبِع الراصد للحراك الفكري والسياسي الذي تخالَج قضاياَه ومشكلاته الوعي الثقافي بسبب ما يعتَمَل في المجتمعات الإسلامية من واردات المفاهيم الكبرى، وهذه المفاهيم تتشطر نوعين: المفاهيم المنقولة والمفاهيم المأصولية:

- المفاهيم المنقولة من خارج الحيز الحضاري و المجال التداولي الإسلامي، القولِي و العملي و تتمثل هذه المفهومات في مقولات الحداثة الغربية بشروطها و أسبابها و خصائص خطابها و محاولة إلحاق المنقول بالأصول.

- المفاهيم المأصولية داخل الحيز الحضاري و المجال التداولي الإسلامي القولِي العملي و تتمثل هذه المفهومات في المقولات التراثية الفكرية و العملية بشروطها و أسبابها و خصائص خطابها، و روم إسقاطها على المفاهيم الغربية للحداثة، أو رد المأصول للمنقول. فما هو موقف طه من هذين النوعين من المفاهيم ؟

1- موقف طه عبد الرحمن من مقلدات المتقدمين:

إن الملحظ النقدي الأساسي عند طه عبد الرحمن لمثل هذه الاختلاجات في الوعي الإسلامي المعاصر، و الذي كان سببا في التملل و الاضطراب هو إرادة إلحاق زمرة المفاهيم المختصة بكل نوع، إلى النوع الآخر كأنها تصدر عنه بالأصل من غير ما رعاية و إنصاف لخصائص و بني تلك المفاهيم، متى نشأت؟ وكيف نشأت؟ و لمن أنشأت؟ و بأي وسيلة في الخطاب أتت؟ و ماهي المقاصد التي تتغياها تلك المفاهيم داخل مجالها التداولي الأصلي؟ و من ثم فإن جميع هذه الفوارق المائزة لكل نوع عن الآخر طوحت بالوعي المفهومي لدى المجتمع الإسلامي في فتنة مفهومية

كبرى لا يعرف كيف يخرج منها إذ لا تفتأ تتوارد عليه كثرة متكاثرة من المفاهيم التي تضعها المجتمعات الأخرى فيأخذ في التخبط في معاقدها و مغالقتها بل في متاهاتها و أحابيلها، لا قدرة له على استيعابها ولا طاقة له في صرفها والواقع أن المجتمع المسلم مالم يهتد إلى إبداع مفاهيم غيره. حتى كأنها من إبداعه ابتداء فلا مطمع في أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول¹ .

وما من ريب أن هذا التيهان الذي اشتدت غائلته على العقول قد نجم عنه تحقيقاً كما سماه هو الفتنة المفهومية الكبرى أو التيه المهلك، هذه الفتنة المفهومية الكبرى أو التيه المهلك ركناه الأساسيان المتباعدان أو المتفاوتان أحياناً في ادعاء التهديّ أو رمي الركن الآخر و مقارفته بالضلال و تعويق انسياح الحداثة المنتشرة وهذان الركنان هما زمرة التقليد بإطلاق أياً كان شكله و نوعه أو فحواه و مضمونه عند أبناء هذا الفكر و المنتسبين إليه. و قد قسمها إلى قسمين رئيسين وقعا تحت طائلة التقليد، و لو كان قد إدعى غيره، و هذان القسمان هما:

أ . مقدمة المتقدمين من المسلمين:

القسم الأول المقلد للتقديم أو بعبارة أخرى التراثيون الذين يعمدون إلى تنزيل " المفاهيم الإسلامية التقليدية على المفاهيم الغربية الحديثة كأن يسقطوا مفهوم الشورى على مفهوم الديمقراطية أو مفهوم الأمة على مفهوم الدولة أو مفهوم الربا على مفهوم الفائدة"² و هلم جرا إلى جميع الإسقاطات الأخرى التي يرون فيها تنزيلاً مناسباً فينتهي تقليدهم إلى نتيجتين متداخلتين:

1- طه عبد الرحمن: روح الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان الدار البيضاء-المغرب، ط1، ص11.

2- المصدر نفسه، ص12.

انتهاج وسيلة الوعظ لكون خطاب تنزيلها مدرجا في التوجيه العملي أكثر منه تنزيلا يعتمد القياس و المقارنة و التحليل، مع رعاية فوارق نشوء المفهوم نفسه كما هو عند من تداولوه إنشاء و عملا هذه النتيجة الأولى.

الرد غير المكافئ بالدمج "تدرجا إلى رد المفاهيم المنقولة إلى المفاهيم المأصولة فينتهون إلى محو خصوصية المفاهيم المنقولة"¹ ، ومما يجدر التنبيه إليه في مساق التحليل النقدي للأفكار والمطارات العلمية عند طه عبد الرحمن هو تكبته عن عزو نفسه إلى مذهب أو الانتصار للأطروحة المعينة دون غيرها. وإنما يتناول الفكرة مفهوما ثم يتدرج إليها نقدا و تمحيصا من خلال الاستدلال على مضارب الخلل التي تلزم عنها بحسب مقدماتها، فمثلا بالنسبة للنتيجتين اللتين أفضى إليهما تقليد المتقدمين. يرى أن هاتين النتيجتين تتداخلان تداخلا تركيبيا و تتلازمان تلازما منطقيا.

أما التداخل التركيبي فهو حتما تداخل تركيبى مزدوج لتساوق كل نتيجة مع الأخرى في التأثير و إحداث خلل الإسقاط بدعوى التماثل، أو التقارب في المفهوم على الأقل، و أما التلازم المنطقي المتبادل فيتمثل في إمكان كون كل واحدة من النتيجتين سببا للأخرى، بمعنى أن الانتهاج في الإسقاط المفهومي، توسلا بالصيغة العلمية. الوعظية من غير ما تحليل للمفهوم من جهة و لا من غير تحقيق مناط الإنزال من جهة أخرى . هو المعتبر سببا في إنتاج الرد غير المكافئ بالدمج، و هو النتيجة الثانية و إما جعل نفس هذا الرد غير المكافئ بالدمج سببا للتوسل في الإسقاط مع الفوارق التي تم اختزالها أو استضمارها بسبب التوسل في الإسقاط بغير وسيلة وهي الوسيلة النظرية للعقل. ذلك أن غيابها جعل تلك الفوارق غفلى من النقد والتحقيق.

ب. مقلدة المتأخرين من الغربيين:

القسم الثاني وهم مقلدة المتأخرين يحاكون مقلدة المتقدمين فجاء مشروعهم في الحداثة من حيث أرادوه تجاوزا للقديم وجبا للماضي قسيما وصنوا للتقليد التراثي مع

1- المصدر السابق، ص12.

فوارق وسمات تلحظ في كيفية إنشاء الخطاب وتركيب مفرداته والوسائل والآليات التي يستوسل بها في انتحاء أصول مقاصد الحداثة وأهدافها والملحقات والفروع من أغراضها "فيتعاطون إسقاط المفاهيم الغربية المنقولة على المفاهيم المأصولة كأن يسقطوا مفهوم العلمانية على مفهوم العلم بالدنيا ومفهوم القطعية مع مفهوم الجب ومفهوم الحرب الدينية على مفهوم الفتح ويتوسلون في الخطابات المختلفة بخطاب يريدون أن تكون له صيغة عقلية واستدلالية"¹، لكن الحداثيين سرعان ما يدركهم العثار في عملية الرد والإسقاط بسبب الفروقات النقائض التي تحول دون الوفاء بمطالبهم في التحديث على هذه الشاكلة بل يراها طه عبد الرحمن تأتي على خلاف المخيل من ظنهم، فيؤول حاصلهم في مطالبهم إلى عكس ما آل إليه حاصل القسم الأول. وهم مقلدة المتقدمين ، "وهكذا يصرون على التدرج إلى رد المفاهيم المأصولة إلى المفاهيم المنقولة فينتهون بمحو خصوصية المفاهيم المأصولة"².

وسوف نختصر بالرسم الإيضاحي هذين النموذجين المشتركين في دعوى الحداثة والقيام بشروطها وتواطئ معناها من حيث التحقيق والتقليد المحض والإتباع الخالص عندهما، نتيجة لعدم الكفاية في الاستدلال المنطقي المأتي بهم من جهتهما على البراءة من التقليد، ورمي المخالف بالوصف الضديد وزيادة التوهم في ثبوت الوصف المدعى الذي ينتسب إلى الآخر، وتبيان فساد أو قصور آليات خطابه في تخريج الوعي الإسلامي، من حالة الرهو والسكون الفكري المقلد إلى الانتفاض والتوثب المتجدد للإبداع العلمي والفلسفي والديني بحسب النقد المورد على كليهما في وقوعها تحت طائلة التقليد عند التحقيق بمعنى الأصل، وادّعاءهما الحداثة والتجديد بحسب اللفظ والوصف الظاهر.

1- المصدر السابق، ص12.

2- المصدر نفسه، ص12.

رسم بياني

ج- النظر الواعي وأطراح التقليد:

لقد أنف طه عبد الرحمن أن يرهن فكره في قراءته لتجديد التراث لأي تقليد، في أي شاكلة تمظهر، سواء التقليد التراثي أو التقليد الحدائى و يستند منطق الرد عنده إلى تعدد مضارب الإخلال التي أشير إليها سابقا التي ينتسقا جملة الرد المتعاكس عند الطرفين جميعا مع تفقر هذا الرد إلى آلية الإستدلال العقلي المنطقي، فتخلص النمطين كلاهما إلى التقليد وهو نقيض مطلوبهم الأصلي المتمثل في الإبداع وقد بين ذلك بقوله: «ظاهر أن كلا النوعين من المقلدة لا إبداع عنده، إذ مقلدة المتقدمين يتبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه، و مقلدة المتأخرين يتبعون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه»¹

وقد حملة الاستتكاف من الإنتساب إلى كلا التقليدين على تنهيج نظره في إنشاء الحدائة الإسلامية، على شرط الإبداع المستقل، لا الإستتباع المتصل وذلك بمقتضى الأول إلى داخل النسق التراثي نفسه والإستنباط من أناطيمه المختلفة مفاهيم إجرائية عملية بغرض استثمارها في التوصيف التحليلي للآليات المنطقية التي توصل بها علماء الإسلام و نظاره في إنشاء مضامين حقائق هذا التراث و مفاهيمه وقد أثمر نقيه لنهج من سبقه من نظار الإسلام من خلال التراث وإمامه بالتقافة اللغوية والمنطقية والدراسات الألسنية المعاصرة إبداعه للمصطلحات و اجتراحه لها بطريقة لغوية و بنية استدلالية منطقية تراعى بها البنية اللغوية و المنطقية للتراث، خاصة في جانبها الحجاجي بحيث لاتخل بالكفاية الإقناعية مهما اختلف وتمايز نوع الخطاب المخالف - أي الخطاب المنقول - عن الخطاب المأصول.

ومن هذه المصطلحات مصطلح التداول والمجال التداولي و التقريب التداولي التي وضعها مطلع السبعينات و التي نشرت في كتب مستقلة في الثمانينات في بعض

1- طه عبد الرحمن: روح الحدائة الإسلامية، ص12.

أبحاثه الفلسفية في كتاب: اللغة و الوجود *language et ontologie*¹. والذي يظهر أن القصد من التأسيس لهذه المصطلحات تأسيا بالصنيع الذي فعله أهل التراث كان الغرض منه عنده إعادة إنتاج ما نقل أو المنقول بعد دخله إنتاجا في خلق جديد من الإبداع، حتى كأنه غير هو و قد أشار إلى ابن حزم الأندلسي الذي سبقه بهذا الصنيع في كتابه التقريب لحد المنطق و المدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية. كما أخرج المنطق اليوناني من مجاله التداولي اليوناني عن طريق إنتاج نفس هذه المفاهيم أو ما يفوقها في تحصيل العلم أو الإحاطة بهذه المفاهيم في أنفسها أو ما يتوقف من المطلوبات العلمية و الخبرة الأخرى، إما باحتياجها إليها في بناء مقدمات البرهان على تلك المطلوبات و إما بأنبنائها على التشاكل معها في الصورة، نفيًا للتقليد عن نفسه وبرهانًا على أن مادة الفكر و آلة الاستدلال لا تتحسم بطريقة و لاتحصر بحد.

وللإشارة فان مثل صنيع ابن حزم في التقريب التداولي بالاعتراض على مجال التداول الأصلي لم يكن هو عملية التقريب الباكرة، و إنما سبقه إلى ذلك أساطين نظار الإسلام من المتكلمين و بعض الفلاسفة المشتغلين بالفلسفة و المنطق، لما توجهوا إلى المباحث الفلسفية و المنطقية اليونانية سواء المشائية منها أو الأفلاطونية، بالمعايير النقدية و الاعتراضات العلمية سواء في المفهوم أو المصطلح أو بتكميل ما هو ناقص المعنى أو مشوب داخل مجال تداوله الأصلي، وليست الاعتراضات على مختلف هذه المفاهيم بالآليات الحجاجية التي إنبتت عليها مضامين التراث إلا تنزلا عند الأمر الشرعي بالنظر و الربأ عن التقليد توسيعا للمعرفة والاجتهاد في تحصيل آلتها التي يتحصل التمكن منها التمكن من الاستقلال في النظر و درأ غائلة اقتصاص النظر أي الأثر المنقول بالوضع البشري واعتقاد وصف الكمال فيه، لأن الشرع نفسه ينحو نحووا واضحا في عدم التقيد بالحصر المعرفي والمنهجي من غير موجب معتبر، وهذا النموذج من الكتابات يوجد نظائرها في آثار علماء الإسلام بكثرة يدل على أن مفكرين

1 - أنظر هامش ص13 من المصدر نفسه حول كيفية إنشائه للمصطلحات الإجرائية تأسيا بامتراسات أهل التراث في النقد والاعتراض والحاجة على المنقول اليوناني.

كانوا متأثرين بتعاليم الإسلام كما وصي إليهم ﴿ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾¹ ومن جهة أخرى يأمرهم الله تعالى ألا يسيروا وراء التقليد ودون الدليل ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾² وألا يقبلوا أقوال المشاهير والعظماء بلا دليل، حتى لا يقع في شباك الضلالة ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا﴾³

هذه هي النفسية التي لا بد أن تكون نصب العين في كل تحقيق عقلي أو علمي ظهر في لقاء المسلمين مع المنطق اليوناني، كغيرة من اللقاءات وبرز كما نرى وجعلهم يقومون بالتصحيح و التكميل أو بالنقد والرد على قسم من المنطق اليوناني⁴ كما فعل الغزالي لما نقض أصول فلسفة أرسطو في الإلهيات في كتابه تهافت الفلاسفة، أيام اشتد التمسك بها في معاندة المفاهيم المأصولة في الاعتقاد الإسلامي عن طريق التذرع الخاوي بالاستيثاق البرهاني لقضايا المنطق تظننا لمن عاند المأصول الإعتقادي بأن مباحث الإلهيات جارية على ما شارط أرسطو عليه مباحث المنطقيات في التساوق البرهاني المتشاكل بين المنطق والميتافيزيقا، فلم يستطع الوفاء بما شارط عليه نفسه، فتهافتت إلهيات أرسطو وبدت غاية في الركاكة والضعف أمام أصول المتكلمين من أهل النظر المسلمين لما خصها الغزالي بكتاب تهافت الفلاسفة بعد تأليفه كتاب مقاصد الفلاسفة، غير أن الغزالي لم يستدمج مباحث المنطق وقضاياها ضمن الرد الإبطلاي للشق الميتافيزيقي من الفلسفة اليونانية، والسبب في ذلك هو كون المنطق من جهة ما هو قانون صناعي مساوق للفطرة قد تلوح معانيه في العقل الطبيعي للإنسان في أي مجال تداولي يحتاز هذا العقل، فقابل في تقريره بين بعض مبادئ المنطق وقضاياها

1- سورة الزمر، الآية 18.

2- سورة الإسراء، الآية 36.

3- سورة الأحزاب، الآية 67.

4- محمد مصطفى طبطباي: المنكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، تر عبد الرحيم ملازني البلوشي، دار النفائس بيروت- لبنان 1980، ص 9-10.

وبين تركيب ودلالات بعض آيات القرآن خصوصا في كتابة القسطاس المستقيم¹. ولم يكن نموذج الغزالي في التقريب التداولي أصلا متبعا لا يحاد عنه في التقريب الأخرى لسائر علماء الإسلام وإنما تحدد عملية النقد وتتوسط وتضعف بسببين. السبب الأول يتمثل في حسب ما تكون عليه وطأة هيمنة المنقول اليوناني على المأصول الإسلامي من قوة وضعف من جهة السياسية، أو بغلبة تيار على آخر.

والسبب الثاني مقدار تزود الناظر في الاعتراض بالرد أو بالتقريب بالإحاطة والشمول للمنقول أو المأصول، فجاءت محاولات التقريب التداولي عند علماء الإسلام من الأصوليين والمتكلمين والمنطقيين متفاوتة بتفاوت الفهوم على قدر الإمام بالمدارك والعلوم. فجاء تقريب الغزالي غير تقريب الرازي المتكلم الفيلسوف وتقريب ابن تيمية غير تقريب غيره ممن حاوله كالسيوطي مثلا، أو من بعض فلاسفة العجم ومناطقهم² كشهاب الدين السهرودي في كتابه حكمة الإشراق، ومحمد بن الحسن الطوسي في شرح الاشارات وإنما آثرت الارتداد إلى الاستشهاد بما تعاور المبادئ الفلسفية والمنطقية اليونانية في التراث الإسلامي لكي يتأكد البرهان العلمي، لما لا يدع مجالاً لظن يخامر خلد من يظن أن الممارسة الفلسفية الإسلامية كانت تتوزعها أوساط ثلاثة أنشأت بينها وبين التجديد والإبداع آمادا قصية، وهذه الأوصاف هي: الإستقبال والتلقي، الشرح والتعليق، الترديد وإعادة الإنتاج، فهل يمكن للمنصف بصادق العلم والتحقيق أن يقصر الممارسة الفلسفية تقريبا تداوليا أو اعتراضا نقديا حجاجيا، أو تأتيا في التراث الإسلامي، والازورار عن الأجهاد المعرفية والمنهجية التي أصلت بإنتاج

1 - أنظر كتاب القسطاس المستقيم وخصوصا ميزان التعادل الأكبر والوسيط والأصغر.

2 - لمزيد من التوسع في الاطلاع على التجديد والابتكار في العلوم العقلية كتقريبات تداولية أو اعتراضات نقدية حجاجية، أنظر كتاب المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني: نقد علماء المسلمين لمنطق أرسطو وموازنته بمنطق الفلاسفة الغربيين لصاحبه محمد مصطفى الطبطبائي وهو كتاب موضوع باللغة الفارسية وترجمه إلى العربية عبد الرحيم الملازني البلوشي .

ضروب تعامل تجاوزه نقدية تكميلية بنائية للمنقولات الأخرى من غير المجال
المأصول؟

إن استلهاهم طه عبد الرحمن للممارسة التراثية استلهاها حيا في النقد
والإعتراض ومختلف أنواع المحاجات العقلية جعل مشروعه في إبداع حداثة إسلامية
مستقلة يتصنف عند خصومه بالقياس إلى شروطهم في تحصيل الحداثة. عند زمرة
خلص المقلدين للمتقدمين فاعتباره التوسل بالآلات المنطقية والأدوات المنهجية للأوائل
منهجية ومعرفية استلجأته إليها ضرورة حافزة يستعين بها في كيفية إنشاء علماء
الإسلام لمضامين التراث هو الذي جعله ومشروعه ينعت بالتراثي المقلد فذكر بعد أن
نبه إلى السبب الذي وقعت الإشارة إليه قائلا " ولما كنا قد خالفنا عادة التقليد السائدة
وأبدعنا مفاهيم إجرائية من داخل التراث الإسلامي العربي، قاصدين استثمارها في
توصيف وتحليل الآليات المنطقية والأدوات المنهجية التي استعملها علماء ونظار
المسلمين في إنشاء مضامين هذا التراث أجاز بعض مقلدة المتأخرين لنفسه أن يحشرنا
في فئة مقلدة المتقدمين الذين يحون المنقول ولا يستنون وما ذلك إلا لأن دأب المقلد
في الدفاع عن تقليده هو اتهام مخالفه بالتقليد الذي يضاده"¹ فهل يقتضي التأسيس
للحداثة بمجافاة قيم الماضي بإطلاق ولو كانت الأدلة على نفعه موفورة؟

إن الحداثة المقلدة نقد مكرور لواقع الغير بتطبيقاته الحصرية لا غير بل هو
أضيق معاني الحداثة كواقع ممكن للاستنساخ بمجموع أبعاده الفلسفية والعلمية والتقنية
والسياسية والشروط التي ساهمت في ظهورها ليست كذلك هي الحداثة الواعية
المبدعة. إنها باصطلاحه روح الحداثة وما معنى الروح؟ هل هي مجموعة القيم
ومجموعة المبادئ التي تكون هذا الواقع تجسيدا لها وتطبيقا لها بمعنى ينبغي أن نبحت
عن الحداثة كقيم لا عن الحداثة كواقع، هذا الواقع موجود لا ننكره، وننتصل به ونقلده

1- طه عبد الرحمن: روح الحداثة الإسلامية، ص 12-13.

وننقل عنه وما إلى ذلك، ولكن ليس هذا الواقع هو الذي سيدخلنا إلى الحادثة، فإذا لابد أن نبحث عن هذه المبادئ وهذه القيم التي يعد الواقع تحقيقاً لها¹.

2- مقولات طاهانية لضبط النظر في الحادثة

وانطلاقاً من مقولته التي مفادها أننا كلما كنا أوغل في إبداع القيم والمفاهيم على غير سنن المنقول كلما كان ذلك أدخل للمأصول في الحادثة والتجديد، لأن الحادثة في الحقيقة هي حادثة قيم لا حادثة زمن لذلك طفق طه عبد الرحمن في مهاده التأسيس لروح الحادثة الإسلامية بناء على قاعدتين منهجيتين في كتابه روح الحادثة الإسلامية يؤكد على أن كل واحدة من هتين القاعدتين تفيد في التمرس بالإبداع بقدر ما تفيد في ممارسة النقد، وهتان القاعدتان تتعلقان بمبدأين رئيسيين يتأسس عليهما النظر المستقل في الدحض والقبول حتى لا يتطرق التصويب والتبديل إلى المفاهيم والحقائق كيفما اتفق، أما القاعدة الأولى فتتجزز بالمنقول عن القبول حتى يتوفر ما يفي بكفاية الاستدلال في صحته وأما القاعدة الثانية فترتباً بالمأصول عن الدحض حتى يقوم الدليل على بطلانه وتفصيل هاتين القاعدتين كما يلي:

أ- كل أمر منقول معترض عليه حتى يثبت بالدليل صحته:

وهذه القاعدة من عيون القواعد المنهجية الإسلامية المتعلقة بالحقيقة العلمية الموضوعية وصياغتها بحسب التركيبة اللغوية في الممارسة الحجاجية والنقدية في التراث هي كالتالي: إن كنت ناقلًا فالصحة أو مدعيًا فالدليل. لكل نوع من الدعاوى نوع من الأدلة العلمية يناسبها لا يستبدل بها غيره " فالدعاوى المتعلقة بطبائع الأشياء المادية و جوهرها لا تهض بغير البراهين العلمية التجريبية المحسوسة و الدعاوى المتعلقة بالمجردات كالأرقام و النفس والمنطق لا يقبل معها إلا براهينها

1- طه عبد الرحمن: الحادثة والتقليد، حوار مع الجزيرة، ح6، 2006/06/19.

القانونية المسلمة و الدعاوى المتعلقة بالحقوق و الأحوال المدنية لا ينفع معها إلا
البيانات و الحجج المتفق على ضرورة ارتباطها بها.

وهكذا لا تصبح الدعوى حقيقة علمية ثابتة إلا بعد أن يقترن بها دليلها الذي
يناسبها، فالدليل قد يساق إلى الدعوى، ليست له أية قيمة علمية ما لم يكن بينهما انسجام
في الطبيعة و النوع¹ فإذا صح الأطراد و الشمول لهذه القاعدة العلمية و الأصل
المنطقي بحسب الطبيعة و النوع في كل مطلوب علمي يراد التأكد من صحته فلا غرو
إذن أن لا تكون هناك مندوحة في استتار المنقول و المطالبة بقيام الأدلة على اعتبار
وصف الصحة فيه وفق الآليات الاستدلالية الملائمة له و يتلخص معنى هذا القاعدة عند
طه عبد الرحمن في الاستدلال التالي: " بم تثبت المفاهيم المنقولة و قد نسمي هذا النوع
من النقد باسم النقد الإثباتي، و مثل هذا النقد لا محالة أنه يدفع عنا آفة الإسقاط التي
يقع فيها مقلدة المتأخرين² إن التأسيس لهذه القاعدة باعتبارها قانوناً منطقياً لاختبار
الصحة و الفساد في المطلوبات العلمية و الخبرية في منهجية العلم عند المسلمين،
يجعلها تتسحب على منقولات الحدائث من الاصطلاحات و المفهومات التي يتوسلون
بها في دعوى صحة ما يقلون فاللياذ بها في معرض المحاجة و النقد من قبل طه عبد
الرحمن يفيد في إبطال التسليم بمفهومات المنقول.

أيا كان مجاله الخطابى، أولاً ثم تلزم عنها فائدة أخرى، و مجلى فائدتها هو
قدرتها على تثوير ملكة الرد على ما هو آت من خارج المجال التداولي، " ذلك أن
تحصيل الأدلة المثبتة هو أحد الطرق الموصلة إلى إنتاج أمثال هذه المفاهيم في مجالها
التداولي الأصلي أو إعادة إنتاجها في غير هذا المجال حتى إن المنقول الذي تثبتت
صحة أدلته يصبح بمنزلة المأصول و كلا الحاليتين، الإنتاج وإعادة الإنتاج علامة على

1- محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر دمشق- سورية، الملكية للإعلام
والنشر والتوزيع الجزائر، ط 1-1389 هـ، ص34.

2- طه عبد الرحمن: روح الحدائث، ص 13.

التوسل بأسباب الإبداع"¹، فهل يوجد مثل هذه الاشتراطات العلمية والآليات المنطقية في إنتاج الاستدلال التي تتبنى عليها مضامين التراث، في مصطلحات الحدائين من الموضوعية و العقلانية، و المنطقية التي يحاولون البناء عليها في تحصيل العلم بمضامينه والاعتراض على وسائل إنتاجه الاستدلالية التي تتأكل عليها تلك المضامين و هذا نوع من الحصر الاجائي بقصد الاعتراض أو الإبطال في سياق التحاج المنطقي.

ب- كل أمر مألوس مسلم حتى يثبت بالدليل فساده:

ويقتضي هذا الأصل إناطة و تعليق وصف الصحة فيه على انتفاء أدلة الإبطال التي تطاله، ثم إن وصف الصحة هذا المتوقع على نفي الأدلة المبطله في نقد المألوس يستوي من حيث وجوب تطلب الدليل على سواء مع إيراد النقد على المنقول بمعنى إن التسليم بسلامة المألوس ليس من جهة كونه مألوساً فقط، باعتبار تحقق النسبة إليه وصفا و نشأة و تاريخا و حضارة، و إنما التسليم به مبناه على انتفاء الدليل الذي يقضي عليه بالبطلان، و إذا انتفى دليل البطلان ارتفع حتما ثبوت الفساد فيه و بالتالي يؤول بمفهوم النقيض المخالف إلى صدقية التسليم العقلي به.

بمثل هذا الإستواء العلمي والمنهجي في تطلب الدليل في التسليم بالمألوس و النقد للمنقول وضع طه عبد الرحمن بمقتضى النقد السؤال التالي بم تبطل المفاهيم المألوسه؟ وقد سمي هذا النوع من النقد بالنقد الإبطلاي وتتجلى فائدة مثل هذا النقد لا محالة في أنه يدرأ عنا هو الآخر، آفة الإسقاط التي يقع فيها مقلدة المتقدمين² والأصل في محاولة روم التحقق بالدليل في القبول و الدحض. هو تعليق الافتكار الإبداعي بالعقل الناظر المختبر و ليس بالقليد الإتباعي أيا كان مصدر هذا التقليد ونوعه ويظهر أن مثل هذا الاشتراط يفيد إجرائيا إخراج كلا من مقلدة المتقدمين و مقلدة المتأخرين من حقيقة التقليد الحقيقي الذي وقعوا فيه ممارسة و فعلا و إن ادعوا أنهم فارقه قولاً،

1- المصدر السابق، ص 13-14.

2- المصدر نفسه، ص 14.

فكما أنتقد مقلة المتأخرين أنحى باللائمة على مقلة المتقدمين الذين لا ينفكون متمسكين بالقديم و لا قدرة لهم على نقد ما يصدر من داخل مجالهم التداولي الأصلي وإيراد مثل هذا المطعن الانتقادي عليهم. إنما هو بسبب القصور في التصورات الاستثنائية للمفاهيم من غير ما تناول أو تعاط استدلالى مبني على التساوقات المنطقية. " ذلك أن تحصيل الأدلة المبطله هو أحد الطرق الموصلة إلى إنتاج أضرار هذه المفاهيم في مجالها التداولي الأصلي أو إعادة إنتاجها. في غير هذا المجال و كلا الحالين الإنتاج وإعادة الإنتاج يدل على نهوض الهمة إلى الإبداع"¹

فالإنتاج هذا سواء كان إنتاجاً للمفاهيم الضديدة في المجال التداولي الأصلي أو ما يصح أن نصلح عليه في مجاري البحث بالإنتاج الأصلي الخالص، أو إعادة الإنتاج، ليست الإعادة المكرورة طبعاً، و إنما هو إنتاج الخالص مستحدث الصيغة، والدلالة، إما بالإضافات إلى ما يعتري الإنتاج الأول في مجاله الأصلي من الثلمات والنقائص، وإما بالزيادة عليه أصلاً لاعتبارات لغوية أو فلسفية تغيب أو جوانب عن الناقل أو المترجم أو جوانب غفلى، و كلا الأمرين كما يبدو إما إنتاج معادل مساوي لا يقل فاعلية عن الأول و إما إنتاج فائق متجاوز لا يرتد إلى الأول لا بالمقاربة ولا بالتشاكل.

على مثل هذا النحو من الاستبصار النقدي، استتكف طه عبد الرحمن من الاعتراء لأي من التقليدين وأثر أن يكون على مبعده منهما بمسافة متساوية فلم تتلابس عنده المفاهيم المنقولة بالمفاهيم المأصوله تلابسا خلطياً تمزجياً تترتب عليه ضرارة معرفية و منهجية سواء، بل تتمايز بحسب العلامات الفارقة بينها الكمينه فيها في مظان مجالات تداولها، فقط أن تتجنب الهجانه المفهومية و محاولات الدمج التديمي الذي يقضي على الدلالات الأصلية في كلا المجالين، و لكن كيف يحصل ذلك إذا كان كل إبداع أو اعاده إنتاج غير مكرور على سبل التحاكي يقتضي وضعا و إثباتا الإشباع بالجديد المضاف ؟ بحسب طه عبد الرحمن فإن إبداع المفاهيم في لبس من خلق جديد

1- المصدر السابق، ص 14.

لا يكون بإضافات جديدة يدخل بها على الأصل و إنما يقتضي هذا الإبداع إرفاد هذه المفاهيم لبعض الأسباب المأصولية للمقاربة التداولية أولا و تسديد مقاصدها ثانيا، و بذلك " إنما نعيد إبداعها بما يجعلها تحمل جديدا، ليس في أصلها، مضافا إلى جديدها الأصلي متى أمكن حفظه على تمامه، و ميزة هذا الجديد المضاف أن يكون موصولا ببعض الأسباب المأصولية من غير أن يرتد إليها حتى يتوسل به المتلقي المسلم في إقامة الصلة بين هذه المفاهيم المنقولة و ذلك لأن شعوره بوجود هذه الصلة هو الذي يقوى لديه قوة الاستيعاب بما يسددها إلى الإبداع"¹

إن المفاهيم المنقولة هي مصطلح نظير مقابل أو ضديد للمفاهيم المأصولية تعني المفاهيم المتعددة للحادثة الغربية، التي انتقلت إلى الفكر العربي الإسلامي المعاصر، ضمن الأزمة المفهومية الكبرى التي ألمح إليها سابقا و التي أصبحت أشغولة فكرية من أكبر الأشاغل الفكرية و الفلسفية التي احتفت بالمطارحات النقدية للتراث في سياق الحديث عن الإبداع الناهد إلى التجديد و النهضة على جميع المستويات و كافة الصعد، غير أن التقابل الضدي المتناظر الذي أشير إليه آنفا بين المنقول الحداثي و المأصول التراثي قد فرض استشكالات صميمة ليس فقط في كيفية تحقيق آليات عملية توائم تكيفية يلحق فيها عند من يقول بها المنقول بالمأصول، أو المأصول بالمنقول للانخراط في مسمى الحداثة وكفى، و الإستشكال بمثل هذه الصورة و الشكل يكون أعزلا من ليه إذا حيم فيه على التخوم، من غير استشراف لآماده القصية كيف تكون وعلى أي أسس يكون الترسي في باحات الحداثة؟ و ما هو فوق كل هذا توجه الحداثة، هل هو توجه مادي أو معنوي، و ماهي الحداثة الإسلامية التي يريد لها طه عبد الرحمن؟ هل الحداثة واحدة أم متكررة، و هل هي محصورة الآماد و محدودة الأمداء؟ أم أنها إمكانات عقلية إبداعية مفتوحة، لاتن عن التجدد و الحدوث في خلق مستمر يتطلبه نزوع العقل الإنساني، يحوك به نسج مصيره على نول الزمان؟

1- المصدر السابق، ص 14.

ج- الحداثة بين الناحية النظرية والناحية العملية:

إن هذه التساؤلات المركزية التي تتعلق بالحداثة من حيث قصد التوجه وطبيعته و آماده ليس تغفلها كل محاولة بناء لأي مشروع فكري أو فلسفي أيا كان المنزع أوالمصدر الذي يصدر عنه صاحبه سواء كان هذا المشروع مشروع بناء وتركيب وجمع توفيقى أو مشروع نقد وتعديل رجاوة لإعادة الإنتاج والتأصيل كما يفعل طه، فكيف ابتداء تأسيس مشروعه في الحداثة الإسلامية وما هي خصائصه المنهجية وميأسمه التأسيسية التي تحرف به فعلا عن التقليد الثنائى المزدوج للحدثين الذين يقلدون المتأخرين من الغربيين والتراثيين الذين يقلدون المتقدمين من المسلمين؟

أولا في مهاد المشروع التأسيسي لروح الحداثة الإسلامية كما يسميها يركز على القيمة والروح والمعنى وفي مسمى الحداثة أولا وفي مشروعها ثانيا، وليس على الآثار المادية وخواء التسمية، كأنه يريد أن يكون في تناء بعيد عن منهج الظاهرية الفكرية التي تصرف عن الحقائق والمعاني إلى الأوصاف والأشكال أو بعبارة أوجز في الإيضاح صرف الاهتمام إلى الظواهر لا إلى المقاصد. لذلك سوف يكون القول بتعدد الحداثات المتمايزة عند الإنسان الداني إلى العوالم الفاضلة في الممكن العقلي بحسب الطاقة الإنسانية في الاجتهادات العقلية لبلوغ ذلك، هو الأصل المستعصم به في التحاج الإثباتي على الفريقين السابقين - التراثيين و الحدثيين- وتجاوزهما لتأسيس حداثة ذات توجه معنوي يعتاض بها عن الحداثة الغربية ذات التوجه المادي على اعتبار أن الحداثة معطى يتحدد بالممكن القيمي الأفضل وليس بالواقع المادي المنعكس عن الحاصل العلمي والتقني.

لما تشارط طه كما سبق في تأسيس روح الحداثة الإسلامية مع التوجه المعنوي وليس التوجه المادي الذي انبنت عليه الحداثة الغربية، صار هذا التشارط علامة من أظهر وأبرز العلائم الفارقة في درء آفة الإسقاط بنوعيتها التي حذر من غائلاتها الفكرية والمنهجية من قبل، هذا من الناحية المنهجية النظرية.

أما من الناحية الإجرائية العملية فإن مجلى فائدة هذا التشارط يتراعى إلى نفي الوهم الخالص في احتياز الحادثة لمعنى واحد لا يحاد عنه إلى غيره بدليل الاستقراء المعلل الذي أفصح غاية الإفصاح عن تكاثر معاني الحادثة، بسبب تكاثر تعريفاتها وتغاير المحددات والمعايير التي يستروح إليها من أجل الظفر بتعريفات تتقوم منها الخصائص الجوهرية والذاتيات الضرورية لأي تعريف علمي أو فلسفي يختص بمفهوم أو فكرة، فإذا انتفى وهم الواحدية في مفهوم الحادثة وتعريفها صار حتماً مقضياً وممكناً عقلياً القول بالتنوعات الحداثية المعنوية و القيمة من غير تأسير لها بالزمان والمكان، حتى داخل النسق الغربي نفسه باعتباره موئل الحادثة الذي يجب الالتحاد إليه والانخراط في سلكه، لأجل أن يحقق وصف الحادثة والإبداع على من استتهج نهجه وتجرد من خصائصه ابتغاء التشاكل الاجتيافي المتماهي فان لم يكن، فلا أقل من التماثل التعادلي المتساوي، حسب الفهم وطبيعة القصد و التوجه في محاولة الإحاطة بالحادثة و اكتسابها و كذلك درجة التأثير بالمنقول أو المأصول، يقول في هذا الصدد "المرأى الذي نرتضيه هو أن الحادثة عبارة عن إمكانيات متعددة وليست كما رسخ في الأذهان إمكاناً واحداً و ينهض دليلاً على ذلك أن المشهد الحداثي الغربي ليس بالتجانس المضمون بل فيه من التنوع ما يجوز معه الكلام عن حادثات كثيرة، لا حادثة واحدة، فهناك باعتبار الأخطار حادثة فرنسية، وحادثة ألمانية وحادثة انجليزية وحادثة أمريكية وغيرها"¹.

بهذا التنوع المصدري للحادثة باعتبار المكان يستجلب وصف التعدد المكاني كجزء في التنوع الإمكانى ويقضى على وهم التوحد بداية من هذه الجهة، ليست على هذه الصورة التتميطية فقط من خلال التصنيف المكاني للحادثة وتوزعها القطري ولكن من جهة يستتلي هذا التعدد المكاني من لواحق الأصول والفروع التي تترادف بشكل تراتبي يتسق بسببها التصور الكلي العام للحادثة في أصله الواحدى بحسب الدعوى المدعاة في ذلك، وليس بما تقضى أصول النظر النقدي والفلسفي الذي يحاول أن يتعمق

1- المصدر السابق ص ص 14-15.

المفاهيم ويستكنه التصورات، على سبيل الترتاب الذي سبق بتعدد الحادثة باعتبار القطر والمكان، يأتي تعدد حدثي آخر باعتبار تنوع المجالات كجزء ثاني من النوع الإمكاناني لمفاهيم الحادثة وتعريفاتها على مستوى الذهن المجرد، أي الفكر، أو على مستوى الوجود الموضوعي المتعين حسا داخل مشهد الحادثة الغربية نفسها وما تطفح به من سيول المفاهيم و زخوم التصورات وهناك باعتبار المجالات، حادثة سياسية، حادثة اقتصادية، وحادثة اجتماعية وليس أشكال الحادثة وصورها بمتطابقة القدر من البلوغ إلى مستوى معين في جميع الأقطار التي صدرت من أهلها ونشأت فيهم، وإنما هي أصناف مختلفة وأنماط متفاوتة كنتيجة طبيعة لما يكون عليه هذا القطر أو ذاك، من رجحان جانب على جوانب أخرى من جوانب الحادثة التي بها وقع الاعتبار التصنيفي المضاف إلى نوع الحادثة "فهناك أقطار حظها من الحادثة في هذا المجال أو ذلك أكبر من حظها منها فما عداه كأن حداثتها الصناعية أقوى من حداثتها القانونية أوتكون حداثتها الاقتصادية أقوى من حداثتها السياسية وهكذا"¹

إن العمد إلى مثل هذا الإستقراء الحصري المعطل، الذي تتركب مادته من تواتر شواهد الحس الضروري المبصر، المتجسد في التعدادات الحداثية في الغرب والممازة عن بعضها بالعوامل الفارقة من المكان والمجال يعتبر في النهاية، نتيجة ضرورية يتنزل التصديق العقلي بمفاداتها على الملزومات المنطقية التالية:

إذا ثبت أن الحادثة الغربية تخصيصا في صورتها الكلية ترتد بالأصل إلى حداثات جزئية بأشكال شتى و صور متعددة مع بقائها محافظة على أصل الاشتراك في المصير و التاريخ هي أمر جائر فان الملازم المنطقي الحتمي الذي لا يقبل الفوت أو السبق، هو الجواز الامكاني في حتم العقل و الواقع، في أن تتخذ " على وجه العموم أشكالاً تختلف باختلاف التاريخ و المصير أولى"² و هذا الملزوم العقلي المنطقي العام و إن كان صحيحا في نفس الأمر من حيث هو إلا أنه غير مقصود لذاته من قبل طه

1- المصدر السابق، ص 17.

2- المصدر السابق، ص 17.

وإنما لجأ إليه بطريقة إجرائية عملية أو بجائز التعبير البراغمية أو النفعية الحجاجية في سياق البرهان و مجرى الاستدلال العام أي تساوي الممكنات في أصل الإمكان فلا ينتقل ممكن إلى الوجود أو الضرورة إلا لدليل يخص أو قاعدة تستنتيه و ليس ثمة هناك شيء مما ذكر فالأصل إذن التساوي في الإمكان المحض، أما الرجحان فله أسباب مخصصة به تقتضيه¹ يريد إذن طه أن يتأدى إلى القضية الأصلية، التي يتأسس عليها مشروعه في الحادثة على شرط الإسلام فكيف ذلك؟ وكيف يتم؟

تكون روح الحادثة الإسلامية كما يسميها بمقتضى ما سبق، متساوية تساويًا متعادلا في الإمكانات التنوعية التي تلزم بوجودها من غير تفاضل في مبدأ الأمر على غيرها من الحوادث الأخرى في أصل الإمكان " لذلك لا بد أن يكون للتاريخ الإسلامي و المصير الإسلامي و حالهما في التميز عن غيرهما أمر ثابت مقطوع به أثرهما الخاص في تحديد مسلك المجتمع المسلم في التحديث "2 و مقتضى هذه الدعوى قاده إلى تأليف و كتابة روح الحادثة الإسلامية لإثباتها و الاستدلال عليها و تتركب هذه الدعوى هو ما يلي:

كما أن هناك حادثة غير إسلامية فكذلك ينبغي أن تكون هناك حادثة إسلامية، و تفصيل معنى هذه الدعوى التي اعتبرها المقدمة أو الأصل العام لكتابه أنف الذكر من حيث هو مشروع للحادثة أو التحديث على شرط الإسلام لما كان صنع كتابه سؤال

1 - تصنف الأرجحية في الإمكان الاعتباري والواقعي وتكون بحسب السلامة المنهجية والعلمية في تحصيل البرهان على المطلوبات العلمية من غير إخلال بطبيعة العبارة الخاصة بالمجال المعرفي الذي يتصب الإنسان للنظر فيه بعد أن يتأهل له و هو النظر ثم تأسيس النظر كما هو على العمل - الأخلاق - من غير فصل بينهما توخيا للكمال الممكن كما يظهر من حاصل كتابه سؤال الأخلاق. العمل الديني و تحديد العقل وهو في هذا يضارع ما كان بدأه أبو حامد الغزالي في كتابه ميزان العمل حيث ألف كتابه هذا إردافا لكتبه السابقة في العلوم النظرية والمنطقية سواء = في علم الكلام والأصول والمنطق والفلسفة المحضة وكان غرض الغزالي الجمع بين النظر والعمل ثم تأسيس النظر على العمل من حيث أن العمل هو السبب في الإقتياد إلى النجاة في الآخرة والعاصم من ضلال النظر.

2- المصدر السابق، ص 17.

الأخلاق، و تعرض فيه للأصول و الضوابط الأخلاقية التي يستقيم بها نظر العقل في التجدد العلمي النظري و التجدد الأخلاقي العملي، و لكنه ما قصد فيها إلا استنباط أو استخراج الخصائص الأساسية الكلية للتحديث الإسلامي، فجاء الإستوساع في تحليل تلك الضوابط الكلية و إفاضة التحليل فيها في كتابه روح الحداثة الإسلامية عملا رديفا تاليا لكتاب سؤال الأخلاق الذي كان مقدمة له. حيث أصبح مضمون الأول مقدمة للثاني و أصبح الثاني وصلة للكتاب الأول.¹

إن عموم الاشتراك في الأصل الكلي الذي تتسم به الحداثات على تنوعاتها المضمونية والقطرية و المجالية المتمثل في استجلاب الأنفاع ما أمكن للبشرية و تحقيق تلك الأنفاع والخيرات في الأعيان الجزئية التي يرتد إليها الوقع الإنساني يجعل الحقيقة الإسلامية نفسها تتضمن هذا النفع سواء بحكم التساوي المتعادل في الإمكان كما سبقت الإشارة إليه، على هذا المستوى النظري، أو بمقتضى النفع الذي ترومه الحداثات كلها كيف هو ذلك يا ترى؟

للإجابة على هذا السؤال يؤول الاستدلال الطاهائي إلى الاستجداد بقضية الزمن الأخلاقي الإسلامي الذي تتجلى فيه ظاهرة الحداثة تحقيقا ولكن بأي طريق تتعرف الزمن الأخلاقي، إنه يريد به التتام الممكن في الكمال الممكن الذي ينتحيه الإنسان موضوع الحداثة وهدفها في الآن عينه وهذا التتام في الكمال يحتويه الزمن الإسلامي الذي يتم ما نقص في سابق الأزمان من المكارم انطلاقا من خاتمية الإسلام للأديان كلها. وانصرام زمن الوحي ونجوم أسئلة جديدة تغشى واقع الإنسان المسلم في كل أنات أعصره المختلفة بعد فوت زمن النبوة هذا الزمن تولت النبوة والوحي الإجابة على أرسال من الأسئلة تتعلق بجميع المناحي والجوانب التي تحتف بالإنسان. على اعتبار أصل التكليف الذي نزلت به الشريعة الخاتمة، سواء منها

1 - أنظر مقدمة كتاب روح الحداثة الإسلامية، ص 17 - 18 فإنه ذكر ذلك و أضاف إليه أنه غير مستبعد تناول فكرة التحديث ببسط و مزيد أبحاث.

سؤالات الاعتقاد والعقل، أو سؤالات الأخلاق والتشريع أو سؤالات الاقتصاد والسياسة وعلاقتها ببعضها كيف تكون، حتى سؤالات المعاد والمصير، وفي كل عصر من أعصر أمة ولا جرم تستبد بعقولها سؤالات وتظهر مقولات، وتطرح مطارحات تكون معها وقفات ومراجعات.

كذلك مثل هاتيك الأزمان الخوالي، هو هذا الزمن المعاصر، أي زمننا، زمن التنوعات الحدائية المتكثرة حدث فيه من المساءلات على قدر ما جد بالتقابل أو بالتوازي من الحقائق الكونية والنظريات العلمية والفلسفية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. مما يعني بمحاولات الإجابة على مساءلات هذا العصر، بتوجهات مختلفة مادية كانت أو معنوية فكيف التفصي من الإجابات التي كانت عليقة بأزمانها اللائي لسن برواجع أبدا والاجتهاد في استحداث إجابات حية مستقلة مبدعة تلائم أسئلة العصر ولا تكون ارتجاعا ميتا لأشكال الماضي المنتهي، كما لا تكون نقلا مقلدا بحجة ألمعية عقل الآخر وسورة ذكائه في التساؤل والظفر بالإجابة في الوقت نفسه فكيف يرى طه عبد الرحمن للزمن الأخلاقي الإسلامي القدرة الفائقة التي يكون بها عقول وأفراد الأمة، كفلاء أو قديرين على الإمتراس بأسئلة العصر في أبعادها المختلفة وإيجاد مجاوبات لها، على شروط وقواعد تراعي المنقول و المأصول كما نبه عليه غير مرة.

يرى طه في مبدأ الأمر أن الأصل أعلم به بداهة أنه لا يخفى " أن لكل زمان أسئلة تحصه، كما لا يخفى أن واجب كل أمة كائنة ما كانت أن تجيب عن هذه الأسئلة، لكن ما يغيب عن أذهان البعض هو أن الأمة لا تكون أمة بحق حتى ترتقي بالجواب عن أسئلة زمانها إلى رتبة الاستقلال به، إذ ليس لها إلى امتلاك ناصية هذا الزمان من سبيل إلا هذا الجواب المستقل و إلا صار ملكه إلى أمة سواها. فتضطر إلى أن تجيب بما تجيب به هذه مسلمة وهي راغمة قيادها إليها"¹، ومن ثم فإن شرط الإقتدار في الإجابة على الأسئلة الخاصة بالزمن هو الاستقلال في النظر حفزا للعقل في ألا يسلك

1- طه عبد الرحمن: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي بيروت- لبنان/ الدار البيضاء-المغرب، ط1-2005، ص15.

مسلك التقليد المانع من استتصار ما قد يكون فيه من غور وغائلة وقد تساءل في إثر هذا الشرط السؤال التالي: هل للأمة المسلمة جوابها الخاص عن أسئلة زمانها؟

د- إمكان جواب الأمة الإسلامية عن أسئلة زمانها:

للاسترسال في الإجابة على هذا التساؤل و إبحاراته، يحيل إلى نفي قياس زمان الأمة على غيرها من الأزمان الأخرى لانتهاء علة أصل الحمل القياسي الذي يفيد التماثل، وتفصيل ذلك أن زمان الأمة عنده مسنقل ليس كمثل زمان إذ لا ينحصر في زمن البعثة النبوية ولا في الفترة التي استغرقتها حضارتها وإنما يمتد إلى زماننا هذا، بل إلى كل زمان يأتي بعده فمعروف أن الدين الذي أنشأ هذه الأمة وسواها هو الدين الخاتم¹ فإذا كان الدين الخاتم هو أصل المنشأ والتسوية في الإيجاد الفكري والحضاري. فمن الحيف البليغ أن يستغرب استرفاد الإجابات منه بحسب أسئلة كل زمن و الأصل في القول بالزمن الأخلاقي الإسلامي أنه بالأساس مسألة أصولية وكلامية مدارها على أن الشريعة الإسلامية ناسخة² لغيرها من الشرائع، وإن كانت بمحض الاصطلاح المعاصر على هذا النحو ينتسب إلى جملة المصطلحات والمفاهيم التي يجترحها طه عبد الرحمن في أغلب المطارحات الفلسفية والعلمية نأياً عن التجاري مع الغير فيما يتوسل به من مصطلح إثباتات للندية المستقلة في التعاطي مع التصورات على أبسط المعاني التي ينحل إليها مفهوم الإبداع المستقل في تمثلاته الجزئية ومن منطلق الأبحاث المتعلقة بالنسخ في المباحث المشتركة بين علمي الكلام

1- المصدر السابق، ص15.

2 - أنظر مبحث النسخ في مباحث علم أصول الفقه الإسلامي من حيث يتناول تعريف النسخ لغة واصطلاحاً وإمكانه عقلاً وشرعاً في الورود على بعض الأحكام الشرعية، لحكم مخصوصة وتحدد علاقة الشريعة الإسلامية بغيرها من الشرائع والأديان الأخرى من هذه الجهة راجع على سبيل المثال الحصول في علم الأصول للرازي و المستصفي للغزالي وإرشاد الفحول للشوكاني وتعليل الأحكام لمحمد مصطفى شلي .

أي العقيدة الإسلامية وأصول الفقه، يتواصل استدلال طه عبد الرحمن على صدقية الأحقية بهذا الزمن الأخلاقي الإسلامي من حيث مجيئه على التراخي خطابا دالا على ارتفاع العمل بما سبق من الأديان وهو المسمى في علم أصول الفقه حقيقة بالنسخ وقد عرفه الغزالي فقال: « حده أنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا به مع تراخيه عنه وإنما آثرنا لفظ الخطاب على اللفظ النص ليكون شاملا للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل إذا يجوز النسخ بجميع ذلك »¹

وهذا التصور مستفاد في الحقيقة من آيات عدة في القرآن الكريم تذكر صراحة أن الإسلام هو الدين الخاتم كما في قول الله تعالى في سورة الأحزاب ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾² وهذه الآية هي الأصل في توصيف الإسلام بالخاتمية ومثل هذه الآية آيتان أخريان في سورة آل عمران، يستشف منهما شمول العموم الذي وصف بالختم السابق الذي بنى على أساسه طه قضية القول بالزمن الأخلاقي الإسلامي وهاتان الآيتان هما على: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾³ ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾⁴

ولما صار الإسلام إلى تتام بمقتضى الوصف الخاتم كان أحرى أن يتأهل حقيقة تأهلا لامراء فيه للإجابة على سؤالات العصر، بحسب ما تتسدد فيه البشرية إلى الخيرات و المنافع كما تقصد إلى ذلك الحداثات المتنوعة "ناهيك عن أن كل دين منزل يمد الإنسان بأسباب الصلاح في دنياه فضلا عن أسباب الفلاح في أخراه فإذن لابد أن تدخل الحداثة الصالحة في الممارسة الإسلامية"⁵ فهل يوجد بعد هذا من الدواعي

1- الغزالي: المستصفى في علم الأصول، صححه وطبعه عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية

بيروت- لبنان 1992، ص86.

2- سورة الأحزاب، الآية 40.

3- سورة آل عمران، الآية 19.

4- سورة آل عمران، الآية 85.

5- طه عبد الرحمن: روح الحداثة الإسلامية، ص18.

المعتبرة علما وواقعا سواء داخل الحداثة الغربية بمفهوماتها المتنوعة أو خارجها بحسب منطق الاستدلال الطبيعي للعقل الموضوعي، أن تقصر القدرة على التحديث الإنساني من هذه الجهة فقط، وتعتبر غيرها من الأصول الدينية هي الصوارف العائقة عن إدارة الحداثة في سياقاتها التنوعية المتكثرة؟

ثانيا- إمكانية التحديث الإسلامي ومبادئ الحداثة:

قد يتبدى التأصيل لإيلاج الحداثة الصالحة في الممارسة الإسلامية عند طه عبد الرحمن إلى نوع من التتميط الشكلي لها من جهة الثبات الذي تتسم به الأوامر والنواهي الشرعية، ليس عند هذا الحد فحسب، بل قد تثار في أتون التحليل، لقضية الزمن الأخلاقي الإسلامي اعتقاد الأفضلية والمثالة للزمن الإسلامي في مقابلة الزمن اليهودي الإسرائيلي أو المسيحي النصراني أو حتى غيرها من الأزمان العالمية الأخرى ولو كانت وثنية، كالزمن الصيني مثلا أو الهندي أو الياباني، فإذا سلمنا بعدم تناهي الزمان الأخلاقي الإسلامي سنكون هنا إزاء الحالات التراتبية التالية بصدد الحكم بالقوة أو بالفعل على تناهي الأزمنة الأخلاقية الأخرى. خصوصا الزمن الأخلاقي اليهودي الإسرائيلي والزمن الأخلاقي المسيحي النصراني.

وهذا الحكم ربما يكون الإيقان به في الاحتجاج الإسلامي على المستوى النظري الصرف أما على المستوى الواقعي، فالامتناع عن التسلم بالتناهي لأي سبب من الأسباب كان من قبل الزمنين اليهودي والمسيحي وما تعلق بهما عبر تاريخهما الطويل يطرح اشكاليات جمة ومتعددة بخصوص معاني الخير والشر والحق والباطل، والصلاح والفساد، زيادة ليس على رفض تسيد الزمن الأخلاقي الإسلامي على الزمنيين الأخلاقيين الآخرين، بل عدم التصديق به أصلا فكان يجب من باب الكمال في الاستدلال عند طه عبد الرحمن في البرهنة على استغراق الزمن الأخلاقي الإسلامي لما تناهى من الأزمان الأخلاقية قبله أن يضيف ضميمته أخرى من آليات التعامل مع جحود استغراق هذا الزمان لغيره الذي هو معقد أكثر مشكلات العصى.

سيان داخل النسق الحداثي أو خارجها بدليل انعكاسه متمظها في شاكلاآ مآباينة من الصراع بين الغرب والعالم الإسلامي على الصعد السياسية والاقتصادية والفكرية الحضارية.

الرسم

1- إمكانية التحديث الإسلامي:

على دأبه في الاستشكال لاقتناص المفاهيم الوازنة وتجنب الابتسار في التعامل مع المفاهيم فهما أو وضعاً أو نقداً أو استيعاباً لإعادة الإنتاج بها حسب نظريته في التداول يتوسل طه بنفس أوليات منهجه فلم يرسل القول في التأسيسات النظرية لمشروعه في روح الحداثة الإسلامية حتى يتم له التحقيق والتدقيق في مفهوم الحداثة وتباين تعاريفها، حيث أنها لم تصر في وارد المتفق عليه في مباحث الدراسات الفكرية والفلسفية، فأضحت محاولة استحصال تعريف واضح ومنضبط لها قضية مفهومية في غاية العوص والإشكال، أي ليست سهلة المقتحم بسبب ما يتلابس متفرعا عنها من شائك التصورات وإن كان بعض المنشغلين بالبحث في فن التصورات والأفكار يحاول أن يذلف إلى الإجابات التحديدية من غير ما اعتبار لما يطبق حول هذه الإجابات من التبسيط والتبديه للمركبات النظرية المحوجة لفهم العميق، خاصة في حالة التعدد التعريفي الذي يتقارب أحيانا إلى حد التقاطع أو يتباعد أحيانا أخرى إلى درجة الاعتقاد من قبل الباحث أنه يستحيل بالكلية الظفر بتعريف واضح المعالم يستأخذ بالدلالة على المعنى.

والثابت جزماً أن طه عبد الرحمن واع تمام الوعي بمشكلة التعدد التعريفي الذي يشير إلى النقائص التي تنشأ في أغلب الأحوال مشقة وعننا يحولان دون تعاط منضبط سواء في الفهم والتعقل أو في النقد و التقييم " لا يخفى أن التعاريف التي وضعت لمفهوم الحداثة تعددت وتتنوعت فقد عرفها بعضهم بكونها حقبة تاريخية متواصلة ابتدأت في أقطار الغرب ثم انتقلت آثارها إلى العالم بأسره مع اختلافهم في تحديد مدة هذه الحقبة فمنهم من قال أنها تمتد على مدى خمسة قرون كاملة بدءاً من القرن السادس عشر بفضل حركة النهضة وحركة الإصلاح الديني، ثم حركة الأنوار

والثورة الصناعية، فالثورة الثقافية ثم الثورة المعلوماتية ومنهم من جعل هذه الحقبة التاريخية أدنى من ذلك حتى نزل بها إلى قرنين فقط¹.

كما أثبت أن الحداثة أحداث متوعات، بالإستدلال على تعدد في أصل وضعها الغربي، في فهم طه كذلك يقر أن المقاربة الإسلامية للحداثة يعني بها أن تتصف بالتعدد و تتجانف عن التأخّد فما طبيعة هذه المقاربة؟ وما قيمة المقاربات الاجتهادية الأخرى التي تتجاوز مع مشروعه في التقريب الحداثي؟

يبين طه عبد الرحمن أن مقاربتة للحداثة هي " على الحقيقة مقارنة لواحد من الأشكال التي يجوز أن تتخذها الحداثة الإسلامية وإذا كان الأمر كذلك لزم أن تؤخذ أحكامنا واستنتاجاتنا على قدرها، فلا يظن بنا أننا نقضي غيرها من الاجتهادات التي تتعلق بأشكال أخرى غير الشكل الذي ارتضيناه² وليس يرى هو نفسه اكتمال نموذجة بشكل نهائي، وإنما هو مشروع في مظنة الاجتهاد. قد يكون أدعى الاجتهادات تنقيحية تضاف إليه إضافة تصحيح سواء من عنده أو ممن تأهل للنظر من أصحاب الاجتهادات الأخرى في مشروع الحداثة، ومثل هذه الفساحة الموضوعية والنقدية التي تتسم بها مقارنة طه تتوضع في إطار الإمكان التنوعي الذي بينه من قبل بسبب من وحدة القصد الأصلي للمقاربات الأخرى، وفحوى هذا القصد هو تتهيص الوعي الإسلامي وتحديثه بحسب ما يقتضيه العصر وعلى أصول إسلامية، تقتضي جلب منافع الحداثة ودفع المضار والمفاسد التي تتجم أو قد نجمت في مجالات نشأتها إما بسبب الانعكاسات المضرة لتطبيقات المفاهيم الحداثية، كانعكاس الإفراط في الأخذ بالحرية كقيمة حداثية إلى تضاءلات خطيرة مشهودة في وجوب التخلف الديني والسلوكي، فكان الناتج عن ذلك، طغيان الجانب الحيواني الغريزي في وضع المفاهيم المستولدة من مقولات الحداثة في وضعها الأول. ومثل هذه القضية أيضا، قضية التطوح في التجارب البيولوجية المتعلقة بنظام الاستنساخ تحت مسمى العلمية

1- طه عبد الرحمن: روح الحداثة الإسلامية، ص23.

2- المصدر نفسه، ص18.

واستتطاق الطبيعة الجامدة وهلما جرا إلى ما يشاكل هذه المسائل والقضايا التي يقتحمها الإنسان ضمن مقولة الممكن العقلي والعلمي، بعيدا عن الواجب الأخلاقي سواء بمفهومه الطبيعي والديني والمحاذرة والاحتراس من مآلات الإنسياح غير المنضبط الذي ربما قد يعود على مقصودات الحداثة بالنقض والإبطال من حيث تطلب معاني النفع و تحصيل أسبابه للإنسان، في مشروع الحداثة من حيث هي، يدعو صريحا إلى المقولة التالية:

" منافع الحداثة لا تتحقق في المجال الإسلامي فحسب وإنما تتجاوز الرتب والتطبيقات والأشكال التي تبوأتها مقولاتها ومفاهيمها في مجال تداولها الأصلي الأول. بسبب أن الانتقال بالتقريب الحداثي المبتنى على أصول إسلامية، هو اشتغال يقتضي توفيق هذا التقريب من الآفات والعوارض التي عرضت له في مكان وأصل نشأته، وتحقيق المثالة النفعية النموذجية لتطبيقاته العملية ما أمكن لكن السؤال الذي يتخالج ذهن الباحث العلمي إزاء هذا التقريب هو الآتي: هل المجتمعات الإسلامية التي يعبر عندها طه عبد الرحمن بمصطلح المجال التداولي الإسلامي يتهياً لها أن تتخرط في مشروع التقريب الحداثي و تتعاطى معه وراهن حالها البائس المزري يترنح في دياجير التخلف؟ هنا يحسب قطعاً بأنه لما بين أن الفعل الحداثي يجد رقيه في الممارسة الإسلامية بما لا يجده في ممارسة غيرها لا يقصد بمجال التداول الإسلامي رداءة الواقع الراهن المتفصّي عما يجب أن تكون عليه المجتمعات الإسلامية لو أنها تمسكت بأصول الإسلام، بيد أنه تنبه بحس نقدي إلى ما يمكن أن يعترض عليه به من تركه الواقع الموجود وإهماله والتعامل مع الممكن المفترض المتمثل فيما يجب أن يكون قال: " ولا ينفع المعترض أن يقول أننا نهمل الواقع ونستغل بغيره، ذلك أن مقاربتنا للحداثة هي أصلاً مقارنة فلسفية، ومعلوم أن كل مقارنة فلسفية تكون تقويمية، لا تحقيقية كما

هي المقاربة العلمية وكل تقويم ينبني على النظر إلى ما يجب أن يكون، بحيث يبقى النظر إلى الواقع أمرا عارضا له ¹ .

أما فرانسوا شاتلي *François châtelet* فيقول: تبدأ الحادثة من عبارة ديكارث الشهيرة جعل الإنسان سيدا ومالكا للطبيعة " بمعنى أن الهدف من العلم والتقنية تحرير الإنسان من التبعية لطبيعة ومن تأثير وهيمنة اللاهوت، لذلك فهذه العبارة ليست مجرد مبدأ عام بل هي برنامج دقيق ². كما أن بعض التعاريف يكون مفادها بحسب ما تكون عليه الظروف العلمية والفلسفية والسياسية بطغيان أو تفدد واحد من هذه الجوانب في التأثير على التعريف المورد " فمن قائل إن الحادثة هي النهوض بأسباب العقل والتقدم و التحرر ومن قائل إنها ممارسة السيادة الثلاثية، عن طريق العلم والتقنية، السيادة على الطبيعة، والسيادة على المجتمع والسيادة على التراث ³ وقد يدفع الملف الأيدلوجي أحيانا إلى التطرف فيصير معنى الحادثة بتر الصلة مع التراث الماضي والتحقيق بالطبيعة طلبا للتقدم.

ومن تعاريفها أيضا الاقتصار على ما يفيد معناها من الجدة المناقضة للقديم، فتصبح معناها تطلب الجديد، أو قد يؤول خالص معناها أحيانا إلى نبذ التصورات السحرية واطراح التعامل الأسطوري مع العلم، ومرة يحصر معناها في العقلانية، ويرى طه أن هذا المصطلح الذي حصرت فيه معنى الحادثة هو أكثر المصطلحات ابتداء في المعنى والاستعمال بسبب تلفقه تقليدا من غير تحقيق وتمحيص، كما يلصق مفهوم الحادثة بالسياسة والديمقراطية وهي المسماة بالحادثة السياسية ، "أو أنها حقوق الإنسان " " وبالتالي الجانب السياسي هو الأهم في كل هذا ، لقد تمثل مشروع الحادثة المبني والمصاغ في عصر الأنوار في شقه السياسي في تحرير الإنسان من الطغيان، لطغيان العادات وطغيان المؤسسات العتيقة التي لم تعد ملائمة

1 - المصدر السابق، ص18.

2- *François châtelet : une Histoire de la Raison, Entretiens avec Emile Woel, Edition du Seuil.suim, (INA) institut national de l'audiovisuel- 1992, p 127 .*

3- طه عبد الرحمن: روح الحداثة الإسلامية، ص230.

للحضارة المادية الجديدة التي بدأت تستقر ثم تحريره من طغيان السلطات¹، أو بمعنى آخر تحي الدين بعيدا عن التصورات المطلقة التي تتسم بالميث عند من يقول به، ينشأ الواقع العقلاني الخلاق للإنسان بعد تحسير حدود الجانب الديني إلى المسألة الفردية التي تعني الشخص وحده دونما تحويجه إلى سلطة أو رقيب، وقد يغالى في تعريف الحداثة بالمبالغة في جعل الجمود والتقليص الديني هدفا لها" أو قطع الصلة بالدين أو أنها العلمانية وأمام هذا التعدد لا عجب أن يقال إنها مشروع غير مكتمل " كما عبر عن ذلك الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني يورغن هابرماس *Jürgen Habermas*

إن صفة الاختلاف المتواتر المطرد في التعاريف التي تروم تعريف الحداثة تشكل واقعا لا يمكن حصره بالنسبة للدراسات النقدية والفلسفية، والدليل على ذلك، هو ما ارتكمت من هذه الدراسات نفسها التي اقتصت بتحليل مقولات الحداثة ومفهوماتها، وأهدافها ومجالات تطبيقاتها، ولكن ورود هذه الاختلافات في التعريف على نسق متواتر مطرد هو الذي يساعد به طه عبد الرحمن بطريقة فيها ذكاء وألمعية نقدية تحليلية لا تنكر ذلك أنه استبطن هذه التعاريف بالتحليل، فوجدها تتوزع على سياقات وأنماط ثقافية ومكانية قطرية غير متجانسة أدت إلى تفريز أنواع متعددة يمكن أن تسميه الواقع الحدائي المتكثر المختلف وغياب مثل هذا الإتساق المتجانس في إفادة مفهوم إجرائي منضبط. رصده بعد التحسس النقدي بمايلي: "الملاحظ أن هذه التعاريف على اختلاف قوة إحاطتها بمفهوم الحداثة تقع في تهويل هذا المفهوم حتى تبدو الحداثة وكأنها كائن تاريخي عجيب يتصرف في الأحياء والأشياء كلها تصرف الإله القادر بحيث لا راد لقدره"²

وسبب هذا الاستهوال في المضاف إلى تصور مفهوم الحداثة زيادة على كون هذا التصور المستهول، هو كونه تصورا غير حدائي للحداثة بسبب انتقال هذه الأخيرة

1- François châtelet: une Histoire de la Raison, p 127.

2- طه عبد الرحمن : روح الحداثة الإسلامية ص24.

وتقلبها في مراتب التصور من رتبة مفهوم عقلي إجرائي إلى رتبة شيء وهمي مقدس. حرف بمفهوم الحداثة إلى التجسيد التشبيهي *Chosisme* ، المدخل على تصور حقيقتها معنى وواقعا، ومثل هذا التصور يحيل إلى واقع الحداثة وليس إلى روحها وسبب عدم إجرائه التعاريف المختلفة، في إفادة روح الحداثة المتجددة التجلي يقترح طه عبد الرحمن الإمارة والتعريف بين جانبيين اثنين للحداثة:

- روح الحداثة.

- واقع الحداثة.

ولكن كيف السبيل لتحصيل المعرفة بالفرق أو الطبيعة الحائزة بين روح الحداثة وواقع الحداثة، الأصل في ذلك هو التعالق الضروري الوظيفي بين المبدأ النظري ومسلماته القاعدية الأساسية والخصائص الخيرية والنفعية التي يفترض أن تجيء مساوقة متقارنة مع قواعد المبدأ أو مسلماته التي يكون الواقع الإنساني يشقيه المادي والمعنوي مجلى لها، ولكن يشترط طه عبد الرحمن أن تتوطد روح الحداثة على ثلاثة مبادئ هي أركانها الأساسية، وهي: مبدأ الرشد، مبدأ النقد، مبدأ الشمول.

2- مبادئ الحداثة

مبدأ الرشد: هذا المبدأ تقتضيه الحداثة بأصل وضعها، بأن تنتقل من حيث نقيضه أي القصور إلى الرشادة الفكرية ويكاد أن يكون هذا المفهوم الملف بالتصور الأصلي للحداثة هو المهيمن بعد طغيان السلطة السياسية و الكنسية الدينية في أوروبا وقد بدأ " تجسيد هذا البرنامج مباشرة في عمل فعلي هو ما قام به الموسوعيون حيث جمعوا جميع أطياف المجتمع من أطباء ومهندسين وفلاسفة وفيزيائيين وحرفيين وحاولوا تقديم رؤية موضوعية جديدة عن الطبيعة والمجتمع وهدفهم الأول كان تحرير الإنسان من دياجير الطبيعة والانفعالات"¹ إن مبدأ الرشد يتغيا ملافاة القصور والتبعية بمنح الغير الإشراف على الأمور الفكرية الخاصة بالفرد حسب ما ذكر ذلك عن الفيلسوف الألماني كانط في جوابه عن السؤال التالي: ماهي الأنوار؟ مع الإعتراف

¹ - François Châtelet : Une Histoire de la Raison, p 128.

بأن هذه المسؤولية تقع على الفرد لا على هذا الغير، من حيث إرادة الأول الخنوع تحت طائلة هذا القصور" إن كانط ينتمي عموماً إلى هذه الحركة ولكنه لم يركز كما فعل ديكرت على الطبيعة مباشرة بل اهتم بالإنسان حيث كان يطمح في تحول وإعادة تشكيل كلي للطبيعة البشرية، كان كانط يعتقد أن الإنسان قادر على بلوغ الكمال في هذه الحقبة كانت فكرة التقدم هي المسيطرة¹ و يتمظهر القصور متجلياً في ثلاثة أنماط متباينة حسب تصنيفه توجب نقيض تصورات الحداثة.

التبعية الاتباعية: ولفظها يحيل إلى معناها من حيث مخض التقليد وخالص التبعية بإقامة الغير مقام النفس إقامة طوعية غير قهرية من حيث كان يجب العكس التام.

التبعية الاستنساخية: يقتضي الاستنساخ نقل طريقة الغير من غير جبر وإكراه واقتصاص مناهج تفكيره والالتزام بنتائجها. بمحض إرادة القاصر " و ينزلها بصورتها الأصلية على واقعه وأفقهِ² وليس أبلغ في القصور وعدم الرشد في إدارة مطابقة الغير مع قيام الموجبات المانعة للفوارق الصارفة عن ذلك.

التبعية الآلية: ومعناها اتجاه القاصر لتقليد غيره من غير ما إدراك لتقليده وإن كان يمكن أن يكون هذا النوع من القصور مشتقاً من النوع الأول، إن لم يكن هو نفسه بجامع التماهي المتمائل مع الغير وبعد استقراء أصناف القصور التي تحل آيلة إلى التبعية والتقليد ينتقل إلى تحديد وإيانة ما يتأسس عليه مبدأ الرشد بحسب ركنين اثنتين هما: الاستقلال والإبداع.

-الإستقلال: التقرير الوكيد على الاستقلال في النظر الفكري لاستحصال الرشد المنافي للقصور وله جانبان كفيلاً بإفادة معنى الإبداع المتجدد الذي هو مقصد الحداثة تنشأ تحقيقه عن طريق التحقق بأسبابه وهذان الجانبان، هما جانبان إحداهما نظري يعود من حيث هو قضية جزئية إلى الاندراج في المبادئ الكلية للحداثة والثاني إجرائي عملي، أما الجانب النظري فهو أن " يستغني الإنسان عن كل وصاية فيما يحق له أن يفكر فيه ويصرف كل سلطة تقف دون ما يريد أن ينظر فيه، فتنتقل بذلك حركيته³ أما الجانب الإجرائي الثاني فهو انعكاس لتمثل المبدأ الأول بحيث لا يتوقف

¹-Ibid, p128.

2- طه عبد الرحمن: روح الحداثة الإسلامية ص 25.

3- المصدر نفسه، ص 26.

الإنسان في الاستقلال عند نبذ الوصاية، وإنما تخصص ملكة استقلال النظر عنده إلى تأسيس ذاتية فكرية مستقلة تحدد ما يقبل وما لا يقبل فكلما كان أوغل في الاستقلال كان أمكن في تأسيس الفكر والنظر" وهكذا فالإنسان الراشد منطلق الحركة قوي الذات¹.

-الإبداع : هذا الركن الثاني هو نتيجة تلزم بالحتم المنطقي عن الركن الأول حتى كأن مدار وجوده عليه، بمعنى أنه كلما وجد الاستقلال في النظر وجد الإبداع وكلما عدم الاستقلال في النظر، عدم الإبداع وانطمست آثاره و انفسح باب التقليد واسعا بجميع مستوياته، لذلك لا يفتأ " يسعى الإنسان الراشد إلى أن يبدع أفكاره وأقواله وأفعاله وكذا أن يؤسس هذه الأفكار والأقوال والأفعال على قيم جديدة يبدعها من عنده أو على قيم سابقة يعيد إبداعها حتى كأنها قيم غير مسبوقة"²

وقد قر وثبت بالاستقراء في أبحاث طه عبد الرحمن بخصوص الحداثة والإبداع أنه لا ين يشير إلى متوالية ارتباطية الإبداع ليس بالإنتشاء الجديد فحسب، وإنما بتمديد الإبداع كمصطلح يتقارن مع الحداثة عنده ليكون متناولا في مشمولات معانيه الاستيعاب الواعي للسابق من القيم وإعادة البناء عليها لا بتعاط ما فيه من روح النفع، التزاما بنظريته التي يجعل فيها الحداثة تتشد مرتبطة إلى قيمة النفع والخير، و لو تأخر وليس إلى الواقع الزماني، أو بمعنى آخر لأنه ليس حفيلا بالحداثة كواقع وإنما الحداثة كقيم. و لاسيما و أنه قد تيدى له في دراساته لتاريخ الأفكار و المذاهب الأدبية و الفلسفية في أوربا أن لفظ الإبداع نفسه لا يتراد إلى الاقتران الأمثل و الغالب سوى بمجالى الأدب و الفن يقول « و متى علمنا أن مفهوم الإبداع لا يقترن بمجال مثل اقترانه بمجال الأدب و الفن لا نستغرب أن ينشأ في القرن التاسع عشر مذهب في الأدب و الفن عرف باسم النزعة الحداثية أو إن شئت قلت النزعة الحداثية و أن يكون مدعاة أنه لا قيمة إلا قيمة الاختراع و الابتكار، معلنا الثورة على كل قديم و لو كان قريب العهد حتى ما أبدعته أيدي أصحاب هذه المذاهب و هكذا فالإنسان الراشد لا يني يبدع حياته»³ و الذي يظهر من تبيانته نفسية النزوع إلى التجديد باسم الحداثة حتى عند مذاهب الحداثة نفسها بالثورة على كل قديم نسبيا أو زمنيا ولو كان قريب العهد هو

1- المصدر السابق، ص26.

2- المصدر نفسه، ص26.

3- نفس المصدر السابق، ص26.

عدم مفارقة حركية النظر المستقل للتواتر إنتاجية الإبداع، و قطعاً مثل هذا التحليل يشي بانتقاد لمن تلقف الحداثة تقليداً لواقعها و ليس في روحها في الفكر الإسلامي العربي المعاصر.

مبدأ النقد: يعبر النقد في أصل الاصطلاحات المختصة بالدراسات العلمية عامة عن فاعلية العقل في تمحيص المفاهيم و التصورات و الأفكار بالتفتيش عن موجبات قبولها أو دحضها على شرط الدليل المقتضي لها نفيًا أو إثباتًا و "مقتضى هذا المبدأ هو أن الأصل في الحداثة هو حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد، و المراد بالاعتقاد هنا هو التسليم بالشيء من غير وجود دليل عليه و مقابله هو الانتقاد، فيكون حده هو المطالبة بالدليل على الشيء لكي يحصل التسليم به " فتصير وظيفة النقد هنا وظيفة إجرائية عملية ليست مقصودة لذاتها، وإنما يقصد به أن يكون افتكاراً حياً من ضروب الإبتكارات العقلية الأخرى تترجم عن الأهلية التامة للإنسان في امتراس المعرفة المستقلة. أي أن الإبداع محوج إلى النقد كي يتجدد ويستمر ويستقيم، حتى صار نقد النقد في الممارسة الفلسفية شرطاً ضرورياً لانفتاحها واستمرارها يقول الفيزيائي والفيلسوف في حلقة فيينا موريتس شليك *Moritz Schlick* " الفيلسوف الحقيقي هو دائماً ناقد وليس مجرد عقل تأملي، بل هو ينتقد حتى أعماله"¹ فكما أن الفكر محوج إلى المنطق، وكما أن اللغة محوجة إلى النحو فالمتلازمة الشرطية للنقد مع الحداثة تقوم بركنين هي الأخرى كما يتصورها طه عبد الرحمن.

I- Moritz Schlick: " L'école de Vienne et la Philosophie traditionnelle", IXe TRAVAUX DU CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE , PARIS, HERMANN, 1937, p 99/100.

ثالثاً- التعقيل ومازق الحداثة:

1- التعقيل

التعقيل *Rationalisation* يترادف بالاشتراك مع العقلنة والعقلانية في اشتقاق معناه من لفظة عقل *raison* وتحمل دلالاته معاني تختص بالنسبة إلى العقل بأن تكون على شرطه أو تتساق مع نظامه في مبادئه المعرفية المنهجية المعروفة¹ أو أن تكون " المراد بالتعقيل هو إخضاع ظواهر العالم ومؤسسات المجتمع وسلوكات الإنسان و مورثات التاريخ كلها لمبادئ العقلانية"²

وقد يراد بالعقلانية المنهجية أحياناً هو أن يلتزم الإنسان في نظام المعرفة وتحصيلها. طبيعة العقل نفسه بحيث يميل إلى نسق المعرفة تحليلاً أو تركيباً في سياقات مترابطة يتأذى فيها العقل من سياق إلى آخر دون تركها منفصلة ومنفكة لا تربط بعضها ببعض أية صلة أو رابطة. و منطقي جداً ساعتئذ أن يجمع العقل هذه السلاسل المفككة من السياقات المعرفية، بحيث تدل على أن هناك تعالفاً ضرورياً و قانونياً تسيير بمقتضاه الأشياء، و بمقتضى ما سبق يتوجب أن يكون العقل. كملكة معرفية و منهجية هو الناظم الضابط للنشاط الإنساني، سواء في إنتاج المعرفة أو في نسقها ضمن مناهج مشتقة من نظام العقل نفسه وجعل ذلك في حالة الفشو والشيوخ بحيث ينتظم جميع مؤسسات البناء الاجتماعي، بواسطة التقنية العلمية. *La perfection Scientifique*. يقول طه " وقد اتخذ هذا التعقيل الحداثي أفضل صورته في كل من العلوم الطبيعية والبيروقراطية أو التيقنوقراطية و كذا الرأسمالية أو اقتصاد السوق و بلغ ذروته فيما

1 - معنى ذلك: مبادئ العقل الطبيعي الفطري للإنسان أو المبادئ العقلية التي عرفت في علم صناعة المنطق كما عند أرسطو، فمن الأول: أي المنطق العقلي الطبيعي: نزوع الإنسان إلى استشراف العلل البعيدة والقرينة للظواهر العلمية و الفكرية داخل نفسها بالانتقال من الأثر إلى المؤثر، أو مع بعضها بالترابط السببي، أما الثاني فيتمثل في مبادئه المعروفة، مثل مبدأ الهوية أو الذاتية، مبدأ الثالث المرفوع، أو مبدأ عدم التناقض أو مبدأ السببية أو مبدأ الحتمية.

2- طه عبد الرحمن: روح الحداثة الإسلامية، ص 27/26.

أصبح يعرف باسم العلم التقنية إذ أن زمام المبادرة فيه بيد التنفيذ لا بيد العلم، إذ أضحت هي التي تخطط له إستراتيجيته و تحدد له مساره ¹

إنه ما من ثمة شك في أن النظام العالمي العلم تقني يتأسس على فكرة أو تصور خاص، وضع أصوله و رتب مسائله عشرات العلماء و المخترعين و الفلاسفة و على خطاهم سارت الأجيال التي أنتجت مفكرين توسعوا في المبادئ الوضعية فهل هذا النظام التقنلمي الذي يقوم على تصور خاص للعقل خليق أو حقيق الأخذ به؟

الحق أن الأخذ به عند طه هو نوع من التساير والمجاراة المعرفية بحسب ما شاع فقط و معلوم أن الإشتهارات و الأحكام أو الأحكام العرفية في مظنة الشبوع والاشتهار لا تغير أو تقضي على الحقائق العلمية الموضوعية حتما أو عقلا، لأجل ذلك لم يجد بدا من تعذير نفسه في الأخذ به مع التنبيه على ما اجترحه من مصطلح مقابل نفارا من الأول أي العقل *Rationalisation* يقول " فلو لا أن هذا المصطلح المشتق من العقل اشتهر تداوله لاستعملنا مكانه مصطلح التعليل في معنى إيجاد العلة العقلية للشيء دفعا لشبهة اختصاص ركن التعقيل بالفعل العقلي، ذلك أن كل واحد من الأركان الستة لروح الحداثة هو ممارسة عقلية صريحة بحيث تكون العقلانية التي تتجلى بها روح الحداثة شاملة لجميع أركانها، و لا تنحصر ببعض منها ²

فثمة فرق مائز جلي بين العقلانية التشبيئية في تصور العقل، حسب ما جاءت به الحداثة و ما ينحوه اتجاه واضعها و مقلدها سواء بين العقلانية الإجرائية التي يريد طه عبد الرحمن أن يعتاض بها بديلا عن الأخرى لتحقيق هدفين أمثلين. الأول اصطلاحى علمي محض و الثاني أخلاقي عملي ، و الهدف الأول هو تعزيل تصور العقل عن التشبيء الوهمي للعقل بناء على أصل التصور اليوناني اللوغس *Logos* الذي يجعل العقل جوهرًا متحيزًا متميزًا بوجود خارجي مستقل، وهو تصور أسطوري

1- المصدر السابق، ص 26.

2- المصدر نفسه، ص 26-27.

تأسست عليه أسطورة العقل الكلي المتحكم في العالم ثم تتراتب تحته العقول العشرة والهدف الثاني تدميج العمل أي التخلق السلوكي في تأسيس ماهية العقل كما دلت على ذلك صوابية المفهوم والتصور الإسلامي للعقل، وهو تصور إجرائي بغية التجانف عن التفصيل الفارق للأخلاق في تحوير فعل المعرفة والإنتاج العلمي وبالتالي التقني، من الانفلاتات غير الأخلاقية المحتملة وغلغلته في علاقة تسيبية لا إبالية مع الأخلاق كان بالأحرى أن تكون هذه العلاقة ضبطية تحكيمية حكومية وما من ضير يضير الحيود الموضوعي للعلم بمعنى تأسيسه على المحسوس المادي، أو المعقول الرياضي والمنطقي بالتفصيل أو التركيب عبر المناهج المعروفة في استنباط المعرفة "الاستقراء- الاستنتاج...."¹ لاسيما بعد تفصل عوالم الشهادة المحسوسة عن عالم الغيب في نسق الحضارة الغربية بأثر من فلسفات الحداثة و مقولاتها إذ " لا أحد ينكر أن النظام العلمي التقني الحديث يبنى على تصور خاص للعقل وضع أصوله غاليليو وبيكون ورتب مسائلة ديكارت ونيوتن.

وسرعان ما أخذ بهذا التصور خلفهم القريب من الأنواريين والموسوعيين تنقيحا وتوليدا، وتولوا ترسيخه في النفوس تلقينا وتعظيما حتى طار في الناس أن لا عقلانية إلا بتحصيل الوصفين التالين التجريب والترويض² "توهما في حصر التعقل أو العقلانية في التجلي الجزئي لفعل العقل في هذين النمطين من المعرفة العقلانية أو ما قد يطمح إلى التضارع والمضاهاة لهما من بقية العلوم الأخرى بقدر طاقتها واحتمالها للتجريب أو الترويض تحصيلا لوصف العلمية الإمبريقية في التجريب *scientisme empirique* من حيث الخطوات المستهجة والبادية للحس والعقل معا (ملاحظة، إشكالية، فرضية، تجربة، قانون علمي) وفي الترويض أو الترويض

1 - الاستقراء والاستنتاج ثنائيتان عريقتان في أبحاث المعرفة العلمية والفلسفية بجميع صنوفها تتقارنان في الهيمنة المتساقفة على العلوم، ضمن نسقية جدلية، الاستنباطي والاستقرائي، الكيفي والكمي، الوصفي والتجريبي، الفهمي والتفسيري، التحليلي والجدلي.

2- طه عبد الرحمن: نظام العالم العلمي التقني بين الممكن العقلي والواجب الخلقى، مجلة الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية- لندن، العدد 3 السنة الأولى، تموز- أيلول 1994.

Quonetivication mathématisation من حيث تراوة النتائج وخصوبة اليقين، كل هذا تحت مسمى الممكن العلمي تأسيسا للعقلانية المجردة المطلقة تأسيسا بمقولة كل شيء ممكن والتي يجب أن تضبط وتقيّد عن الإرسال العبثي بحجة الإمكان المفتوح عن طريق التوسل لهذا الضبط بالمقولة الكابحة، مقولة الواجب الخلفي.

أ- التفصيل أو التفريق:

وهو الركن الثاني الذي يبنى عليه مبدأ النقد، و مصطلح التفصيل *Différentiation* هو المؤثر الاستعمال من قبل طه على مصطلح التمايز الذي يستعمل من قبل البعض كما ذكر ذلك، نزولا عند آلية الإبداع بالإنتاج أو إعادة الإنتاج وفقا لقيم جديدة على نسق الاستشكال و الاستدلال و المقصود الأصلي " بالتعريف عنده " هو نقل الشيء من مرتبة التجانس إلى صفة التغاير، ولكن كيف ذلك؟ وعلى أي نحو يكون؟ وماذا نستهدف من ذلك يكون التفصيل أو التفريق عن طريق تحليل البنى العنصرية والمكونات التركيبية العامة للشيء " بحيث تتحول عناصره المتشابهة إلى عناصر متباينة"¹ وهذه سمة اتسمت بها الحداثة، فيصح الاصطلاح عليه مجازة له باسم التعزيل الحداثي، أما ماذا يستهدف كنتيجة تتراد فهو ضبط آليات كل عنصر منها " وتميزت الحداثة بهذا التفصيل أو التفريق في مختلف المؤسسات وأشكال الحياة الجماعية و الفردية"² وفقا للثنائيات المتقابلة التالية في المجالات التالية:

في مجال المعرفة: تم تفصيل العلم التجريبي عن القانون والأخلاق والفنون.

في مجال الثقافة: تم إيقاع التفصيل في مجال الثقافة بخصوص معطين رئيسيين صميمين يتقاسمان المستوى الأعلى لتمثل الثقافة باعتبارها كما عرفها تايلور " كل مركب يشتمل على المعرفة والمعتقدات والفنون والأخلاق والقانون والعرف وغير ذلك من الإمكانيات أو العادات التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضوا في المجتمع"³ ولعل

1- طه عبد الرحمن: روح الحداثة الإسلامية، ص27.

2- المصدر نفسه، ص27.

³ - Edward Taylor: primitive culture - London p.12

أبسط تعريفات الثقافة وأكثرها وضوحاً تعريف أحد علماء الاجتماع المحدثين روبرت بيرستيد الذي ظهر في أوائل الستينيات، حيث يعرفها بقوله: " إن الثقافة هي ذلك لكل المركب الذي يتألف من كل ما تفكر فيه أو تقوم بعمله أو نتملكه كأعضاء في المجتمع"¹

يبرز هذا التعريف الصيغة التأليفية لتصبح ظاهرة مركبة تتكون من عناصر بعضها فكري وبعضها سلوكي وبعضها مادي والظن الراجح في انعطاف الحداثة إلى التفصيل في المجال الثقافي هو دحر المعنوي والروحي لحساب المادي الشئني داخل أنماط الثقافية المتكاثرة لاسيما وأن الركازات الأساسية للثقافات الإنسانية المختلفة تتجذب في الأعم الغالب نحو العلامات والصور الرمزية فإذا لم يكن من ملاقاتها بد في هذه الصورة الكلية فإنه يتحتم التفريق بين نمطين عمادين من أنماطهما وبين مقابلهما على الشاكلة التي سوف تأتي:

ب- نمط القيم (نمط الدور الاجتماعي نموذجاً):

من الحتم الذي لا يتخلف إدراج ثقافة ما داخل أنماط عديدة ومختلفة من القيم، تشكل منها جوانب الثقافة وبنياتها. والنمط القيمي لثقافة أو حضارة ينحل إلى نمطين متقابلين، النمط القيمي المعنوي و النمط القيمي المادي، يتجاذبان التأثير على النسق العام للثقافة، و اتجاه سيرها، و لذلك يقر طه عبد الرحمن أن الحداثة عمدت إلى التفصيل بين القيم النظرية و القيم العلمية و القيم الرمزية، و بسبب من طغيان الوفورات العلمية و التقنية و سائر تطبيقاتها العلمية أخذاً بالممكن العقلي المبني على التصور التشيئي لمفهوم العقل أن عملية التفصيل على هذا المستوى تقضي إلى تجسير علاقات الحداثة مع نمط القيم المادية أكثر.

2 . نمط الدور الاجتماعي: كما ينحل النمط القيمي في المجتمع انحلالاً تقابلياً بالتفصيل الحدائي إلى نمط مادي يقابله نمط معنوي يتشطران التأثير و التأثير بالنسق

1 - R.BIERSTEDT: the social order, New York, Mc Grau HILL, 1963p72.

التقافي العام، كذلك نمط الدور الاجتماعي العام. بالمفهوم الوظيفي أو العاملي - نسبة إلى العامل المؤثر- و قد لاحظ ذلك من رصد واقع الحداثة الغربية و التجلي التطبيقي لمفهوماتها على الصعيد الاجتماعي يقول " و كذلك التفصيل في حقل المجتمع المتمثل في اختلاف المهام و الأدوار التي تستند إلى الفاعلين الاجتماعيين " ¹ فيتقابل الفاعل الفردي مع الفاعل الجماعي، و عوض أنه يتجه هذان الفاعلان إلى التكامل. يود كل فاعل النماء و التقوي منحجزا عن الآخر، باعتقاد الكفاية ربما في قيمه و عدم الحاجة إلى الآخر إذ ربما لا يراه سوى محض تعرقل عن تطوير الفعل الخاص، و كذلك يلحق بالتفصيل على المستوى الاجتماعي مجال آخر انجر إليه التفصيل أيضا وهذا المجال هو المجال الاقتصادي الناجم من سبيل تقسيم الشغل أو العمل" و حق كل واحدة من هذه الدوائر المنفصلة داخل كل واحد من الميادين المذكورة أن تنفرد بمنطقها و شرعيتها و تتطور في استقلال عن باقي الظواهر" ²

و من سبيل التحسينات الحداثية *Les milloration Modernitique* كذلك ما طال مجالات أخرى من حياة الإنسان من التفريق و التفصيل الذي عرى الدين على مستوى التصور و الوظيفة صدورا عن مبدأ العلمانية الذي يفاضل بين الدين و الدنيا بعد أن كان يشكلان توليفة ثنائية متلازمة، وهذا النوع من الفصل استجر ثلاثة فصولات أخرى. بين ستة توليفات أخرى تجاوزت مثى مثى " الفصل بين الدين و الأخلاق " "الفصل بين الدين و العقل " " الفصل بين الأخلاق و السياسة " و مثل هذه التفريقات والفصول بين المتواليات الثنائية أخفها في واقع المجتمعات الغربية أولا مهد الحداثة وكنفها الأول في واقع المجتمعات العربية و الإسلامية من خلال استبدال واقع بواقع وإحلاله مكانه و الانبثاق المشتط عن أصل الدين" فالعقلانية حتى حين تجذرت في الأصول اليونانية اللادينية انسابت مصادر العلم بين المسلمين تفكرا غير خارج عن مسموع الوحي، كما خرج التنوير في أوروبا عن علم الكنيسة، بل تصدى أعلام فكر و

1- طه عبد الرحمن: روح الحداثة الإسلامية، ص28.

2- المصدر نفسه، ص 28.

فلسفة كابن رشد و الغزالي و علماء الكلام و المعتزلة يوحّدون بين العقل و النقل و يتخذون المنطق الأرسطي منهجاً لعلم أصول العقيدة و الفقه¹ فثمة اختلاف جوهري و فارق مائز في ماهية العقلانية في الغرب و كيف انساح فيها الفكر الغربي منذ عهده المتقدمة على نظام من التماهي، بعكس العقلانية الإسلامية و التنوير الإسلامي اللذين توطدا رأساً على كليات الوحي من غير بث أو قطع للمعقول الفكري عن المأصول الديني.

ج . مبدأ الشمول و ركناه:

يحيل مبدأ الشمول بأصل معناه إلى توسيع مجال الحداثة من الخصوص إلى العموم و الشمول و يبين طه أن المراد بالخصوص معنيان هما: " وجود الشيء في دائرة محدودة " و " وجود الشيء بصفات محددة "² فالأول سماه خصوص المجال أي انحصار وجود الشيء داخل حدود المجال و الثاني سماه خصوص المجتمع، أي اتصاف الأفراد الاجتماعيين بمميزات و خصائص ثقافة بعينها و بالتالي فإن الحداثة من حيث اتسامها بالشمول أي استغراق الأفراد و الأشياء، استغراقاً شمولياً تقتضي مجاوزة ضربي الخصوص المذكورين خصوص المجال و خصوص المجتمع سواء، و بشأن هذه القضية لم يتأخر في تحديد الإستعمال الإصطلاحي للشمول بالمعنى الذي يرد فيه في تحديد الإستعمال الإصطلاحي للشمول بالمعنى الذي يرد فيه في الإستعمال المنطقي و الأصولي، موصولاً بوضعه اللغوي و هو معنى الانطباق على جميع الأفراد أو جميع الأشياء " و لا علاقة له بالمعنى السياسي "³ الذي يشير إلى شدة البأس و قوة الصرامة للدولة ذات الحزب الواحد عن طريق اختزال جماع العناصر و المقدرات الحيوية و ما يتعلق بها في السلطة المركزية الموحدة، أو ما يسمى بنظام السلطة المطلقة و الذي يعتبر مرادفاً للمصطلح *Totalitaire* الذي يقابله شمولية أو

1- محمد حسن الترابي: السياسة و الحكم، دار الساقى، بيروت-لبنان، ط 1-2003، 2-2004، ص57.

2- طه عبد الرحمن: روح الحداثة الإسلامية، ص28.

3- المصدر نفسه، ص38.

كلانية-اشفاقا من الكل- و من بين التوكيدات الجازمة في الدراسات الفلسفية التي تجعل الحداثة كخطاب فلسفي شمولي:

La modernité comme une discours Philosophique Totalitaire.

ما يذكره الفيلسوف الفرنسي المؤرخ François Châtelet محذرا من أن " الخطاب الفلسفي باعتباره يصبو إلى تحقيق الكلية *Universalité* يحذر من الوقوع في الشمولية *Totalitarisme* و الضمانة في ذلك هي فكرة أساسية في الخطاب الفلسفي، و هي الحرية، فالكلية و الحرية فكرتان تؤسسان الخطاب الفلسفي، حيث تمنع الحرية الخطاب من أن يتحول إلى شمولية كما تمنع الكلية الخطاب من أن يتحول إلى عبثية فالعقل و الحرية يسيران جنبا ، و في الوقت ذاته، فإن الفلسفة حين تكون بين أيدي سياسيين يهدفون الى الشمولية ستكون سلاحا رهيبا¹ مثل هذا الشمول الحداثي يقتضي عند طه عبد الرحمن أن يكون مبنيا أو مؤسسا على ركتين اثنتين.

التوسيع: مصطلح يفيد معنى الامتداد ظاهرا و باطنا أفقيا و عموديا يتأتى به نفاذ أفعال الحداثة على وجه الشبوع في كافة مجالات الحياة النظرية العلمية في العلم و المعرفة و في الحياة العملية في الدين و الأخلاق و السياسة و الاقتصاد ثم يتداعى الانتقال التأثيري من مجال لأخر بحكم التداخل أو التجاور أو التعالقات الوظيفية الأخرى بينها "إذ تحدث فيها تحولات و تقلبات تخرج بها عن حدودها فضلا عن أن الروح النقدية، التي تتمتع بها الحداثة لا تجعلها تفرق بين مجال و مجال في واجب الاستيفاء بمقتضيات النظر العقلي²

التعميم: مقتضى مفهوم التعميم بالنسبة للحداثة هو وجوب انتشارها خارج دائرة المجتمع الذي نشأت فيه لتعم سائر المجتمعات الرديفة بحيث تشملهم على التساوي بحكم القانون الطبيعي، و ما يزيد هذا التعميم إيفالا في التوسع و الشمول ما بلغته

1- François Châtelet : *Une Histoire de là Raison, Entretien avec Emile Woel, Edition du Seuil. suim 1992, p 42.*

2- طه عبد الرحمن: روح الحداثة الإسلامية، ص.29.

الحدث في شقها التقني مع وفرة وسائل الاتصال التي أرفدت بها ثورة المعلومات، في تحرير الإنسان في أي صقع من الأرض كان قاطنا و بذلك انتقلت الحادثة من عهدنا الأول إلى عهد جديد هو عهد العولمة العالمية و بالجملة فان العديد من الدارسين لنشأة الحادثة يرون أن مبدأ الذاتية هو أخص السمات الفلسفية للحادثة و هذا المفهوم متعدد الدلالات فهو يشكل مضمون ما سمي بالزرعة الإنسانية و من ثم فهو يعلي مركزية مرجعية الذات الإنسانية و فاعليتها و حريتها و شفائيتها و عقلانيتها " كان هذا المفهوم يحيل لدى هيغل على دلالات أخرى يوجزها هيرماس في أربع دلالات ملازمة:

الفردانية: وتعني أن الفرادة الخاصة جدا هي التي لها الحق في إعطاء قيمة لادعائاتها. الحق في النقد: ويعني أن مبدأ العالم الحديث يتطلب أن على كل فرد أن يتقبل فقط ما يبدو مبررا ومقتعا.

استقلالية الفعل: فمن خصائص العصور الحديثة تهيؤها لتقبل ما يفعله الأفراد والاستجابة له.

الفلسفة التأملية ذاتها: فمن خصائص العصور الحديثة كذلك عند هيغل أن الفلسفة تدرك الفكرة التي تجتاز وعيا بذاتها¹.

1- محمد سيلا: التحولات الفكرية الكبرى للحادثة مساراتها الإستراتيجية ودلالاتها الفلسفية، ص6.

2- مآزق الحداثة والشروط العامة لتطبيق روحها

أ- مآزق الحداثة:

من خلال هذه المبادئ المميزة لفكرة الحداثة وثقافتها بإيلاء الإنسان قوة متعاطمة مركزية نظرية وعملية، أما في مجال المعرفة فقد أصبح التصور الفلسفي القائل بالقدرة الذاتية للعقل الإنساني في الخلق والإبداع والتجديد إلى تأسيس قضايا العلم والمعرفة والميتافيزيقا والإنسان على نسق العقل ووفقا لأحكامه. حتى تكتسي النتائج الصفة المعقولية والوصف الموضوعي وبالفعل فقد تم الأول إلى طاقة العقل مفهوما وفعلا وإرجاع كل معرفة أو نزعة إنسانية إلى العبقورية الخلاقة إلى الذات المفكرة، غير أنه عندما يجعل الإنسان مركزا مرجعيا للنظر والعمل كما يقول محمد سبيلا "وينسب إليه العقل الشفاف والإرادة الحرة والفاعلية في المعرفة وفي التاريخ فهو بنفس الوقت يكشف بجلاء عن مكوناته التحتية، ومحدداته العضوية الغريزية والسيكولوجية ودوافعه الأولية (الجنس، العدوان، البحث عن الربح، التغذية) ¹"

وقد أفضت مثل هذه النظرة الحداثية عقلانية المنزع بالإنسان إلى إضفاء صبغة التشاكل الطبيعي المادي للإنسان من حيث هو في جزئه كتلة مادية بيولوجية مع العالم المادي الفيزيقي الخارجي " وكذا إضفاء صبغة تاريخية على الطبيعة وإضفاء صبغة طبيعية على التاريخ، والفلسفة ومعظم العلوم الطبيعية والاجتماعية تنخرط في هذه الحركة ابتداء من الفيزياء الفلكية إلى الانتروبولوجيا الإحيائية إلى الماركسية، إلى التحليل النفسي إلى العلوم السلوكية المعاصرة ²، لكن طه عبد الرحمن لا يدعو إلى التمثل الواقع الحداثة في مبادئها وسماتها الفلسفية كما هي عند الغرب مفهوما وشرطا ووضعاً ومنعاً لأنها من حيث هي إمكان عقلي يتعين فيها حق النقد نفسه الذي جاءت به مبدأ. ولما لا الاحتفاظ بروحها والخروج عن واقعها الذي يحاول البعض استجرار

1- المرجع السابق، ص7.

2- المرجع نفسه، ص4.

الشعوب الأخرى إلى الحداثة النموذجية الغربية على نهج المحاكاة الفجة الساذجة، لذلك يؤثر طه روح الحداثة قاتلاً: "إن روح الحداثة تتكون من مبادئ ثلاثة، أولها مبدأ الرشد ويقضي بوجود الاستقلال عن الأحياء والأولياء، ووجود الإبداع في الأقوال والأفعال، والثاني مبدأ النقد ويقضي بممارسة التعقيل في كل شيء شأن من شؤون الحياة وممارسة التفصيل في كل أمر يحتاج إلى مزيد الضبط، والثالث مبدأ الشمول ويقضي بحصول التوسع في كل المجالات وحصول التعميم على كل المجتمعات فخصائص الروح الحداثية إذن هي أنها روح راشدة ونافذة وشاملة"¹.

وسوف نرى فيما يتواتر من البحث والتحليل فيما سوف يجيء لاحقاً عند الحديث عن نتائج روح الحداثة كيف أن طه في تصوره لروح الحداثة هذه لم يرتهن تصوره وفكره للعتو الفلسفي الحداثي على النهج الفصلي المتعالي الذي لا يلوي على شيء في رد كل شيء إلى ذات العقل الإنساني، ذلك أن الحداثة نفسها عاودت كرة النقد من حيث هو من أصول مبادئها إلى نقد التصور العقلاني المجرد الذي صدرت عنه أول. حيث أن هذا التصور العقلاني للإنسان وإغفال الجانب الأخلاقي وهو مكون أثيل ومشكل يوازي مكون العقل ذاته عادت بفضل هذه الجوانب المغفلة إلى معاودة المراجعة والنقد الذي تعرضت له الحداثة الأوروبية التي تبلور فيها فكر الحداثة وفلسفاتها.

فمقابل التصور العقلاني المركزي للإنسان كذات مركزية عاقلة وعارفة وحررة وناقدة ومستقلة وموضوعية، بدأ بالنجوم تيار أو خط فكري فلسفي يعاكس هذا التصور، وقوام هذا الخط الفكري هو اعتبار الإنسان ذاتاً مشروخة ومشروطة، غارقة في التيهان الفلسفي الذي انحجبت عنه بسببه حتميات جمّة يتخضع لها الإنسان قسراً أويخضع لها بطرائق مأكرة تتجمع في إحداث التأثيرات المختلفة بها صنوف متعددة من الفواعل الحقيقية، المباشرة وغير المباشرة، مثل الآثار المحيلة على القصور والمحدودية التي يصارعها الإنسان الحداثي في توجهاته الحرة الناقدة، كحتمية التأثير

1- طه عبد الرحمن روح الحداثة الإسلامية، ص 29.

للبنيات الاقتصادية و الفواعل الاجتماعية و الموانع السياسية و التعدد الظاهر في الواقع اللساني الكوني في العالم الإنساني، فتداهمت مجموعة هذه الفواعل ذات التأثير التي تحدها في نفسها و في طريقة تأثيرها « ذات يداهما اللاعقل و الوهم و المتخيل من كل جانب، لقد أدت الثورات المعرفية الكبرى التي حصلت منذ نهاية القرن الماضي، في الفكر الغربي (الثورة اللغوية، الثورة الابستمولوجية، الثورة البنيوية، الثورة التاريخية) إلى فصل معنى الوعي و المعرفة عن اليقين والمعنى عن التمثل، مبينة أن المعاني لا تصدر عن ذات سيكولوجية، أو ترسندنتالية، وإنما تتولد في اللغات ومنظومات القرابة ومختلف المنظومات الرمزية، و أن الذات ليست فاعلا بقدر ماهي حصيلة مفاعيل، وقد أطلق ريكور على هذا التوجه اسم فلسفة الفن¹

و يظهر من التعدد الفلسفي والقطري في التنوع الخاص بالواقع الحداثي أن المراجعات النقدية للحدائثة التي جاءت لأنسنة وترفيه الإنسان فخرجت به إلى حد التهور و ضمور معاني الأخلاق التي تعتبر أخص صفة له تتوازن مع صفة العاقلية فيه، لم تتلامس مع الأزمان الخائفة. والمآزق الفلقة للحدائثة الغربية في جوهرها و إنما استطلعت على التحوم تقويمات يسيرة لتلطيف السعار المادي الذي يتقلب في حماته الإنسان، بل سعت فقط إلى تلطيف وتنسيب عقلانيته ووعيه بذاته و حريته و فاعليته، و قد قارنت الدعوة إلى تنسيب العقلانية مع هذه المرجعات دعوات أخرى من فلاسفة غربيين « ففي أواخر الحرب العالمية الأولى، خرج إلى الوجود كتاب يحمل العنوان المشؤم التالي: أفول أو غروب الغرب لأوزفلد شبينجلر *Spengler* لا يفهم من الغرب ما تعودنا أن نطلق عليه الحضارة الغربية. أي تلك الحضارة التي انبثقت من اليونان بل يفهم منه الثقافة التي بزغت بأوروبا الشمالية حوالي القرن 1000 ق م، وتشمل على ذلك علاوة الثقافة الغربية الحديثة، لقد تنبأ إذن بأفول الحدائثة أو بغروبها

1- محمد سيلا: التحولات الفكرية الكبرى للحدائثة، ص 4.

و يعتبر كتابه وثيقة دامغة، على أزمة الحداثة و حقيقة وجود هذه الأزمة أصبح اليوم جليا لذوي الأفهام الضعيفة"¹

إنه حقيقة بعد أن اطولكت آفاق الجانب الإنساني قياسا بالحصار الذي فرضته الوسائل التقنية و تطبيقاتها المتهورة على غير نظام وازن هو الذي أفضى إلى ازدياد المشكلات النظرية الفلسفية و العملية الأخلاقية ترجمت عنها حالات مجتمعات الحداثة الغربية و هو ما يعكس أزماتها و " تتجلى أزمة الحداثة أو تكمن في واقع كون الإنسان الغربي الحديث لم يعد يفهم ما يريد و لم يعد يعتقد أن بإمكان الإنسان أن يعرف ما هو صحيح، و ما هو خاطئ، و ما هو خير و ما هو شر، و يعرف النظام الاجتماعي العادل، الحسن أو الأحسن"²

غير أن إليوستروس لا يقف في توصيف أزمة الحداثة عند هذا الحد وإنما ترمى تحليله لأزمته إلى تعليقها في المقام الأول بالجانب السياسي فأزمة الحداثة عنده هي أزمة الفلسفة السياسية، حيث ربما يبدو هذا الأمر في البداية غريبا كما يقول نتيجة السؤال التالي: لماذا يلزم أن تكون أزمة ثقافة ما في المقام الأول ونتيجة لتداخلات مبادئ الحداثة الفلسفية، و التوجهات العلمية العلمية *Scientisme* من حيث إيقافها بقدرة العلم على حل كل ما يعرو العالم الإنساني في كامل مستوياته مع المصالح السياسية للنخب الحاكمة التي يسعى أبطالها و عشاقها إلى تأسير مبادئ العلم و الحداثة لشراهة أطماعهم. متجاوزين المبادئ الأخلاقية للإنسان من حيث هي السياج الضامن الكفيل لاستمرار الوجود. الأحسن من حيث ارتياد النفع للإنسان، جميع أبعاد هذه الأزمة، دفعت فلاسفة الغرب نفسه إلى إعادة استيعاب جديدة لمشكلات و أزمات الحداثة بغية إسعافها و إرفادها بالحلول الممكنة، و على رأسها التركيز على البعد الأخلاقي للدين يقول الفيلسوف أدريين كوخ في كتابة آراء فلسفية في أزمة العصر حين ذكر أن جاك مارتان الفيلسوف الغربي يقول " لا بد من إقحام المسيحية و حقائق

1- إليوستروس: موجبات الحداثة الثلاث، تر مشروحي الذهبي، ص 1.

2- محمد سبيلا، التحولات الفكرية الكبرى للحداثة، ص 5.

الكتاب المقدس في قلب الحياة الاجتماعية و الثقافية أمرا لا غنى عنه لتحقيق الإنسانية أغراضها و لتبلغ أوج كمالها ¹

إن الرجعة إلى المناداة من جديد لتفعيل أو استثمار حقائق الأديان كنماذج أخلاقية لتخفيف الرهق الحداثي المعاصر و في أوروبا مهد العلمية و العلمانية بعد التفاسل و البيبونة المطلقة بين المسيحية و الفلسفات و المذاهب التي نشأت بعد الثورة الغربية و الإطاحة بسطان الكنيسة في الهيمنة على الروحي و الزمني و توجيه مسار التاريخ الإنساني و لكن التنطع للنزعة العلمية العلمية و المذاهب الوضعية يرى أن المجتمع الإنساني بفعل الحداثة بلغ نقطة الأوج الأقصى من التقدم و قد أوغل فيه إيغالا لا يمكن الرجوع عنه، حتى و لو أن العجرفة العلمية و التقنية التي أفضت إلى ضمور معاني الإنسانية في الإنسان و استضعفت التوجه الأخلاقي، من حيث هو أصل فطري فيه لا يمكن المجازفة بخوض غمار العودة إلى الأسباب الأولى التي حجبت الإنسان عن التقدم و التنوير، حيث احتمال مفاسد الحداثة و رعوناتها في الأخلاق و التقنية، أهون من العودة إلى حيث موجبات القصور و التعويق السابقة في الردة اللأحداثية المضادة للتنوير الذي يتطلب الحرية و النقد " و إنه من أجل هذا التنوير، لا يتطلب الأمر شيئا آخر غير الحرية. و بالضبط تلك الحرية، الأقل ضررا. بين كل ما يندرج تحت هذا اللفظ، أي حرية الاستعمال العمومي للعقل في كل الميادين ²

ب- الشروط العامة لتطبيق روح الحداثة:

رتب طه عبد الرحمن عن روح الحداثة مجموعة من النتائج التالية:

تعدد طبقات روح الحداثة: من خصائص روح الشيء اختصاصه بكونه ذا قدرة على التماظر متجليا بتمظاهرات مختلفة، و على هذه الشاكلة تكون روح الحداثة إذ لا

1- أدريين كوخ: آراء فلسفية في أزمة العصر، تر عمر محمود، المكتبة الأنجلومصرية، القاهرة 1963، ص 204.

2- إيمانويل كانت: ما هو التنوير، تر إسماعيل مصدق، ص2.

معنى لهذه الروح غير كونها مجموعة أو جملة من المبادئ الناظمة لفعل التنوير المقصد الأصلي في تحرير الإنسان من الرق المادي و المعنوي" و معلوم أن المبدأ لا يستنفده أبدا تطبيق واحد إذ هو بمنزلة القاعدة العامة التي تجري حالات مختلفة، فلا بد إذن من أن تكون لهذه الجملة من مبادئ الحداثة تطبيقات مختلفة كل تطبيق يتم في سياق اعتقادات و افتراضات خاصة نسميها مسلمات التطبيق"¹ .

التفاوت بين واقع الحداثة وروحها: لما كان التنوير هو روح الحداثة والتنوير كما عبر عنه الفيلسوف الألماني كانط: " هو خروج الإنسان من القصور الذي يرجع إليه هو ذاته، والقصور هو عدم قدرة المرء على استخدام فهمه دون قيادة الغير، يكون هذا القصور راجعا إلى الذات إذا كان سببه لا يكمن في غياب الفهم، بل في غياب العزم والجرأة على استخدامه دون قيادة الغير *Sapere Aude*، تجرأ على استخدام فهمك الخاص، هذا إذن هو شعار التنوير"² و معلوم أن الحداثة العامة هي مجموعة حداثات متنوعة اتخذت التنوير أمثلة لها، فتجلى واقع الحداثة في تجليات متفاوتة في التطبيقات الممكنة لروحها، ومعلوم في سياق التطبيقات البشرية الإنسانية تقابل التمثل العيني الفردي أو الجماعي مع الفكرة المثل أو النموذج، تقابلا يتعدد تقاربا أو تباعدا، أو كما يقول طه المثل و الممثل و " معلوم أن المثل غير الممثل، فيلزم أن يكون الواقع الحدائي غير الروح الحداثية، وهذا يعني أن هذه التطبيقات لا تكون متماثلة من جهة قوة أدائها لهذه الروح، بل قد يفضل بعضها بعضا من جهة مزيد تمسكه بها في نهوضه الحضاري"³.

خصوصية واقع الحداثة الغربية: بينت الدراسات الفلسفية النقدية و التأصيلية أن الحداثة التي تتميز في واقعها بأنها تحولات جذرية متصورة على كافة المستويات في المعرفة في فهم الإنسان، في تصور الطبيعة، وفي التاريخ " بأنها بنية فكرية كلية، وهذه البنية عندما تلامس بنية اجتماعية تقليدية فإنها تصدمها تكتسحها بالتدريج ممارسة عليها ضربا من التفكير ورفع القدسية"⁴. ولكن ما يزيد البحث المحايد إغواضا بشأن التطبيقات الحداثية هو السؤال التالي، أي حداثة واقعة نحتدي؟ لأن واقعها هو ممكن

1- طه عبد الرحمن: روح الحداثة الإسلامية، ص30.

2- إيمانويل كانت: ما هو التنوير، ص1.

3- طه عبد الرحمن: المصدر السابق، ص36.

4- ليون ستروس: موجبات الحداثة الثلاث، ترجمة مشروحي الذهبي، ص7.

واحد من إمكانات روحها. و حتى الحادثة في جذرها التاريخي أو جينياالوجيا نشأة لا ترند إلى فكرة واحدة أو مذهب معين من مذاهب الفلسفة النسقية على عهد التنوير، و إنما الفعل الحداثي هو نتاج خليط متماشج من العوامل حددته المبادئ الناظمة له و هي الرشد ونبذ القصور، و النقد و الشمول فكذلك التعدد التطبيقي للحادثة هو استمرار للتعدد في مفهومها في أطوار نشأتها الأولى. فغير بعيد عن الحق ما يقول طه من أن " هذا التطبيق الحداثي الخاص هو نفسه اتخذ في المجتمعات الغربية أشكالاً مختلفة، حتى كادت أن تكون لكل مجتمع منها حداثته الخاصة به"¹ فمثلا يربط الفيلسوف الألماني هيدغر نشأة الحادثة بالحدث الفلسفي الذي راح يجعل الذات الإنسانية ملتحدا يال إليه كمرکز أو مرجع، مشددا على الماهية العاقلة لهذه الذات (العقل، الإرادة) من جهة كون هذه الإرادة العاقلة " عقلا حاسبا و حسابيا بالمعنى اللاتيني لكلمة *Ratio* هذا العقل الحسابي أو الأدوات حسب تسمية رواد مدرسة فرانكفورت، نجد تعبيره في العلم كمنظور حسابي، و كمي للأشياء المدركة و القابلة للاستعمال وفي التقنية كتحرير الطبيعة و إرغام لها على أن تسلم طاقتها و تكشف أسرارها"²

أصالة روح الحادثة: في هذه النتيجة يجرد طه الحادثة من كل انتساب إيديولوجي أو تبني نسقية فلسفية مذهبية خاصة ليجهز على التعليل الجغرافي و الجنسي الغربي الأوروبي في نشأة الحادثة، بضربة لازب فليس صحيحا ما وقر في أخلاذ البعض من أنها صنعة غربية خالصة، أنشأها من عدم و انطلق إليها من فراغ، و إنما هي من صنع المجتمع الإنساني قاطبة من حيث أن التاريخ الصحيح كما تقول فلسفة التاريخ هو وحدة التاريخي الإنساني العالمي، و مثل هذا النظر للحادثة في أصل نشأتها تعليلا يشي بالقول بالنظرية التراكمية في الحضارة و المعرفة، يميل إليها طه ذلك أن أسباب الحادثة تمتد موعلة في التاريخ الإنساني عبر أزمنته المترامية في القدم المتطول كما أنها تستغرق أماده الآتية مستقبلا " ثم لا يبعد أن تكون مبادئ هذه الروح أو بعضها قد تحققت في مجتمعات ماضية بوجوه تختلف عن وجوه تحققها في المجتمع الغربي الحاضر، كما لا يبعد أن يبقى في مكنتها أن تحقق بوجوه أخرى في مجتمعات أخرى تلوح في أفاق مستقبل الإنسانية"³.

1- طه عبد الرحمن: روح الحادثة الإسلامية، ص30.

2- محمد سبيلا: التحولات الفكرية الكبرى للحادثة، ص5.

3- طه عبد الرحمن: روح الحادثة الإسلامية، ص30.

الإستواء في الانتساب إلى روح الحداثة: يرى طه عبد الرحمن أن روح الحداثة ليست ملكا لأمة بعينها. أيا كان نوع هذه الحداثة مصدرا فكريا أو صقعا تتوطن فيه مفهوماتها الأولى في الشرق أو الغرب و إنما هي توجه فاعل وحي للتحضر بإمكان أي شعب أو أمة أن تتبلغ إليها من خلال استملاك النهوض بالفعلين المقومين لكل تحضر و هما " الفعل العمراني، و هو الجانب المادي، من هذا التحضر والفعل التاريخي. الذي هو الجانب المعنوي منه و لاشك أن الأمم تختلف في درجة تحقيق هذين الفعلين بحكم تراكم المعارف و تجدد القيم عبر القرون ¹ دون أن يحيل هذا التراكم في الدلالة ضرورة على أن متأخر الأمم أفضل من المتقدم لأن الأفضلية والمثالة غير مقيسة بالقوة المادية، وإنما بالقوة المعنوية، أي قوة القيم، وسلامة المقاصد و الانضباط الأخلاقي، وبالتالي فإن التطبيق الغربي لروح الحداثة لا يمكن عده أكثر تمسكا بروح الحداثة لأن التأخر في التطبيق ليس دليلا على مزيد التحقق بروح الحداثة الحتمي، و لو كان ذلك التطبيق الذي يجيء بعد واقع الحداثة الغربية و من خلال النتائج الخمس التي سلف تفصيلها توصل طه إلى السؤال المركزي الأساسي هو التالي: ما هي كفاءات تطبيق المجتمع الغربي لها؟

لقد استخدمت الحداثة أساليب رهيبية في الانتشار المكتسح، فاستطارت منتقلة كالجائحة في مختلف الفضاءات الثقافية الأخرى إن بالإغراء أو بالإغواء عبر النمذجة و القصوف الإعلامية، وأكثر منها تأثيرا مباشرا من خلال التوسعات الاقتصادية والاحتلالات العسكرية بمختلف صنوفها في وسائله الوفيرة المتنوعة.

و حالما تصطدم منظومات الحداثة بمنظومات تقليدية ضديدة فحتما سوف تتولد تمزقات و شروخ تنعكس انعكاسا تأثيريا مباشرا في إحداث تشوهات ذهنية، و معرفية و سلوكية و مؤسسية كبيرة و تخلق « حالة فصام وجداني و معرفي و وجودي معمم و ذلك بسبب اختلاف و صلابة المنظومتين معا، فللتقيد صلابته، و أساليبه في المقاومة، و الصمود أمام الانتشار الكاسح للحداثة، و طرائقه في التكيف معها و محاولة احتوائها. كما أن للحداثة قدراتها الخاصة، على اكتساح و تفكيك المنظومات التقليدية، و أساليبها في ترويض التقليد، و محاولة احتوائه أو استدماجه أو اخراجه من

1- المصدر السابق، ص 32.

محتواه»¹. فلا جرم أصبح الصراع بين المنظومين أشرس ما يكون و أحيانا تتحول العلاقة بين التقليد و الحداثة إلى علاقة استعارية كما يقول محمد سبيلا في دراساته حول التحولات الكبرى للحداثة في مساراتها الابستومولوجية و دلالاتها الفلسفية فكثيرا ما يتلبس التقليد لبوس الحداثة ليتمكن من التكيف و الاستمرار بينما تتلبس الحداثة بالتقليد أحيانا لتتمكن من أن تنفذ و تفرض نفسها و هذا التزاوج يشهد في كافة مستويات الكل الاجتماعي، من خلال رصد التلاقح بين منظومتي القيم، و في المستوى الإدراكي و السلوكي الفردي في المعرفة و الاقتصاد و في السياسة.

كما يرى طه أن الأضمن في توصيل التطبيق الإسلامي لروح الحداثة إلى مقصوده الأصلي من حيث اعتبار أحكام الشرع أولا و توسيع معنى العقل ثانيا تعصيما لهذا التطبيق و توعية له من الآفات العارضة له في واقعه الغربي. فينقلب تطبيقه على مقاصده الأصلية بالنقض و الإبطال من حيث إرادة التنوير، فأول ما يشترطه طه اشتراطا ضروريا، هو أنه لا بد من اجتناب آفاق التطبيق الغربي لروح الحداثة حيث ظهر عيانا أن تطبيقات النماذج الحداثية عرضت لها في مسارات تمثالاتها الواقعية آفات مختلفة بدت من خلالها و كأنها محكومة بقانون عام سماه قانون "انقلاب المقصود إلى ضده و مقتضاه أن هذا التطبيق يتوصل في كثير من الحالات إلى نتائج مضادة للنتائج التي كان يتوخاها أصحابه أو يتوقعونها أو يراهنون عليها"² حتى قيل إنه مسلسل لا يتحكم في ذاته، كما ذكر ذلك كريستيان كاميليو *Christian Kameliao* في كتابه خطوات الحداثة: *Les Impasses de la modernité* كما ذهب ألان جيرار في كتابه: *Le cadre d'une nouvelle éthique* أن التطبيق الغربي لروح الحداثة يتسبب في الاستيلا ب أو كما قال كريستيان كاميليو نفسه في كتابه السابق الذكر أن التطبيق الغربي للحداثة يولد التقدم كما يولد التخلف و سوء التقدم و هي فكرة تنبأ بها الفيلسوف الألماني نيتشه و من الأمثلة المحيلة إلى هذه المعاني النقدية، أن

1- محمد سبيلا: التحولات الفكرية الكبرى للحداثة، ص 07.

2- طه عبد الرحمن: روح الحداثة الإسلامية، ص 32.

إنسان الحداثة رام أن يستملك الطبيعة و يتسببها فإذا الطبيعة هي التي استملكته وتسيبته و طفقت تفعل به ما لا يريد، كالأمرض السرطانية ذات الإعضالات العصبية على الحل، و مثلها الحروب النووية و إشعاعات التطبيقات و الاختبارات النووية التي تهدد مختلف مراتب الوجود الطبيعي، و الأخلاقي والآني و المستقبلي للإنسان.

ونفس التهديد للإنسان موبات الأسلحة الجرثومية و أسلحة الدمار الشامل، والانفجارات السكانية، وتلويث المحيط البيئي للطبيعة والأنكى من هذه جميعا انتقاب طبقة الأوزون، والاحتباسات الحرارية التي تتسبب فيها الإفراطات في استعمال مختلف ضروب الطاقات ونواتج الأدخنة التي أنشأتها الثورات الصناعية والتقنية الحديثة والمعاصرة دونما اعتبار للإنسان والعالم وتتصلا من كل قيود أخلاقية كان يجب حسابها والاشتغال بالتأسيس لعقلنتها، لكي تتكامل وتتضابط جوانب النشاط الحضاري للإنسان على الأرض، ولا يترك أمره الحضارة سائحا ينوس في الإنضباط حسب الإيرادات الفاسدة أو غير المتخلفة لبعض الأفراد الإنسانية أو العصب والطوائف السياسية " بل إن الإنسان الحديث كلما أدخل إصلاحا على هذا القطاع أو ذاك، بات عاجزا عن التنبؤ بمآلات هذا الإصلاح، أو الإيقان بعدم تسببه في آثار سيئة، فمثلا أنشأت الحداثة الغربية نظاما اقتصاديا عالميا باتت لا تعرف كيف تتحكم في آلياته فضلا عن أن تتنبأ بمصيره"¹، وليس عند هذا الحد فحسب بل ما أرادته الحداثة من محاولات إيقاع القطيعة التامة و التفاضل الكلي عما تسميه الحداثة بالسلطة القديمة التقليدية إلى غير رجعة، فإذا بهذه السلط أضت إلى تأثيراتها النفاذة متخذة في عودتها أشكالاً ووسائل بالغة الغرابة والتعقيد أحيانا من تلك التي عهدت في تأسيس الصلات القديمة عليها فنتجت النقائص التالية²:

-استحالة إدارة السيادة بالأصل إلى العبودية.

-استحالة إدارة الاستقلال فغدا تبعية.

1- المصدر السابق، ص33.

2- المصدر نفسه، ص33.

-استحالة إدارة ما يكون شأنًا خاصًا فأضحى شأنًا عامًا
إذا كان الجدل قد يثار حول الإشكالية الحداثية والاشتجار الفكري والفلسفي
حول مقولاتها ووجهات النظر فيها في سياقات الفكر العربي الإسلامي حتى أنه قد أتى
علينا حين من الدهر ليس بقصير كانت فيه مقولة الحداثة هي المعروفة، الأثيرة
والجهيرة التي تتردد على الألسن والأقلام وما نكف عن التردد من أقصى المحيط إلى
أقصى الخليج¹

ولكن الجدل ينتفي حول مصدر انتقال الحداثة إلينا أو نقلنا لها. من حيث شهود
الواقع في انتقالها من موقع المركزية الأوروبية والوصول الأمريكية، على أنماط شتى
متأرجحة بين الوسائل والغايات، بعد الطور الأول للحداثة في الغرب أي مرحلة
التأسيس الصلد لها ويرى طه عبد الرحمن أن السبب في هذا الانقلاب الذي لازم
التطبيق الغربي لروح الحداثة هو انقلاب الوسائل إلى غايات " فعادة هذا التطبيق أنه
بعد أن يحقق في طور أول غاياته الأصلية وحاجاته الأولية التي حدد لها الوسائل
الموصلة إليها ينتقل إلى طور ثان ينزل فيه هذه الوسائل نفسها منزلة غايات جديدة،
يحدد لها هي الأخرى وسائل توصل إليها"²، وهلم جرا، في خلال التقلبات المتوالية في
الأطوار المترادفة، والذي يعضد هذه الحال ويشهد عليها من جهة الأوصاف المتداولة
للحداثة الآخذة بهذا الانقلاب في الوسائل، وتحويلها إلى غايات تضاهي الغاية الأصلية
الأولى لها، كأن يقال إن نشدان الحداثة للتغيير، إنما هو من أجل التغيير، ومثلها
النظائر المقيسة عليها، كالقول إن التقدم للتقدم والنمو للنمو والانتاج للانتاج والاستهلاك
للاستهلاك والإبداع للإبداع والفن للفن والنقد للنقد.

1- نجيب الحوفي: آفاق ما بعد الحداثة أم ما قبل الحداثة، ص14. [20 جانفي 2007] www.r.ac.com

2 - طه عبد الرحمن: روح الحداثة الإسلامية، ص38.

الفصل الثاني

تجديد معنى العقل والنقد الأخلاقي

للحدائفة الغربية

أولاً- الإبداع التجديدي ومراجعة مفهوم الحدائفة

ثانياً- شروط التكامل والتجديد في اليقظة الدينية

ثالثاً- تخليق النظام العالمي العلمي والتقني

رابعاً- عقلانية النظم واستبعاد الأخلاق

أولاً-الإبداع التجديدي ومراجعة مفهوم الحداثة:

1- الإبداع التجديدي:

ينشأ الإبداع التجديدي عند من يروم الإبداع من محاولات كثيرة متعددة يتكثف فيها العقل، وتتحقق بها النقلة النوعية للإبداع، وذلك من خطى يخطوها المفكر أوالفيلسوف على نحو من الإنحاء يؤم فيه الإبداع المجدد، ذلك أن ملكة استبصار المشكلات، على حقيقتها أولاً ثم استبصار الحلول ثانياً خصوصاً في القضايا الفكرية والحضارية المعضلة، لا تتأتى لجميع الناس. سواء حاولوها فضولاً وتطلعاً، أو بعد طول مخالجة لعقولهم و اعتمال، ثم تجيء حلولهم لهاتيك المشكلات المعضلة. من البساطة أو مقارنة الحقيقة على مقدار ما يكون عليه من الوعي بأصولها و ما يتلابس بها من قريب أو بعيد، أو تكون الإجابات و الحلول، من جهة أخرى معينة بحسب ما يعترئها من النقائص و الآفات، و هنا يصبح حاصلها تشويهات باهتة، أو تبسيط و تبديه ساذج لقضايا رفيعة من الضرب الأعد العويص في مجالها أياً كان نوع هذا المجال في عوالم المعرفة، العلمية و الفلسفية، فلا يقبل في منطق العقل السليم والفلسفي، أن تميل إلى التسليم و القبول. بأي اجتهاد يدعيه صاحبه في استحداث منهج للتقويم و المعايرة في مضمار المفاهيم و الدراسات النقدية و الفلسفية و تسميته إبداعاً حتى يبرهن هذا المنهج عن براءته من الإيديولوجية الفكرانية أو السياسية كما يسميها طه عبد الرحمن و سلامته من النقائص المنهجية من الجهات التالية:

- عدم إجمال المبادرة في إرسال أحكام و إطلاق أوصاف يكسوها مطلقها لبوس اليقين، إما تعصبا وإما تلبيساً وكلاهما آفتان عارضتان لا تتوفر معهما أسباب اليقين، يقو طه:" إننا نعتقد أن التسرع في إصدار الأحكام على التراث العربي والتطبيق الأعمى للمناهج المستحدثة غير مجديين ولا مستجيبين لمقتضيات

السلوك العلمي الصحيح بل إننا كنا دوماً شديدي الحرص على تجنب الغلو في أحكامنا دون الوقوع في التردد السلبي"¹

- الغموض و الإلباس و عدم تمييز الحدود و الفصول الفارقة بين آليات المنهج و قواعده أين تبدأ و أين تنتهي.

- التناقض بين آليات المنهج، بأن تحيل قاعدة أو آلية فيه إلى نقيض ما تحيل إليه القاعدة أو الآلية الأخرى. و هذا منافاة لأصل العلاقة بينهما من حيث أنه يجب الاتساق بينها لذلك فإن أول ما يجب القيام به من أجل رفع هذه النقائص جميعاً هو عرضها على العقل أولاً لتحليلها و عرضها على طبيعة الموضوع ثانياً من أجل اختيار الملائمة و عدم الملائمة ساعته ومن هذه الجهة وحدها نستطيع أن نحكم على سلامة المنهج في الإجتهد التجديدي المبدع، لا أن يكون مستمسك المدعي شكوكات تهجس له في معرض القراءات و المطالعات، أو نقل آليات منهج من مجال تداول التصورات و أصول الموضوعات و الأفكار في معرض التقويم إلى مجال التصورات و أصول الموضوعات و الأفكار المقدمة، من غير قيام الدليل على صلاحية ذلك أو ثبوته بقياس عقلي صحيح يفيد اجتماع المقيس بالمقيس عليه في أصل النشأة و أسبابها أو اشتراكهما في علل تقضي باستواء مرتبتهما في الشبه ببعضها استواء يندفع به المائز الفارق بينهما، فينطبق على الأول ما ينطبق على الثاني، و إلا أصبح الإبداع بالإجتهد في التجديد ضرباً فارغاً من القول. لا طائل منه و لا محصول تحته، سوى الاستئمان إلى مجموعة من الأوهام أو ثلاث من الشك الخامل العقيم نراغم عقولنا في الركون إليها و الاعتياض بها عن النقد المبدع و الاجتهاد المؤسس على بينات من العقل والمنطق و تاريخ العلم و الأفكار، و ليس يطلب في الاجتهاد المبدع الدقة البالغة على سبيل الاضطراد والشمول، لأن هذه الاشتراطات سوف تقضي به إلى التناهي إلى المستحيل، ولكن الاجتهاد المبدع هو الذي ينتهي الشمول والانضباط بحيث يتعاطى أوفر ما يمكن أن يمنحه الموضوعية و الاعتبار العلمي، من أسباب التكامل و الرسوخ.

1 - طه عبد الرحمان: المنطق والنحو الصوري، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان ط1، 1983

إن منهج الاجتهاد المبدع المعتبر هو تعزير هذه التناقضات في عملية التقويم واطرحاها ما أمكن و ما استطاع القائم بهذه الممارسة العقلانية سبيلا دون التقليد في امتراس النظر أو التعويل على تحصيل الحق في هذه المطلوبات من غير دليل بيّن، وهذا الشكل من النظر النقدي أو التقويمي لا يسمى اجتهادا لأن مآله هو نفي الشيء جملة، أو إثبات نقيضه جملة، و كلا السبيلين لا حق فيهما، ناهيك عن كونهما لا فائدة منهما، فحتما إذا أراد المجتهد أن يكون مبدعا أن تشتد به الرغبة و يشتد به الإلحاح إلى النفرة من التقليد في أي معرفة كانت و بخصوص أي موضوع كان و من جهة أي منهج يكون عدا أن تتظافر على ذلك الأدلة، و تتوفر موجبات التصديق مع ضمنية من الحذر في قبول ما نقبل و دحض ما نرفض، و في هذا كله لا ندحة للمجتهد المبدع، عن حذافة منطقية ثم منهجية تكفل له صواب النظر و سلامة الإجتهد، لأن العقل الإنساني لا ينفك بالأحرى يستشرف الكمال، هذه هي فلسفة النقد أو نقد الفلسفة، كما تريد الحداثة بمقتضى حرية الفكر أن تصطفيه منهاجا واضحا، لمتعاطي المطارحات الفكرية و الفلسفية أولا بأول و لكن الإعضال العويص الذي يلزم الحداثيين جميعا على اختلاف نزعاتهم النظرية و العلمية أنهم التزموا شكلا هذا الضرب من التعاطي النقدي في التعامل مع التراث العربي الإسلامي من غير أن يتزلوا هم في دراساتهم النقدية التي لا يفتأون يسمونها بأنها مبدعة عند التشارطات التي يقتضيها الإبداع المجدد نفسه على قياس أصل الحداثة في التطلع للتجديد و متاركة التقليد، على اعتبار أن النقد هو عمل الفلسفة و عمل الفلسفة كما قرر الفيلسوف الإنجليزي برتراند راسل" هو أن تزيل هذه النقائض من المعرفة الإنسانية ما استطاعت إلى ذلك سبيلا، دون أن تشك ذلك الشك الذي ينتكر لها جملة واحدة و ينفيتها، فلكي تكون فيلسوفا، ينبغي أن تشتد بك الرغبة في المعرفة الصحيحة و أن تمتزج هذه الرغبة بالذر في قبول ما تقبله و لا مندوحة تلك عن حذق منطقي و دقة التفكير، فالفلسفة فاعلية لا تفتقر بحثا عن الكمال" ¹

1- برتراند راسل: الفلسفة بنظرة علمية، ترجمة زكي نجيب محمود دار الشروق القاهرة 1982 ص 65

فمن سبيل التجاري في جعل عمل الفلسفة يتمثل حصرا في إزالة النقيض من المعرفية الإنسانية موضوعا و منها كما جزم به راسل، هل استطاع دعاة الحداثة النقصي من الشكلانية الحداثية الخاوية وترك التعويل على نقل مفوماتها المتعددة لها وخصوصا مفهوم العقلانية نقلا أصما كرجع الصدى نسمع ارتداداته و لا نتميز مصدره، فإلى أي مدى يمكن أن تترايل الحداثة عن التقليد في ابتكار مفوماتها، وإنشاء مصطلحاتها و مقولاتها في نظر طه عبد الرحمن و على وجه التحديد ضبط مقولة العقل و التعويل و العقلانية التي يآل إليها من قبل كل من يريد الشرعة للفكرة الشخصية أو التصور الخاص أو المنهج المتعلق به في إلزام الخصوم بها و الانكفاف عن التجادل بشأنها.

2- الحداثة بين المفهوم الإجرائي للعقل والمفهوم التشبيبي:

الحداثة أنواع متعددة من الواقع تتوضع فيه عيانات خاصة بالوجود الإنساني ضمن أنساق الممكن العقلي، وقد تنوعت هذه الأنساق بتنوع الظروف والعقول والثقافات التي ساهمت تجارب التنوير الفكري والفلسفي في استيلاها، ثم هي غير ممكنة التحقق في ذاتها إلا بالعقل، لذلك فإن المسألة الرئيسية هي كيف نحول بها وهي أثر من آثار العقل، كي لا تغدو في واقعها و عيانها سواء في حال التحقق الحسي المشاهد أو حال التصور الذهني المجرد إلى تشبيء معنى العقل *Réification de la raison* بحيث تتعادل فيها مفاهيم الحداثة وتصوراتها تعادلا مساويا أو نظيرا للعقل نفسه مع أنه هو الأصل الذي أنتجها أو أن تجرى بمحض من الصلّف غير مبرر عملية التطابق الوهمي الذي يماهي العقل في الحداثة أو العكس بأن تتحل معاني الحداثة إلى مفهوم العقل، كأنه هو الحداثة ذاتها، فتصير مفاهيمها ومقولاتها هي الموثل الوثائق والفيصل في الأحكام القيمية والمعرفية التي تصدر في تقييم الأشياء والأفكار وتصحيح أو تعديل التصورات و القوانين التي تخص قضايا الاجتماع و السياسة والدين و الأخلاق وما يمكن أن تكون لنا نية أو مدعاة للحكم عليه أو البت فيه.

ولاشك أن هذا التصور المعكوس المتناقض، المتوغل في ببداء من الأوهام والخيالات هو الذي أدى إلى هذا التصور المتعالي عن العقل ذاته للحدائثة بعد أن كانت نتيجة من مقدماته، واستصنام مقولاتها اعتقاداً أن ليس يعرفها أو ينالها التغير مع قيام الدليل العلمي والفلسفي على خلاف مدعى هذا الاعتقاد كلية وقد أشار بصراحة رائد الفلسفة المثالية النقدية الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت إلى هذا التغير حين قال: "ومنذ أقدم العصور في الفلسفة وقد تصور أولئك الذين قاموا بدراسة العقل المجرد، وجود كائنات معقولة خاصة *Noumena* خارجة عن الكائنات المحسوسة أو الظواهر *Phaenomena* التي يتألف منها العالم المحسوس ولما كانوا يخلطون بين الظاهرة والمظهر وهو ما نغفره لهم في عصر يفتقر إلى الثقافة، فإنهم لم ينسبوا الواقعية إلا إلى الكائنات المعقولة»¹

على هذه الشاكلة التحليلية الذكية للعقل في المثالية النقدية لكانت يتوجه النقد إلى الذين يتصورون الحدائثة في المفهوم والتصور على سبيل التماهي أو التعامل معه في إفادة معنى العقل وهي ليست سوى الفعل الممكن النتيج عن العقل نفسه كملكة للمعرفة والإبداع، ولا يخفى ما في هذا التصور الوهمي من توكيس لمعنى العقل في ذاته، إن لم يكن قضاء عليه يفضي إلى عدمية منهجية وعلمية وفلسفية، لأن العقل من حيث هو الملكة الطبيعية الفاعلة التي جبلت على فطرة الإبداع وحركية نشدان الأحسن هو الأصل في تنتيج ضروب عديدة من الواقع العيني يكون مجلى الهدف الإنساني إضافة إلى ما يتخاصب جدليا بالتأثير والتأثر مع ملكات وأسباب أخرى تؤهل التجربة الوجودية البشرية إلى تفريز محاولات ومقاربة إمكانات بيوء فيها العقل على اعتبار أنه المنشئ المخترع لها ميواً الحكم والفيصل الذي يشهد لها بصواب المسالك وسلامة القصود على مقدار التتائي منه أو التدانى، ثم يتجه إلى تخليقها عملياً بتبرئتها

1- إيمانويل كانت: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، ترجمة نازل إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، تقديم عمر مهيبيل، إشراف علي الكتر سلسلة الأنيس للعلوم الاجتماعية، موفم للنشر 1995، ص65.

وتطهيرها مما عسى أن تشاب به من التخليطات سواء بسوء النظر فيها من غير أهلها أصلاً أو ممن لم يتأهل قدرة وطاقه للاستنتاج منها أو تنزيلها على غير ما وضعت له، فيتحصل الفساد والإفساد من حيث يراد الصلاح والإصلاح.

ويكون هذا في مجالين ضروريين يتناظران تناظماً ضرورياً ترابطياً الأول هو مجال التصورات النظرية، والثاني هو مجال التطبيقات العملية، وترابطها لا فكاك فيه لأحد عن الآخر مهما يرام ويحاول وسبب ذلك هو أن أي نظام للممكن العقلي في التجربة الإنسانية على مستوياته العديدة في جميع أبعادها لا مناص له من نسق مقولات ومفاهيم ذلك الممكن العقلي في نسق يريد تمثل الواقع الإنساني و تجذبه إلى مفاهيمه ومقولاته التي تأسست على اجتهادات النظر العقلي الممكن ابتداءً.

ولأجل نخل مفهوم العقل وتحقيقه وطمعا في تحديد خالص معناه نحاطه عبد الرحمن نحواً نقدياً للمفهوم التشيئي والتجزئي للعقل في الممارسة الفكرية الفلسفية اليونانية من خلال التصور الجوهراني له أي اعتباره جوهر *Substance* محايداً مستقلاً يتخصص بالوجود الموضوعي. وكما انتقد العقل بالمفهوم اليوناني الجوهراني انتقده كذلك في الممارسة الفكرية الفلسفية الإسلامية عند من أخذ بذلك المفهوم للعقل من الفلاسفة أو من حذا حذوهم تقليداً لمعناه كما ورد إليهم بعد نقل وترجمة التراث الفلسفي اليوناني إلى مجال التداول الإسلامي من غير أن يتفقد هذا المفهوم بنفسه معنى العقل لأنه يوجد في المقابل لدى المتكلمين - وهم علماء الكلام - وبعض العلماء ممن تهيأ له الاستقلال بفهم علوم المعقول والمنقول بمصطلح عصرهم. من تبين له فساد المدلول اليوناني لمعنى العقل، فراح يناكر هذا التصور بنقد له موجباته العلمية والفلسفية والدينية. تمهيدا لهدم معناه حسب المفهوم الفلسفي اليوناني ونقض ما تأسس على ذلك المفهوم من قضايا وتصورات، وقد استمر مسمى العقل بهذا المعنى داخل بعض المذاهب الفلسفية الأوروبية موصولاً بأصله اليوناني كما بين طه في مقدمت الفصل الأول لكتابه العمل الديني وتجديد العقل في معرض إثبات الصفة الفعلية للعقل المجرد في إبان الاعتراض على التشييء وما يلزم عن هذه النزعة في التصور من

تخصيص العقل بصفات الذوات والأجسام وما يلزم عن ذلك من جمود الممارسة العقلانية وهذه الصفات هي : " التشخيص، الاستقلال، التحدد بالهوية، اكتساب الصفات والأفعال"¹ .

من مستلزمات التصور الجوهراني المتوهم للعقل، نتيجة أخرى تلازم التشبيء، و هي التجزيئية " لأنها تقسم تجربة العقل الإنساني الكاملة إلى أقسام مستقلة و متباينة، ذلك أن تخصيص العقل بصفة الذات يجعله منفصلا عن أوصاف أخرى للعقل لا تقل تحديدا لماهية الإنسان كالعمل و التجربة مثلا إن لم تكن أقوى تحديدا لهذه الماهية"² فإن إجازة أن يكون للاحتمال مجال في تحديد ماهية العقل يبرز بوضوح الاستنكاف المطلق من الاعتبار التجزيئي للعقل من قبل طه، خصوصا و أنه يعمد دائما كعادته إلى الاستفادة من آليات المنطق الحجاجي في الممارسة النظرية في التراث، لما يسلك طريقة الاستشكال بالاحتمال يقول " فلو جاز التسليم بجوهرية العقل فلأن يجوز التسليم بجوهرية العمل، و جوهرية التجربة أولى فيكون العمل هو الآخر ذاتا قائمة بالإنسان كما تكون التجربة جوهرًا مفارقًا مثله مثل جوهر العقل"³ لذلك سوف تكون هذه التصورات الجوهرية بشأن العمل و التجربة منتجة لذوات متعددة تقوم هي الأخرى بالإنسان وهذه الذات هي الذات العاقلة و الذات العاملة و الذات المجربة و هذا في الحقيقة بجانب للتكوين المتأحد للإنسان، أي كونه وحدة مستقلة تتفاعل فيها الأوصاف تكاملا و تتواشج فيها الأفعال تداخلا.

إن هذه التحليلات النقدية لمعنى العقل و مفهومه يحيل إلى الضرورة المنهجية و المعرفية التي تتحوج لها الممارسة الفلسفية الحداثية لضبط المحددات الحقيقية بالمنهج العلمي و ليس الإيديولوجي لاستصفاء المعنى الحقيقي و الموضوعي لمفهوم

1- طه عبد الرحمن: العمل الديني وتحديد العقل، المركز الثقافي العربي بيروت-لبنان- الدار البيضاء-المغرب ط2-1997، ص18.

2- المصدر نفسه، ص 18.

3- المصدر نفسه، ص 18.

العقل لا سيما أن التقليد الحدائي للمفكرين العرب و التأسى بالأنواريين ورطهم عن غفلة منهم و قلة تحقيق في نفس تصورهم الوهمي الممثل للعقل، تنزلا في التصديق على موجب التقليد نفسه أو شهرة القائل بقوله خاصة أو الواضع لمنهج ما وهذه في الحقيقة أغلوطة أخذ ما بالعرض مكان بالذات في التعليل والاستنتاج منها ولا شك بفسادها كما يفعل على سبيل التمثيل من يتأسى بمبادئ الفلسفة العقلانية الديكارتية *rationalisme cartésien* تقليدا أو بنوع تبصر مع كونه ينتمي إلى زمرة القائلين بالمفهوم السابق بيانه للعقل " ففي منظور ديكارت، أساسا الحقيقة الواقعية هو الإبداع الإلهي فالكمال الإلهي هو الذي جعل الله يخلق الكون ليس بالصدفة بل حسب قوانين وهذه القوانين ليست فقط بسيطة، بل معقولة، إذن حين يدرك العالم ظاهرة معينة فتلك الغاية هي العقل أو مبدأ العقلي الذي يفسرها أي أن الأثر لم يصدر عن عبثية أو عن صدفة، بل عن مبدأ عقلي "1 .

إن طه عبد الرحمن عدل كليا عن الركون لمثل هذه العقلانية، طبعاً عدولا نقدياً واعياً بغية التمهيد لإعادة التأسيس الجديد للعقل، وهي محاولة طلائعية رائدة وتقدمية في مجال الفكر العربي الإسلامي المعاصر لكي يتواصل مع تراثه أو مع تراث غيره على سواء من خلال الابتعاد عن العقلانية الشكلانية، بتوجيه التسليم أو الدحض للشيء على سبيل الدليل. بطريق المنع أو الاعتراض أو الاستشكال لمقدمات القول أو الخطاب. هذا إجرائياً أما عملياً فإن المشكلة الطافحة بالتساؤلات هي التالية:

كيف تتم عملية تأسيس تجديد العقل وكيف يتسنى لنا تجذير واقعنا نحو تمثل هذا التجديد على اعتبارية الممكن العقلي، أو على الأقل مقاربتة من حيث ثلاث مستويات أو أنحاء من المحاولة؟

الأول من حيث الإمكان المجرد على شرط المعنى الإجرائي، ماهي طبيعته والثاني من حيث تنزيل هذا المعنى الإجرائي على المتعين الحسي في الواقع الإنساني

1- F. châtelet: *une Histoire de la Raison, entretien avec Noël 1929, p131-132.*

هل يمكن التساوق؟ والثالث في حدود الإمكان وضوابطه إلى أي حد من الحدود ينتهي الإمكان؟ الإمكان وما هي أصول وقواعد الضبط والربط فيه كي لا يتحيف إلى نقيض مقصوداته التي تتغيا نشدان الصلاحية النفعية الحسنى في أقصى الجهود المبذولة المتعلقة بالإبداع الإنساني من خلال مراعاة شروط التطبيق الإسلامي، بروح الحدائة لاسيما بعد أن ولج العالم الإسلامي في العقدين الأخيرين من هذا القرن في يقظة دينية تعنصم بأصول الإسلام لدرء الخطر عنها ورد غائلة الاحتلال المادي والعقلي لميراثها ورصيدها. ناهيك عن محاولة اصطلامه أصلا، وليس هذا بمستغرب أمام العنجهية العصبية الغربية وادعائها صفة الفوقية والتعليّ وإصاق وصف الدونية وسفالة المراتب في الوجود لغير نتاجات عقولها وحضارات أممها أن تستجلب امتسك الطرف المقابل من غير أممها وتحريك ثائرات التمجيد بعصبياتها و الإستقواء بأصول أفكارها وأديانها، بل يقول جمال الدين الأفغاني " لقد أكسب الدين عقول البشر ثلاث عقائد، كل منها ركن لوجود الأمم وعماد لبناء هيينتها الاجتماعية وأساس محكم لمدينتها وفي كل منها سائق يحث الشعوب و القبائل على التقدم إلى غايات الكمال والرقى إلى ذرى السعادة.

العقيدة الأولى: التصديق بأن الإنسان ملك أرضي، وهو أشرف المخلوقات.

العقيدة الثانية: يقين كل ذي دين بأن أمته أشرف الأمم وكل مخالف له فعلى ضلال وباطل.

العقيدة الثالثة: جزمه بأن الإنسان إنما ورد هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال يهبؤه للخروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوي¹ فلما دخل العالم الإسلامي في حقبة الاستضعاف الديني والحضاري كان فكر المقاومة والتجديد فيه لوأذا في أغلب طرقه ومناهجه بالحمية العصبية للعقيدة الدينية خصوصا القاعدة الثانية التي تحدث عنها الأفغاني، وهي اعتقاد كل ذي دين بأن أمته أشرف والأمم وكل

1 - الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني: دراسة وتحقيق محمد عمارة، طبعة القاهرة 1968، ص141/143

مخالف له فعلى ضلال وباطل، وقد فصل الأفغاني القول في هذه القاعدة تفصيلا مستقيضا كاد به ألا يترك لغيره من المصلحين والمفكرين الإسلاميين ممن اضطلعوا بمهمة التجديد العقلي والديني في الفكر الإسلامي متكلمًا يزيد على ما جاء في كتاباته فيأضًا بهذه المعاني المنبثقة عن هذا الأصل الفلسفي العظيم، يقول مفصلا خواص هذا الأصل " ومن خواص يقين الأمة بأنها أشرف الأمم، وجميع من يخالفها على الباطل أن ينهض آحادها لمكاثرة الأمم في مفاخرها و مساماتها في مجدها، ومسابقتها في شرائف الأمور وفضائل الصفات، وأن يتفق جميعها على الرغبة في فوت جميع الأمم والتقدم عليها في المزايا الإنسانية، عقلية كانت أو نفسية و معاشية كانت أو معادية وتأبى نفس كل واحد من إعطاء الدنية والرضا بالضميم لنفسه أو لأحد من بني أمته، و لا يسره أن يرى شيئا من العزة ومقاما من الشرف لقوم من الأقوام حتى يطلب لأمته أفضله وأعلاه، ذلك أنه بهذا الاعتقاد يرى بناء قومه أليق وأجدر بكل ما يعد شرفا إنسانيا فإن جارت صروف الدهر على قوم فأضرعتهم، أو تلمت مجدهم، أو سلبتهم مزية من مزايا الفضل لم تستقر له راحة ولم تفتأ له حمية ولم يسكن له جيشان، فهو يمضي حياته في علاج ما ألم بقومه حتى يأسوه أو يموت في أساه"¹

فقد ثبتت إذا سنة التدافع الاجتماعي وحرارك التغالب الكوني، ضلعة التأثير الديني في استنماء طاقات العقل وحفزه للإبداع والتجديد في شاكلات العيش والحياة بمختلف الكشوفات و الاختراعات استبقاء للأمم في مختلف مراتب وجودها، خيفة من أن يعدو عليها الفناء خصوصا وجودها الديني، الذي تضحي بسائر مراتب وجودها الأخرى -الوجود الذاتي الموضوعي - في مختلف تجلياته، العسكرية والسياسية والاقتصادية والفكرية لاستحفاظه لأنه منبع إفاضة الدوام والبقاء على سائر الوجودات الأخرى "فهذه العقيدة أقوى دافع للأمم إلى التسابق إلى غايات المدنية، وأمضى

1- المرجع السابق، ص ص141، 143.

الأسباب بها إلى طلب العلوم والتوسع في الفنون والإبداع في الصنائع وإنها لأبلغ في سوق الأمم إلى منازل العلاء ومقاوم الشرف من غالب قاهر، ومستبد عادل¹ .

وكما استنار المصلحون التجديديون مسألة التجديد العقلي لفكر الأمة من طريق تلهيب الوجدان الديني، تحقيقاً لمائزة الاستقلال في عملية طلب التمدن والحدائث، بإنشائها على أصول عقلية محدودة وأنظمة فكرية منضودة، تتساعد الأمة في استرجاع عافية عقلها ووجدانها كذلك من هذا السبيل طفق طه عبد الرحمن في مشروع الحدائث الإسلامية لتجديد العقل في العمل الديني يستهدي نفس طريقة هؤلاء المصلحين في تأسيس اليقظة الدينية المعاصرة على سنادات فكرية محررة على شرط العقل تقيها التعاريج و الالتواءات. ولا تحوجها في التعجيل إلى الاستناد على شبهات مدخولة قد تغدو بقلة استبصار فسادها في نفسها أو ما تؤدي إليه من ضرارة قواعد أصلية تؤول على هذه اليقظة بالفساد الكلي أو بالعوارض المعيقة التي تدفع بها نحو التراجع والأفول من حيث قصدها الامتداد والوصول إلى الشمول ومعلوم أن هذه اليقظة الدينية المعاصرة التي عمت أخطار العالم الإسلامي نجمت إزائها مواقف فكرية متباينة يفوت بعضها بعضاً في درجة مناصرتها أو مخاصمتها وقد تنبه طه لذلك لما قال " أعلم أن اليقظة الدينية التي دخل فيها العالم الإسلامي في العدين الآخرين أثارت عند الأنصار والخصوم من المواقف المتساوية ما قد لا تؤمن عواقبه إن لم يكثر به التلبيس وتقع به الفتنة"² إن نجوم مثل هذه المواقف المتباينة بإزائها يحيل في الحقيقة إلى كون هذه اليقظة واقعا حقيقيا لا نكران له من حيث المبدأ في معترك التيارات والتوجهات التي عجت بها ساحة الفكر العربي الإسلامي المعاصر، لكل من يتتبع راصدا التناكفات الفكرية من حيث مرجعياتها. بين هذه التيارات والتوجهات سواء بين بعضها تخصيصاً أو بينها وبين اليقظة الدينية وتوجهاتها المتنوعة التي يرى طه عبد الرحمن أنها محوجة إلى أن تحرر على سناد علمي ومنهجي وفلسفي وقد صور هذا الافتقار إلى

1- المرجع السابق، ص143.

2- طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص9.

هذه السنادات بقوله "إعلم أيضا أن هذه اليقظة العقديّة على انتشارها في الآفاق وتأثيرها في النفوس، تفتقر إلى سند فكري محرر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة، فلا تكاد تظفر عند أهلها لا بتأطير منهجي محكم ولا بتنظير علمي منتج ولا بتبصير فلسفي مؤسس"¹

والمستفاد حصرا من هذا النقد هو الدعوة الصريحة إلى تعقيل هذه اليقظة الدينية العقديّة، تعصيما لها من الانسياح المتسبب المقصود أو غير المقصود في ظاهرتين مشبوهتين يتوجب حتما توقيهما وتحقيق الملائمة تجاههما ما أمكن وهاتان الظاهرتان المشبوهتان هما ظاهرة الغلو في الاختلاف المذهبي، وظاهرة الخلو من السند الفكري، رقيا بها إلى منازل الخطاب المؤسس على قضايا عقلية فكرية محررة على شرط العقل والبرهان تحصل منها فائدتان، الفائدة الأولى نبذ الغلو في الاختلاف المذهبي الذي سيق الإشارة إليه وهو تأسيس داخلي يقتضي التجديد من الداخل بإطراح العصبية المذهبية و التنزّل على ما يقره الدليل دون غيره كما سبق وإن امترس بهذه الآلية الحاجية المنطقية أهل التراث والفائدة الثانية تحرير السند الفكري لليقظة الدينية لمواجهة التحديات التي تواجهها اليقظة نفسها سياسيا وحضاريا وكذلك التحديات التي تواجهها المرجعيات الأصلية لهذه اليقظة أي القرآن الكريم والسنة النبوية باعتبارهما المرجعية الأولى و العليا للوجود الإسلامي، عن طريق الانتهاض بالممارسة الشرعية العقلية المزدوجة لعلم الكلام² الذي خص تجديده و إبتعائه ليلعب دورا في الدفاع والتأسيس على العقيدة والشريعة على شرط الاستدلالات العقلية الملزمة، كما انتفض بهذا الدور من قبل ناهدا بالمدافعة و التذويب الواعي عن المكون العقيدي في منظومة علم الكلام مع مراعاة خاصية الحوار التي تعتبر وسيلة من أقدر الوسائل المنهجية المعاصرة على تواصل الخطابات الفكرية المختلفة على نسق موضوعي سليم.

1- المصدر السابق، ص9.

2- لمثل هذا الغرض كتب كتابه: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام.

إن الاشتراطات العلمية والفلسفية والمنهجية التي يشترطها أصولاً وقواعد تنتظم عملية البعث والتجديد في الترشيد الفعلي لليقظة الدينية الإسلامية المعاصرة يستهدف منها. تنقيح صلاحية الوسائل الإجرائية التي تتيحها هذه اليقظة نفسها. لكي تتبلغ بها إلى المقصود الأصلي لها دونما إخلال بالغايات المرتجاة منها، دفاعاً لعوائقها أو الصوارف التي تحول دونها. وتقيها آفات أخرى تعرض لها جراء انخراط التشارطات الأولى أو رفعها، سواء باغفالها أو برفعها أصلاً بتقوية أسباب الاتصاف بها، جموداً على العتيق من المناهج و الوسائل التي تولى اعتبارها بانقضاء زمانها وقد حددت هذه الاشتراطات عنده مجموعة نتائج واجبة التوقي، بتوجب توقي أسبابها في خلال رصده لمسيرة اليقظة الدينية في واقعها المعاصر. لما قال " ولا يسع المسلم المتيقظ الذي ينظر في هاتين الظاهرتين المشبوهتين وهما:

الغلو في الاختلاف المذهبي، والخلو من السند الفكري، إلا أن يتدبر النتائج الوخيمة التي يمكن أن تترتب عليهما وأن يقف طويلاً عند أسوأها، ألا وهي تراجع اليقظة الدينية، بأسرع مما استغرق ظهورها من الوقت، ورجوع الغفلة بأشد مما كانت عليه من قبل، ولا يلبث هذا التيقظ أن يحمل صاحبه على الاجتهاد في طلب الوسائل التي تدفع أسباب كل تراجع يدخل على هذه الجلوة الإسلامية¹ وبمصطلح طه عبد الرحمن جعل هذه اليقظة متيقظة، ولا يخفى ما في فعل التيقظ من تذكية و التظاء عمل العقل احتياطاً من جميع العوارض المتعلقة بأهداف الفكرة سواء في منهجها كمحاولة اتيانها من غير جهة مأتاها الذي يضمن لها فاعلية التحقق، أو من جهة بنائها يعني مبادئها وقضاياها التي تتركب منها، يعني الاحتياط لها من جهة المادة والصورة معاً. كذلك فإن تيقظ اليقظة الدينية « يجلب لها أسباب التكامل الذي يقبها الإنقسام، والتشتت وأسباب التجديد الذي يحفظها من الجمود والتوقف، فكيف نجعل إذن هذه

1- المصدر السابق، ص9.

اليقظة متكاملة لا متنافرة ومتجددة لا متحجرة؟ أو قل كيف نجعل هذه اليقظة متيقظة؟¹.

ثانيا- شروط التكامل والتجديد في اليقظة الدينية:

لما أثبت النظر بالاستقراء والتتبع تفقر اليقظة الدينية لسناد فكري محرر تتوحد عليه وفقا لشروط المناهج العلمية والعقلية المستجدة، فإن التيقظ نفسه يجب أن تتوفر فيه شروط تتكفل بضمان التكامل والتجديد لهذه اليقظة ذاتها. لأجل هذا أسهم طه عبد الرحمن في بيان وتفصيل هذه الشروط، تفصيلا تتعالق فيه التجربة الدينية مع المفهوم الحقيقي للعقل، ويقتضي هذا التعالق غرضين أساسيين، الأول توصيل النظر الفعلي بالتجربة الدينية حتى يقوم على الإيمان والثاني، تجديد مفهوم العقل بناء على هذا الوصل. وقد قصد في هذا الطرح الفلسفي والديني أن تستقل تجربة اليقظة الدينية الإسلامية في احتياز مكانها ضمن المذاهب الفكرية الفلسفية المعاصرة " وتتولى هذه المساهمة، صنفين أساسيين من هذه الشروط، يدخل أحدهما تحت مسمى التجربة، والآخر تحت مسمى التعقل"².

1. شروط التجربة الإيمانية والتعقل:

أ- شروط التجربة الإيمانية:

تمثل التجربة الدينية الإيمانية الشق الكبير والأساسي الذي يجب أن يتأسس عليه التكامل في اليقظة الإسلامية، على اعتبار مرجعية الشريعة لها، والشريعة حتما مبناهما على العمل. لذلك طبيعي جدا أن لا سبيل إلى حصول التكامل إلا بطريق " ينفذ إلى أعماق التجربة الإيمانية ويبلغ الغاية في التغلغل فيها حتى إذا أدرك

1- المصدر السابق ، ص9.

2- المصدر نفسه ، ص10.

الداخل فيها نصيباً من هذا التغلغل، كان حاملاً له على الاتصاف بمكارم الأخلاق¹ ومن ثم يتم استحصال التكامل في اليقظة الدينية من خلال طريقتين التزكية والتحلية.

- التحلية: ومعناه أن الاتصاف والتحلي بالتخلق يفيد الداخل في التجربة الإيمانية تسلك طرقاً تتحكم للتخلق وتكون ثمرة له، ينفي أسباب الفرقة و أطراح موجبات التناذب وتحقيق أضرارها بمعنى الألفة والتفاهم.

- التزكية: لما كانت التحلية تقتضي التحقق الموجب، بمقتضاه فإن التزكية تقتضي سلب التجربة الدينية الإيمانية ما من شأنه إعاقتها عن الكمال باطراحه أصلاً لما فيه من الضرر عليها، انطلاقاً من قاعدة دفع المفسد وتقليلها مقدم على جلب المنافع وتحصيلها وهي قاعدة أصولية تنتمي إلى شعبة عريضة من شعب المعرفة الإسلامية التي تتخذها اليقظة الدينية مرجعاً، وهذه الشعبة هي أصول الفقه " فلا أضر على تكامل اليقظة من الاشتغال بأفانين الخطاب والاسترسال في شعب القيل والقال بدل الاشتغال بالنظر في أحوال السلوك، وبالتحقق من استيفاء ضوابط الإيمان على الوجه الأفضل"².

إن اشتراط الاتصاف بالعمل والتخلق السلوكي على مقتضى الاعتبار الشرعي، ورفض الاعتياض عنه ببديل النظر أو العقل المجرد يشير إلى المنزوع الصوفي الذي يصدر عنه طه عبد الرحمن في انتقاداته البنائية للتجربة الإيمانية التي تتقارن دائماً مع حركات التيقظ الديني، وجهوده التي أسهم بها في هذا المجال تتشابه إلى حد كبير مع نزعة الإمام أبي حامد الغزالي في كتابه ميزان العمل. لما أهمل المسلمون العمل الشرعي وتركوا الاتصاف بحقائقه ولما اشتدت سؤرة الجدليات النظرية والافتراضات العقلية في الفلسفة وعلم الكلام وإهمال علم السلوك أو التصوف الحق، خصوصاً وأن

1 - المصدر السابق، ص10.

2- المصدر نفسه ، ص10.

العمل التخلفي هو الأساس في الشرع وهو المعتبر تكليفا لكون غير ما هو عمل غير مقصود للشرع إيراده.

ولعل السبب في ذلك هو كثرة ميل المعقول اليوناني إلى النظر أكثر من العمل سيما وأنه من المعلوم قطعا أن اليونانيين ليسوا أمة ذات كتاب منزل أو نبي مرسل على الرغم من تناول أساطين الفلاسفة عندهم كسقراط وأفلاطون وأرسطو مباحث الحكمة الأخلاقية فتحدثوا في ماهية الأخلاق وضرورتها للنوع الإنساني، لكن أكثر نظرهم فيها كان من جهة التصور العقلي لا التخلق العملي "ولقد اتفق مؤرخو الفلسفة منذ هيغل على قسم التفكير اليوناني بحسب نظرية المعرفة ذات الأفق الأنطولوجي، فهناك أولا المرحلة الطبيعية ثم المرحلة العقلية الذاتية ثم المرحلة اللاهوتية، الموحدة في الذات والموضوع في الموقف العملي القائم إما على نزعة وثوقية *Dogmatique* أو نزعة إنكارية وفي النزعتين إهمال للمعرفة من أساسها، واهتمام بالقاعدة السلوكية الاخلاقية بعد انتزاع فشل كل نزعة تعقلية تستطيع أن تعطي تفسيراً شاملاً للكون يمكن أن يقنع الظامئ إلى المعرفة والسيادة معا"¹

أما بالنسبة للحكمة الأخلاقية في الإسلام فلا يخفى أن طبيعة الإسلام العملية في مجال الأخلاق المفارقة للتصور المحض كانت هي الدافعة لتأثيل الممارسة الأخلاقية العملية بجوار النظر العقلي كلما وقعت بينها المفاصلة والفصام، فعلى مدار الأعصر التي عرفتھا الثقافة الإسلامية لم يخل عصر منها من مدرسة أخلاقية أو فيلسوف أخلاقي² يعاود التأسيس لمتلازمة التواصل بين العقل العملي والعقل النظري وربطهما بتحقيق السعادة للإنسان في الأجل والعاجل يقول ابن الأکفاني بخصوص علم الأخلاق:

1 - مطاع صفدي: استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي ط1 1986 ص 36-37.

2 - من الفلاسفة الأخلاقيين الذين ألفوا في علم الأخلاق: ابن سينا في كتابه 'البر والإثم' وهو كتاب مختصر، وعلي بن مسكويه في كتابه: 'الفوز الأكبر' و 'الفوز الأصغر' وكتاب آخر له بعنوان: تطهير الأخلاق وتطبيب الأعراق' والإمام فخر الدين الرازي ابن الخطيب والغزالي في كتابه 'إحياء علوم الدين' وكتاب 'ميزان العمل'

وهو علم يعلم منه انواع الفضائل وكيفية اكتسابها وأنواع الرذائل وكيفية اجتنابها وموضوعه الملكات النفسية من الأمور العادية، ومنفعته أن يكون الإنسان كاملاً في أفعاله بحسب إمكانه لتكون أولاه سعيدة وأخراه حميدة¹.

وقد نبه قبله ابن تيمية إلى أن كمال النفس ليس خالص العلم بالمجردات كما يزعم الفلاسفة العقلانيون حيث قال: "والمقصود هنا أن هؤلاء يدعون أن كمال النفس هو الإحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات هذا اضطرابهم في أشرف المعلومات الموجودة بل فيما لا تتجو النفوس إلا بمعرفته وعبادته ولكن لما سلموا للفلاسفة أصولهم الفاسدة تورطوا معهم في مجاراتهم وصاروا يحيرونها كما يحيدون الملاحدة.."²

ب. شروط التعقل:

إن الهدف الإجرائي المتعلق بأشترط التعقل هو التنبيه إلى أن شرط التعقل هو أشد علاقة في ترشيد اليقظة الدينية في تجربتها الإيمانية، دفعا لأن ينسحب العقل فيها لصالح الانكفاء على الداخل الإيماني والاشتغال به والنكوص عن المستجدات الحادثة في عوالم الفكر والعلم على مستوى الحقائق والمناهج ، لاسيما وأن الخصوم اللد لهذه اليقظة بسبب ارتباطها بالتجربة الإيمانية لا ينون يصمونها بالرجعية أو اللاعقلية أو اللاعلمية أو اللاموضوعية، أو التهويم بالعقل في العوالم النفسية والغيب الديني الذي لا ينضبط بأصل عقلي أو معيار علمي " وليس يخفي أن القصور في هذا الباب هو الذي جعل هذه اليقظة تنحو مناحي أطمعت الخصوم في التعرض لها دون أن يجدوا من أصحابها من يقدر على معارضتهم، بما يفحم خصومتهم، ولو ان أهل اليقظة حصلوا

1 - محمد بن ابراهيم بن ساعد الانصاري (بن الأكناف): ارشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم،

تحقيق محمد عمر ومراجعة أحمد حلمي عبد الرحمان، دار الفكر العرب، القاهرة ص 222

2 - عبد الحلیم تقی الدین بن تیمیة: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، دار الكتب العلمية، بيروت،

لبنان، ط1 الكاملة ج2 ص 235

ملكة منهجية عمل التغلغل في تجربة الإيمان على فتح آفاقها لتمكنوا من إقامة فكر إسلامي جديد يحصل هذه اليقظة ويمنع عنها نقول القائلين وتحامل المغرضين¹

ولكن مثل هذا التوصيم لا أصل له لأن مرجع اليقظة الدينية عامة يحتم على كل من يروم الدخول في التجربة الحية العملية للإيمان استعمال النظر بمقتضى الأمر الشرعي، والنظر هو أول ما يجب على المكلف و هذا مجمع عليه باتفاق لأن التقليد في الإيمان و الاعتقاد باطل، زيادة على أن للنظر العقلي مجالا رحيبا سواء منهج التعامل مع النصوص من خلال القياس الذي اعتبره علماء الأصول أصلا من أصول الشريعة في استنباط الأحكام، بالإضافة إلى الاجتهاد الشرعي بشروطه المعتمدة الذي يمكن عده ذخيرة المفتي في نفي التقليد عن نفسه و عن الأمة.

2- مشروعية التجربة الإيمانية و التعقل:

أ- مستويات التعقل

بعد العتاب المنهجي الخفيض الذي عتب به طه عبد الرحمن على اليقظة الدينية المعاصرة راح مسترسلا في محاولة التأسيس لمشروعية بناء التجربة الإيمانية على التعقل في شقها العملي، بعد التأسيس لها من خلال شروط التعقل ، التي تقتضي الامتثال بالمناهج العقلية للفكر المعاصر، فكيف بين إمداد اليقظة الدينية بأسباب التكامل، إمداد يجمع بين اتجاهاتها. و يحقق الائتلاف بين بناها و عناصرها و لا يتوقف هذا الإمداد في نتائجه عند هذا الحد، و إنما يتولى هذا التعقل إرفاد التجربة الإيمانية بالثراوة والخصوبة ناهيك عن وصلها بالأسباب المكنية للتجديد في الفكر على مستويين:

مستوى التوليد: بمعنى الإبداع المحض أو إعادة إنتاج ما أنتجه الغير في خلق

جديد .

1- المصدر السابق، ص10.

مستوى الترتيب: بمعنى التصنيف و إدراك مستوى اتصال شعب المعرفة ببعضها و في خلال هذا يؤكد أن غرضه ليس الوقوف عند هذا الحد بإخراجه هذا العمل، على ما يحتويه من فائدة و إنما الذي يظهر هو أن قصده إلى تبويب انتقاداته الموردة على اليقظة الدينية ودحض المطاعن التي تطعن بها ضمن طيات مشروعه الفلسفي في التجديد هو إلزام الطاعنين في مرجعيات هذه اليقظة (الشريعة و العقيدة) بالتخلق السلوكي و شروط التعقل، و يرى أن قد أذف الوقت " و آن الأوان لأن نحاسب المتكلم في شؤون العقيدة، على مدى انطباق ما يقول على سلوكه و مدى استحقاقه أن يكون قدوة فيها يقول ¹ لاسيما بعد فتنة المفهومات الكبرى التي اضطربت فيها معايير التمييز و ضوابط الاختيار. فما مدى انطباق منطق هذه اليقظة مع نفسها قبل انطباقها مع الواقع؟

يرى طه أن تحقيق تكامل اليقظة. طريقه هو الجمع المؤلف الذي تتخاضب فيه التجربة الحية و التعقل الخصيب ليس عن طريق ترتيب الكلام و نسقه في تقويم هذه اليقظة على مستوى التنوعات النظرية في أشكالها المختلفة، بل " هي نفسها ثمرة التغلغل في التجربة الإيمانية و التوغل في المعرفة العقلية، إذ ليس مجرد كلام في شروط اليقظة و إنما بضعة منها و جزء من التكامل و التجدد المشروطين فيها"² و هذه ترجمة عملية في شروط التكامل بحكم واقع اليقظة الدينية بما فيها من مختلفات التجارب كما هي عليه و بين الأوصاف التي يجب التحقق بها نزولا على مقتضى شروط التجربة و التعقل إلى المستوى الجماعي، يقيم لهذه التجربة وزنا. و من منطلق الإلزام بشروط التجربة الإيمانية موازاة مع التمكن من شروط التعقل، و كونهما يأتلفان في مشروع الجمع الذي ذكره من قبل أحال على واقعية هذا الإمكان و صدقيته من خلال دخوله هو شخصا في تجربة إيمانية أثمرت تغيرات عميقة على مستوى

1- المصدر السابق، ص 10.

2- المصدر نفسه، ص 11.

الأحوال و الأوصاف ووسعت آفاق المدارك عنده و قد عدد نتائج هذه التجربة في النتائج التالية:

- على المستوى الوجداني و التخلفي:

- تبديل الأوصاف و الأحوال على مستوى الوجدان الإيماني (التصفية الصوفية).
- توسيع آفاق المدارك و المشاعر (الخروج من الإلزام الظاهر إلى الإلزام الباطن).
- يقاظ أسباب الموضبة العمل، و دواعي الألفة و المحبة للخلق.

-على مستوى التعقلي و العلمي: إذا كانت نتائج التجربة الإيمانية في المستوى الأول تفيد تحصيل التخلق من حيث كونه مطلوب التجربة الدينية بالأصل فان مكاملته بالوعي بالمناهج العلمية في أصولها المنطقية و الإجرائية يفيد هذه التجربة حيطة و منعة و تتحقق به النتائج التالية:

أولاً: تكون القدرة على انتهاج طرق في البناء و الترتيب تستوفي الشروط النظرية المطلوبة، مما أفاد القدرة على إبطال أدلة خصوم العقيدة

ثانياً: تكامل جانب التجربة الدينية، و جانب التعقل، تقومت به الممارستان العلمية و الخلقية، و قد أثمر تفاعل هذين الجانبين فكرا دينيا متكاملا متجددا يلزم أي خصم من خصوم هذه التجربة الحية، بصدقها و مصداقها و وفور أدلتها بعد التحرر من طغيان الافتراضات و الأحكام المسبقة يقول طه " و لا شك إذ ذاك أنه سيجد لهذا العمل مشروعية لا تقل عن المشروعية التي يدعيها من لا يقيم كبير وزن للتجربة الدينية، إن لم تعل عليها درجات كما سيجد فيه أدلة لا تقل عن أدلة المنتقد قوة و أثرا إن لم تبلغ فيها مبلغا يرجع بها على أدلته " و من ثم فإن خلاصة هذا الجمع، هي نتيجة القراءة المنظمة التكاملية للتراث و آلياته النظرية و العملية على أوطد أساس. بخلاف

المفتشين عن الطعن في التراث باسم الحداثة من أسلس المداخل، كأن ليس للتجارب العلمية و الفلسفية و المعرفية للتراث العربي الإسلامي في أصل التنوير الإنساني عبر التاريخ أثر أو مجال، لذلك لم يشأ مطاوعة التيار الانتقائي التجزيئي في قراءته و لم ير في آلياته المنقولة محكا مكافئا للآليات المأصولة، عند المقارنة أو التقابل على مداميك الموضوعية العلمية، زيادة على أن التمدن الحضاري و العلمي و الفكري الذي يدعو إليه الحداثيون الذين تقولوا على التراث بشتى تلاوين التقلبات ليس تمدنا واحدا كما ذكر ذلك جمال الدين الأفغاني، و إنما هو تمدنات متعددة، متكررة " و التمدن الغربي هو في الحقيقة تمدن للبلاد التي نشأ فيها على نظام الطبيعة و سير الاجتماع الإنساني..... فلقد علمتنا التجارب أن المقلدين من كل أمة المنتحلين أطوار غيرها، يكونون منافذ لتطرق الأعداء إليها و طلائع لجيوش الغالبيين و أرباب الغارات يمهدون لهم السبيل و يفتحون الأبواب، ثم يثبتون أقدامهم"¹ فهل إلى مخرج من سبيل بغير سبيل التقليد لأفكار و أصول مناهج من غير مجالنا أو انتحال لأطوار من التمدن، ليست هي بالحقيقة أطوارنا؟

إنه من المبين منطقا و واقعا أن التدافع بين الجديد و القديم، هو تدافع لا يمكن رفعه ولا مطمع إطلاقا في نفيه لذلك ما من مناص من تحليل الماضي ونخله واستخلاص ما فيه حكمة و نفع يستهدى بهما، و لكن ليس المطلوب تمثله بشروطه و ظاهراته كما هي لأنه قد تولت أسبابه و تراكمت مكانه طبقات من الوعي. نشأت على أصول قائمة بذاتها على النص الديني و مفهوماته الرحبية و الواسعة. إجاوز القائمون بها الظاهرية النصية السكونية "إن أعمال الأشعري و الغزالي و ابن سينا و ابن خلدون، إنما هي لحظات في وعي المثقف لمدلولات عصره و نظرتة إليها. وهي تعني في ما تعني رؤية محددة داخل الزمان و المكان، الزمان و المكان المحددين، لا المطلقين لذا فإن إطلاق صلاحية التراث أو إطلاق عدم صلاحيته إنما يعبران عن نقض معنى

1- الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني: دراسة و تحقيق محمد عمارة، طبعة القاهرة 1968، ص 143/141.

هذا التراث، لذا فإن الجمود التراثي وإلغاء التراث يؤديان إلى وأد إمكانية استيعابه وتجاوزه وبالتالي يلغيان التراكم المعرفي المؤسس للعلم والسياسة¹ ولتلافي مثل هذه المحاذير والنقائص لم يتوضع مشروع قراءة التراث عند طه عبد الرحمن ضمن هذين النسقين المفارقين لمنهجية الاستيعاب المتبادل المتكامل سواء اتجاه التراث أو اتجاه الحداثة وهذه المنهجية تبدو سليمة عن المعارضات المبطلّة، ومتلافية للنقائص والمحاذير التي نجمت أو قد تتجم عن الجمود التراثي والجمود الحداثي باعتبار كليهما سكون ينافي حركية الفكر والتجديد.

ب- الإمتراس بروح الحداثة

إن الدعوة في مشروع طه إلى الامتراس بروح الحداثة هي جوهر مشروعه التجديدي أما واقع الحداثة فمتروك لأصحابه، لذلك جرت عليه هذه الدعوة بهذا الطرح كما سبقت الإشارة إليه وصف المقلد التراثي وهو لا يستحق مثل هذا التوصيم فإن من قرأ إنتاجه وتملى أفكاره أيقن بعكس هذا الوصف، صحيح لقد دعا إلى العودة إلى التراث ولكن كيف هي هذه العودة، هل هي عودة عقلية ناظرة، أم أنها عودة نقلية ظاهرة، المقطوع به أنها الأولى.

إنها عودة استكشاف "الأصول الفاعلة عوضاً من أن تتحول ثقافتنا إلى اتفاقية ارتدادية تحاول استيعاب ارتدادات الواقعية الاجتماعية، الوجودية أو السريالية النابعة من الثقافة الغربية، فهذا الاستيعاب الارتدادي هو استيعاب سطحي، لا يوصل إلى نهضة حقيقية"² أو كما يرى محمد جابر الأنصاري "إن عصر التوتر الحقيقي يتطلب العودة إلى أصول من أجل هضمها وغربلتها واستخراج شيء جديد منها أصيل كأصالتها، إلا أن المثقفين الليبراليين ينهلون من هوامش الفكر الغربي، بينما ينهل

1- أحمد الموصلي: جدليات الشورى والديمقراطية، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت- لبنان، عدد 265|3-2001، ص30/29.

2- المرجع السابق، ص30.

المتقفون التراثيون من هوامش التراث فالثقافة الجديدة لا يمكن أن تؤسس على جزئيات و هوامش كالبنيوية أو المنهج الأسطوري، الميثولوجي لأنها تؤدي إلى انفصام وانشطار في المعنى و المبنى"¹

و لتفادي حركة هذا الانشطار في المبنى والمعنى كما أشار إليه محمد جابر الأنصاري في تحصيل أسباب نجاح التنوير الجديد راح ينشد طه عبد الرحمن تجديد مفهوم العقل، عن طريق مقدمتين اثنتين، الأولى هي مقدمة الصفة الفعلية للعقل المجرد، و الثانية مقدمة محدودية العقل المجرد و ذلك باستهلاك التحليل لفحوى هاتين المقدمتين ثم الاعتراض عليها سواء في حقيقة التصور، أو من خلال الممارسة في بعض شعب المعرفة في العقلانية العربية خصوصا في الإلهيات النظرية، كأصول الفقه و علم الكلام و الفلسفة الأولى، أي الفلسفة الإلهية مع تبين الحدود التي يحتد بها في ثلاثة أصناف من الحدود، المنطقية والواقعية والفلسفية، تتطرق إلى الممارسة العلمية.

ثم انتقل إلى إبراز المقدمتين اللتين يستند إليهما العقل المسدد ببيان صفة العقلية وبعد هذين العقلين اتجه إلى العقل المؤيد و مقدمتيه الأولى في الصفة التجريبية له، التي تتجلى في مراتب الاشتغال الشرعي بطريق النزول وبعد التأسيس له بالاعتراض على قصور الصفتين الأوليين باعتبارهما حالة أدنى في مبدأ التعقل، تولى إلى المقدمة الثانية أي بيان اقتدار الممارسة الصوفية، وهي عملية التسليك التخلفي بالتركيز و التحلية. وحاصلها دفع غوائل وآفات، وجلب كمالات وأسباب نجاته وقد سماها الممارسة الصوفية و الكمالات التحقيقية للعقل المؤيد، وقد نظر في هذا الشأن سواء بالاعتراض والإبطال للهدم ، أو بالتعديل والتأسيس للبناء لأصول تجربة دينية عملية فلسفية تتقوم بها مسيرة اليقظة الدينية ويتجدد بها الفكر الديني الإسلامي

1- محمد جابر الأنصاري: تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها، دعوة لتشخيص الموروث المعرفي العربي وإعادة تأسيس الثقافة العربية لعصر تنوير جديد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت- لبنان 1992، ص32.

على جادة واضحة ومعالم بينية في ثلاثة أطوار يمكن تقريها بسهولة من خلال واقع هذه اليقظة نفسها:

- طور التجريد النظري، و الممارسة العقلانية.
- طور التسديد ومجلاه الممارسة الفقهية السلفية.
- طور التأيد ومجاله التجربة الحية الصوفية العملية.

وهذه الأطوار الثلاث ينضمها منظم الممارسة العقلانية في مختلف شعب العلوم الإسلامية يبني على تفاوتات ظاهرة، سواء في الاحقاب الغابرة التي نجزت أسبابها وتخرمت أزمانها أو في عصرنا هذا الذي استمرت فيه هذه الأطوار والمنازل التي نزلتها الممارسة العقلانية، بنفس هاتيك المراتب، إلا ما جد من المناهج العقلية النظرية والمناهج الفلسفية والحقائق العلمية، التي عمد الممارسون لهذه الضروب من العقلانية إلى تبني آلياتها والحقائق المستجدة لتحصيل التنوير في العقول والتجديد في فكر الأمة، سواء الفكر الديني أو السياسي، أو الثقافي خصوصا التيار الذي دعا أو ما يزال يدعو إلى الملائمة والتوفيق بين الحداثة الغربية والتراث الإسلامي، أو ما يسمى بالأصالة والمعاصرة، ملائمة مزجية سطحية ميكانيكية لم تؤد في الحقيقة سوى إلا إلى غلت غير مبرر لمنظومات من التصورات و الأفكار والآليات والمناهج "وهذا التيار يحافظ على الأصالة والتراث في وجه الموجة الغربية عموما وفي وجه الاستعمار والصهيونية، وكذلك الفلسفة المادية"¹

أما اليسار الإسلامي فمال في الستينات إلى جانب العلمانية التقدمية وفي السبعينات إلى جانب السلفية بسبب طبيعته التوفيقية والمزج بين السياسي والفكري و الإيديولوجي و الإيستمولوجي، فاليسار يرى أن بسبب فشل المشروعات العلمانية² وقد جنح إلى مثل هذا التحليل نصر حامد أبو زيد في كتابه الخطاب الديني رؤية نقدية

1- أنور عبد الملك: الفكر العربي في معركة النهضة، ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي، ص9-10.

2- أحمد الموصللي: جدليات الشورى والديمقراطية، ص31.

حيث رصد من أسباب فشل العلمانية أنها « اتجهت صوب التأثر بالمشروع الغربي و أهدرت التراث، الذي يمثل المخزون النفسي للجماهير والأساس النظري لأبنية الواقع»¹ ومن ثم فإنه قد ثبت على كل حال أن التراث لاغناء عنه في مبدأ كل تجديد يروم النجاح، ولكن كيفية القراءة والتعامل مع التراث هي المسألة المحوجة إلى تخريج مناطها ثم تحقيقه ثم تنقيحه، ثم الاجتهاد في التجديد و استفراغ الوسع فيه بحسب الطاقة الممكنة، بالشروط المعتمدة في الاجتهاد بعد تكامل الآلات وتحصيل الوسائل والأدوات.

ثالثاً - تخليق النظام العالمي العلمي والتقني:

تعتبر الثورة العلمية و التقنية في أوروبا و العالم الغربي القاعدة الركينة التي غيرت تقاسيم الحياة الإنسانية برمتها و تفرزت حمية العلماء الطبيعيين إلى تغيير مجرى التاريخ الإنساني. جلبا لأقصى ما يمكن من أسباب الراحة و النعماء الحضارية ترفيها للإنسان مادياً و تحريره من أكال الأوهام التي رسف في قيودها عقلياً و نفسياً. و ظاهر جلياً في تاريخ الدراسات الإنسانية و الفكرية للحضارة الصناعية في أوروبا أن نظام العالم التقني و العلمي قد قام على تصورات خاصة للعقل " وضع أصوله ورتب مسائله عشرات العلماء و المخترعين و الفلاسفة و على خطاهم سارت الأجيال التي أنجبت أيضاً مفكرين توسعوا في المبادئ الوضعية و زادوا عليها. وتولوا ترسيخها في النفوس"² إلا أن ترادف التطورات العلمية و تواترها متسارعة أحال إلزاماً بمقتضى التحسينات الحداثية النقدية التي لا تفتأ منفكة في تطلب الأحسن . إلى إعادة النظر في الأسس التي قام النظام العلمتقني في الحضارة الغربية.

ومراجعة المنطلقات الأولى له. من خلال الدعوة بأبلغ الوكد إلى اعتبار المسؤولية الإنسانية في جعل البشر في الكون سلماً عن المفاصد التي نجمت من عدم

1- نصر حامد أبو زيد: الخطاب الديني رؤية نقدية، دار المنتخب العربي بيروت- لبنان 1992، ص 79.

2- طه عبد الرحمن: نظام العالم العلمي التقني بين الممكن العقلي والواجب الخلفي، مجلة الجامعة الإسلامية- لندن، ص 93.

تقدير مآل النظام العلمنتقني و تصورہ الخاص للعقل واللاإبالية في تحمل المسؤولية الأخلاقية قد نبه إلى مثل هذا الفيلسوف الألماني هانز جونا " إن مستقبل البشرية هو الإلزام الأول الذي يجب أن يراعيه السلوك البشري المشترك في زمن الحضارة التقنية التكنولوجية التي أصبحت قوة كبرى ، وعلى ذلك فإن مستقبل الطبيعة هو شرط لازم لمستقبل البشرية ، وتلك مسؤولية ميتافيزيقية منذ أن أصبح الإنسان خطرا ليس فقط على نفسه بل على المجال الحيوي ككل ¹. فبعد المفاصلة الكلية بين الطبيعة و الإنسان و ظهور قصور تصوراتها جاءت على أنقاضها نظرية التواصل التي تدعو إلى تأسيس الأخلاق الإنسانية الشاملة من غير ما ابتأس بالتناظرات المتميزة بين بنيات الثقافات الإنسانية المتزايلة "ومن الملاحظ في المشروع الثقافي الغربي أنه كلما تقدم العلم وزادت سيطرة التقنية على كل شيء اشتدت الحاجة إلى الفلسفة وعاد سؤالها يتصدر بقية الأسئلة ليس ذلك أمرا عجيبا إلا بالنسبة للذين كانوا يعتقدون مع التطورات الأولى للتقنية أن الفلسفة صائرة إلى زوال وأنها ربما أصبحت أركيولوجيا لما قبل تاريخ العلم"²

1- العقلانية الإجرائية والمعرفة:

يعتقد طه عبد الرحمن جازما أن النظام العلمي - التقني الحديث الذي نشأ في الغرب بفعل الثورة العلمية والصناعية و قبله الثورة الفلسفية التي أرفدته بمناهجها في ضرورة تحرير الإنسان و توضيحه في المباءة العليا التي يجب أن يحتلها من حيث هو بالجبلة الطبيعية عقل أو قوة عاقلة، ثم إن هذا النظام العلمي التقني قد بني على تصور خاص للعقل لا يناكر فيه أحد كما بينته الدراسات العلمية الفلسفية في نظريات المعرفة و فلسفات العلوم . حيث إن هذا النظام الحديث " وضع أصوله غاليليو و بيكون

1- H.Jonas: *Le principe Responsabilité, trad de L'allemand par Jean Greisch, Flammarion édition du cerf,1990,p261.*

2 - مطاع صفدي: نقد العقل العربي: الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لا ط ل ات،

ورتب مسأله ديكرت و نيوتن و سرعان ما أخذ بهذا التصور خلفهم القريب من الأنواريين والموسوعيين و خلفهم البعيد من الوضعيين و العلمويين فتوسعوا في مبادئه و أحكامه تنقيحاً وتوليداً و تولوا ترسيخه في النفوس تلقيناً و تعظيماً حتى طار في الناس أن لا عقلانية إلا بتحصيل الوصفين التاليين : التجريب و الترويض ¹

وهكذا فقد اعترت العلاقات بين ملكة العقل الإنساني وبين النظام العلمي والتقني. علاقات ضرورية لا مخلص لمساقات التطور الإنساني عنها عقلياً وواقعياً على مستوى المعرفة والواقع والأخلاق حتى تثبت الاعتقاد أن العلاقات بين العقل والنظام العلمي التقني الذي تكون بعد عصر الأنوار وما يليه من الحقب إلى رهن الزمن الذي نعيشه الآن هي علاقة اضطراد منسجم يتعاضم فيه رفاه التقنية. وتضخم القوة المادية للإنسان تحت مسمى الممكن العقلي أي اعتقاد أن كل شيء ممكن على اعتبار أن العقل أداة كشافه موضوعية للتفكير في الواقع و التأثير فيه كيفما اتفق الإنسان أن ينحو فيه نحو ما. و يذكر الباحث الانجليزي هنري أيكن أن الفلاسفة خلال الفترات السابقة كانوا شديدي الاهتمام بمشكلة المنهج في المعرفة والعلم والفلسفة. غير أنهم إجمالاً وعلى وجه العموم. لم يعترهم الشك أو تساورهم الريب بصورة جدية حاسمة. في الإقرار بتقابل الوجود الواقعي على سبيل الإشتراك والاستقلال والموضوعية في نفس الأمر من نفس الجهة يطوع للعقل فهمه نوعاً خاصاً و لو محدوداً من الفهم. ويتوازن قبالة هذا الاعتقاد عندهم اعتقاد مفاده عدم الشك أو التظن إطلاقاً بوجود ملكة عقلية ثابتة للتفكير في الوجود الواقعي في مختلف مستوياته على ضرب الموضوعية الممكنة. يقول أيكن " وفي الواقع فإنهم أي الفلاسفة لم يقلبوا مفهوم الموضوعية على وجوهه، لم يزدوا على أن استعملوه ليعبروا بقناعة شبه واعية عن كفاءة الملكة العقلية على استيعاب موضوعها وعن الانسجام بين الشيء ذاته وبين الشيء كما هو معروف. إن ما دعوه العقل فهم بمعنيين معاً:

1- طه عبد الرحمن: نظام العالم العلمي التقني بين الممكن العقلي والواجب الخلفي، ص93.

على أنه الملكة العقلية التي تدرك بواسطتها قوانين الطبيعة و على أنه مبدأ النظام أو سيادة القانون في الطبيعة التي تدركها الملكة العقلية " ¹ حتى أن الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت تحدث مبشرا بعصر جديد سوف يبدأ مع الحداثة العقلانية غايته الأسمى " جعل الإنسان سيدا ومالكا للطبيعة بحيث يصبح التاريخ - من الآن فصاعدا- لاتصنعه الخرافات والأساطير ، إنما يصنعه الإنسان بنفسه من أجل أن يخضع الطبيعة لسيطرته وإرادته ويحقق لنفسه الرفاه المادي والإزدهار الإجتماعي " ²

و قد تشطر عمل الملكة العقلية في النظام العلمي التقني الحديث إلى طريقتين تتضامان أحيانا و تنفصلان أخرى حسب طبيعة و منهج كل نسق علمي في تناول الموضوعات البحثية و تعاطيها. أما الطريقة الأولى فتتمثل في منهجية التجريب العلمي في استتطاق الوقائع الحسية في علوم المادة بشقيها الحية و الجامدة و أهم معالم القواعد المنهجية فيما يلي:

- تحصيل المعطيات الحسية بواسطة ملاحظات تكفي لافتراض دعوى تفسر هذه المعطيات.

- اختبار هذه الدعوى بواسطة تجارب مناسبة إن تصديقا أو تكذيبا.

- رفع الدعوى التي زكاها الاختيار إلى مرتبة القانون العلمي الذي يضاف إلى رصيد الإنسان من المعرفة العلمية. ³

أما الطريقة الثانية فهي طريقة الترويض أو الترييض و هي بالأصل طريقة نظرية محضة وصوربة خالصة تهتم بالمعقولات المزيلة للعالم الحسي على سبيل نسق العلاقات المنطقية بين حدود المعطيات و أبرز معالم منهجيتها هي:

1- هنري أيكن: عصر الإيديولوجيا، ترمحي الدين صبحي، دار الطليعة بيروت-لبنان، ط1-1982، ص10.

2- F. Châtelet: *une Histoire de la Raison, entretien avec Noël*, p199.

3- طه عبد الرحمن: نظام العالم العلمي التقني، ص99.

- الإستقلال عن مضامين الأشياء بطريقة انتزاع الصورة البنيوية و العلاقات المقدارية التي تضبط هذه المضامين.
- ترتيب هذه الصور البنيوية و العلاقات المقدارية ترتيباً يجعل غيرها لازماً عنها بالضرورة و نازلاً منزلة المسائل اليقينية.
- توسيع دائرة إثمار هذه المسائل اليقينية البنيوية منها و المقدارية بفتح باب اعتمادها في عموم مجالات الطبيعة الحية منها و الجامدة¹

و لما استطارت نزعة التجريب و الترويض تغزو جميع شعب المعرفة الإنسانية و الطبيعة ما أمكن طمعا في اللحاق بعقلانية أوفر و موضوعية أكثر. يرى طه أن المعرفة العلمية التي تتحوا نحواً تجريبياً ترويضياً لم يعد يعنيه كما يقول من الموضوعات التي تتخذ منها مجالاً للتحقيق و النظر أمر كثافتها الوجودية ، و إنما مجرد اللطافة الاجرائية العملية فيصير كل موضوع يمتلك النصيب الأجد من العلمية بمقدار ما يقبل أن يكون مطواعاً لأساليب الإجراء. فما هو الإجراء و ما هي أهم أوصافه كما يراه طه ؟

2- أوصاف المعرفة الإجرائية:

يرى طه أن الإجراء عملية تكتسبها المعرفة العلمية الحديثة من خلال انبنائها على التجريب و الترويض بحيث يكون الحاصل منها على مستوى المعرفة هو إثمار أنساق من القوانين و مجموعات من الحقائق يجتاز بها الإنسان الحديث نوعين متكاملين من القدرات اصطلح عليهما على التوالي : قدرة الإمكانيات ، و قدرة التمكّنات، هذا هو الإجراء من حيث هو عملية معرفية أما أهم أوصافه فهي كالتالي :

- أنها تدخل على معمولها فتقله من حال إلى حال كما أنها تصير معمولاً لغيرها من الإجراءات التي فوقها، فتنتقل من حال إلى حال.

1- المصدر نفسه، ص 94.

- أنها تتحدد بخصائصها الصورية و لا اعتبار فيها لمادة المعمول الذي تدخل عليه حتى إن المتغير الصوري يقوم فيها مقام هذا المعمول المادي.

- أنها تشترك مع غيرها من الإجراءات في خصائص تشملها جميعا بحيث تنزل هذه الخصائص المشتركة منزلة إجراءات أعم فتتولد على التدرج شبكة إجرائية تنتظم فيها مختلف هذه العمليات رتبة ووظيفة.¹

أما فيما يخص الإمكان فهو يتعلق بتفسيح الآفاق المعرفية المتكاثرة غير المسبوقة و التي لم تعهد من قبل فتتسأ جديدة حيث يتولى الإجراء تبرزها بسبب ما ينجم عنها من تقنيات و أساليب الإستخدام الجديدة و ما يتقارن معها من الفوائد الناتجة عنها على مستوى مجالين اثنين : مجال التدليل و مجال التنظير.

أما التمكن فهو انفتاح باب التطبيقات العملية نتيجة للإجراء نفسه من جهة هروع الإنسان دائما إلى التوسل بما أنتج جديدا لإظهار الآثار في عوالم الحس المادية أو عالم الشهود الطبيعي الذي لم يفتأ الإنسان أن يتولاه بالتغيير و من ثم يتحصل الفرق للناظر في الإمكان و التمكن أن الأول له تعلق بالنظر و الثاني له تعلق بالعمل.

إن الغاية الأمتل من عملية الإجراء بين قطبيه في الإستخدام و التناول الإنساني الإمكان و التمكن، تظهر في أنه يتولى رأسا معاطاة الإنسان في نظامه العلمي و التقني أبعادا خطيرة حيث يغدو به طلبا ملحا لمبدأ السيادة الحديث من خلال التفسيح العريض لآفاق الإمكان في التمكن و السيطرة " فالسيادة عبارة عن تولي الإنسان الحديث آفاق الإمكان التي تفتح النظر و عن توليه أبعاد التمكن التي تبرز في العمل² لكن السيادة التي يرنو الإنسان إلى تحقيقها قاصدا ليست سيادة يكون بها وقافا عند الحدود و المعالم المقدورة له طبعا و فطرة و إمكانا قاصرا و إنما يطلب لها الإستيساع و الشمول و الإضطراد حتى إنها لتكاد تتسم بطلب الكل أي الإمكان الكل

1 - المصدر السابق، ص94.

2- المصدر نفسه، ص 95.

والتمكن الكل و هو ما يسميه طه التولي المزدوج. و قد يتأكد الإستيساع في الشمول والإضطراد "ومن تداعيات الثقة المفرطة في العقل والعلم أيقن الموسوعيون في استشرافهم لمستقبل البشرية أن الصراع بين البشر قد انتهى والصراع الحقيقي الذي سيفرض نفسه سيكون بين الإنسان وقدرته الذكائية من جهة والطبيعة وقواها الميكانيكية من جهة أخرى وسيكون العلم والمعرفة العلمية والمنهج العلمي الأسلحة الفعالة في يد الإنسان والتي ستحسم الصراع لصالحه"¹

كما اعتقد ذلك الفيلسوف السياسي الفرنسي كوندروسيه، غير أنه قد ثبت بعد فترة قصيرة أن هذه الأفكار أحلام خيالية طوباوية مغرقة في التفاؤل وحتى الغرور حيث لم ينتظر عصر الأنوار طويلا حتى جاءت الثورة الفرنسية "وكرست واقع سيطرة السياسة على جميع مجالات الحياة، فخاب بذلك حلم كوندروسيه في أن يرى اهتمام الناس ينصب على شيئين فقط: الأول أن يلتفتوا إلى تثقيف عقولهم وتويرها أكثر وزيادة انهماكهم في العمل أو تمتعهم والثاني أن يرفعوا صرحا للعلوم حتى تحفظ من أي ثورة عامة تمس الكرة الأرضية"²

وقد طرأ تغير واضح جلي حول مهمة الفلسفة والفيلسوف بفعل ارتكام الوفرة العلمية والتقنية فلم تعد الفلسفة بشتى فروعها هي الملاذ الذي يفزع إليه لتحديد المعالم أو الحدود والأرف التي تتسجج بها التقنية والعلم حال تجاوزهما المحاذير الضارة بالعالم الإنساني ، كما ان الفيلسوف محب الحكمة المتواصل مع أخلاق السعادة كما أثر عن الفلسفة اليونانية لم يعد له وجود حسب الفيلسوف فرانسوا داغونني *François Dagognet* لأن ذلك مفهوم كلاسيكي كان ممكنا ضمن نسق حضاري ومعرفي وسياق تاريخي مغاير لواقعنا الحالي حيث يعود إلى اليونانيين الذين لم يهتموا أبدا بالسيطرة على الطبيعة والعمل فيها في حين واقعنا اليوم تغير بشكل جذري بفضل الإنجازات

1- رشيد دحدوح: تاريخ العلوم البيولوجية والطبية وفلسفتها عند جورج كانغيلهم، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة، إشراف الدكتور زاوي بوغورة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- قسم الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة-الجزائر 2006، ص84.

2-G.Gusdrofe: *Les Sciences Humaines et la pensée occidentale, Tome 1, p74/77.*

العلمية والتكنولوجية العميقة التي لم تترك مجالاً من مجالات الحياة إلا وطرقته وهذا الواقع الجديد يجعل من الفيلسوف بالمفهوم القديم شخصاً متجاوزاً ورجعياً إذا وصل الإعتقاد أو ادعاء البحث عن الحكمة وسط هذا التشرذم والتفتت الكبيرين. " لهذا فالأحرى بفيلسوف اليوم أن يواكب عصره ويتأمل مشكلاته وأن يتخذ من العلم والممارسة العلمية والتكنولوجية موضوعاً له خصوصاً وأن التطور العلمي والتكنولوجي أنتج مشكلات أخلاقية وفلسفية عويصة من واجب الفيلسوف التصدي لها"¹

ولكن التنطع في التصور الذي يجعل العقل الإنساني في امتداداته عبر مختلف المناشط المعرفية والعلمية والتقنية قديراً على أن يكون الضمين الكفيل في تحقيق السلامة البشرية والسعادة الإنسانية كما أسست لها مقولات فلسفات الأنوار والحداثة قد أصبحت في موضع السير والاختبار ومحك النظر بفعل الغرور والصلف الإنساني نفسه في اعتبار العقل المجرد الحامل المركزي والرئيسي للمشروع الإنساني وما تداخل به من أنانية النوع الإنساني يقول الفيلسوف الألماني "هانس جونا": "إن أنانية النوع البشري تظهر حين يكون مخيراً بين مصلحته ومصلحة الطبيعة وذلك منذ أن طرحت نظرية المعرفة إشكالية الذات والموضوع حيث كان الإنسان يحسم الصراع لصالحه وحتى وإن اعترف بشيء من كرامة الطبيعة فكرامته دائماً تأتي فوقها"² ثم إنه من خلال انتقال مفاهيم الحداثة التنويرية من مجال الفكر والنظر إلى مجال الإيديولوجيا السياسية حيث أصبحت العقلانية العلمية التي هي عبارة عن النزعة التي يعتقد أصحابها أن العلم قادر على الإطلاع على حقيقة الأشياء و على النهوض بحل المعضلات التي تواجه العقل الإنساني و على تلبية مختلف المطالب و المرغوبات في المعرفة و الحضارة أو ما يسميها طه عقلانية النظم تنحو في تطبيقاتها المختلفة منحا غير علمي، أولاً و غير أخلاقي ثانياً في الاستأحاد و التفرد بالتحكم في الطبيعة المادية

1- François Dagognet: *corps réfléchis*, Paris, édition odile Jacob, 1990, p262/263.

2- H.Jonas : *Le principe Responsabilité*, trad de L'allemand par Jean Greisch, Flammarion édition du cerf, 1990, p261 .

من خلال سطوة البطش و بأس القوة من جهة، و بالتوجيه و التأثير النفاذ في التحكم في التوجهات العامة و الخاصة للمجتمعات الإنسانية. غير أن ظروف الحادثة و أزمتها التي رافقتها نشأة و تأسيسا زيادة إلى مآلات مصيرها أفضت إلى انشراخه كبرى في مفهومات الحادثة و تشطرها على نفسها بعد أن تشذرت حركة مسيرها نحو الانفصال عن أخلاق الحكمة بدعوى الموضوعية العلمية و عدم الاسترقاق للميتافيزيقا الفلسفية. و بذلك انفتح باب مراجعات المفاهيم الكبرى للحادثة و دخلت تلك المفاهيم نفسها في مرحلة جديدة هي مرحلة ما بعد الحادثة.

يقول الباحثان ستيف سميث و جون بيلس *Steve Smith and John bay liss* في كتابهما: عولمة السياسة العالمية أنه « بالتلازم مع العولمة نجد أن عبارتي ما بعد الحادثة *post modernity* و مذهب ما بعد الحادثة *post modernisme* تأتيان في مقدمة المصطلحات التي تمهد لمفهوم النظرية الاجتماعية المعاصرة و يمكن أن يكون لمعنى هاتين العبارتين مراوفاً يفتقر إلى الدقة كمعنى العولمة... و تفيد الإشارات إلى شأن ما بعد الحادثة عادة إلى وجود أزمة في ظروف الحادثة أو إلى ابتعاد عنها فعلى في سبيل المثال يربط العديد من المعلقين نظرية ما بعد الحادثة بزوال المعرفة الأساسية. (أو أسس المعارف).

من هذا المنظور نجد أن ظرف ما بعد الحادثة ينطوي على زوال الإعتقاد الأصلي و العقلاني ذي المنحنى الإيجابي و القائل إن في وسعنا من خلال العلوم أن نرسي قواعد ثابتة لحقائق و معارف شمولية و راسخة¹ على اعتبار أن العلم و العقلانية المعاصرة قد اجاوزت المنظومات النسقية الكلاسيكية التي تحكم فيها المنطق القديم فأصبح " نظام المقولات العلمية لا يتشكل في المنطق الكلاسيكي مزدوج قيم الحقيقة ، ولكن في إطار منطق احتمالي وسلم حقائق متطورة² و بالتالي فإنه ما من

1 - ستيف سميث و جون بيلس: عولمة السياسة العالمية ترجمة مركز الخليج للأبحاث ط1 2004 ص41
2 Hans Reichenbach: *La Philosophie scientifique, une esquisse de ses traits principaux*, Travaux du IXe Congrès International de Philosophie, Paris, Hermann 1937, p90 .

شك يخامر صحيح النظر في مقولات الحداثة و مفهوماتها سواء خلال استوائها أو أثناء أزماتها في أن الحداثة العلمية الخالصة التي ريم بها تحقيق الإستقلال المحض عن كل ميتافيزيقا، فلسفية أو نزعة إيديولوجية في تأسيس المعرفة و نشدان التحديث النوعي للمجتمع الإنساني قد حادت عن العلمية التي تأسست عليها ابتداء و تدهورت في مهواة الإيديولوجية و ذلك يحيل إلى انتفاض مقاصدها أو بالأحرى لا علمية الحداثة من حيث أرادت أن تكون علمية، في مصداق التحليل المحايد و النظر الموضوعي، و من ثم فإنه قد يصدق على الحداثة الإيديولوجية ما يسمى بالوعي الحدائي الزائف حيث أن الإيديولوجية غالبا ما تقضي على المفهومات الحقة. فيعلق بها من الزيوف ما ما يحلها عن أصل ما أسست أو أنشأت له ابتداء و قد انتبه الفيلسوفان كارل ماركس و فريدريك انجلز بحق تام الى خطورة الإيديولوجية على تشويه المفاهيم الحقة أو ترصيف الأفكار و الأهواء الضليلة بحيث تنافس المفهومات الأصلية " فالإيديولوجيات¹ في رأيها تمثل الصور من الوعي الزائف وهي أفكار مضللة ليس لها وجود حقيقي كأنها تقف في مواجهة النظريات العلمية"

1 - الإيديولوجيا كلمة مركبة من مقطعين، "إيديو" *idéo* وتعني فكرة و "لوجي" *Logie* وتعني علم فيصير المعنى الجملي بعد اتحاد المقطعين هو فن البحث في التصورات والأفكار ويذكر الفيلسوف الفرنسي أندريه لالوند في قاموسه الفلسفي أن الموطن الأصلي لمصطلح الإيديولوجيا هو فرنسا حينما استخدمه كونت دوتراسي *Conte de treacy* في نهاية القرن الثامن عشر وقصد به دراسة الأفكار ثم ما لبث أن كتب له الذبوع والانتشار بين الدارسين الفرنسيين إبان القرن التاسع عشر ولكنه سرعان ما اكتسب معاني سلبية فارتبط بأفكار ميتافيزيقية عظيمة وظلت هذه الشوائب عالقة به إلى أن استخدمه كارل ماركس و إنجلز عندما ربطاه بالوعي الزائف، أنظر أندريه لالوند، قاموس اللغة الفلسفية، ص5.

رابعاً- عقلانية النظم واستبعاد الأخلاق:

1. مفهوم العقلانية:

يناقش مفهوم العقلانية في عرصات الدراسات الفكرية والفلسفية على المستوى الديني والفلسفي وتغذ حركية النقاش فيه تحت طائلة الجدل السياسي حول العلمانية والدين أيهما الأصلح في وجوب التمثل الإنساني وفي هذا الصدد نجد أنفسنا بإزاء طرفين طرف يحتكم الحديث باسم العقلانية وهو الطرف العلماني وطرف آخر يتبدى في موقف المدافع الذي يذب عن الدور الحيوي والفعال للدين في تنظيم الحياة والإجابة على معتاص الإشكالات الحياتية والميتافيزيقية على السواء فيقف موقف المتحفظ من العقلانية وأحيانا تتجاوز حدود التحفظ إلى العداة بينما القبيل العلماني يناكف هذا الطرف بشعارات التنوير ومقولات العقلانية ويرمي خصومه بالميث والمطلقات والإيقانية الدغمائية، بله بالخرافة فيتوجب تقديم العقل على النص ويكون التحلل من القيم الأخلاقية والقواعد الشرعية شرطا للإستتارة العقلية على قياس هذا الفهم .

هذا اللجاج اللفظي المحتدم محوج لكسر حلقتة المفرغة ومفهوم العقلانية الشكلائي المبتر ضروري إستكناه حقيقته لاستنقاذ معناه وليس يتم ذلك إلا بتحليل فلسفي لمفهوم العقلانية وهو ما سنبينه قبل الحديث عن عقلانية النظم عند طه عبد الرحمن.

ليس يعزب عن المتملي في تاريخ الفلسفة أن يدرك أن العقلانية ليست مذهباً نسقياً خالصاً يتمثله لمة من الفلاسفة أو فريق من الأنصار كما هو الحال في النزعات الفلسفية في تاريخها كالماركسية أو الوجودية أو التجريبية أو الننتشاوية وإنما العقلانية في المفهوم العام تعني الميل أو النزوع إلى منهج وطريقة في التفكير ينحوها الفلاسفة أو الأدباء أو العلماء بل وحتى بعض الفقهاء داخل منظوماتهم الفكرية أو الفلسفية أو الشرعية أو العلمية والأصل الجامع المشترك هو تولية نزعة التفكير للعقل مكانة

مركزية يكون العقل فيها هو محور الإنطلاق سواء في نظرية المعرفة وفلسفة العلوم أو في فهم العالم وحتى في الحالات الواعية التي تتسم بها بعض الفلسفات الدينية الراقية فمثلا في الفقه الإسلامي يكون العقل هو مناط الإجتهد في الشرع أي في فهم نصوص الوحي وتنزيلاتها الواقعية وإلقاء العلل والمقاصد والحكم بمحض من نظر العقل كآلة وتطبيق السنة والتأسيس للأبعاد الإنسانية والاجتماعية فيما يعدو السياق التاريخي.

فالعقلانية في مذهب العقليين هي القول بأن " القوة العاقلة في الإنسان وهي في نظرهم قوة فطرية هي الاصل الذي يصدر عنه كل علم حقيقي أو أنها على الأخص مصدر أهم صفتين يتصف بهما العلم الحقيقي وهما: صفة الضرورة والصدق المطلق"¹. وما يجمع بين مذاهب العقلانيين جميعا هو اعتبارهم العقل أسا مركزيا ويتحدد معنى العقلانية في مقصود طه بحسب الإستعمال في المجال نظرية المعرفة، الدين، علم الأخلاق، المنطق، العلم الطبيعي والرياضي لكن الإستخدام الأشيع انتشارا للمصطلح يتعلق بنظرية المعرفة وطريقة التعامل مع الدين متمثلا في الوحي والنبوة كمصدرين للمعرفة، ولقد ارتبطت العقلانية في تقابلاتها مع سائر المذاهب الفلسفية بالحقيقة واليقين عبر تاريخ الفلسفة الطويل بدءا بما قبل الفلسفة اليونانية، إلى الفلسفة اليونانية نفسها إلى الفلسفة الوسيطة الإسلامية منها والأوروبية إلى فلسفة الأنوار، حيث وقعت تحولات عظيمة في النظر إلى الحقيقة باعتبارها من أنفس المطالب الغائية التي يجب اقتناصها كخلاصة نتيجة للبحث الفلسفي "فمنذ -كانت- المنظر الأساسي لعصر النهضة الأوروبية لم تعد الحقيقة المطلقة موضوعا وغاية للعقل البشري لأنها سواء كانت حقيقة فلسفية أو ثيولوجية فإنها غير قابلة للإدراك ولا تمثل موضوعا للمعرفة أصلا مما يجعل بحثها لا طائل من ورائه، وبالتالي الأولى هو البحث عن

1 أرفلد كولبي: المدخل إلى الفلسفة، ترجمة أبو العلا عفيفي ط5، مكتبة النهضة المصرية،

حقائق جزئية تختص بمجالات معرفية متعددة ومحدودة¹ ومن تداعيات ذلك تخلص التاريخ في عصر الأنوار من الفكرة الإنجيلية الزاعمة أن هناك "تقهقرا للإنسانية من عصر ذهبي أولي إلى عصور متتالية من الإنحطاط المتزايد بتزايد البعد عن العصر الأول"²

ثم تكرر هذا الانقلاب في تصور التاريخ مع هيغل *Hegel* "وخصوصا فكرته التي رأى فيها أن الإنسان في مبدئه الأول غير مكتمل ولا متسام لكنه قابل للإكتمال والتسامي خلال سيرورته التاريخية وبالتالي فإنه قد يصير من ضعف إلى قوة ومن انحطاط إلى رقي ومن شقاء إلى سعادة ومن انكفاء إلى ازدهار"³ والسبب في مراجعة الفلسفة لمنظوماتها النسقية بالنقد والتعديل كما في تاريخ الفلسفة نفسها وتاريخ فلسفة العلوم هو بداية تسيد النزعة التجريبية الإمبريقية في استنتاج الطبيعة واستكناه قوانين الوجود الفيزيقي الخارجي من منطلق التجربة في عوالم الحس المشهودة المختلفة وإثمارها أنفعا ومصالح جمة لا حصر لها على المستوى التطبيقي والمنهجي فكان أول علم استقل عن الفلسفة المخلوطة بالميتافيزيقا هو علم الميكانيكا وآخرها هو علم الاجتماع وأصبح التعليل العلمي التجريبي هو القصد الأول الذي يؤمه كل علم يروم الموضوعية الوضعية على مبعده من الميتافيزيقا، وقد كان غاليليو رائدا أولا ممن أسسوا لهذا النهج في الفيزياء باعتبارها المستنطق الدقيق التجريبي الأول للكون المادي يقول ألبرت أينشتاين وزميله ليوبولد إنفلد في كتابهما تطور الفيزياء⁴ "

1- J.Ulmo: *la pensée scientifique moderne*, Paris, Flammarion 1969, p197/198.

2- دحدوح رشيد: تاريخ العلوم البيولوجية والطبية وفلسفتها عند جورج كانغيلهم، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة، ص 26.

3- F.Châtelet: *une Histoire de la Rraison*, p154.

4 - كتاب تطور الفيزياء من أهم المراجع الكلاسيكية عن تطور الفيزياء في عصرنا الحالي وضعه علمان عظيمان من أعلام البحث الفيزيائي المعاصر: ألبرت أينشتاين واضع النظرية النسبية العامة والخاصة والحائز على شهادة نوبل في الفيزياء عام 1921 لتفسيره المفعول الكهروضوئي، وليوبولد إنفلد زميل أينشتاين في معهد الدراسات المتقدمة في برنستون بنوجيرسي منذ العام 1936.

إن اكتشاف التعليل العلمي واستخدامه من قبل غاليليو يعدوا حداً من أهم الإنجازات في تاريخ الفكر الإنساني ، وتعيين البداية الحقيقية للفيزياء، لقد علمنا هذا الاكتشاف أنه يجب ألا نركن إلى الاستنتاجات الحدسية المرتكزة على المراقبة المباشرة لأنها تؤدي في بعض الأحيان إلى خيوط حل خداعة¹ ومن الملفت للنظر أن التطورات التي عرفها المنهج التجريبي في علوم المادة بشقيها الحية والجامدة لم تبق مكفئة على نفسها قابعة داخل دوائر علوم المادة لا تعدوها، وإنما طفتت تتوسع منتشرة تريد التمازج مع موضوعات العلوم الأخرى ومناهجها تروم تحديث مناهجها فإن لم يكن فعلى الأقل إرفادها بمدد يسير من التحقيق على سبيل الموضوعية كجادة منهجية جديدة وكل ذلك ولاجرم إنعكس على منظومات الفلسفة ومبادئها العامة والضرورية سواء في صورها العامة أو النسقية، فاقترضى التطور الفكري مراجعة المفهومات الرئيسية الأثيلة التي يتأسس عليها النقد والنظر الفلسفي ومن بين هذه المفهومات الفلسفية مفهوم العقلانية.

ويظهر من تاريخ الفلسفة والأفكار أن العقلانية ليست مذهباً متحجراً أو نسقاً مغلقاً عديم النفاذ موصل المداخل والمخارج كما هو الحال لبعض المذاهب الفلسفية كالماركسية والوجودية والهيكلية، وإنما العقلانية في أصح أوصافها هي نزعة أو ميل أو منهج ينتهج في التفكير، يصغو إليه المفكرون الذين يرومون أعمال عقولهم سواء كانوا فلاسفة خالصاً أو فقهاء مستتيرين، أو مصلحين دينيين في أتون منظوماتهم ومذاهبهم الفكرية أو الفلسفية الصرفة أو الشرعية العقلية، مع إيلاء العقل المكانة المحورية والمبدأ السياسي في نظرية المعرفة والعلم وتفسير العالم وفهم الوجود وحتى في حالة الإجتهد الديني في تحقيق مناطات الاحكام ووتنزيلها على رتبها، بعد استنباطها من مداركها ومطابقتها ثم الإحالة على تأصيلات أبعادها الإنسانية والاجتماعية في سياق الزمن والتاريخ.

1- ألبرت أينشتاين وليوبولد إنفلد: تطور الفيزياء، تر علي المنذر ومراجعة محمد عباس، أكاديميا بيروت- لبنان، ط1-1993، ص 12.

إن النقطة الحرجة العليقة بمشكلة العقلانية في تقابلاتها مع غيرها من الفلسفات والأفكار إنما تكون فيما يتعلق بالموقف من الدين، فيشير وصف العقلانية إلى أصحاب رؤى متعددة وبالغة التفاوت يصعب اعتبارهم مذهباً واحداً أو قبيلاً متجانساً، فمنهم القائل بأن المذاهب الدينية ينبغي أن تختبر بمحك عقلي أو يشير الوصف أحياناً بأنه لا يجوز الإيمان بخوارق الطبيعة وهذا المعنى الأخير لا ينطبق على كل العقلانيين لأن منهم من يقبل مبدأ الإمكان والتجوز العقلي مثل الفيلسوف لايبنتز.

كما يطلق وصف العقلانية على المؤمنين الذين يفسرون الدين في ضوء العقل ويعتبرون أنهما لا ينفكان عن بعضهما البعض فالعقلانية ليست بالضرورة ضد الدين فهي تيار واسع متنوع المشارب ومتفاوت فيما ينطلق منه من مقدمات وينتهي إليه من نتائج وعلى سبيل المثال اعتقد فيلسوفان ينتميان إلى المذهب العقلاني إعتقادين متناقضين يختلف كل واحد منهما عن الآخر في شأن علاقة الدين بالعقل، فمثلاً الفيلسوف الإنجليزي جون لوك *J.Locke* (1632-1704) أن المبادئ الأخلاقية والإلهية يطوع إقامة البرهان عليها، في حين دافيد أنكر ذلك هيوم *D.Hume* (1711-1776) وادعى أنها غير قابلة للبرهنة لنزوعه إلى الشك وصدوفه عن الميتافيزيقا.

فيجب الميز إذن بين العقلانية في مواقفها تجاه الدين أولاً ونظرية المعرفة ثانياً وعدم اختزالها في تقابل شكلاني حصري لا كفاية له في تحليل تقابلها الضدي باعتبارها المذهب الوضعي مع الغيبي أو الديني، ففي المنظور الإسلامي تكون العقلانية تعبيراً عن الفطرة العقلية والرشادة العامة المشتركة في الحدود الدنيا بين الناس جميعاً وهي أفكار من قواعد وأسس التكليف في الاعتبار الشرعي وعلى أصولها تتبنى المسؤولية الفردية في نبذ ما يخالف العقل بأصل الحق والتحقيق من غير توهمات وأخاويل ومن هذا المنطلق يرى طه عبد الرحمن أن تصنيف العقلانية كخيار أفضل على هذا التقابل الضدي لا أصل له حيث أن التصنيف أعقد وأعوص من ثنائية الوضعي العقلاني في مقابل الديني التي نجدتها في معظم المطارحات الفلسفية سواء عند مقلدة المتقدمين يعني السلف أو عند مقلدة المتأخرين يعني الغرب والتي نادراً

ماتدرس المناهج الفلسفية أو تدرك تركيبها وتتوعها بالعمق الذي فهمه المحققون المتقدمون من نظار الإسلام فقد أكد بعض علماء السلف على موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول في محاولات بعض المعتزلة كالفاضي عبد الجبار والزمخشري وأبي عيسى الرماني وبعض الأشعرية كالباقلاني والجويني والغزالي والرازي وبعض الحنابلة كابن تيمية وابن عقيل وابن الجوزي وابن القيم.

ومما هو قمين التنبيه إليه هو أن العقلانية كمصطلح فلسفي استعمل في الدراسات النقدية والفلسفية الغربية الحديثة -تأسيسا أو اعتراضا- في وصف الإتجاه المعارض للوثوقية المطلقة التي اتسم بها الكهنوت المسيحي كما تقع المباحثة و التعايش في مفهوم مصطلح العقلانية *Rationalisme* في الدراسات النقدية الفلسفية تحت طائلة الجدل الفلسفي حول أصل و مصدر المعرفة الانسانية ووسائلها وحدودها. و يكون الجدل أشيع ما يكون حول أصلها تحديدا بالتعيين و لقد انقسم الفلاسفة إزاء هذا الإعضال إلى ثلاثة مذاهب وقبل أن نبين هذه المذاهب بيانا مختصرا موجزا نحاول أن نستعرف معناه في القاموس الفلسفي يقول بول فولكوي *PAUL FOULQUIÉ* في كتابه قاموس اللغة الفلسفية *Dictionnaire de La Langue Philosophique* " إن العقلانية بصفة عامة هي المذهب الذي يسلم بوجود العقل ويؤكد على أولويته بالنسبة للعالم الخارجي ، بل وحتى قيمته وهناك عدة معان للعقلانية :

ففي مشكلة مصدر المعارف نجد العقلانية تعني ذلك المذهب الذي يرى أن التجربة لوحدها لاتمدنا بكل المعارف وخصوصا منها الأساسية المتمثلة في المعايير والمبادئ التي بواسطتها نفكر ونستدل فمن هذا المعنى يمكن أن نصنف العقلانيات التي تسلم بوجود أفكار فطرية مثل أفلاطون وديكارت وحتى قبلية مثل كانت¹ وفي المقابل وفي الشأن نفسه نجد الفيلسوف الإيطالي فريدريك أنريك *Frederigo.Enriques* يقرر في مقال كتبه جازما في أعمال المؤتمر الدولي التاسع للفلسفة في محاضرة بعنوان

1 - PAUL FOULQUIÉ: *Dictionnaire de La Langue Philosophique*, Paris, PUF 1962, p 39 .

مشكلة العقل *Le problem de la raison* لا يمكن الجزم بوجود مبادئ أو بديهيات ضرورية ينتجها الفكر ويحاول فرضها على العالم الحسي باعتبارها معايير صارمة وكلية، في نفس الوقت في كل نظرية علمية تزعم إعطاء تصور عن الحقيقة الواقعية نجد فيها ليس فقط جانب الإحساسات الخارجية ولكن نجد كذلك جهدا عقليا يتمثل في إقامة نظام بين المعطيات الحسية والخيال البنائي¹ "Imagination constrictrice"

إنه ما تمّ عقل مطلق كامل، بل إن العقل في تعاطيه فعل المعرفة والاستدلال ينشأ أحيانا صورا ذهنية ليس بها مقابل في العالم الخارجي، فيطلق عليها اسم العقل، فيقع في ما يسمى بالوهم Illusion الذي يطلق على كل خطأ في الإدراك أو الحكم والاستدلال أو الذي يطلق "كذلك على المغالطة التي تعبت بالأحاسيس وبالفكر"²، فتمثل هذه الثغرات أعني عدم كفاية تعليل انشاء التصورات الذهنية المكتسبة بالعمليات الفكرية النظرية الخالصة، اتجه بعض فلاسفة الإسلام من المتصوفة إلى الإحالة على القول بتكامل القوى المعرفية كلها كالقول بأن المعاني كلها مركوزة في النفس، يقول ابن عربي في كيفية انقذاح المعاني في ذهن المتعلم المستعرف " ليس شيء من العلم التصوري مكتسبا بالنظر الفكري، فالعلوم المكتسبة ليست إلا نسبة معلوم تصوري، إلى معلوم تصوري، والنسبة المطلقة من العلم التصوري، فإذا نسيت الاكتساب إلى العلم التصوري فليس ذلك إلا من كونك تسمع لفظا قد اصطلحت عليه طائفة ما لمعنى ما يعرفه كل أحد، لكن لا يعرف كل أحد أن ذلك اللفظ يدل عليه، فلذلك يسأل عن المعنى الذي أطلق عليه هذا اللفظ أي معنى هو فيعينه له المسؤول بما يعرفه، فلو لم يكن عند السائل العلم بذلك المعنى، من حيث معنويته والدلالة التي توصل بها إلى معرفة مراد ذلك الشخص بذلك الإصطلاح لذلك المعنى ما قبله وما عرف ما يقول فلا بد أن تكون

1 - Federigo.Enriques :*Le problem de la raison, Travaux du IXe Congrès International de Philosophie , Paris, Hermann,1937,p 5.*

2 - Gérard Durozoi et André Roussel : dictionnaire de philosophie, édition Nathan Paris 1990 p 168.

المعاني كلها مركوزة في النفس ثمّ تتكشف له مع الأناة حالا بعد حال¹، ولا تخلو آثار الفلاسفة المسلمين ممن تمثلوا المعقول اليوناني وخصوصا المنطقي منه من إشارات إلى بعض الثلمات والنقائص فيه لما توسعوا فيه وغلغلوا في تحقيق مسأله النظر وقد وقد ترجمت الإشارة إلى تلك النقائص إلى عدم اعتماده بالكلية نمطا كافيا للمرعفة، بل قد تنقدح بطرق أخرى كالحدس مثلا يقول ابن سينا: "من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التي يتوصل إلى اكتسابها إنما تكتسب لحصول الحد الأوسط في القياس، وهذا الحد الأوسط قد يحصل ضربين من الحصول، فتارة يحصل بالحدس، والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط، والذكاء قوة الحدس، وتارة يحصل بالتعليم ومبادئ التعليم الحدس فإن الأشياء لا محالة تنتهي إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس، ثمّ أدوها إلى المتعلمين فجازز أن يقع للإنسان بنفسه الحدس، وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم، وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف"² المفهوم الوضعي ليس إلا لما في ذلك من تغبيش معنى العقل واختزال الملكات العقلية الأخرى كالحدس وأنواعه الأخرى إلى الحسي منه فقط وسائر عمليات الاستدلال التي يكون عمل العقل فيها ظاهرا.

1 - أبو بكر محي الدين بن علي بن عربي: الفتوحات المكية، دار الفكر، بيروت، د ت ج 1

ص 34

2 - أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، بيروت دار الجيل، 1992 ج 2 ص

25

2-العقل بين الدين والفلسفة :

إن العقلانيين لا يزالون مختلفين في تصورهم لمعنى العقل ومن ثم اختلافهم في النتائج التي توصلوا إليها خصوصا بشأن الدين ونصوصه المقدسة ومن ثم فإن معالم وأسس العقلانية متنوعة فمن الضرورة الطبيعية أن تتوفر دائما في خلدنا الفروقات النوعية في أصل التصور للعقل بين الفلاسفة العقلانيين من خلال تركيزهم على مايلي:

1.أولوية المرجعية المركزية للعقل: فالفكرة الأساسية المشتركة للعقلانيين في نظرية المعرفة هي إنكار أن القوانين الموضوعية تستمد من الطبيعة وأن استنباط شروط المعرفة اليقينية والمبادئ والبداهيات يكون من العقل وليس من الطبيعة.

2.إرتباط مشكلة السببية بالعقل ارتباطا جوهريا لأن العقل في نهاية التحليل يؤول ويرتد بصورة نيوية إلى السببية وقد انعكس هذا التصور للعقل على اللغات الأوروبية، حيث نجد أن كلمة *Ratio* اللاتينية أو ما اشتق منها مثل كلمة *Raison* الفرنسية و *Reason* الإنجليزية تدل على ملكة العقل الفطرية تارة وتارة أخرى على علاقة السببية ومن هنا فإن الحديث عن السببية هو بالضرورة الأولية حديث عن العقلانية لأن السببية بشرطها الأساسيين -كما يقول الفيلسوف الألماني كانت- الضرورة والكلية تستشف استنباطا من العقل الإنساني لا من الطبيعة وهذا التصور الأساسي للعقل هو المائز الثابت الذي يميز كل الفلسفات العقلانية بجميع مذهبها عن الفلسفات التجريبية الخالصة التي ترى أن الإرتباطات السببية في سياق الضرورة والكلية إنما هي روابط مركوزة في القوانين الموضوعية للطبيعة الخارجية متصفة بالإستقلال التام عن العقل الإنساني. كما أنه لا يمكننا أن نتحدث على عقلانية بدون الإشارة إلى فرص التعقل. يقول باشلار متسائلا: "وماذا يمكن لعقل أن يكون بدون فرص التعقل والتدبر العقلي؟"

إذن يجب على تهذيب العقل، أن يفيد من كل فرص التعقل، يتوجب عليه البحث عن تنوع المعاقلات أو بكلام أفضل عن تباينات العقل، والواقع أن تباينات التعقل هي لأن كثيرة في علوم الهندسة والفيزياء وهي كلاها متكافلة مع جدل الأسس العقلية مع نشاط الرفض، يجب تقبل العبرة من ذلك كله ومرة أخرى يتوجب على العقل أن يخضع للعلم، فالهندسة والفيزياء وعلم الحساب علوم كلها، والعقيدة السلفية القائلة بعقل مطلق وثابت كما هي إلا فلسفة إنها فلسفة سالبة وبائدة¹. وقد أضحت النسبية العقلية حقيقة ماثلة حتى في مباحث أكثر العلوم دقة ومعقولية خالصة " فلم يعد في النظريات من مبرر لوجود حقيقة منفصلة وبعبارة أخرى لوجود حقيقة ذرية، فحقيقتها ما هي سوى اندماجها في النسق فقط، ولهذا فبإمكان النظريات المتنافرة فيما بينها أن تكون أيضا صادقة، شريطة أن نلحقها بأنساق مختلفة، فلم يعد الأمر بالنسبة إليها يتعلق بالصدق أو بالكذب إلا إذا ارتبط بالمعنى المنطقي للتماسك أو التناقض الداخلي، إن المبادئ التي تحكمها هي مجرد افتراضات"²

3. التلجج والاضطراب الجدلي إزاء خوارق الطبيعة والمعجزات بإثباتها في بعض المذاهب العقلانية وإنكارها من قبل بعضها الأخرى فمثلا أنكر الفيلسوف دافيد هيوم المعجزة من حيث هي أمر خارق للطبيعة على اعتبار أنه لا يوجد دليل كاف على إثبات وقوع المعجزة في حين قبلت من بعض الفلاسفة باعتبارها استثناء واردا على القانون الطبيعي. فكيف يرى طه عبد الرحمن موقف الإسلام من هذه العقلايات المتعددة؟ وكيف اصطفى العقلانية العملية الجامعة بين النظر والعمل كعقلانية مفتوحة ممكنة تمتح من الإسلام أصولها ولا تضيق بالمستجدات الممكنة التي لا يني العقل نفسه في مطارحاته الفلسفية يرفدنا بها؟

1 - غاستون باشلار: فلسفة الرفض، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الحداثة للطباعة والنشر لبنان ط1 1985، ص 162-164.

2 - Robert Blanche : L'axiomatique, édition PUF, p06

إذا أردنا مقارنة الإجابة على هذه المطارحة من جهة تصور طه عبد الرحمن للعقلانية العملية المتفتحة على الممكنات والتي لا تتكاف الإسلام بوجه من الوجوه كشرط من شروط تحصيل الحدائثة في هذا الزمن في روحها لا في واقعها فإنه بين أن الإسلام لا يرفض العقلانية بكل أنواعها ومستوياتها إنه فقط يرفض العقلانية الجذرية أو الإستئنافية أو إن تسمحنا في التعبير الأصولية العقلانية التي يسرف دعائها والقائلون بها في ترفيض قبولها لمصدر في المعرفة وتفسير الوجود وتنظيم العالم الإنساني غير مصدر العقل لكنه يدعو إلى التعقيل المنبني على البرهان المحكم كتوطئة ممهدة للمراحل الأولى من مراحل التفكير لاقتناص الحقيقة والمعرفة.

ويتجلى هذا بوضوح في دعوة القرآن الكريم للتفكر ومخاطبته العقل واعتباره مناطا لأهلية النظر والتكليف حتى أن القرآن نفسه قد سلك طريقة في البرهنة المباشرة لا تدانيها طرق البرهنة الفلسفية في عويص تعاريجها وكثير التوائها ذلك أن القرآن هو نفسه الرسالة وهو نفسه البرهان من حيث كونه معجزا لا يمكن أن يؤتى بمثله فهو برهان مباشر كما أن القرآن الكريم استخدم براهين جزئية على قضايا جزئية يستفاد منها براهين وأدلة على أصوله الكلية من غير ما تصادم مع نظام العقل في القياس ونظام الاستدلال. زيادة على أنه فيه دعوات مكررة وأكددة على تفحص هذه البراهين على أسس عقلية فحفا موضوعيا محايدا.

وقد كان نظام الاستدلال فيه على هذه الشاكلة مدعاة لانصراف تحليلات فلاسفة الإسلام للمقارنة بين الاستدلالات القرآنية والاستدلالات المنطقية كما فعل الغزالي في كتابه القسطاس المستقيم حيث بين فيه أصول القياس العقلي وأشكاله المستخدمة في الاستدلال القرآني وهناك "كذلك من المحللين من يقول بوجود تشابه بين المادة القرآنية وبخاصة وبين الفلسفة العقلية في انتهاج طريق البرهان وعلى سبيل المثال يقول الدكتور محمد عبد الله دراز: إن أفضل ما يدل على التشابه بين المادة القرآنية وبخاصة وبين الفلسفة أن نلاحظ أن القرآن حين يعرض نظريته عن الحق وعن

الفضيلة لا يكتفي دائما بأن يذكر بهما العقل ويثير أمرهما باستمرار أمام التفكير والتأمل وإنما يتولى وبنفسه التدليل على ما يقدم ويتولى تسويغه¹.

إن عقلانية الإسلام ترتكح أساسا على أسس العقل المحض التي بينها القرآن عند التحاج المنطقي للعقل مثل إثبات أن الله تعالى واحد ولو كان له شريك لفسدت السماوات والأرض وهنا يرتب القرآن قضية شرطية هي التي أسس عليها علماء الكلام وأصحاب النظر دليل الممانعة وفي سياق التأكيد على حجية العقل في التفكير أشار القرآن الكريم بمترادفات مختلفة عشرات المرات للعقل مثل لفظة الحجر ويسمى العقل حجرا لكونه يمنع صاحبه من ارتكاب ما يقبح وتضر عاقبته ومن أسماء العقل أيضا النهية² والجمع نهى.

وقد أشار السرخسي، عالم الأصول الحنفي في كتابه الأصول إلى العقل معتبرا فيه معنى العمل الحكيم والسلوك الصائب مثله مثل مفكري الإسلام في عدم انحجاز نظر العقل عندهم عن العمل ليكون مكمول التصور قوي الأثر فأشار إلى أن العقل عبارة عن "الإختيار الذي يبني عليه المرء ما يأتي به وما يذر مما لا ينتهي إلى إدراكه بسائر الحواس فإن الفعل أو الترك لا يعتبر إلا لحكمة وعاقبة حميدة والعاقبة الحميدة لا تتحقق فيما يأتي به الإنسان من فعل أو ترك له إلا بعد التأمل فيه بعقله فمتى ظهرت أفعاله على سنن أفعال العقلاء كان ذلك دليلا لنا على أنه عاقل مميز وأن فعله وقوله ليس يخلو عن حكمة وعاقبة حميدة وقد قيل إن العقل أصل لكل علم وكان بعض أهل

1- محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن الكريم، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن،

تعريب وتحقيق وتعليق عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، ط10، 1998، ص 95

2- ورد عند ابن منظور في لسان العرب النهى: العقل يكون واحدا وجمعا والنهية العقل بالضم سميت بذلك لأنها تمنع عن القبيح وفلان ذو نهي أي ذو عقل ينتهي به عن القباح ويدخل في المحاسن- أنظر لسان العرب. وقال بعض أهل اللغة ذو النهية الذي ينتهي إلى رأيه وعقله، ومن مترادفات العقل في مختار الصحاح: القلب وهو كذلك في الإستخدام القرآني ومن أسماء العقل الفؤاد وقد يعبر عن القلب بالفؤاد ويسمى العقل لبا لأنه الذي يعلم الحق فيتبعه فلا يكون لرجل لب حتى يستجيب إلى الحق ويتبعه- أنظر مختار الصحاح.

العلم يسميه أم العلم وقد أكثر الناس الخلاف فيه قبل الشرع وبعده¹ وقد دافع طه عبد الرحمان عن دور الإيمان والقلب في تكثيف معنى التعقل والرقى به درجات فكلمنا ازداد الإنسان إيماناً ازداد عقلاً وليست هذه الفكرة ببديع من القول بل لها في رصيد أكبر الفلاسفة والرياضيين العقلانيين مركزاً كالفيلسوف والرياضي الفرنسي بليز باسكال (Blaise Pascal) حيث يرى أن للقلب أو الفؤاد حظ أو نصيب في مراتب العقل كما ذكر ذلك في كتابه 'خواطر' عندما بين أن القلب له أدلته المنطقية كما للعقل، سوى أن العقل لا يعرف عنها شيئاً ونحن نعرف ذلك في آلاف الأشياء كما يقول، فمثلاً في مجال الإحساس بالله تكون المرتبة الأولى للقلب وليس للعقل، ولا ين باسكال في تسمية ذلك الإدراك القلبي إيماناً يقول في هذا الصدد: "فنحن نعرف الحقيقة ليس فقط بالعقل وإنما بالقلب أيضاً وبهذا الشكل الأخير نعرف المبادئ الأولى وهي تلك التي يحاول محاربتها الاستدلال عبثاً والتي لا يملك فيها أي نصيب"² حتى إن وجود المكان والزمان والحركة والأعداد عنده تماثل في عمق رسوخها المعارف التي ترفدنا بها الاستدلالات " وعلى هذه المعارف القلبية والغريزية يعتمد العقل وعليها يؤسس خطابه"³.

وقد سعى الفلاسفة العقلانيون من المؤمنين للتوفيق بين الدين والعقل، مثل ابن رشد الذي يقول في كتابه فصل المقال: "وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات، وحث على ذلك...فإنما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلب معرفتها به، فذلك بين في غير آية من كتاب الله تبارك وتعالى...وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات، واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى

1 - أبو بكر السرخسي: أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الافغاني دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت لبنان ص 150 .

2 - Blaise Pascal : *Pensées, les éditions Bordas, Paris 1966 p 277.*

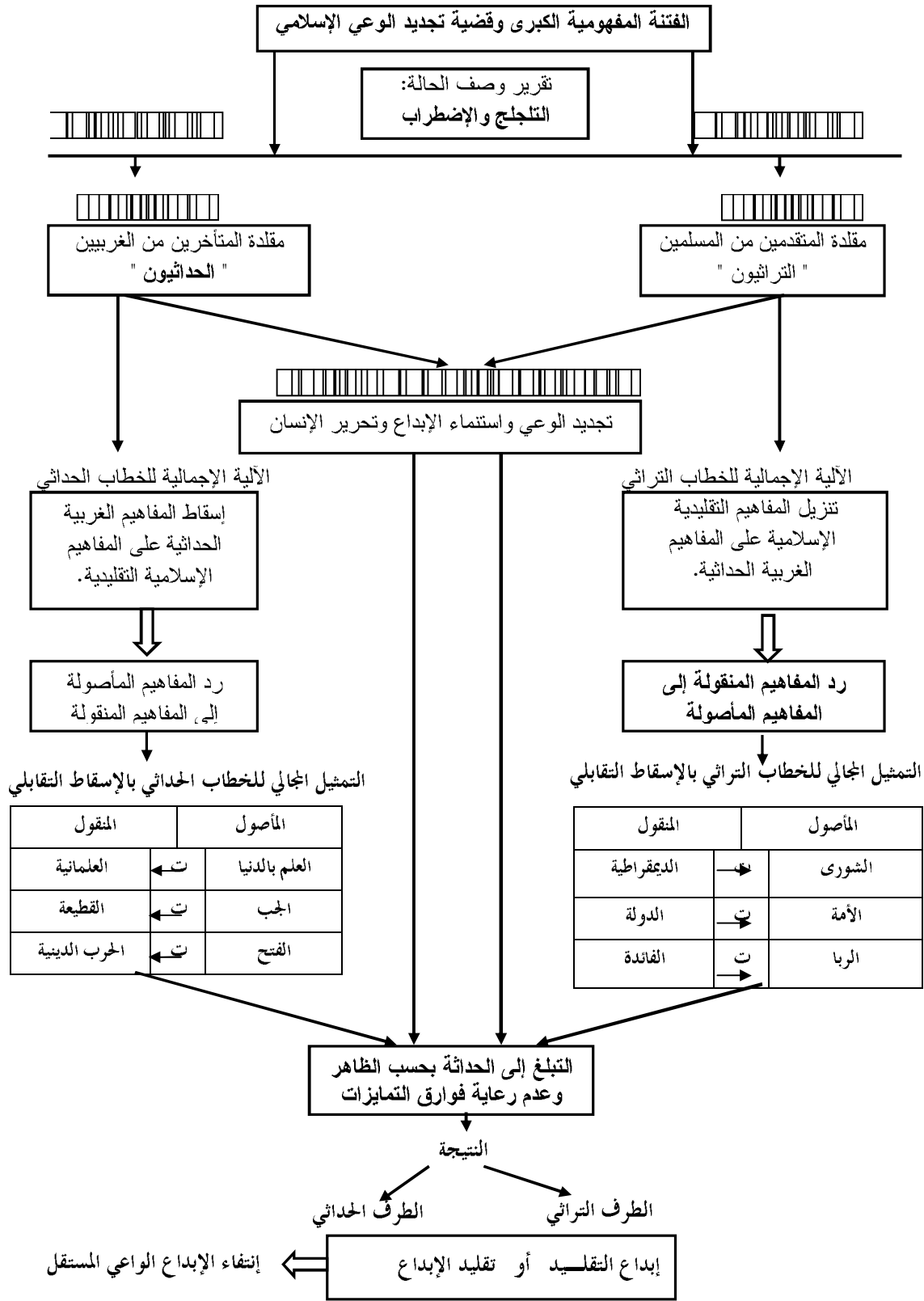
3 - *ibid p 277*

وسائر موجوداته بالبرهان كان من الأفضل أو الأمر الضروري لمن أراد أن يعلم أن الله تعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أو لا فيعلم أنواع البراهين وشروطه¹

ولقد تنبه نظار الإسلام وأصحاب العلم والفكر فيه لمدى مخالفة فهم الفلاسفة اليونان لفهم الإسلام للعقل كالغزالي والرازي وابن تيمية على تفاوتات بينهم في التأثر بالمنقول اليوناني ودرجة التوفيق بين ما صح منه وبين الرصيد النفيس للعقلانية التي جاء بها القرآن الكريم، ولعل أبرز ما يمكن تقديمه هو أن العقلانية كمذهب أو تيار في نظرية المعرفة أو في تحليل الدين وتفسير الوجود لم تنتبه إلى أهمية العناصر والمكونات البنيوية التي تشكل الأنظومات التي حاولت التفرد والإستأحاد بتفسيرها حينما نظرت إلى العقل باعتباره كيانا نهائيا ضروريا كليا ومغلقا مطلقا ولا شك بتطوح هذا التصور الواحد في الوهم إذ لا بد من مصادر أخرى مثل الواقع الطبيعي والوحي والعلم التجريبي والرياضي وحدوس البصيرة وكلها تؤثر في العقل تكوينا وإن أردنا لها النزوع عن ذلك التأثير تأسيسا وإنشاء والثغرة الأساسية في موقف كثير من العقلانيين هي الاعتقاد في ثبات العقل ووحدايته.

وقد تأسر لهذا التصور أفلاطون وأرسطو والكندي وابن سينا والفارابي وابن رشد الحفيد وديكارت وسبينوزا ولايبنتز وكانت قبل المرحلة النقدية من تطور فلسفته، حيث أن هؤلاء الفلاسفة جميعا قدموا تصورا مذهبيا نسقيا حصريا مغلقا للعقلانية لا تبارحه إلى الإسترفاد من مظان أخرى لها وجاقتها العلمية والمنهجية وهذا التصور أثبتت فساده أو قصوره أحيانا الدراسات النقدية المحايدة في نظرية المعرفة وفلسفة العلوم لأن العقل كأى ظاهرة تاريخية قابل للتغير والتطور وفي كل مرحلة تاريخية جديدة يتجاوز ذاته حيث يعيد بناءها بشكل جديد.

1 - رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص 25



خاتمة:

إن محاولة طه عبد الرحمان تقديم مطارحة فلسفية جادة تتأثر على بيئات من الافتكار الدقيق، والمنطق الحوارى فلا جرم تتطوى شأن كل محاولة جادة على إشكالياتها المحفزة التي تحض على استبار المضمون ومعياريته وزيادة الحفر فيه والإستيساع التحليلى الناقد فى المسائل والإشكالات المعضلة فى الإتجاهات المتنوعة التي انحلت إليها بنيات المعارف والعلوم التي يتشكل منها التراث العربى الإسلامى، ولطالما كانت مطارحات طه فى الإستشكالات والمجاوبات ملأى بالتوثبات الجسورة فى استكناه العقل العربى الإسلامى سواء فى آليات إنتاجه والأدوات أو فى المضامين والفاوى من خلال استنباش فاعلياته الحية والتي لا تفتأ قديرة على الإنتاج والإستمرار.

ولا شك أن مشروعاً كهذا تطلب من صاحبه الإذعام بضلاعة الدراية ووفور التحقيق خصوصاً لمن يروم استنباط القواعد والأصول التي تتأسس عليها الأفعال المعرفية ذوات الجدوى وعليه فإن أطروحة التراث والتجديد فيه يراها طه مشكلة لا شيء فوقها أحق بأن يشغل بال المفكر العربى المسلم كما يظفر المتوسل للإبداع وإغذاذ حركية العقل بالجواب عن السؤال المركزى: كيف يمكن التوصل إلى إبداع فلسفى حقيقى فى سياق واقع تبعية الفلسفة العربية للترجمة؟، فجاء مشروع طه للمجاوبة والتأسيس للشروط التي يراها تحقق الإمكان للإبداع الفلسفى مع وجود التعلق بالترجمة، وقد قام جوابه على إنشائه لعلم جديد مستقل أطلق عليه "فقه الفلسفة" من حيث هو فقه ينظر فى الفلسفة بالفهم الدقيق كما تقتضيه لفظة فقه من جهة اعتبارها حزماً أو جملاً من الظواهر الخطابية والسلوكية التي يأتي عليها التحليل والوصف والنقد مثلها مثل سائر أنماط الخطابات الإنسانية الأخرى والشىء اللافت للتقدير فى مشروع طه الفلسفى هو اشتغاله على تحديد الفروقات الرفيعة الفاصلة بين الأطوار المفهومية التي تتقلب فيها المعانى، لذلك لم يأخذ بما وقر عند الأقدمين من معانى

جامدة، والدليل على ذلك تقسيمه للفلسفة باعتبارها جملة من الظواهر الخطابية تحل إلى أربعة أقسام :

- فقه الترجمة الفلسفية.

- فقه التعبير الفلسفي.

- فقه التفكير الفلسفي.

- فقه السيرة الفلسفية.

بيّن طه من خلال هذه الأقسام الأربعة ما تقتضيه عملية التفلسف وكيف تنعكس إنعكاساً إرتدادياً على فكرة تحديث التراث والتجديد فيه وما تكون محوجة إليه هذه العملية من الأصول والقواعد العامة التي ينبغي أن تتأسس عليها صلة الترجمة بالفلسفة وبالتالي إيداع المفهوم والمصطلح الفلسفي على سواء، وهو في هذا يسعى إلى تجاوز التلمات والنقائص التي وقعت فيها تجربة الترجمة العربية الأولى من المنقول اليوناني إلى مجال التداول الإسلامي الأول، وقد نبه على ضرورة النهوض بأمرين:

- تأسيس فلسفة حية مرنة وفعالة في مقابل الفلسفة النسقية الجامدة التي تأسر إليها الفكر الفلسفي العربي من بداية الترجمة عن المنقول اليوناني إلى رهن زمننا الحالي.

- إعتناء الترجمة التأصيلية التحقيقية في مقابل الترجمة التحصيلية والترجمة التوصيلية وهذان النمطان من الترجمة هما اللذان غلبا في التعامل في نقل النصوص الفلسفية من خارج مجال التداول الإسلامي، وبالتالي فإن الوصف الذي تنضبط به الفلسفة الحية وما تنعكس به في إرفاد التراث بدوافع التجديد هو كونها فلسفة تأخذ بالشمول النموذجي لا الشمول الكلي وبالمعنى القصدي العملي لا المعنى الصوري التجريدي، وبالعقلانية الموسعة لا العقلانية المضيقية، وبالإتصال المثمر الواحي لا النقل الأصم والإتباع العميق، فالفلسفة الحية التي تعتمد الترجمة التأصيلية هي التي تورث المتلقي العربي القدرة على مضارعة التفلسف الذي أنشأ به النص الفلسفي المترجم، فلا يجب التقيد

بنقل الصيغ اللفظية التي احتواها أصل النص، ولا كل ما انطوى عليه واحتواه من المضامين المعرفية، وإنما الإقتصار الواعي على نقل ما ثبتت فائدته في إنشاء الإستعدادات الفلسفية عند المتلقي العربي واستتاء ملكات النقد والتحليل تمثلاً لضوابط الترجمة التأصيلية فيما يتعاطى معه أهل التراث من مقولات المنقولات ومن ثم التباعد عن التقليد وحفظ القدرة على الإستقلال في النظر في سياق التطارح مع نصوص الأخر الفلسفية.

- الانضباط بالموضوعية العقلية ما أمكن والابتعاد عن المعالجات المذهبية والعاطفية في دراسة وتقويم التراث. وإذا كان الفيلسوف الألماني فيلهلم هيجل يقول: "لقد وضعت الشعوب في الفن أسمى أفكارها وكثيراً ما يشكل بالنسبة إلينا الوسيلة الوحيدة لفهم ديانة شعب من الشعوب"¹ فإنّ تراث أمة من الأمم أو حضارة من الحضارات هو لبّ كيائها ومجلى تراكمات وجودها، وتاج روائها وجمالها والدراسات العلمية فيه أسباب لسد مظان اختلاله.

ولكن لا يجب أن يكون الدرس في التراث فناً خالصاً يسوح عقل الباحث فيه، على نحو أدنى شاعري يتدانى إلى الانطباعية المزاجية، التي تترجم عادة عن الاشتهااء الذوقي، النفسي والعاطفي، بالتشطيط في الرفع أو التسقيط بالوضع، إذ ليس يخفى أن ليس يكون الدرس ثمة هناك شيئاً نسميه أي شيء عدا كونه تناولاً بحثياً علمياً معرفياً والسبب في ذلك هو تأثر أو تمحض الدراسة إلى التصورات الذاتية الباحثة عن الانسجام الداخلي مع الرغائب النفسية التي ولدت التصورات الأولى عن الموضوع كخلفيات مسبقة عن الدراسة أياً كان نوعها أكثر منها تقوم على التوسل بأسباب خارجية موضوعية مستقلة يجب أن يكون العقل المحايد مستجيباً فيها للمخيلة وليس العكس أي استجابة العقل للمخيلة كما هو الشأن دائماً في طرق الموضوعات بصفة الفن، إذ كثير من الدراسات في التراث تتطلق فيه على اعتباره فذاً تاريخياً أو ماضوياً أو نصياً هرمنيوطيقياً، وكضابط منهجي بهذا الصدد يمكن أن يستوحي مقولة الفيلسوف

¹ - هيجل: مدخل إلى علم الجمال، ترجمة جورج طراييشي، دار الطليعة بيروت لبنان 1978 ص31

الألماني كانط في ضرورة التفرقة ما يجب أن تعمل فيه المخيلة لصالح الفهم وبين ما يجب أن يعمل فيه الفهم لصالح المخيلة، فيقول كانط: " في المعرفة تعمل المخيلة لصالح الفهم، بينما في الفن يعمل الفهم بوجه من الوجوه لصالح المخيلة"¹.

وليس يخفى أن مجلى الإعتبار بمشروع طه في تجديد التراث هو تجانفه عن التهويل أو التهوين الخطابى للتهويم في غير عالم الحقائق، واتجاهه منطلقا إلى تقحم فضاءات الإبداع وتحرير القول الفلسفى العربى المسلم من ربة الأسر ورق الإبتاع حيث اعتبر أنه لا أضر على التفلسف عند أمة من أن لا يكون لها قول تختص به وتماز به مفهوماتها الفلسفية من مفهومات غيرها فنقول الأمة بما قال غيرها وتسكت عما سكت عنه مع أن الأصل هو العكس حيث لا أنفع للتفلسف من أن تقول الأمة بما لم يقل به الغير وتسكت حيث لم يسكت ولا تصير إلى أي من القول والسكوت إلا بدليل يقتضيه، إذ ليس أيسر على المتفلسف المقلد من أن يقلد مفاهيم غيره، إذ كفاه هذا الغير مؤونة الوضع ابتداء ومشقة طرحها انتهاء فليس أبلغ في المسخ من أن يلوي لسانه بها ويلوكها وليس بالمقابل أعرس من إنشاء المقلد مفاهيمه بنفسه يخترعها ويحتاز لها مجالات التداول والإستعمال، لذلك رأى طه أن القول الفلسفى العربى قول راسخ في التقليد ولا فكاك له منه إلا بالوقوف على قوانين القول الفلسفى من جهتين:

- الجهة الأولى: الوقوف على قوانين القول الفلسفى من جهة وضعه.

- الجهة الثانية: الوقوف على قوانين الإشتغال به عند المشتغلين من أهله.

والعلم الذى من مشمولاته هذه القوانين بحسب طه هو فقه الفلسفة الذى جعله ركنا أساسيا فى مشروعه الفلسفى عامة وفى تحديدات التراث حيث جعله ينقسم إلى: فقه المفهوم الفلسفى، فقه التعريف الفلسفى، فقه الدليل الفلسفى، وقد استعان طه عبد الرحمن فى شق من مشروعه لتجديد التراث وخصوصا النظر فى ماهية الفلسفة إجمالا من حيث اعتبار القول بأرجحية القول الفلسفى عند القائلين به قولا معقولا فى ذاته

1- جان لاكروا: كانط والكانطية، ترجمة نسيب عيد، المنشورات العربية، ص 81

وبالتالي لا يتعلق النزاع به بل بما يتعلق به من الإعتبارات لكن طه استعان بما جد في مجال الدراسات النحوية والمنطقية والألسنية لانتخال حقيقة هذا الزعم من خلال تحليله تحليلاً دقيقاً في مبدأين رئيسيين يقوم عليهما القول الفلسفي وهذان المبدآن هما مبدأ العبارة والإشارة، حيث ينظر التحليل الجديد في طرق الدلالة لتحصيل البراهين على المطلوبات الفلسفية المحصلة بالمقابلة أي مقابلة مصطلح أو مفهوم فلسفي بآخر.

وهذه الطريقة المتبعة أعون للفيلسوف عند استثمارها في الربأ عن التقليد لتوليد وإنشاء خطاب فلسفي متمكن في الإبداع وموغل في الاستقلال من ناحيتين رئيسيتين ينحوهما الخطاب الفلسفي في معهود عرفه وهاتان الناحيتان هما ناحية الاستشكال، توليد المشكلات والمساءلات، وناحية الاستدلال - تحصيل المجاوبات على المطارحات- كما بين أن العدول عن هذا النسق من القول الفلسفي يرتهن العقل للتقليد ويفضي إما إلى تداول مقلد لمفاهيم الغير، وإما إلى إحداث مفاهيم مجتثة من سياقها الاستشكالي أو الاستدلالي المستقل، وقد استشهد طه على تحليله بنماذج فلسفية تاريخية نموذجية، رآها أدخل في التمكّن الإبداعي من جهة إبداعها للمفاهيم الفلسفية في أصول لغات فلاسفتها مثل الفيلسوف اليوناني أفلاطون والفيلسوف الألماني مارتن هايدغر، والفيلسوف الفرنسي المعاصر جيل دولوز مستهدياً أحصاف الدراسات الألسنية والمنطقية التي حققها علماء اللسانيات والمنطق وما أحرزه هذا العلم من التطور والدقة على مستوى النتائج والمناهج، زيادة على ما فيهما من الدقة والشمول وهو ما لا يكاد يظفر له بنظير عديد في التاريخ الطويل للفلسفة بجميع فروعها لا سيما بعد الإزدواج والتماشج بالرياضيات .

وقد تواقبت معالجات طه عبد الرحمن لمشكلات التراث والحداثة مع تطورات النظريات في الفلسفة واللسانيات والمنطق، ومن ثم نأى به هذا التواكب عن أن يركن إلى ما ارتكم من التناولات والدراسة المذهبية للمشكلة لما في ذلك من إغفال للواقع الراهن إذا قدر لمشروعه الإنحياز للتقديم أو التجاوز والإغماط إذا رام لمشروعه الإنحياز للجديد وخاصة في اشتراط الإنبئات عن الأصل والتملخ من الجذور، فلم

يتحيف مشروعه في تجديد التراث إلى غرض إيديولوجي أو نزعة مذهبية لما كان روح الحداثة في أصالتها هو الأعلق بأهداف مشروعه لرصف لبنات الحداثة الإسلامية تبصيرا للفريقين معا كما سماهما: التقليديون الذين يقلدون المتقدمين والحداثيون الذين يقلدون المتأخرين بل صار عنده تقليد الحداثيين أشنع من تقليد التراثيين على اعتبار أن الحداثة في أخص تصور لها عند القائلين بها هي مناقفة التقليد أنى كان.

إن الحداثة الإسلامية في اقتضائها المشترك مع العقلانية المتجددة كما يراها طه تعني أن للأمة المسلمة جوابها الخاص عن أسئلة زمانها، إذ من الطبيعي ضرورة أن لكل زمان أسئلة تخصه من حق، بل من واجب كل أمة أن تجيب عن هذه الأسئلة وهي لا تستحق أن تسمى أمة حتى تدرج في مراقبة الإجابة إلى رتبة الإستقلال في النظر والتأثيل، وقد اعتبر أن روح الجواب الإسلامي عن أسئلة الزمان تتجلى في حقيقتين اثنتين: أولهما الإيمان ويتوصل إليه بالنظر الملكوتي الفاحص النفاذ إلى عيون الحقائق من حيث هو مقدمة يؤسس عليها النظر الملكي على أساس الظاهر، وثانيهما التخلق ويتوصل إليه بالتعامل التعارفي مع جميع الأمم دون فوقية أو استعلاء ويشترط طه أن يكون التعامل التعارفي مؤسسا للعمل التعاوني دون أن يقضي جوهر التعامل التواصلي مع البشر على مبدئين أساسيين هما: مبدأ اختلاف الآيات الكونية والثاني مبدأ اختلاف الناس، ويمثله اختلاف الأمم وهذا كله يعني إظهار وتبريز الحق الإسلامي في الإختلاف الفكري.

أما في مجال تجديد العقل ودوره في العمل الديني فإن اليقظة الدينية التي دخل فيها العالم الإسلامي في العقدين الأخيرين قد عرفت من القلاقل والهزات ما جعل طه يقر بأنها أثارت عند الأنصار والخصوم منه المواقف المتباينة والمتفاوتة ما أولجها في مآزق قد لا تؤمن عواقبها، من حيث افتقارها للسنادات الفكرية المحررة على شرط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة، حتى أن المتوسم فيها لا يكاد يظهر له أنه في باب المجزوم به أنه لا تأطير منهجي يحكمها ما يبعدها عن التنظير العلمي المنتج والتبصير الفلسفي المؤسس مما تسبب في ظاهرتين مشبوهتين هما:

ظاهرة الغلو في الاختلاف المذهبي والخلو من السند الفكري، وقد انعكست هاتان الظاهرتان بالتعويق للوعي السليم بإشكالية التراث والحدائث معا فتعمت مسالك التجديد وتغشيت الرؤية الوسطية فيها، لذلك اجتهد طه في الإلحاح على أن تجتمع لليقظة الدينية باعتبارها أحد مظاهر ترجمة الأمة عن قلقها تجاه وعيها بنفسها دعامتان: أولاهما دعامة التجربة الإيمانية الحية وثانيهما دعامة السند الفكري المحرر وفق الشروط العلمية حتى تكون تجربة فذة مكمولة البناء وقد اشتغل طه بوصف بنيات العمل الديني الإسلامي من خلال استقراء آثار هذه البنيات في الممارسة العقلية بمستوياتها الثلاثة: مستوى التجريد وهي ألصق ما تكون بالممارسة العلمية والنظرية، ومستوى التسديد الذي تدرج فيه الممارسة الفقهية والسلفية ومستوى التأييد الذي تختص به الممارسة الصوفية وقد توغل في استقراءها مبينا تفاوت مستويات العقلانية مع تكاملها ببعضها ولا شك أن مثل هذا التأسيس يفيد في إقامة أصول فلسفة عملية إسلامية تفتح باب التجديد في الفكر الديني وتقيه آفة التحجر وتضمن له الإستمرار وتذكي فاعليات الإنتاجية فيه بما ينعكس انعكاسا إيجابيا في إنشاء يقظة دينية متعقلنة.

ويرفدها بأسباب التجدد المستمر ومن ثم فإن مشروع طه يعتبر في باحة الدراسات النقدية والفلسفية للتراث والحدائث معا من أكثرها منهجية وأثرها موضوعية وأوقاها تأسيسا، حيث أخذ بالنظرة التكاملية لا التفاضلية في تقييم التراث كما لم يتوان عن استخدام بعض المنهجيات الحديثة كمنهج اللسانيات والسميائيات بغرض تحليل بنى نصوص التراث والحدائث معا في جميع مصادر المعقولة والتفكير فيها من خلال التراكم الإنتاجي في العلوم والمعارف المعاصرة وما يزيد معالجات طه لإشكالية التراث والحدائث في مشروع التجديد أهمية هو انتقاله بهذه الإشكالية عينها من مظانها الوثوقية الإيقانية التي احتلته عند طرفيها بفعل الإيديولوجيا والمنازع المذهبية إلى عرصات التحليل والإعتراض والتأثيل على ما يقتضيه الدليل من خلال عقلانية الممكن المفتوح وعدم تفصيلها عن المرجعية القيمة للعقل العملي خصوصا وأنه في نقده وتنظيراته ما يعتبره ماهية للفكر والخطاب.

أي أن لا خطاب أول بإطلاق ولا حجاج ملزم بإطلاق ولا عقل واحد بإطلاق فلا بد لأي متوسل بالخطاب من سند من مسلمات واقتضاءات وآليات بناء، وكما أنه- طه عبد الرحمن- سلم لغيره بإبداع حادثة على مقتضى لسانهم وتعقلهم ومعتقدهم لزمهم التسليم لغيرهم والحق في ذات الأمر ولا شيء في لسانهم ولا في عقلانياتهم ولا في معتقدهم ما يهبهم حق الامتياز بكونية المنزع حتى يفرضوا بمقتضاه حداثتهم وشكل حياتهم على غيرهم من الأمم فرضاً يلاشي حقيقة التنوع في الوجود الإنساني ليضمحل إلى عدمية صماء.

ثانياً: فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	السورة	رقمها	الآية
254	آل عمران	13	﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ ﴾
349	آل عمران	19	﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾
349	آل عمران	85	﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾
135	آل عمران	169	﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾
150	المائدة	18	﴿ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ ﴾
276	الأنعام	74	﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ عَازِرًا أَنْتَخِذْ أَسْنَمًا ءَالِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾
147	الأنعام	75	﴿ وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾
227، 146	الأعراف	185	﴿ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ﴾
253	يونس	101	﴿ قُلْ أَنْظِرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنَّذْرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾
324	إبراهيم	24	﴿ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ ﴾
160	النحل	40	﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾
171	النحل	51	﴿ وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِذَا يَئِسَّ فَارْهُبُونَ ﴾
334، 253	الإسراء	36	﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾
208	الإسراء	88	﴿ قُلْ لَنْ أُجْتَمِعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْءَانِ لَنْ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾
246، 171	الأنبياء	22	﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾

24	الأنبياء	105	﴿ أَنْ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ﴾
24	القصص	58	﴿ وَكُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ ﴾
349	الأحزاب	40	مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿
334	الأحزاب	67	﴿ وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا ﴾
206	سبأ	41	﴿ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ ﴾
110	يس	39	﴿ وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مِنْ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴾
324	الصفات	64	﴿ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ ﴾
203	الزمر	3	﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ ﴾
334	الزمر	18	﴿ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾
204	فصلت	37	﴿ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾
98	الشورى	11	﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾
254	الزخرف	23،22	﴿ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ ﴿٢٢﴾
205	الجاثية	24	﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾
110	الأحقاف	11	﴿ هَٰذَا أَفْكٌ قَدِيمٌ ﴾
204	النجم	22-19	﴿ أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ ﴿٢٠﴾ أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ ﴾
160، 98	الحديد	3	﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ﴾
254، 146	الحشر	2	﴿...فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾
324	الحشر	5	﴿ مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيخِزِّي الْفَاسِقِينَ ﴾
24	الفجر	19	﴿ وَتَأْكُلُونَ التَّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا ﴾

أولاً: فهرس المصادر والمراجع

أولاً- المصادر

أ- بالعربية:

- القرآن الكريم
- الحديث الشريف
- العهد القديم
- طه عبد الرحمن:
- اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، بيروت شباط ط1 1998.
- تجديد المنهج في تقديم التراث. المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان- الدار البيضاء المغرب ط
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي ، بيروت لبنان-الدار البيضاء - المغرب ط2، 2000.
- الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي بيروت لبنان- الدار البيضاء المغرب ط1 1995.
- العمل الديني وتجديد العقل المركز الثقافي العربي،بيروت لبنان- الدار البيضاء المغرب ط2 1997
- سؤال الأخلاق،المركز الثقافي العربي،بيروت لبنان- الدار البيضاء المغرب ط1 2000
- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري المركز الثقافي العربي،بيروت لبنان- الدار البيضاء المغرب ط 1 -2006
- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي المركز الثقافي العربي،بيروت لبنان- الدار البيضاء المغرب ط1 -2004
- روح الحداثة الإسلامية المركز الثقافي العربي،بيروت لبنان- الدار البيضاء المغرب ط1 - 2006
- فقه الفلسفة المركز الثقافي العربي،بيروت لبنان- الدار البيضاء المغرب ط1 1999
- قي أصول الحوار وتجديد علم الكلام المركز الثقافي العربي بيروت لبنان- الدار البيضاء المغرب ط2-2000

ب- بالفرنسية:

Taha Abderrahmane : Langage et philosophie, Publication de la faculté des lettres et des sciences humaines, Rabat, Imprimerie Fédala 1979.

• ثانيا- المراجع:

• أ- بالعربية

- ابن عربي: الفوتحات المكية دار الفكر بيروت لبنان، د-ت
- أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي: العقل وفهم القرآن، دار الفكر، دمشق
- أبو يعرب المرزوقي: وحدة الفكرين الديني والفلسفي، دار الفكر المعاصر بيروت لبنان ط1 2001.
- أبوالمظفر السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول مؤسسة الرسالة بيروت لبنان ط1 1981.
- ابن سينا: النجاة قي المنطق و الإلهيات، دار الجيل بيروت لبنان 1992
- أحمد شلبي: كيف تكتب بحثا أو رسالة، مكتبة النهضة العربية، مطبعة المعرفة، ط13، 1981
- أحمد فرامرزقرا ملكي: مناهج البحث في الدراسات الدينية، ترجمة سرمد الطائي معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت حارة حريك الشياح لبنان ط1 2004
- أدريين كوخ: آراء فلسفية في أزمة العصر، ترجمة عمر محمود، مكتبة الانجلومصرية، القاهرة 1963.
- السرخسي، أبو بكر: أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
- باشلار غاستزن: فلسفة الرفض، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1985.
- ألبرت إنشتاين و ليوبولد أنفلد: تطور الفيزياء، ترجمة على المنذر ومراجعة محمد عباس، أكاديمية بيروت، لبنان ط1 1993.
- أنطوان نعمة وآخرون: المنجد في اللغة العربية المعاصرة دار المشرق بيروت لبنان ط9.
- أنور عبد الملك: الفكر العربي في معركة النهضة، ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي، ط2 بيروت، دار الادب 1987.
- ايمانويل كانت: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، سلسلة الأنيس للعلوم الاجتماعية، ترجمة نازلي اسماعيل ومحمد فتحي الشنيطي، إشراف على الكنز، موفم للنشر، 1995
- أبو الحسن الأمدي : المبين في شرح ألفاظ الفلاسفة والحكماء والمتكلمين : دراسة وتحقيق محمد عبد الأمير الأعسم، دار المناهل بيروت لبنان

- بدر الدين محمد بن عبد الله الرازي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل، القاهرة ط الحلبي 1958 ج2
- برتراند راسل: الفلسفة بنظرة علمية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط3 1986
- برهان غليون: اغتيال العقل، موفم للنشر سلسلة كتب العلوم الإجتماعية إشراف علاي الكنز 1988
- جان لاكروا: كانط والكانطية، ترجمة نسيب عيد المنشورات العربية، لام - لات
- جلال الدين الدواني: شرح العقائد العنصرية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط3 1974.
- جورج بوليتز: أصول الفلسفة الماركسية منشورات الحكمة العصرية بيروت لبنان ج1.
- جيل دولوز وفليكس فيتاري: ما هي الفلسفة، مركز الإنماء العربي القومي بيروت لبنان ط1 1997، ترجمة مطاع مفدي
- حسين محمد سليمان: التراث العربي الإسلامي: دراسة تاريخية مقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1988 بلا طبعة.
- حسين مروة: تراثنا كيف نعرفه، مؤسسة الأبحاث العربية بيروت، ط2 1988.
- زكرياء إبراهيم: نأملات وجودية دار الآداب، 1962.
- زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، القاهرة ط3 1981.
- زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق ط6 1980.
- زكي نجيب محمود: خرافة الميتافيزيقا، دار الشروق ط2 1985.
- ستيف سميث وجون بليس: عولمة السياسة العالمية، ترجمة مركز الخليج للأبحاث، الإمارات العربية المتحدة، ط1 2003.
- سعد عبد الرحمن البازعي: ما وراء المنهج: تحيزات النقد الأدبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط1 1995.
- طيب تيزيني: جامع فكر حسين مروة، دار الفارابي بيروت لبنان 1990.
- عباس محمود العقاد: كتاب الله، دار المعارف، 1964
- عبد الامير الأعمش: الفيلسوف الغزالي، إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحي، دار الأندلس بيروت، لبنان ط2، 1981.
- عبد الجبار بن أحمد الهمداني: شرح الأصول الخمسة ج1 موفم للنشر الجزائر
- عبد الحليم تقي الدين بن تيمية: بيان مواجهة صحيح المعقول لصحيح المنقول، دار الكتب العلمية بيروت لبنان

- **عبد الحليم تقي الدين ابن تيمية:** منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، دار الكتب العلمية بيروت بلبنان ج 1
- **عبد الحليم تقي الدين بن تيمية:** نقض المنطق، حقق الأصل المخطوط وصححه محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان ابن عبد الرحمن الصنيع وصححه محمد حامد الفقي مكتبة السنة المحمدية القاهرة مصر 1970
- **عبد الحليم محمود:** التفكير الفلسفي في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري ط2 1975.
- **عبد الرحمن الأخضرى البسكري الجزائري:** متن السلم المنورق في علم المنطق، مطبعة البابي الحلبي القاهرة مصر
- **عبد الرحمن الإيجي:** المواقف في علم الكلام
- **عبد الرحمن بدوي:** التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية ، القاهرة، 1961.
- **عبد الرحمن بدوي:** خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية ط3 1953.
- **عبد الرحمن بن خلدون:** المقدمة، دار الكتاب اللبناني، المكتبة العربية.
- **عبد الرحمن بن خلدون:** لباب المحصل في أصول الدين، تحقيق وتقديم رفيق العظم، دار المشرق، بيروت 1955.
- **عبد الرحمن حبنكة الميداني:** ضوابط المعرفة وأصول المناظرة والإستدلال، دار القلم، دمشق ط9 1988.
- **عبد الرزاق عيد:** أزمة التنوير وشرعنة الفوات الحضاري.
- **عبد القاهر الجرجاني:** دلائل الإعجاز، تحقيق محمد رشيد رضا، القاهرة ط المنار 1366هـ
- **علي ابن أحمد بن حزم:** الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة 1974.
- **علي محافظة:** الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1897-1913) بيروت الأهلية للنشر، 1978.
- **عمر بن سهلان الساوي:** البصائر النصيرية في المنطق، تحقيق محمد عبده طبعة البابي الحلبي القاهرة مصر
- **فتحي المسكيني:** الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، دار الطلبة بيروت، لبنان ط1 2001
- **فخر الدين الرازي:** المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، حيدر آباد، الدكن الهند بدون : ت ج 1

- فريد الأنصاري: أجديات البحث في علوم الشريعة ، سلسلة الحوار، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، ط1 1997.
- فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان ط2، 1981.
- فيرنر هايزنبرغ: الطبيعة في الفيزياء المعاصرة، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق سوريا، ترجمة ادهم السمان 1982.
- لؤي صافي: العقل والتجديد، سلسلة كتب المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان عدد 17 ط2 2004.
- ماجد فخري: الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة 1800-1922، دار النهار للدراسات والنصوص الفلسفية، بيروت لبنان، 1992.
- مالك بن نبي: شروط النهضة، سلسلة مشكلات الحضارة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار النشر بيروت لبنان 1974.
- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، القاهرة 1955.
- مجموعة من الكتاب والمفكرين العرب: مع فكر حسين مروة، دار الغزالي، لبنان ط1 1990.
- محمد ابن الطيب الباقلائي: الإنصاف فيما يجوز اعتقاده ولا يجوز الجهل به، مطبعة بولاق القاهرة مصر
- محمد أبو الوليد ابن رشد: مناهج الأدلة في كشف عقائد الملة بحسب ما وقع فيها من الزيغ والمبدع المضلة
- محمد أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، قدم له وعلق عليه محمد عبد القادر عطا، دار التقوى للتراث ط1 2000
- محمد أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، صححه عبد السلام عبد الشافي دار الكتب العلمية بيروت -لبنان 1992
- محمد أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال والعاذي إلى ذي العزة والجلال، دراسة وتحقيق عبد الحلیم محمود، دار المعارف القاهرة، ط3 1983
- محمد أبو حامد الغزالي: تهاافت الفلاسفة، سلسلة من ذخائر التراث العربي تحقيق سليمان دنيا ط 1976.
- محمد أبو حامد الغزالي: مقاصد الفلاسفة، دار المعارف مصر تحقيق سليمان دنيا، ط2. 1976
- محمد أبو عبد الله القرطبي: الجامع لأحكام القرآن دار ابن حزم لبنان ط1 2004

- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت لبنان ط1 2001.
- محمد إقبال اللاهوري: تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس العقاد، القاهرة 1955.
- محمد أكرم سعد الدين: اعتداء الفكر العربي الحديث على ذاته اللغوية، إشكالية التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3 1997.
- محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار الفكر بيروت لبنان ط5 1972.
- محمد السويدي: مفاهيم علم الإجماع الثقافي ومصطلحاته، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الدار التونسية للنشر، ط1، 1991.
- محمد بن عبد الملك بن يوسف الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أسعد تميم مؤسسة الكتب الثقافية.
- محمد بن عبد الملك بن يوسف الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق وتقديم على سامي النشار وآخرين، دار المعارف الإسكندرية 1969.
- محمد بن علي الفاروقي التهانوني: كشاف اصطلاحات الفنون، حققه لطفي عبد البديع وترجم نصوصه الفارسية عبد المنعم محمد حسين، وراجع أمين الخولي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة العربية للتأليف والطباعة والنشر 1983.
- محمد جابر الأنصاري: تجديد النهضة وإعادة تأسيس الثقافة العربية لعصر تنوير جديد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان 1992.
- محمد حسن الترايبي: السياسة والحكم، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1 2004/2003
- محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية، الملكية للنشر والتوزيع، دار الفكر دمشق سوريا ط1 1389هـ
- محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان ط5 2005.
- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي بيروت لبنان ط1، 1991
- محمد عابد الجابري: الخطاب الفكري المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان
- محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان ط1، 1990
- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان

- ط3 1982.
- محمد عبد الكريم الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة، دار المعرفة بيروت لبنان، ترجمة: أحمد سقر، ج2، 1974.
- محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن الكريم، تعريب وتحقيق وتعليق عبد الصبور شاهين مؤسس الرسالة، بيروت لبنان ط10، 1998
- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية بيروت لبنان ط2 1976.
- محمد عمارة: الخصوصية الحضارية للمصطلحات، إشكالية التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط9 1997.
- محمد عمارة: نظرة جديدة إلى التراث، دار القدس، 1988.
- محمد عمر بن الحسين الرازي: المحصول من علم الأصول، تحقيق طه جابر فياض العلواني، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ط1 1970
- محمد مصطفى الطبطبائي: المفكرون المسلمون في مواجهة في المنطق اليوناني، ترجمة عبد الرحيم ملازني البلوشي، دار النفائس، بيروت، لبنان 1980
- محمد مهدي فضل الله: آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، بيروت لبنان، بيروت لبنان، دار الرسالة، ط1 1981
- مطاع صفدي : إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية ، مركز الإنماء القومي بيروت لبنان ط1 1986.
- مطاع صفدي: نقد العقل الغربي، الحداثة – ما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي بيروت لبنان ، د ط، د ت.
- نصر حامد أبو زيد: الخطاب الديني رؤية نقدية، دار المنتخب العربي، بيروت لبنان 1992.
- هانز رايشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، المطبعة المصرية، القاهرة، 1996
- هنري أيكين: عصر الايديولوجيا، ترجمة محي الدين صبحي، دار الطليعة بيروت لبنان ط1 1982.
- هيغل:مدخل إلى علم الجمال،ترجمة جورج طرابيشي دار الطليعة بيروت لبنان 1978
- يحي هويدي: تاريخ الفلسفة الإسلامية في الشمال الإفريقي، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1965

ب- بالفرنسية

- **Abderrahman Badwi**, La transmission de la philosophie grecque du monde arabe, Paris 1968.
- **Abderrhamane Taha**, Langage et philosophie, Publication de la faculté des lettres et des sciences humaines, Rabat, Imprimerie Fédala 1979.
- **André Lalande**, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris 1926.
- **F. Enrique**, Le Problème de la raison, Travaux du IXe Congrès International de Philosophie, Paris Herman, 1937.
- **François Chatelet**, Une Histoire de la raison Institut National de l'audiovisuel.
- **François Dagognet**, Corps réfléchi, Paris, édition Adile Jacob, 1990.
- **G. GUSDROF** : Les sciences humaines et la pensée occidentale, Sayard , Paris, 1972.
- **Gaston Bachelard**, La formation de l'esprit scientifique. Librairie vrin, Paris 1972
- **Habermas**, Le discours philosophique de la modernité, Trad.: Bouchmidhomme et R. Rechlitz, Paris et éd. Gallimard, N.R.F 1988.
- **Hans Jonas**, Le principe de responsabilité, traduit de l'allemand par Jean Greich, Flammarion édition du cerf, 1990.
- **Hans Reichenbach**, La philosophie scientifique une esquisse des ses traits principaux, Travaux du IX.
- **J. Ulmo**, la pensée scientifique moderne, Paris Flamarion, 1969.
- **Mohamed Arkoun** pour une critique de la raison islamique, Paris mais sonneuve et larose 1984 .
- **Moritz Schlick**, L'école de Vienne et la philosophie traditionnelle. IXe travaux du congrès international de philosophie, Paris, Herman, 1937.
- **Paul Foulquié**, dictionnaire de la langue philosophique, Paris, PUF 1962.

ج- الإنجليزية

- **Edward Taylor**, Primitive culture, London
- **R. Bierstide**, the Social order, New York, Mc. Grow Hill, 1963.

ثالثاً: القواميس والمعاجم والموسوعات:

أ- بالعربية:

- **أحمد رضا**: معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة بيروت لبنان ط5.
- **أحمد بن علي الفيومي**: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة الأميرية القاهرة
- **مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزأبادي**: القاموس المحيط، المطبعة الأميرية القاهرة 330هـ
- **جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري**: لسان العرب مؤسسة الرسالة بيروت لبنان 1992- ج3 ص 203.

- علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة
- حسين بن محمد الراغب الإصفهاني: المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد الكيلاني، مطبعة البابي الحلبي مصر 1961.

ب- الفرنسية:

André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris 1926.

Gerard durozoi et André roussel :Dictionnaire de philosophie,edition Nathan Pris 1990 p168.

Paul Foulquié, dictionnaire de la langue philosophique, Paris, PUF 1962.

رابعاً- المجلات والدوريات والرسائل الجامعية:

أ- المجلات:

1. المستقبل العربي: مركز دراسات الوحدة العربية. عدد 26/2003
2. مجلة العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1983.
3. مجلة الجامعة الإسلامية العالمية، لندن
4. مجلة النهار العربي والدولي، السنة الرابعة العدد 160.
5. مجلة الكلمة بيروت لبنان العدد 9 السنة الثامنة 1955.
6. مجلة العلوم الإنسانية جامعة منتوري قسنطينة الجزائر العدد 23 جوان 2005

ب- الرسائل الجامعية:

1. رشيد دحدوح: تاريخ العلوم البيولوجية والطبية وفلسفتها عند جورج كانغيلهم. أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة، إشراف الدكتور زاوي بغورة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر.

رابعاً: فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
12 -1	المقدمة
56 -13	المدخل التاريخي
14	أولاً: مرحلة النهضة
36	ثانياً: المرحلة المعاصرة
198 -57	الباب الأول: نظرية طه في التقويم التكاملي للتراث، والرد على التقويم التفاضلي للجابري
102-58	الفصل الأول: نظرية طه في تجديد التراث
59	أولاً: المبادئ النظرية والعملية في التعامل مع التراث
63	1- المبادئ النظرية
64	2- المبادئ العملية
74	ثانياً: منهج الجابري في قراءة التراث
74	1- خطوات منهج الجابري
74	أ- ضرورة القطيعة
74	ب- تفضيل المقروء عن القارئ
77	2- الجابري ونظرية التقسيم الثلاثي
78	أ- النظام المعرفي البياني
79	ب- النظام المعرفي العرفاني
79	ج- النظام المعرفي البرهاني
80	ثالثاً: تجديد المنهج في تقويم تراث الغزالي وابن رشد
83	1- تكوثر المضمون الفلسفي
83	2- خصائص الحقائق في نظرية تكوثر المضمون الفلسفي
84	3- تكوثر المضمون الفلسفي عند ابن رشد
86	أ- مقام الفعل والتفعيل في الخطاب الفلسفي الرشدي
87	ب- انتقادات طه عبد الرحمان للقول الرشدي بالتكاثر القولوي

	الفلسفي
90	رابعاً: ملاحظات طه عبد الرحمان على الغزالي وابن رشد
91	1- المقارنة بين علم الكلام والفلسفة (مبحث الإلهيات نموذجاً)
94	2- أطوار مشكلة الإلهيات بين الفلسفة والدين
95	3- صلة الإلهيات بالفلسفة
102-97	4- صلة الإلهيات بالدين
140-103	الفصل الثاني: تقويم طه عبد الرحمن للنموذج الغزالي
107	أولاً: النقض في الاشتغال النقدي على الفلسفة
109	ثانياً: موقف الغزالي من مسألة القدم والحدوث
109	1- أدلة قدم العالم ونقضها
117	2- تبني الغزالي لأدلة المتكلمين على حدوث العالم
125	ثالثاً: نقض الغزالي لأدلة الفلاسفة في مسألتني: علم الله بالجزئيات والمعاد
125	1- مسألة علم الله بالجزئيات
131	2- مسألة المعاد
198-142	الفصل الثالث: تقويم طه عبد الرحمن للنموذج الرشدي
142	أولاً: الإلهيات في القول الفلسفي عند ابن رشد
171	1- دليل التمانع بين المتكلمين وابن رشد
171	أ- المدلول اللغوي للتمانع
171	ب- المدلول الكلامي للتمانع
175	ثانياً: تحليل طه عبد الرحمان للاعتراضات الرشدية
175	1- المحال التمانعي، محال مركب
176	2- المحال التمانعي، محال دائم
176	3- الاعتراضات على الجانب الصناعي
178	ثالثاً: تقويم الاعتراضات الرشدية على القيمة الطبيعية لدليل الممانعة
178	1- ضوابط الصفة الطبيعية لدليل الممانعة
180	2- نقد الجانب التهديمي من اعتراضات ابن رشد

182	رابعاً: تقويم الاعتراضات الرشدية على القيمة الصناعية لدليل لممانعة
184	1- نقد معارضة نفي التعاون الكلي
185	2- نقد معارضة التوجيه الضروري بالتوجيه الاحتمالي
186	3- التصحيح الطاهائي للدليل الرشدي
188	خامساً: اعتراضات ابن رشد على انتقادات الغزالي في مسألة علم الله بالجزئيات والمعاد
188	1- مسألة علم الله بالجزئيات
191	2- مسألة حشر الأجساد
321 - 199	الباب الثاني: تجديد علم الكلام
263 - 200	الفصل الأول: أهمية علم الكلام في التراث العربي الإسلامي (أصولاً ومنهجاً)
203	أولاً: علم الكلام ومشروعية الدفاع عن التوحيد
209	- علم الكلام والقرآن الكريم
217	ثانياً: أصول ومقدمات المنهج الكلامي
223	1- الواجب (المدلول اللغوي والاصطلاحي)
223	أ- الواجب لغة
223	ب- الواجب اصطلاحاً
224	2- أقسام الواجب
224	أ- الواجب بالشرع
224	ب- الواجب بالعقل
226	3- النظر (المدلول اللغوي والاصطلاحي)
226	أ- النظر لغة
226	ب- النظر اصطلاحاً
232	4- أقسام النظر
233	أ- النظر من جهة الصورة
234	ب- النظر من جهة المادة

236	5- النظر وصلته بالعلم والدليل
236	أ- صلة العلم بالنظر
238	ب- صلة الدليل بالنظر
239	ثالثا: منهج الاشتغال بالاستدلال في علم الكلام
239	1- مباحث علم الكلام
240	2- منهج الاستدلال في علم الكلام
240	أ- المنهج لغة واصطلاحا
241	ب- الاستدلال لغة واصطلاحا
249	رابعاً: نظرية طه عبد الرحمن في تجديد علم الكلام
249	1- التجديد بنموذج المناظرة
256	2- دحض برهانية المقال الفلسفي
259	أ- شروط النص الاستدلالي
260	ب- أنواع النص الاستدلالي
260	ج- شروط التداول اللغوي
262	3- الأصول التداولية للبرهانية الصناعية
321-264	الفصل الثاني: الامتياز الكلامي في الممارسة العقلانية الإسلامية
265	أولاً: الاشتغال العقلي وإصلاح علم الكلام
266	- البرهان والاشتغال العقلي في علم الكلام
277	ثانياً: مراتب الحوارية ونظريات الخطاب
277	1- النظرية العرضية الحوارية
277	أ- تعريف النظرية العرضية الحوارية
278	ب- نموذجاً البلاغ والصدق
278	- نموذج البلاغ
279	- نموذج الصدق
280	2- المنهج الاستدلالي
280	أ- خصائص الاستدلال البرهاني
281	ثالثاً: الاختبار التقويمي للنظرية العرضية الحوارية

281	1- مؤاخذات نقدية
283	2- النظرية الاعتراضية للحوارية
283	أ- خصائص الاعتراض
284	ب- شروط استقامة الاعتراض
285	3- نموذج امتياز المناظرة في علم الكلام
285	أ- المناظرة العرضية الاعتراضية
289	ب- نموذج المماثلة والخرق الكلامي لمبدأ الثالث المرفوع
292	ج- مبادئ المنطق الكلامي عند طه عبد الرحمن
293	4- نموذج المماثلة ونظرية العوالم الممكنة
299	رابعاً: إبطال الدعوى البيانية والشرعانية عن العقل العربي والإسلامي
299	1- إبطال دعوى بيانية العقل العربي
301	أ- عدم تبين حقيقة البرهان
301	ب- بيانية دعوى العقل البياني
302	2- إبطال دعوى شرعانية العقل الإسلامي
305	أ- الاعتراضات الطاهنية على دعوى الشرعانية
307	ب- شرعانية دعوى شرعانية العقل الإسلامي
308	ج- الاعتراضات على البيانية والشرعانية في المشترك من المسلمات بينهما
312	خامساً: أشكال الاستمداد بين العقلي والدين
314	1- المبادئ العامة للعمل العقلي المؤسس للممارسة الحوارية في الإسلام
315	أ- العقلانية الكلامية أو المعاقلة
316	ب- خصائص العاقلية الكلامية
317	ج- خصائص المعاقلة الكلامية
319	2- مميزات العقلانية الكلامية العامة
320	- الآفاق المستقبلية للممارسة الكلامية

429 - 322	الباب الثالث: أصول نظرية روح الحداثة الإسلامية
380 - 323	الفصل الأول: روح الحداثة لا واقع الحداثة
327	أولاً: الفتنة المفهومية والاختيارات الفلسفية في مجاوبات طه عبد الرحمن
327	1- موقف طه عبد الرحمن من مقلدة المتقدمين ومقلدة المتأخرين
328	أ- مقلدة المتقدمين من المسلمين
329	ب- مقلدة المتأخرين من الغربيين
332	ج- النظر الواعي وإطراح التقليد
337	2- مقولات طاهانية لضبط النظر في الحداثة
337	أ- كل أمر منقول معترض عليه حتى يثبت بالدليل صحته
339	ب- كل أمر مأصول مسلم حتى يثبت بالدليل فساده
342	ج- الحداثة بين الناحية النظرية والناحية العملية
348	د- إمكان جواب الأمة المسلمة عن أسئلة زمانها
350	ثانياً: إمكانية التحديث الإسلامي ومبادئ الحداثة
352	1- إمكانية التحديث الإسلامي
357	2- مبادئ الحداثة
361	ثالثاً: التعقيل ومآزق الحداثة
361	1- التعقيل
364	أ- التفصيل أو التفريق
365	ب- نمط القيم (نمط الدور الاجتماعي نموذجاً)
367	ج- مبدأ الشمول وركناه
370	2- مآزق الحداثة والشروط العامة لتطبيق روحها
370	أ- مآزق الحداثة
374	ب- الشروط العامة لتطبيق روحها
429 - 381	الفصل الثاني: تجديد معنى العقل والنقد الأخلاقي للحداثة الغربية
382	أولاً: الإبداع التجديدي ومراجعة مفهوم الحداثة للعقل
382	1- الإبداع التجديدي

385	2- الحدائة بين المفهوم الإجرائي للعقل والمفهوم التشبيهي
395	ثانيا: شروط التكامل في اليقظة الدينية
395	1- شروط التجربة الإيمانية والتعقل
395	أ- شروط التجربة الإيمانية
398	ب- شروط التعقل
399	2- مشروعية التجربة الإيمانية والتعقل
399	أ- مستويات التعقل
403	ب- الامتрас بروج الحدائة
406	ثالثا: تخليق النظام العالمي العلمي والتقني
407	1- العقلانية الإجرائية والمعرفة
410	2- أوصاف المعرفة الإجرائية
416	رابعا: عقلانية النظم واستبعاد الأخلاق
416	1- مفهوم العقلانية
424	2- العقل بين الدين والفلسفة
438 - 430	الخاتمة
443 - 439	ملحق ببعض المصطلحات المحورية في البحث
470 - 444	فهارس البحث
445	أولا: فهرس المصادر والمراجع
454	ثانيا: فهرس الآيات القرآنية
456	ثالثا: فهرس الأعلام
464	رابعا: فهرس الموضوعات

فر, لك «تنفع بجزء آثم» آت»

الحة سقا «لا آسر» ظلالا: , حج»

ملحق ببعض المصطلحات المحورية في البحث:

- **فقه الفلسفة:** هو العلم الذي دعا طه إلى إنشائه مستقلا و عرفه بكونه العلم الذي ينظر في الفلسفة من حيث هي جملة من الظواهر الخطابية و السلوكية التي تقبل التوصيف والتحليل و التنظير .

- **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري:** هو الإقرار بحق الأمة الإسلامية في الاختلاف الفكري مع الغير انطلاقا من مبدأ أن الحداثة حرة و تنوع و تقوم الخصائص الاختلافية للأمة الإسلامية على مبدئين: مبدأ اختلاف الآيات الكونية. مبدأ اختلاف الأمم.

- **الجواب الخاص على أسئلة الزمان:** و يقصد منه أن لكل زمان أسئلته التي تخصه و من واجب كل أمة أن تجيب عن هذه الأسئلة و هي لا تكون أمة حتى ترتقي بالجواب إلى رتبة الاستقلال فيه.

- **روح الحداثة:** وتعني قيم الخير والفضيلة والإبداع المتجدد المركوز في جبلة العقل الذي تميز به النوع الإنساني، وبالتالي فإن الحداثة هي حداثة القيم و الإبداع وليس نمطية النقل الجامد لواقع الغير أو تقليده . وروح الحداثة عند طه عبد الرحمان تبصر الحداثين لما حاق بهم من تقليد مطبق من أجل فتح فضاء الإبداع بالتفريق بين روح الحداثة و واقعها، عن طريق حفظ الأول و ترك الثاني إلى واقع آخر يجاوز الأول و يفوقه، كما تبصر التراثيين بإخراجهم من صلف التقليد المعيق بفتح فضاء الاجتهاد و بتطبيق روح الحداثة على مقتضى التداول الإسلامي.

- **العقلانية العملية:** وهو تلقح العقلانية المجردة وإخصابها بالعمل الشرعي لكي تنتفتح آفاقا إدراكية جديدة ولا أوفى بهذه العقلانية سوى العمل المستمد من شرع دين الإسلام.

- **العقل الشرعاني:** مصطلح جاء به محمد أركون في سياق تحليلاته النقدية للخطابات التي أنتجها الخطاب الديني، حيث يرى أن احتلال العقل الشرعاني المرتبة الأولى داخل الحضارة العربية الإسلامية في تاريخها، بفعل التحالف مع السلطة السياسية، هو الذي أفضى إلى التقليل من أهمية أنظمة العقل الاستطلاعي المنفتح و تكريس حالات الرّهُو والجمود، والدوران المستديم داخل دوائر النص الديني كما يعتقد.

- **التكوثر العقلي**: مصطلح استعمله طه عبد الرحمان في دراسته النقدية الفلسفية وهو مشتق من الفعل [ك-ث-ر] والذي يدل على معاني متقاربة وهي: التكاثر والتكثر والإكثار والإستكثار و الكثر لكنه يرى أن التكوثر أخص والنظائر السابقة أعم، والتكوثر عنده مجلاه ومصداقه كل شيء يقبل هذا الوصف، كتكوثر المعرفة، وتكوثر المال، وتكوثر النسل، والبناء. ومقصوده الأصلي: هي الإحالة على ظاهرة التكوثر العقلي ومعناه أن العقل لا يقيم على حال وإنما يتجدد على الدوام ويتقلب بغير انقطاع، على خلاف الاعتقاد اليوناني الذي يرى أن العقل جوهر مستقل قائم بنفس الإنسان.

- **التأثيل**: استخدم طه مصطلح التأثيل بدل التأصيل وهو مشتق من الفعل أثل ومعناه أصل ومن ثم فهو يسد مسد لفظ التأصيل في الغرض منه وهو تحقيق الصلة بالأصول فكذلك التأثيل هو تحقيق الصلة بالأثول وهي الأصول، وتأثيل المفهوم الفلسفي عنده هو تزويد الجانب الاصطلاحي منه بالجانب الإشاري يربطه بالمجال التداولي الأصلي للفيلسوف واضعا له أو مستثمرا له، وهو أنواع: البنيوي، اللغوي، الاستعمالي، النقلي، الاشتقاقي: التقابلي و التأثيل الحقلي.

- **التخلية**: هي عند الصوفية وعلماء السلوك: تخلية النفس عن كل ما من شأنه تعويقها عن التبليغ إلى كما لها الممكن لها طبعاً و المقدر لها جبله، أو هو توطين النفس من حيث هي آلة تدبير البدن على الإنكفاف عن معاظاة الرذائل بالحسم والقطع مع أسبابها دفعا لتوارد عوارض الفساد عليها.

- **التزكية**: هي المرحلة الضرورية التالية للتخلية، حيث تترقى النفس في مراقبة التخلق، و يكون التزام الفضائل لها ديدنا حتى يصير لها كالطبع والجبله بحيث يعسر عليها متاركتها والتولي إلى غيرها. وسبيل ذلك سلوك سبل تلك الفضائل واستجلاب أسبابها وتحريك دواعي النفس إليها. ظر الغزالي: إحياء علوم الدين، وميزان العمل مجموعة رسائل الغزالي، وكتاب الفوز الأكبر لأصغر عسكرية و كذا كتاب تطبيب الأعراق وتطهير الأعراق لنفس الفيلسوف.

- **مقدلة المتقدمين**: يقصد بهم طه أهل التراث الداعين إلى الإمتسك بما أنتجته عقول الأولين واعتبارها إنتاجات لا مزيد عليها في التدقيق و التحقيق، بينما هي في الأصل ليست إلا خطابات من القول تولى زمانها إلا بعض ما بقي فيها حيا فاعلا بسبب ارتباطه بأصول خاصة ذات فعالية مستمرة، كبعض القيم والآليات الإنتاجية الطبيعية التي تحتاج إلى تجديد وإرفاد.

- **مقلدة المتأخرين:** أو يقصد بهم أهل الحداثة والتتوير على ما في الحداثة من اختلاف في التعريف و على ما في القائلين بها من اختلافات مناهج وآليات التحديث في الخطابات الحداثية المنشأة، والتي وقع أصحابها في التقليد من حيث تعلقهم بواقع الحداثة لا بروحها فنسفوا بالتالي أخص خصيصة للحداثة وهي الدعوة إلى النقد والنفار من التقليد.

- **التقريب التداولي:** التقريب نظير التبديد وهذا مصطلح سبق ابن حزم طه عبد الرحمان في القول به و معناه تيسير مسالك تناول الشيء سواء كان مادة أو فكرا ويقصد به طه الاشتغال بعلوم من خارج مجالات التداول الأصلي وتقريبها إلى مقاصد مجالات التداول الأصلي ما أمكن من جهة الاستعمال أو من جهة الاستفادة وهو نوع من الغريلة والنخل والاشتغال النقدي ولا شك.

- **الفلسفة الحية:** هي خلاف الفلسفة الجامدة وهي التي تأخذ بالشمول النموذجي، لا الشمول الكلي، وبالمعنى أقصدي لا المعنى التجريدي وبالعقلانية الموسعة لا العقلانية المضيق.

- **السكوت الشرعي:** هو ما لا تعلق له من الأحكام الشرعية بمراتبها الخمس الواجب، المحذور، المندوب، المكروه، المباح، بأفعال المكلفين من حيث كون الخطاب الشرعي هو المتعلق بأفعال المكلفين وهو حكم الله تعالى، وتلحق به أوصاف بعض الدوات بمعنى السكوت عن الأمر به أو النهي عنه وهو فسحة للاجتهاد .

- **العقل البياني:** مصطلح استعمله الجابري ضمن تقسيمه للأنظمة المعرفية في تاريخ تراث الحضارة العربية الإسلامية ويقصد به اختصارا الآليات التي أنتجت المضامين البيانية كمنسق من أنساق المعرفة التراثية وما أرتكمت فيها من أبحاث ومعارف ومناهج ونظريات، كعلم اللغة والنحو، والصرف، والانتاجات الأدبية نظما ونثرا ومختلف شعب وفروع الدراسات اللسانية والبيانية والبلاغية التي أعطت الأولوية للإفصاح والإعراب و البيان انطلاقا من خصائص اللغة العربية، لا نغزال العرب في جزيرتهم و عدم تمرسهم بأساليب الإنتاجات المعرفية الأخرى.

- **العقل البرهاني:** وهو النظام المعرفي المبتنى على خصائص الفلسفة اليونانية والقياسات العقلية الذي امترس به المناطق والفلاسفة المسلمون على اختلافات بينهم، حيث اتخذوه منهاجا فكريا و بحثيا بفروعه المعروفة: العلم الإلهي، العلم الطبيعي، العلم الرياضي، واعتبر الجابري هذا النوع من الأنظمة المعرفية هو النظام الأرقى من

ناحية البنية الاستدلالية لإنشاء الخطابات المعرفية لميله إلى عقلية التحليل و التركيب كنظام للمعرفة.

- **العقل العرفاني:** وهو النظام الأدنى داخل أناطيم المعرفة في تاريخ التراث العربي الإسلامي لاعتماده منطق الكشف الداخلي والأول إلى الاستبطان النفسي و الغيبة عن عالم الحس والعقل، أو تعمد إهمالهما ركونا إلى العوالم اللامعقولة التي لم تنتج سوى تهويمات التصوف التي جمدت حركية الفكر و التطور.

- **العقلانية المجردة:** وهي عقلانية قادرة على إدراك المعاني الشاملة والثابتة، أما العقلانية غير مجردة فهي القادرة على إدراك الوجود المتغيرة .

- **العقلانية المسددة :** وفيها يهتدي العقل المسدد بفتح الدالة وتشديدها إلى معرفة المقاصد النافعة، وهي آثار تحصيل النفع من خلال العمل الشرعي، والتنزل عند مقتضيات التكاليف الشرعية أمرا وفهما من حيث انعطافها بالنفع يقينا من خلال مراتب هاتيك المقاصد الضرورية، الحاجة والتحسنية.

- **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي:** هو الإقرار باستقلال الأمة العربية في تنوع قولها وخطابها الفلسفي عن قول غيرها، وذلك بمراعاة قضيتين بحثيتين منهجيتين، الأولى: عدم استنقاص القول الحكمي العربي، المتمسم بتكتيل المعاني وتكثيفها في العبارات الواجزة بفعل بلاغة البيان العربي، وعدم اختزال أحقية التنوع الفلسفي في التعاريج المتوعرة للفلسفة والمنطق اليوناني وبالتالي تجنب الحصرية و الاختزال، أما الثانية فهي قصور الترجمة التي اشتغل القائمون بها على نقل معقول المنقول اليوناني إلى العربية، بسبب قصور مكننة المترجمة من علوم اللغة و آلاتها في اللغة المنقول إليها و منها مما أفضى إلى قلاقل وهزات قضت أحيانا على المعاني الأصلية المرادة من الترجمة بسبب تقبلها في أطوار من الاستعمال لم تراخ فيها القوانين التي تحكم اللسان خاصة اللسان العربي، وهوما يسميه طه بالترجمة التوصيلية التي تتعكس في القوة و المقاصد مع الترجمة التأصلية.