



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة ابن خلدون - تيارت



كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية

مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر
تخصص: فلسفة التأويل

موسومة بـ:

التأويل وعلم الكلام طه عبد الرحمن - أنموذجا

إشراف الأستاذ:
د. بهلول عبد القادر

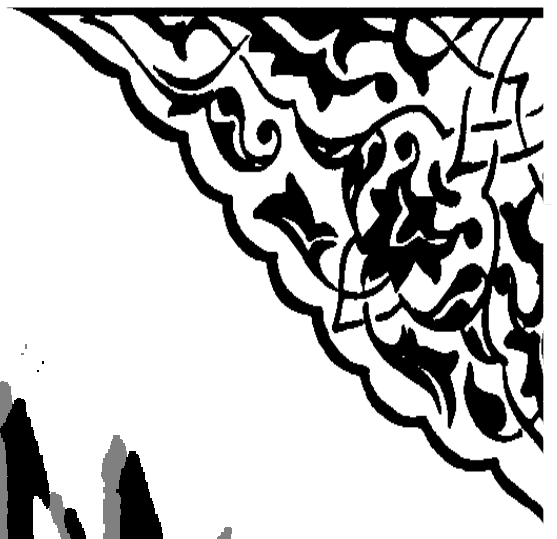
إعداد الطالبين:
• مالمق سليمة
• بودينار دنيا

لجنة المناقشة

رئيسا	د. حمر العين زهور
مشرفا	د. بهلول عبد القادر
مناقشا	د. بن ناصر الحاجة

السنة الجامعية: 2017م/2018م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ
وَالَّذِي يُضَوِّبُ الْمَوْتَى
إِنَّ رَبَّهُ لَسَدِيدٌ
إِلَىٰ عَرْشِهِ الرَّحِيمُ
الَّذِي يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَوْتِ
وَيُخَوِّضُ الْمَوْتَىٰ مِنَ الْحَيِّ
وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ
الَّذِي يُنَزِّلُ الْمَطَرَ
وَهُوَ الْغَنِيُّ الرَّحِيمُ
الَّذِي يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَوْتِ
وَيُخَوِّضُ الْمَوْتَىٰ مِنَ الْحَيِّ
وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ
الَّذِي يُنَزِّلُ الْمَطَرَ
وَهُوَ الْغَنِيُّ الرَّحِيمُ



كلمة شكر

شكر الله العلي العظيم الذي وفقنا في إنجاز هذا العمل ونحمده حمدا كثيرا
كما نتقدم بخالص الشكر للأستاذ بهلول عبد القادر على التوجيهات
والنصائح القيّمة

كما نشكره على صبره علينا طوال مرحلة البحث
ولا ننسى الجهود الذي بذله لأجلنا ونشكره على قبوله الإشراف على
هذا العمل...

كما نتوجه بوافر الشكر إلى السادة أعضاء لجنة المناقشة على مجهودهم
الجبار في مناقشة هذا العمل وتبيان أخطائه
دون أن ننسى كل أساتذة قسم الفلسفة وكافة العاملين به من إداريين
وأعاون

وإلى كل من ساعدنا في إنجاز هذا العمل

حفظهم الله ورعاهم

إهداء

- بشرفني أن أهدي هذا العمل إلى م قدم لي يد المساعدة وهباً لي الظروف المناسبة
- إلى التي فاسممني الحياة بأفراحها وأحزانها إلى التي لا ينقطع دعاؤها بالتوفيق والنجاح
- إلى التي تمنى لي كل السعادة والخير
- إلى التي آكن لها كل الاحترام والحب
- إلى والدي اللذيمة أطال الله عمرها
- إلى إخوتي وإلى رفيق دربي سلمى التي ساعدتني كثيراً
- وإلى كل صديقاتي
- كما أقدم ثمرة جهدي إلى اللؤلؤ الصغير

● خليل

مقدّمه

الفكر الإسلامي برمته عبر التاريخ لم تخل من التأويل سواء في ما يتعلق بالفلسفة الإسلامية المتأثرة في مرجعيتها بالفكر الفلسفي اليوناني أو في علم أصول الفقه كمنهج للفقه، أو في التصوف وعلم التزكية التصوف خاصة في مرحلة متأخرة التي وصفت بالتصوف الفلسفي وهناك من العلماء والمفكرين من يقول هناك تصوف واحد وهو التصوف الديني، وحتى في علوم الحديث نجد التأويل حاضرا بقوة -علم الكلام، أو علم التوحيد أو علم أصول الدين- كلها تسميات تدل على مدى أهمية هذا العلم ذلك أن موضوعه العقيدة التي بها يتعبد العبد ربه على أساس مقدمات يعتقد في صدقها تخضع للاستدلال العقلي فتحقق ثنائية العقل والقلب، العلم والإيمان.

والجانب الاستدلالي العقلي يقتضي الاجتهاد والتأويل، بل التأويل وعلم الكلام في حد ذاته اجتهادا إذ توفرت شروطه.

فيعتبر التأويل من أكثر العلوم الإسلامية أهمية وأثرا في الفكر والتشريع والمعارف الإسلامية، لذلك حظي بالدراسة والمناقشة من قبل العلماء فاهتموا به، ودققوا في بيان مفهومه وضوابطه وأنواعه ومجالاته ودراسة نتائجه كما حدثت على مر العصور معارك فكرية حامية حول منهج التأويل، وما أنتجه من فكر ومعرفة وظهرت مدارس وآراء مذهبية مختلفة، وكان لهذا التعدد دائرة أثاره ونتائجه.

ولقد كان تأويل النصوص الاعتقادية هو أكثر المواضيع حساسية وخطورة عبر التاريخ، ووقع فيه الاختلاف، وتضاربت فيه المذاهب سلبا وإيجابا، ولم يكن الخلاف والجدال فيها قائما بين السلف الأوائل. ولعل ذلك راجعا إلى فهمهم لنصوص الاعتقاد فهما سليما باعتبارهم كانوا قريبي عهد بلغة الوحي وأساليبه في البيان، وإنما ظهر الاختلاف وتشعبت النزاعات بظهور المذاهب السياسية والاعتقادية، حيث ظهرت الفرق واتخذت من التأويل سلاحا لها، تضرب به نصوص الكتاب والسنة ومطية توصلها إلى ما نشأت عليه.

ومنه طرحنا الإشكالية التالية: ما هو التأويل وما هو علم الكلام عند طه عبد

الرحمن؟

ونحاول في هذا البحث أن نلامس مسألة التأويل وعلم الكلام عند طه عبد الرحمن، وقد وضعنا في سبيل ذلك خطة وزعناها إلى مقدمة وثلاثة فصول، حيث تعرضنا في المقدمة للأسباب التي جعلتنا نخوض لهذا الموضوع، والصعوبات التي واجهتنا في البحث والأهداف التي من ورائها نريد أن نوضح مفهوم التأويل ونظريته للأمة الإسلامية العربية.

فالفصل الأول تحت عنوان: "مدخل مفاهيمي" وانطوى على مبحثين وهما: ضبط تصورات التأويل، وأما المبحث الثاني: ضبط تصور علم الكلام، والمبحث الثالث: طه عبد الرحمن فكر وسيرة.

أما الفصل الثاني: بعنوان: أصالة علم الكلام عند طه عبد الرحمن، وانطوى على ثلاثة مباحث؛ المبحث الأول: المشروع النقدي عند طه عبد الرحمن، أما المبحث الثاني: آليات قراءة النص التراثي عند طه عبد الرحمن والتأويل، والمبحث الثالث: الرؤية التداولية للتراث في شمروع طه عبد الرحمن.

والفصل الثالث: مكانة طه عبد الرحمن في الفكر العربي المعاصر وانطوى إلى مبحثين؛ المبحث الأول: الحاجة إلى تجديد علم الكلام. أما المبحث الثاني: نقد محمد أركون لطه عبد الرحمن.

ولإنجاز هذا البحث استعنا بمجموعة من المصادر والمراجع أهمها طه عبد الرحمن: المنطق والنحو السوري، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، العمل الديني وتجديد علم الكلام، تجديد المنهج في تقويم التراث.

وكان الدافع من وراء هذا البحث أفكار طه عبد الرحمن للمجتمع الإسلامي وإعطاء صورة شاملة عنه، من خلال التعريف به والإلمام بأهم المسائل التي خاص بها خاصة مسألة التأويل وعلم الكلام الذي عرف تطورا ملحوظا في تاريخ الفكر الفلسفي والدليل على ذلك نظرة المعارضين إليه فأردنا أن نبرز نبذة تاريخية عن حقيقة التأويل عند طه عبد الرحمن.

مقدمة

وخير منهج يفي بإصابة الغرض، المتمثل في كشف عن كيفية التأويل وعل الكلام عند طه عبد الرحمن وعن ماهية الوسائل المعتمدة في تأويل التراث في ذلك منهج التاريخي التحليلي النقدي وذلك من أجل الدقة وقوة التشخيص.

أما عن الصعوبات التي واجهتنا في بحثنا هذا في إنجاز هذا العمل، صعوبة العثور على بعض المصادر الخاصة بطه عبد الرحمن برغم من توفرها في بعض المكتبات إلا أن الظروف حالت دون الوصول إليها إلى جانب ضيق الوقت علما أن هذا العمل تزامن مع فترة الامتحانات.

الفصل الأول

مدخل مفاهيمي

المبحث الأول: مفهوم التأويل:

لبيان معنى التأويل سوف نعرض لذلك في اللغة ثم نبين معناه في الاصطلاح وذلك على النحو الآتي:

أولاً: التأويل في اللغة:

استعملت كلمة التأويل في اللغة بمعاني عدة فالتأويل بمعنى المآل وهو العاقبة والمصير⁽¹⁾، ومنه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: 59)، أي أحسن عاقبة⁽²⁾.

وتأويل الكلام بيان عاقبته وما يؤول إليه⁽³⁾، والتأويل بمعنى التفسير يقال تأول الكلام وأوله بمعنى دبره وقدره وفسرته⁽⁴⁾، ومنه⁽⁵⁾ قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ...﴾ (الأعراف: 53) وقوله صلى الله عليه وسلم: لعبد الله ابن عباس: (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)⁽⁶⁾.

-
- 1 - ابن فارس، الصحابي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها ص: 193، و، محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط01، د.ت، مادة (أول)، ج172/01.
 - 2 - محمد بن جرير الطبري، مصطفى البابي الحلبي، جامع البيان عن التأويل آي القرآن، مصر، ج92/05 . محمد بن عمر الطبرستاني الملقب بفخر الدين الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار الفكر، بيروت، ط03، ج157/10.
 - 3 - ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد اللام هارون، القاهرة، 1466، مادة (أول)، ج159/01-126.
 - 4 - لسان العرب لابن منظور مادة (أول)، ج172/01، والقاموس المحيط للفيروز آبادي، ج231/03.
 - 5 - محمد بن أحمد الطبري، جامع البيان للطبري، ج122/03، محمد بن أحمد الطبري، الجامع لأحكام القرآن، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1408هـ/1988م، ج15/04.
 - 6 - أخرجه أحمد في مسنده، ج01، ص: 266، واللفظ له والبخاري في صحيحه بلفظ آخر في كتاب العلم باب قول النبي (اللهم علمه الكتاب)، ج01، ص: 26، ومسلم بلفظ اللهم فقهه، صحيح مسلم مع شرح النووي، ج37/16.

والتأويل بمعنى السياسة والإصلاح، يقال: آل الملك الرعية يؤولها إيالة وإيالا: أي ساسها⁽¹⁾، ويقال: آل المال: أصلحه وساسه⁽²⁾، والتأويل بمعنى تعبير الرؤيا فيقال تأويل الرؤيا أي تعبيرها⁽³⁾، وفي القرآن الكريم: ﴿...هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا...﴾ (يوسف: 100)، والتأويل بمعنى الجزاء والثواب⁽⁴⁾، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كُنْتُمْ وَزَنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (الإسراء: 35)، والتأويل من الأول وهو الرجوع إلى الأصل وتأويل الكلام هو الرجوع به إلى مراد المتكلم⁽⁵⁾.

والذي نلاحظه بعد عرض هذه المعاني هو أن هذه الاستعمالات المتعددة تعود إلى أصل واحد وهو المعنى لأول، أي: آخر الأمر وعاقبته ومرجعه ومصيره.

ثانياً: تعريف التأويل في الاصطلاح:

لبيان معنى التأويل في الاصطلاح لا بد من عرض معناه لدى السلف ثم عرضه لدى علماء الأصول.

- التأويل في عرف السلف: استعمل السلف التأويل بمعنى التفسير ومن ذلك قول ابن عباس رضي عنه في مسألة متشابه القرآن: «أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله "أي تفسيره"»⁽⁶⁾، ومنه قول مجاهد: «أنا ممن يعلم تأويله "أي تفسيره"»⁽⁷⁾، واستعمل السلف التأويل بمعنى التطبيق العملي للأوامر والنواهي، ومن هذا ما قاله ابن تيمية في

1 - جار الله محمود بن عز الزمخشري، أساس البلاغة، دار الكتب المصرية، 1341هـ/1922م، ص: 13.

2 - القاموس المحيط، ج3/331.

3 - التفسير الكبير، للرازي، ج31/18، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي ج129/09.

4 - جامع البيان، الطبري، ج123/03.

5 - الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار الفكر، بيروت، د.ت، ص: 99.

6 - مجموع الفتاوى للإمام أحمد ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد قاسم، مكة المكرمة، مكتبة النهضة الحديثة، 1404هـ، مج17، تفسير، ج402/04.

7 - الجامع لأحكام القرآن القرطبي، ج18/03.

حديث عائشة رضي الله عنها - فيما رواه البخاري، إذ قالت: «كان النبي صلى الله عليه وسلم يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي بتأول القرآن»⁽¹⁾، قال ابن حجر العسقلاني: «ومعنى قوله يتأول القرآن: يجعل ما أمر به من التسبيح والتحميد والاستغفار في أشرف الأوقات والأحوال»⁽²⁾، ومنه قول سفيان بن عيينة من التابعين: «السنة تأويل الأمر والنهي»⁽³⁾.

وتأويلهما يكون بإيقاع ما يقتضيانه من فعل أو ترك، كما استعمل السلف التأويل بمعنى التصديق في الواقع وتحقيق المخبر: ومنه كلام ابن مسعود رضي الله عنه في حديثه عن الآيات التي وقع تأويلهن ومضى، كأن يقع الشيء منها فيذكره الله والتي لم يقع تأويلها كأخبار القيامة والحساب والجنة والنار واستعمل السلف التأويل بمعنى تعبير الرؤيا أو ما يشبهها ومنه قول سعيد بن المسيب بعدما روى حديث حائط المدينة، وقف البئر عن أبي موسى الأشعري، قال سعيد: فتأولت ذلك قبورهم اجتمعت منها وانفرد عثمان⁽⁴⁾.

أما التأويل بمعنى صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح بدليل يقتضي ذلك فقد اختلف العلماء في هدى استعمال السلف له، فبعض العلماء يقرر أن التأويل بهذا المعنى لم يكن معروفا في عهد الصحابة، والتابعين والأئمة الأربعة، ولم يكن شائعا لديهم، وإنما عرف لدى المتأخرين من الفقهاء والأصوليين وأهل الكلام⁽⁵⁾، بينما يرى البعض أن التأويل بهذا المعنى قد استعمال في عهد السلف، ومن ذلك أن بعض الصحابة كان لا يتوقف عند ظاهر اللفظ وإنما يبحث عن المعنى المقصود ولو لم يكن مسائرا لذلك الظاهر، ومن ذلك فهم بعض الصحابة لقوله صلى الله عليه وسلم في يوم الأحزاب: (لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة)، فأدرك بعضهم العصر في

1 - مجموع الفتاوى للإمام ابن تيمية، مج17، ج04، ص: 368.

2 - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، الطبعة السلفية، ج734/07.

3 - موافقة صريح المنقول الصحيح المنقول بهامش كتاب منهاج السنة النبوية، ج119/01.

4 - رواه البخاري في كتاب الفتن باب الفتنة التي تموج كموج البحر، ج69/09.

5 - مجموع الفتاوى، مج17، تفسير، ج04، ص: 368، وص 401.

الطريق فقال بعضهم: لا نصلي حتى تأتئهم وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد هنا ذلك، فذكر ذلك لربي الله صلى الله عليه وسلم فلم يعنف واحدا منهم⁽¹⁾، فبعض الصحابة أخذ بظاهر اللفظ وتوقف عنده فقالوا: لا نصلي حتى تأتئها، أي: ديار بني قريظة، وكان ذلك منتهاهم.

وبعض الصحابة نظر إلى ما وراء اللفظ وحمل اللفظ على أن المراد به التحفيز على الإسراع للوصول إلى بني قريظة بأقصى مستطاع، ولذلك اعتبروا أن صلاتهم في الطريق لا تناقض ما أمر به الرسول صلى الله عليه وسلم إذ هم أسرعوا في الوصول، ولذلك قالوا: بل نصلي لم يرد من ذلك، ولقد أقر النبي صلى الله عليه وسلم كلا الطرفين على فهمه للنص ولم يلم أحد⁽²⁾.

وأما الأئمة المجتهدون فقد قصدوا بالتأويل المعاني المعروفة لدى السلف^(*)، وكذلك حمل المجتهد للكلام بحسب ما يترجح لديه من دلائل وفي هذا يقول الشافعي في كلامه عن حجية خبر الواحد ووجوب الأخذ به: «فلا يجوز عندي على عالم أن يثبت خبر واحد كثيرا ويحل به ويجرم، ويرد مثله إلا من جهة أن يكون عنده حديث يخالفه أو أن يكون الحديث محتملا معنيين فيتناول فيذهب إلى أحدهما دون الآخر»⁽³⁾، وفي باب الخلاف أبان

1 - أخرجه البخاري في كتاب المغازي باب خروج النبي صلى الله عليه وسلم إلى بني قريظة (صحيح البخاري مع فتح الباري)، ج07، ص: 471.

2 - ومن استعمال السلف للتأويل بصرف اللفظ عن ظاهره ما حدث في أيام التابعين من تأويلهم للنصوص الواردة في النهي عن التسعير حيث حملوها على أن المراد بذلك النهي عندما يكون الناس في وضع لا يوجد ما يقتضي التسعير. أما إذا وجد ما يقتضي ذلك فلا بأس. أنظر: تفصيل هذا في نيل الأوطار، محمد بن علي السوكاني، دار الحديث، القاهرة، ج05، ص: 230. فتحي الدريتي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، الشركة المتحدة للتوزيع، ط02، 1405هـ/1975م، ص: 176-178.

* - وفي هذا العصر كان كثيرا ما يحصل الترادف بين التأويل والتفسير وعدم تفرقهم بينهما في الاستعمال واعتبارهما مترادفين وهذا ربما يعود إلى اعتبار أصل المعنى الذي يجمع بينهما في اللغة، وهو أن التأويل: تفسير لما يؤول إلى الشيء أو حقيقة ما يؤول إليه معنى الآية بعد تفسير ألفاظها، والحق أن التفرقة بين اللفظين أدق.

أما التفسير: وهو كلام في أسباب نزول الآية وشأنها قصتها، فلا يجوز إلا بإسماح بعد ثبوته من طريق النقل.

3 - الفرق بين التفسير والتأويل، أن التفسير يتوقف عن النقل المسموع، والتأويل يتوقف على الفهم الصحيح.

الإمام الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة، ط02، 1979، ص: 458-459.

الشافعي أن الاختلاف وجهان، أحدهما محرم، والآخر ليس محرماً واعتبر من غير المحرم «ما كان كمن ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياساً، فذهب المتأول أو القاييس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس - وإن خالفه فيه غيره- لم أقل أنه يضيف عليه ضيف الخلاف في المنصوص»⁽¹⁾.

وأياً كان القول في مدى إطلاق السلف للتأويل على صرف الكلام عن ظاهره إلى غيره بدليل فإنه من المؤكد أن هذا التأويل بهذا المعنى قد استعمل حقيقة كمنهج اجتهادي لفهم النصوص و استنباط الأحكام منها وكان معمولاً به عبر الأدوار التاريخية للتشريع الإسلامي، يقول الأمدي -بعد أن عرف التأويل-: «وإذا عرف معنى التأويل فهو مقبول معمول به إذا تحقق مع شروطه، ولم يزل علماء الأمصار في كل عصر من عهد الصحابة إلى زمننا عاملين به من غير...»⁽²⁾.

ومع هذا يمكننا القول بأن الذين ذهبوا إلى نفي استعمال السلف للتأويل بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره، إنما قصداً بذلك الصرف عن المعاني الظاهرة بدون دليل أو ما كان خالياً عن الضوابط والشروط الشرعية للتأويل مما أدى إلى انحرافات كبيرة كما حدث للفرق الضالة التي أولت الألفاظ تأويلاً متعسفاً بدافع الهوى والعصبية.

والدين يقوم على جملة من الأحكام بعضها يتعلق بالأمور الاعتقادية، وبعضها يتعلق بالأمور العملية من عبادات ومعاملات، ولقد وضع ابن خلدون الأمور الاعتقادية التي تقررت بقول النبي صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الإيمان فقال: (أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خير وشره)، وهذه هي العقائد الإيمانية المقررة في علم الكلام.

وهذه الأمور الاعتقادية لا تتعلق بالعمل، فيذكر جلال الدين الدواني في شرحه على العقائد العضدية طبيعة تلك الأمور مفرقا بينها وبين طبيعة الأمور العملية «ما يتعلق

1 - الإمام الشافعي، الرسالة، ص: 560.

2 - علي بن أحمد بن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، القاهرة، دار الحديث، ط01، 1404هـ، للآمدي، ج60/03

الفرض بنفس اعتقاده من غير تعلق بكيفية العمل لكونه تعالى حيا قادرا إلى غير ذلك من مباحث الذات أو الصفات وتسمى تلك الأحكام المتعلقة بكيفية العمل فوجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم وتسمى شرائع وفروع وأحكاما ظاهرة»⁽¹⁾، فالدين بذلك يقوم على أصول وفروع، وعلم الكلام يتناول أصول الذين في مقابل الفقه الذي يتناول الأحكام العملية، ومبحث علم الكلام هو ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، وبعث الرسل وأحكام الآخر⁽²⁾، ولقد ذكر القاضي الأرموي موضوعات أخرى تتعلق بالمبحث في صفات الله تعالى وأفعاله كحدوث العالم، فيقول: موضوع علم الكلام هو ذات الله تعالى إذ يبحث فيه عن عوارض الذاتية التي هي صفاته النبوية والسلبية وعن أفعاله، إما في الدنيا كحدوث العالم، وإما في الآخرة كالحشر وعن أحكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الإمام في الدنيا من حيث إنهما واجبان عليه تعالى أم لا، والثواب والعقاب في الآخرة من حيث إنهما يجبان عليه أم لا⁽³⁾.

ويقول شمس الدين مرقندي في الصحائف الإلهية: «لما كان علم الكلام نفسه يبحث عن ذات الله تعالى وصفاته وأسمائه، وعن أحوال الممكنات والأنبياء وأولياء الأئمة والمطيعين والعاصين وغيرهم في الدنيا والآخرة، ويمتاز عن العلم الإلهي المشارك له في هذه الأبحاث بكونه على طريقة هذه الشريعة، فحده أنه علم يبحث لفيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات في المبدأ أو المعاد على قانون الإسلام»⁽⁴⁾.

وعلم الكلام يبحث في العالم من حيث دلالاته على الله تعالى فيذكر الخوارزمي في بيان أصول الدين التي يتكلم فيها المتكلمون، وأولها القول في حدوث الأجسام والرد على

1 - ابن لدون، المقدمة، ص: 427.

2 - جلال الدين الدواني، شرح العقائد العضدية، ص: 05.

3 - المرجع نفسه، ص: 05.

4 - شمس الدين السمرقندي، الصحائف الإلهية، ص: 65.

الدهرية الدين يقولون بقدوم الدهر، والدلالة على أن للعالم محدثا (أي خالقا) وهو الله تعالى والرد على المظلة⁽¹⁾.

ويلاحظ أن مبحث الإمامة التي ذكرها التهانوي وغيره على أنه من المبحث الكلامية، لا يليق اتفاقا من جميع المتكلمين في ضمه إلى مباحث علم اللام، فعلى سبيل المثال الكمال بن الهمام في "المسايرة" يرى أن مبحث الإمام ليس من موضوعات علم الكلام بل هي من المتممات⁽²⁾، ويرى سيف الدين الأمدي أيضا أن مبحث الإمامة ليس من أصول الدين بل من فروعه⁽³⁾.

فائدته:

وتتلخص فائدة علم الكلام في التالي⁽⁴⁾:

- 1- معرفة أصول الدين معرفة علمية قائمة على أساس من الدليل والبرهان.
- 2- القدرة على إثبات قواعد العقائد بالدليل والحجة.
- 3- القدرة على إبطال الشبهات التي تثار حول قواعد العقائد.
- 4- حفظ قواعد الدين، أي عقائده من أن تزلزلها سنة المبطلين.
- 5- تبني عليه العلوم الشرعية كلها، إذ هو أساسها، وإليه يؤول أخذها واقتباسها، وإنه بدون معرفة الخالق بصفات الجلال والجمال، وأنه أرسل الرسل وأنزل الكتب لم يتصور وجود علم التفسير وعلم الحديث ولا علم الفقه ولا أصوله، ومن ثم تظهر فائدة علم التوحيد، وأنه مرجع العلوم الإسلامية، وتأتي الحاجة إلى دراسة هذا العلم وآماله مما يوصل إلى معرفة الدين من وجوب معرفة أصول الدين على كل إنسان توافرت فيه شروط التكليف الشرعي والإلزام الديني، ووجوب النظر في قواعد العقائد ومعرفتها

1 - الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص: 27.

2 - الكمال بن الهمام، المسايرة، ص: 05.

3 - سيف الدين الأمدي، أبحار الأفكار في أصول الدين (مخطوط)، ص: 289.

4 - عبد الهادي الفضلي، خلاصة علم الكلام، ص: 24.

وجوب عقلي، أوجبه الفطرة السليمة الملزمة بالتمسك بالدين الالتزام بأحكامه وتعليماته⁽¹⁾.

التأويل عند الإمام الغزالي:

يورد الغزالي مفهومه للتأويل في كتابه (المستصفى في علم الأصول) بقوله: «التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»⁽²⁾، وإذا قارناه مثلاً مع تعريف أبو منصور الماشريدي (ت333هـ) وهو من علماء التفسير والكلام أيضاً، وله كتاب في تأويلات القرآن حيث يعرفه بقوله: «التأويل هو ترجيح أحد المحتملات بدون القطع»⁽³⁾، لاعتبارنا تعريف الماشريدي محاولة مبكرة في وضع مصطلح التأويل ولعرفنا إلى أي مدى تطور نضج المعنى الاصطلاحي للتأويل مع الغزالي.

ومن جهة أخرى إذا قارناه، بأحد لاحقيه، مثلاً بالتعريف الذي أورده ابن تيمية (ت728هـ) التأويل الذي سبق وأن أوردناه، حيث يعرف فيه ابن تيمية التأويل كما ورد عند المتأخرين، بقوله هو: «صرف اللفظ عن المعنى الراجع إلى المعنى المرجوح لدليل يقترب به»، وإذا علمنا أن تيمية تفصله عن الغزالي ثلاثة قرون، لخرجنا بنتيجة مفادها التأثير الكبير الذي أحدثه الغزالي فيمن جاء بعده، فهم في الغالب لم يخرجوا من عباءته في هذا المضمار.

ويظهر أيضاً متابعة ابن رشد (ت595هـ) له في تعريفه للتأويل حيث يقول: «معنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل

1 - أبو المعالي الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص: 08.

2 - أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص: 196.

3 - أورده السيوطي في الإتقان، ج173/02، طاش كبرى زاده في مفتاح السعادة، ج96/02. نقلا عن: السيد أحمد عبد الغفار، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، مرجع سابق، ص: 17.

ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي»⁽¹⁾.

1 - أبو الوليد رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط03، د.ت، ص: 32.

المبحث الثاني: ضبط تصور علم الكلام:

تعريف علم الكلام:

علم الكلام يعرف أيضا باسم علم التوحيد، وعلم أصول الدين، وعلم الفقه الأكبر، وعلم الإيمان، وعلم الأسماء والصفات، وعلم أصول السنة، أحد أبرز العلوم الإسلامية الذي يهتم بمبحث العقائد الإسلامية وإثبات صحتها والدفاع عنها بالأدلة العقلية والنقلية⁽¹⁾. وهو علم يعنى بمعرفة الله تعالى والإيمان به، ومعرفة ما يجب له وما يستحيل عليه وما يجوز، وسائر ما هو من أركان الإيمان الستة ويلحق بها، وهو أشرف العلوم وأكرمها على الله تعالى، لأن شرف العلم يتبع شرف المعلوم لكن بشرط أن لا يخرج عن مدلول الكتاب، والسنة الصحيحة، وإجماع العدول، وفهم العقول السليمة في حدود القواعد الشرعية، وقواعد اللغة العربية الأصيلة⁽²⁾.

ويقوم علم الكلام على بحث ودراسة مسائل العقيدة الإسلامية بإيراد الأدلة وعرض الحجج على إثباتها، ومناقشة الأقوال والآراء المخالفة لها، وإثبات بطلانها، ودحض ونقد الشبهات التي تثار حولها، ودفعها بالحجة والبرهان. فمثلا إذا أردنا أن نستدل على ثبوت وجود خالق لهذا الكون، وثبوت أنه واحد لا شريك له، نرجع إلى هذا العلم، وعن طريقه نتعرف على الأدلة التي يوردها العلماء في هذا المجال. وذلك أن هذا العلم هو الذي يعرفنا الأدلة والبراهين والحجج العلمية التي باستخدامها نستطيع أن نثبت أصول الدين الإسلامي، ونؤمن بها عن يقين. كما أنه هو الذي يعرفنا كيفية الاستدلال بها وكيفية إقامة البراهين الموصلة إلى نتائج يقينية. وهكذا إذا أردنا أن نعرف وجوب نبوة النبي وصحتها، فإننا نعلم إلى أدلة هذا العلم التي يستدل بها في هذا المجال، وندرسها، ثم نقيم برهاننا على ذلك. وأيضا إذا أردنا أن ننفي شبهة التجسيم عن الذات الإلهية، نرجع إلى هذا العلم، وعن طريقه نستطيع معرفة ما يقال من نقد لإبطالها. ولا بد في الأدلة التي يستدل بها على إثبات

1 - محمد سلامة، مفهوم العقيدة في الاصطلاح.

2 - كتاب: إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، تأليف: بدر الدين بن جماعة، تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني، الناشر: دار السلام، الطبعة الأولى 1990، مقدمة في علم التوحيد.

أي أصل من أصول الدين، وأي مسألة من مسائل هذا العلم وقضاياها من أن تكون مفيدة لليقين. فمثلا لو أقمنا الدليل على ثبوت المعاد (أي البعث بعد الموت) لابد في هذا الدليل من أن يؤدي إلى إثبات المعاد بشكل يدعونا إلى الاعتقاد الجازم والإيمان القاطع بثبوته، أي اليقين بمعاد الناس وبيعثهم من القبور وحشرهم يوم القيامة، وعرضهم للحساب، ومن بعد مجازاتهم بالثواب أو العقاب⁽¹⁾.

وهناك عدة تعريفات لعلم الكلام، تختلف في ظاهرها في المفهوم المأخوذ منها، ولكنها في حقيقتها ترجع إلى حقيقة واحدة، منها تعريف الفارابي بأنه "ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحمودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقوال"⁽²⁾. ويعرفه عضد الدين الإيجي في المواقف بقوله: "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم، فإن الخصم وإن خطأه لا نخرجه من علماء الكلام"⁽³⁾. وإذا كان كل من الفارابي والإيجي قد جعل علم الكلام يقوم على نصره العقيدة الإسلامية دون تمييز بين الفرق الإسلامية، فإننا نجد ابن خلدون في مقدمته يحصر التعريف في نصره الاعتقادات على مذهب السلف وأهل السنة ويخرج باقي الفرق فيقول في تعريفه لعلم الكلام: "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد"⁽⁴⁾. وهو في هذا يوافق ما ذهب إليه الغزالي في المنقذ من الضلال. وهناك تعريفات أخرى للكلام تحدده بموضوعه لتفصل بينه وبين العلوم الأخرى الناظرة في الإلهيات، منها تعريف الشريف الجرجاني له بقوله: "علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون

1 - عبد الهادي الفضلي، خلاصة علم الكلام، ص: 21-22.

2 - إبراهيم الباجوري، تحفة المرید على جوهرة التوحيد، ط. دار السلام، ص: 38.

3 - الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق: د. عثمان أمين، ص: 131.

4 - عضد الدين الإيجي، المواقف، ص: 7.

الإسلام"⁽¹⁾. وقد أدخل قيد قانون الإسلام لإخراج الفلسفة الإلهية من التعريف، فإنها تبحث عن ذلك معتمدة على القواعد العقلية الفلسفية. ويقول صديق حسن القنوجي في أجد العلوم: "وقال الأرنئقي: هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها وموضوعه عند الأقدمين: ذات الله تعالى وصفاته لأن المقصود الأصلي من علم الكلام معرفته تعالى وصفاته ولما احتاجت مبادئه إلى معرفة أحوال المحدثات أدرج المتأخرون تلك المباحث في علم الكلام لئلا يحتاج أعلى العلوم الشرعية إلى العلوم الحكمية فجعلوا موضوعه الموجود من حيث هو موجود وميزوه عن الحكمة بكون البحث فيه على قانون الإسلام.

وقال سعد الدين التفتازاني: "الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية"⁽²⁾. وقال الكمال بن الهمام في المسائرة: "والكلام معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة علما وظنا في البعض منها"⁽³⁾. وهذا التعريف يفترق عن ما سبقه بنصه على أن بعض العقائد تؤخذ عن دليل ظني، ومن هنا فإن علماء الكلام يدرجون في تصانيفهم بعض المسائل التي تنبني أصلا على أدلة ظنية. قال الكمال بن أبي شريف في شرحه عليه: "وهذا التعريف مأخوذ من قول أبي حنيفة رضي الله عنه: الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها". ومن ذلك يُفهم أن هذا العلم يفيد تثبيت العقيدة في النفس، وفي إفحام المخالف وإلزامه.⁽⁴⁾

والملاحظ في هذه التعاريف، أن بعضها ناظر إلى المواضيع التي يدور البحث عنها في هذا العلم، وبعضاً آخر ناظر إلى الغاية المرجوة منه. والجامع بين هذه التعاريف ما ذكر في ضمنه المسائل والغاية والأسلوب، فعرف بأنه: "العلم الذي يبحث عن أصول العقائد المذهبية، مستعيناً بالأدلة العقلية والنقلية، خلوصاً من العقائد الكافرة الضالة،

1 - ابن خلدون، المقدمة، ص: 423 أو ص: 429.

2 - سعد الدين التفتازاني، تهذيب الكلام، مرجع سابق، ص: 8.

3 - الكمال بن الهمام، المسائرة في العقائد المنجية في الآخرة، ص: 10.

4 - سعيد عبد اللطيف فودة، بحوث في علم الكلام، مرجع سابق، ص: 12.

والتزاماً بالعقيدة الحقة⁽¹⁾. ومن هذه التعريفات يمكننا أن نستخلص أن علم الكلام يقوم على إثبات العقيدة الدينية عن طريق الأدلة العقلية، فهو بذلك يقوم بتوضيح أصول العقيدة وشرحها وتدعيمها بالأدلة العقلية وبذلك يستكمل المؤمن نوران: نور العقل ونور القلب، وتزول الشكوك والوسوس التي قد تعتريه. ولعلم الكلام مهمة دفاعية تتمثل في رد دعاوى الخصوم المنكرين للعقيدة الإسلامية، وهؤلاء هم أصحاب الديانات الشرقية القديمة أو أصحاب الديانات السماوية المخالفة للإسلام وهي اليهودية والمسيحية، ويقوم علم الكلام بتقويض أدلة أصحاب تلك الديانات وبيان بطلانها، وذلك عن طريق إيراد الأدلة العقلية التي تبين تفاهتها وسقوطها، وأيضاً الرد على الشبه التي يوردها أصحاب تلك الديانات على العقيدة الإسلامية. فعلم الكلام له دور إيجابي في إثبات صحة العقيدة بالعقل، ودور دفاعي يقوم بالدفاع عن العقيدة ضد الخصوم المنكرين لها، وقد تلازم الدوران عبر مراحل نشأة علم الكلام وتطوره، وليس صحيحاً ما يذكر بأن مهمة علم الكلام كانت دفاعية فقط ولم يهتم بتوضيح العقيدة وشرحها⁽²⁾.

وقد عرف علم الكلام الكثير من العلماء والفلاسفة المسلمين، وهذه التعريفات وإن تباينت في ألفاظها إلا أنها كلها تكاد تتفق على معنى واحد. فهي مجمعة على أن علم الكلام من شأنه أن يساعد المسلم على الدفاع على العقيدة الإسلامية بالعقل. وهذه التعريفات تبين أن علم الكلام علم يستطيع المرء من خلاله أن يثبت العقائد الإيمانية إثباتاً صحيحاً وأن يرد كل الشبهات والانحرافات عن هذه العقائد. كذلك تتفق هذه التعريفات على أن موضوع علم الكلام هو الذات الإلهية: صفاتها وأفعالها وعلاقتها بالكون والإنسان. وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن هناك شرطين لا بد من توافرها لكي يكون البحث مندرجاً تحت علم الكلام:

الشرط الأول أن يبدأ عقيدته من كتاب الله وسنة رسوله.

1 - عبد الرسول الغفار، الكليني والكافي، منشورات مؤسسة النشر الإسلامية التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط. الأولى 1416 هـ، ص: 270.

2 - عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج1، ص: 14.

والشرط الثاني أن يكون هدف الباحث والغاية من دارسته هو الدفاع عن هذا الإيمان بالعقل، أي لا بد له من أن يؤكد الشريعة بالعقل.

فبدون هذين الشرطين لن يكون البحث بحثاً كلامياً أو مندرجاً تحت علم الكلام. فعالم الكلام لا بد أن يستمد موضوع بحثه ودارسته من النص الديني، من النقل لا من العقل، من الشريعة الدينية لا من الأحكام العقلية. ولا بد أن تكون غايته الدفاع عن هذه الشريعة سواء بشرح نصوصها الدينية أو بتفسيرها والتعليق عليها أو بإيراد الحجج العقلية المؤيدة لها⁽¹⁾.

موضوعه وأهميته:

موضوعه:

موضوعات علم الكلام هو القرآن الكريم (النصوص الدينية خاصة الآيات المتشابهات التي ورد عددها أكثر من الآيات المحكمات) تتعلق بالأصول الدينية كالبحث في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله. وفي أحكام الشريعة من بعثة الرسل ونصب الأئمة والتكليف والثواب والعقاب. يتناولها بحسب ما وردت في الشريعة أمراً مقررراً لا مدخل فيه للشك، محاولاً أن يؤيدها بالأدلة العقلية حتى يكون الإيمان بها أشد وثوقاً وأكثر تأكيداً لاجتماع النقل والعقل معاً، فضلاً عن أن الدليل العقلي هو السبيل إلى إثبات هذه الأصول على المخالفين من أصحاب الديانات المخالفة⁽²⁾. وموضوع علم الكلام هو النظر أي الاستدلال بخلق الله تعالى لإثبات وجوده وصفاته الكمالية وبالنصوص الشرعية المستخرج منها البراهين. وهو على قانون الإسلام لا على أصول الفلاسفة، لأن الفلاسفة لهم كلام في ذلك يعرف عندهم بالإلهيات؛ وعلماء التوحيد لا يتكلمون في حق الله وفي حق الملائكة وغير ذلك اعتماداً على مجرد النظر بالعقل، بل يتكلمون في ذلك من باب الاستشهاد بالعقل على صحة ما جاء عن الرسول؛ فالعقل عند علماء التوحيد شاهد للشرع ليس أصلاً للدين، وأما الفلاسفة فجعلوه أصلاً من غير التفات إلى ما جاء عن الأنبياء، فلا

1 - دكتور فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، ص: 48-49.

2 - دكتور محمد صالح محمد السيد، أصالة علم الكلام، ص: 187.

يتقيدون بالجمع بين النظر العقلي وبين ما جاء عن الأنبياء، على أن النظر العقلي السليم لا يخرج عما جاء به الشرع ولا يتناقض معه. قال أبو حامد الغزالي في إحياء علوم الدين ما نصه: "وأما الكلام فمقصوده حماية المعتقدات التي نقلها أهل السنة من السلف الصالح لا غير"⁽¹⁾. قال وقال الحافظ ابن عساكر: "...يا خليل الله ما تقول في علم الكلام، فقال: يدفع به الشبه والأباطيل"⁽²⁾.

وموضوع علم الكلام هو كما يحدده الإيجي في كتابه المواقف: "المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا". يقول الشريف الجرجاني في شرحه: "وذلك لأن مسائل هذا العلم أما عقائد دينية كإثبات القَدَم والوحدة للصانع، وإثبات الحدوث وصحة الإعادة للأجسام، وأما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة، وجواز الخلاء وكنائف الحال، وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة وموجودة في ذاته..."⁽³⁾.

أ- نشأة علم الكلام ومناهجه:

لقد ظهرت بواكير الفكر الكلامي في أواخر عهد الصحابة رضوان الله عليهم، وكان هذا الظهور على يد جماعة خاضوا في القدر والاستطاعة كمعبد بن خالد الجهني، وغيلان بن مسلم الدمشقي، وجعد بن درهم، وهؤلاء هم القدرية الأولون الذين يعدون أسلاف المعتزلة، كما ظهر من ينفي عن الإنسان القدرة والاستطاعة، وينفي الصفات عن الله تعالى، وزعيمهم هو جهم بن صفوان، ويسمون بالجبرية أو المعطلة⁽⁴⁾. وقبل هؤلاء كانت فرقة الخوارج التي تكلمت في حقيقة الإيمان والكفر والعلاقة بين الإيمان والعمل وغير ذلك من المسائل، على أن المتكلمين الأوائل في العهد الأموي كانوا على معرفة بالفلسفة اليونانية عامة، وإن لم تشع الفلسفة المشائية التي كان لها السيطرة فيما بعد،

1 - إحياء علوم الدين: بيان القدر المحمود من العلوم المحموده 1/52.

2 - تبیین کذب المفتری فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص: 355-356.

3 - عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، ج1، ص: 40.

4 - انظر بخصوص الجبرية ونشأتهم وأهم آراؤهم: الشهرستاني، الملل والنحل (1/85 - 91).

فكتابات أمثال أبي الهذيل العلاف وهشام بن الحكم وغيرهما تدل على معرفة واسعة بالفلسفة اليونانية ومصطلحاتها، وذلك قبل حركة الترجمة الرسمية التي بدأت في عهد الدولة العباسية، ومما يمكن القول معه بأن بيئة الفرق الكلامية شاطرت بيئة المترجمين في وضع دعائم الدراسات العقلية في الفلسفة الإسلامية⁽¹⁾.

ولم ينشأ علم الكلام دفعة واحدة، ولا نتيجة سبب بعينه، بل مر بأدوار مختلفة، وتأثر بأسباب وعوامل عدة ومتضامنة، وتصد نشأته إلى النصف الثاني من القرن الأول الهجري، حيث بدأ في صورة مشاكل كلامية متفرقة أملت ظروف خاصة، ثم أخذ في تنسيقها وتنظيمها إلى أن أضحت في أوائل القرن الثالث علما له منهجه وموضوعه⁽²⁾.

والحقيقة أنه «لم ينشأ علم الكلام في الإسلام نتيجة سبب بعينه... فهناك عوامل منبعثة من داخل الجماعة الإسلامية ذاتها: 1- كالاخلاف حول بعض النصوص الدينية مما أدى إلى اختلاف وجهات النظر في تفسير العقائد، والخوض في مشكلات عقائدية نظرية لم يعرفها الجيل الأول. 2- والخلاف السياسي الحادث حول مسألة الإمامة، وهو الخلاف الذي أدى إلى ظهور الفرق، وهو وإن كان سياسيا في منشئه، إلا أنه تطور فأصبح متعلقا بالعقائد. وهناك عوامل وافدة من خارج الجماعة الإسلامية، وذلك مثل: 3- التقاء الإسلام بحضارات وديانات الأمم المفتوحة، مما ترتب عليه صراع عقائدي بينها وبينه. 4- ومثل حركة الترجمة التي ترتب عليها انتقال الفلسفة اليونانية إلى المسلمين، ووجود نشاط فكري هائل امتد أثره فيما امتد إليه إلى علم الكلام...»⁽³⁾.

1 - محمد الأنور السنهوتي، أ/د عبد الحميد مذكور (بالاشتراك)، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص 92 - 95).
2 - إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه، (30/2). أ/د أحمد عبد الرحيم السايح، علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة، (ص 57 - 58).
3 - التفقازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته (ص 6-7) باختصار يسير.

وممن كان لهم أثر بالغ في نشأة الفكر الفلسفي والفرق الإسلامية: الإمام محمد بن الحنفية، حيث ساهمت المرويات عنه في نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي، كما كان لها أثرها في نشأة عدة فرق (1).

ولقد كانت للعوامل اللغوية والسياسية أثرها في تكوّن بعض الفرق الكلامية (2)، وفي حركة التصنيف، فقد كان هناك أمثال ابن المقفع أخذوا يترجمون كتب الزنادقة والملحدّين، فأمر الخليفة المهدي علماء الجدل من المتكلمين بتصنيف الكتب في الرد عليهم (3). وقد قيل: إن الفلسفة المشائية جلبت إلى العالم الإسلامي لتدعيم طرز معينة من السياسة، والفارابي مثال صادق على هذا (4).

هذه باختصار وإجمال هي عوامل نشأة علم الكلام الإسلامي (5)، والتي -منفردة أو مجتمعة- قد أثرت تأثيرا مباشرا في حركة التصنيف في علم الكلام وفي مناهجه:

فاعمل الأول: ترتب عليه الكلام في التشبيه والتجسيم والجهة والتأويل والأسماء والصفات... إلخ من المسائل الكلامية التي تناولها علم الكلام إما في مصنّفاته العامة أو في رسائل مفردة لبعض هذه المسائل.

1 - على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (229/1).

2 - على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (224/1 - 226).

3 - عبد القادر محمود، دراسات في الفلسفة، (ص 31).

4 - على سامي النشار، نشأة الفكر الإسلامي (225/1).

5 - يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، (ص 77 - 120). - أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص 37 - 47). - أ/د محمد الأنور السنهوتي، مدخل نقدي إلى علم الكلام، (ص 111 - 221). - هاري أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، (1/37 - 113) والذي قدم فيها تحليلا لمصطلح الكلام ونشأته وتطوره وقدم من خلالها رؤيته لنشأة علم الكلام وتطوره، ثم تناول المؤثرات الخارجية (1/115-133). على أنه بطول الكتاب ومن خلال النظريات الكلامية الست التي تناولها (مشكلة الصفات، والقرآن، وخلق العالم، والمذهب الذري، والعلوية، الجبر والاختيار) يهتم للغاية بالتأريخ للمشكلة قبل الكلام الإسلامي، ثم أثر ذلك على الكلام الإسلامي، ثم يتابع تطور الفكرة فيه، مقارنة لها بتطوره في الكلام غير الإسلامي. - أ/د على عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، (ص 46 - 109). - على الرباني الكلبايكاني، ما هو علم الكلام، (ص 67-82).

والعامل الثاني: الخلاف السياسي ومشكلة الإمامة، حيث صارت هذه المشكلة جزءاً من علم الكلام، وإن كانت مسألة فقهية بالأصالة اهتم بها فقهاء السنة في علم فقهي مستقل هو علم الأحكام السلطانية، لكن الجدل الكلامي حول مسألة الإمامة بين الفرق دفع بهذه المسألة دفعا لأن تقحم على علم الكلام وتذكر في مصنفاته، حيث اعتبرها الشيعة من أصول العقيدة عندهم، مما دفع أهل السنة إلى الرد عليهم.

وتعتبر الفرق الدينية المهد الأول لعلم الكلام، وهي تقوم في أغلبها على أساس سياسي، فقد كانت الإمامة أو الخلافة أهم مسألة اشدت فيها الخلاف⁽¹⁾ وتكون حولها أهم الفرق من: خوارج، وشيعة، ومرجئة، «فمشكلة الإمامة ولو أنها ليس داخلية في نطاق العقائد عند أهل السنة، إلا أنهم لما احتاجوا إلى الرد على الشيعة فيها أدرجوا البحث فيها في كتبهم الكلامية، وهذه المشكلة كانت أول مشكلة اختلف المسلمون حولها بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة، وأدى الخلاف حولها فيما بعد إلى نشوء الفرق الأولى كالشيعة والخوارج والمرجئة وغيرها، فهي من الناحية التاريخية أول مشكلة ترتب عليها انقسام المسلمين إلى فرق».

وقد ظهر في ظل ذلك ثلاث جماعات كبرى أسهمت إسهاما كبيرا في تكوين علم الكلام وهي: السلف، والمعتزلة، والأشاعرة. وهنا سنجد أن العوامل السياسية أثرت بشكل مباشر على منهج التصنيف في علم الكلام، وقد كان للخلاف بأسبابه المتنوعة أثره الواضح بالخلاف بين المتكلمين.

والعامل الثالث: التقاء الإسلام بحضارات وديانات الأمم المفتوحة، وبما كان لديهم من أفكار وثقافات، مما ترتب عليه صراع عقائدي بينها وبينه، كان له أثره الواضح في

1 - مقالات الإسلاميين، (ص 86 - 131). - الشهرستاني، الملل والنحل (1/114 - 138). - أ/د النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (1/229 - 233). - أ/د يحيى هويدى، تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية - الجزء الأول - في الشمال الأفريقي، (ص 25 - 76). - أ/د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص 117 - 139). - أ/د عبد اللطيف محمد العبد، دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ص 86 - 189). - أ/د على عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، (ص 169-195).

مصنّفات علم الكلام من خلال الشبهات التي أثارها أهل الأمم، والرد عليها، مما أسهم في تطوير مناهج التصنيف.

- أدوار علم الكلام وتطوره: يرى العديد من كبار الباحثين أن علم الكلام قد اجتاز في تطوره عدة مراحل رئيسية، نذكرها باختصار وبما يفيد مجال البحث، ويساعد على فهم أكثر لتطور مناهج التصنيف في علم الكلام من خلال عرض تاريخ تطور هذا العلم نفسه⁽¹⁾:

الدور الأول: مرحلة النشأة، وذلك في عصر الصحابة وعصر بني أمية، وفيه ظهرت بواكير المواقف الكلامية، وكانت مشكلة الجبر والاختيار من أولى المشكلات التي ثار الجدل حولها، كما ظهر أيضا موقف المشبهة والمجسمة. ثم نشأت المعتزلة بعد ذلك كفرقة لها تعاليمها ومنهجها المميز، ويعزى إليها فضل تطوير مباحث علم الكلام، ووضعها في إطار مذهبي واضح.

الدور الثاني: مرحلة التدوين وظهور المذاهب الكلامية، وذلك بداية من العصر العباسي وحتى القرن الخامس الهجري، والذي ينقسم إلى ثلاث مراحل: المرحلة الأولى: من بداية العصر العباسي إلى خلافة الرشيد والتي امتازت بمناصرة أهل الحديث، ومنع الجدل الكلامي، واضطهاد المتكلمين. المرحلة الثانية: من عصر المأمون إلى بداية خلافة المتوكل، وامتازت بازدهار الاعتزال حتى صار العقيدة الرسمية للدولة، وفي هذه المرحلة تم اضطهاد الفقهاء والمحدثين، وقد تميزت هذه المرحلة باستخدام أساليب الفلسفة في الدفاع عن العقيدة. المرحلة الثالثة: من بداية خلافة المتوكل (232 هـ - 247 هـ)، حيث

1 - لمزيد من التوسع حول أدوار علم الكلام وتاريخه: - أ/د محمد كمال إبراهيم جعفر، وأ/د حسن عبد اللطيف الشافعي (بالاشتراك)، في الفلسفة - مدخل وتاريخ، (ص 172 - 175). - أ/د حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، (ص 51 - 129). - أ/د محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (ص 228 - 303). - أ/د محمد الأنور السنهوتي، مدخل نقدي إلى علم الكلام، (ص 57 - 92). - أ/د محمد عابد الجابري، مقدمة تحقيق الذي أشرف عليه لمناهج الأدلة لابن رشد (ص 11 - 45). - أ/د أحمد عبد الرحيم السايح، علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة، (ص 26 - 50). - هاري أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين، (1/40-93). - علي الرباني الكُلبايكاني، ما هو علم الكلام، (ص 85-94).

تتكر المتوكل للمعتزلة، وتعقبهم، ومع بداية القرن الرابع بدأ عصر ازدهار علم الكلام السني، حيث ظهرت الحركة الأشعرية في العراق في حدود سنة (300 هـ)، والماتريديّة في الأقاليم الشرقية وقد توفي أبو منصور الماتريدي (333 هـ)، والطحاوية في مصر على يد الإمام أبي جعفر الطحاوي (ت 331 هـ).

وتدور هذه الحركات الثلاث في فلك واحد وهو: الدفاع عن عقيدة السلف ومواجهة النزعة العقلية المفرطة للمعتزلة، وطريق الثلاثة يعتمد على النقل بكل العمق في فهمه، وعلى العقل بكل التريث والحذر في استعماله، وهذا هو الطريق الوسط بين الاعتزال والحشوية. وظهرت في هذا الدور المذاهب الكلامية المستقرة كالمذهب السلفي السني على أيدي أئمة المذاهب الفقهية الأربعة، والمذهب الاعتزالي بمدارسه المتعددة، والمذهب الأشعري، والمذهب الماتريدي، والمذاهب الشيعية. واتجه المتكلمون في هذه المرحلة - إلى جانب الاستدلال على العقائد الإسلامية الأصلية - إلى بناء مذاهب كونية إسلامية متكاملة تقوم على عناصر دينية، وتهدف إلى تأييد العقيدة الإسلامية، وبدأ التأثير بالعناصر الفلسفية بصورة محدودة.

الدور الثالث: علم الكلام المتأخر، وتظهر فيه مرحلة التطور والاختلاط بالفلسفة⁽¹⁾، ويبدأ من القرن السادس الهجري تقريبا ويمتد إلى القرن التاسع الهجري. وقد امتزج علم الكلام في هذه الفترة بالمنطق والفلسفة. ومن أبرز ملامح هذه المرحلة ظهور الموسوعات الكلامية الكبرى، وبدء ظاهرة التفسير والتحشية، وساد استخدام المنطق اليوناني، وتسربت الروح العقلية الاعتزالية والمنهج العقلي الذي يقدم العقل على النص إلى كثير من المذاهب السنية، وشهدت هذه المرحلة تجديدات في المجال السلفي على يد الإمام ابن تيمية، كما بدأ

1 - اهتم د/ عباس محمد حسن سليمان، في دراسته (الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي - محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده)، بالحديث عن هذه الصلة، وبيان أنها بدأت مع البواكير الأولى لحركة الترجمة الفلسفية في الإسلام، وسرى تأثيرها شيئا فشيئا إلى البيئة الكلامية، ليكون ذلك التأثير أو السيطرة جليا واضحا في هذا الدور الأخير، خاصة في الفصل الثاني من الدراسة وفي خاتمتها (ص 47 - 76، 213 - 225)، وقد اهتم في بقية فصول الدراسة ببيان تلك الصلة عند الطوسي وابن خلدون.

التقارب بين الكلام والتصوف. ويرى بعض الباحثين أن حقبة اكتمال علم الكلام امتدت من القرن السادس حتى القرن التاسع، حيث اكتمل على نحو ما يظهر في المواقف للعضد⁽¹⁾.

والحقيقة أن هذا الدور بحاجة إلى وقفة متأنية، لأثره العظيم على مناهج التصنيف الكلامية، وبداية فإن علم الكلام يختلف عن الفلسفة في أن علم الكلام خاص بدين معين، فهو جدل يدور حول أصول دين بعينه، ولكن الفلسفة تبحث عن الحقيقة على وجه العموم، ومن حيث المنهج نجد أن علم الكلام يبدأ من مسلمة عقائدية يفترض صحتها، فالمتكلم يبدأ من قاعدة معترف بها، ثم يلتمس الطرق لإثباتها، أما الفيلسوف فيبدأ من درجة الصفر، أي من قواعد المنطق الأساسية والمقدمات البديهية، ويتدرج منها إلى النتائج مستخدماً منهجاً عقلياً صرفاً⁽²⁾. ومن البدهي أن الكلام عن قضية اختلاطهما يؤكد بوضوح اختلافهما.

ولعل ابن خلدون هو أفضل من أرّخ لهذه القضية، مما سيضطرنا لازماً إلى عرض رأيه بالتفصيل تحت عنوان خاص به⁽³⁾، والذي أكد فيه على أنه قد «خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة، لعروضها في مباحثهم وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها، فصارت كأنها فن واحد، ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات وخطوهما فنا واحداً، وقدموا الكلام في الأمور العامة، ثم أتبعوه بالجسمانيات، وتوابعها، ثم بالروحانيات وتوابعها، إلى آخر العلم، كما فعله الإمام ابن الخطيب في المباحث المشرقية⁽⁴⁾، وجميع من بعده من علماء

1 - زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجبلي وكبار الصوفية، (ص 170، 171).

2 - محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (ص 217-218). - ألد على عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة، (ص 114-117).

3 - محمد علي أبو ريان، المرجع نفسه، ص: 328.

4 - ناقش د/ محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص 606-626) كلام ابن خلدون هذا بخصوص دور الفخر الرازي في هذا الخلط بين الفلسفة وعلم الكلام خاصة في كتابه المباحث المشرقية. وسيأتي المزيد من ذلك عند تناول منهج التصنيف عند الفخر الرازي، انظر هنا: (ص 445).

الكلام، وصار الكلام مختلطاً بمسائل الحكمة وكتبه محشوة بها كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد، والتبس ذلك على الناس وهو غير صواب، لأن مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه...»⁽¹⁾.

ورغم أن بعض كبار الأشعرية المتأخرين قد اشتغلوا بهذا فإن كثيرين من الأشعرية اللاحقين قد استتروا هذا النهج، فمن هؤلاء السنوسي (ت 895 هـ) وساجقلى زاده، فيقول السنوسي: «وليحذر المبتدئ جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة، وأولع مؤلفوها بنقل هوسهم وما هو كفر صراح من عقائدهم التي ستروا نجاستها بما ينبهم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التي أكثرها أسماء بلا مسميات، وذلك ككتب الإمام الفخر في علم الكلام، وطوالع البيضاوى ومن حذا حذوهما في ذلك، وقل أن يفلح من أولع بصحبة كلام الفلاسفة، أو يكون له نور إيمان في قلبه أو لسانه...»⁽²⁾، وأقره ساجقلى زاده ثم قال: «وأما المواقف والمقاصد فلم يحذوا حذوهما، إذ هما وإن نقلتا عقائد الفلاسفة لكنهما لم يستراها ولم يدساها بين عقائد الإسلام، بل صرحا بالنقل عنهما، وعقباها بالرد عليهم»⁽³⁾.

بينما يرى آخرون أن ذلك الخلط له ما يبرره، وأن من فعل ذلك فمعدور، ومن أنكر فمقصوده تحذير القاصرين فحسب، فيقول البرهان اللقاني فيما نقله عنه الشيخ الدسوقي وأقره: «إن كلام الأوائل كان مقصوراً على الذات والصفات والنبوات والسمعيات، فلما حدثت طوائف المبتدعة كثر جدالهم مع علماء الإسلام، وأرادوا شبهها على ما قرره الأوائل وخالطوا تلك الشبه بكثير من قواعد الفلاسفة ليستروا ضلالهم، فتصدى المتأخرون كالفخر ومن ذكر معه لدفع تلك الشبه، وهدم تلك القواعد فاضطروا لإدراجها في كتبهم

1 - ابن خلدون، المقدمة، (ص 466-467) باختصار وتصرف.

2 - السنوسي، شرح متن السنوسية مع حاشية الدسوقي (ص 70 - 71)، ونقله أيضاً: ساجقلى زاده، ترتيب العلوم، (ص 148).

3 - ساجقلى زاده، ترتيب العلوم، (ص 149).

لأجل أن يتمكنوا من الرد عليهم ببيان المقصود من ذلك، ولا يصح توجيه الذم إليهم، وتحذير بعض المتأخرين (يقصد السنوسي فيما يبدو) عن تعاطي كتبهم إنما هو للقاصرين الذين لا يصلون لفهمها»، ثم قال الشيخ الدسوقي متعقبا السنوسي: «هؤلاء (يعنى الرازى ومن وافقه) لا اعتراض عليهم لأنهم إنما فعلوا ذلك ليتمكنوا من الرد عليهم فقد فعلوا المناسب فى ذلك الزمان»⁽¹⁾، بل ذهب بعض الباحثين المعاصرين محقا إلى أن هذا المزج كان طبيعيا أدت إليه طبيعة البحث وشجعت عليه النظرة القرآنية، وطبيعة المرحلة العلمية نفسها، حتى ولو لم يفعل الرازى ذلك، لأن هذه هى طبيعة المرحلة التى مر بها علم الكلام السنوي⁽²⁾.

ويبدو أن هذا الاتجاه يعتمد على ما قرره الإمام الفخر الرازى فى أول الكتاب الثالث (الإلهيات) من المباحث المشرقية حيث يقول: «... اعلم أن أكثر المقدمات التى تبنى عليها براهين مطالب هذا الكتاب قد سبق فيما مضى، فحقنا أن نركب البراهين من المقدمات التى مضى تحقيقها، وأن لا نطول بإعادتها الكتاب»⁽³⁾.

إذن فالبابان الأولان فى الأمور العامة وأحكام الجواهر والأعراض، قصد منهما بيان المقدمات التى ستركب منها براهين الإلهيات إذا قلنا إن البحث فى الإلهيات هو المقصود الأول للمتكلم فى علمه الذى يقصد به إثبات العقائد أو الدفاع عنها، فهذه قاعدة منهجية ترتب عليه أثر بالغ فى مناهج التصنيف الكلامية فيما بعد الفخر الرازى، فتأثر بها متأخرو الأشعرية كالعضد الإيجى والبيضاوى والتفتازانى ومن نحا نحوهم، تأثرا مقصودا ومنهجيا، وليس وهما منهم - كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين⁽⁴⁾ - فى أمر المباحث المشرقية فظنوه كتابا فى الكلام فنسجوا على منواله.

1 - الدسوقي، حشايته على شرح السنوسي على أم البراهين، (ص 71).

2 - حمودة السعفى، ناصر الدين البيضاوى وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص 217).

3 - الفخر الرازى، المباحث المشرقية، (467/2).

4 - محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية، (ص 88، 613، 629).

وقد سبق أن أشرنا عند الكلام على نظرية المعرفة الإسلامية وجدلية (النقل/العقل/الوجدان/الوجود) إلى أثر اختلاف الموقف الكلامي على منهج التصنيف⁽¹⁾.

ورغم هذا الاختلاط الذي ذكره العديد من الباحثين، فقد ظلت هناك فروق واضحة بين الفلسفة حتى في صورتها الإسلامية، وبين علم الكلام حتى في صورته المتأخرة، فيختلف العلماء من حيث النشأة، فعلم الكلام علم إسلامي أصيل بمعنى أنه ذو نشأة إسلامية خالصة كما وضحنا سابقاً، وأنها يتفاوتان من حيث الموضوع على ما سيأتي الحديث عن موضوع علم الكلام، كما يتمايزان: - من حيث الغاية، فالفلسفة بحث عقلي طليق، وعلم الكلام غايته إثبات العقائد الدينية. - ومن حيث المنطلق أو نقطة البدء حيث يبدأ المتكلم من العقائد الدينية المتسلمة من الشرع بخلاف الفيلسوف. - ومن حيث المنهج، فمنهج الفلسفة البرهان العقلي، ومنهج علم الكلام الجدل⁽²⁾.

الدور الرابع: مرحلة الجمود، وهي التي سادت أكثر القرون التالية بين العاشر والثاني عشر الهجري، وقد اقتضت في الغالب على اجترار الفكر الكلامي في المراحل السابقة في صورة الشروح والحواشي على المتون والمختصرات النثرية والمنظومة، مع زيادة الميل نحو التصوف، وعناية ملحوظة بالمذهب الأشعري في مصر والشام والمغرب العربي، والمذهب الماتريدي في تركيا، والمذهب الاثنا عشري الشيعي في إيران.

الدور الخامس: مرحلة النهضة الحديثة، وتبدأ من القرن الثالث عشر الهجري وحتى يومنا هذا، وبرزت فيه الحركة السلفية على يد محمد بن عبد الوهاب ومدرسته، كما برزت عدة حركات تجديدية في أنحاء العالم الإسلامي، وكان للتيار التقليدي - أشعريا وماتريديا - الغلبة في عامة بلاد الإسلام، وظهر تجديد واضح في أسلوب التأليف الكلامي، وإن ظل الأسلوب القديم غالباً، وشهد هذا الدور الصراع مع المذاهب المادية والعلمانية والفلسفات الغربية المعاصرة.

1 - الاقتصاد، (ص 105).

2 - محمد الأنور السنهوتي، مدخل نقدي إلى علم الكلام، (ص 39 - 44) باختصار.

ويرى رينان أن علم الكلام الإسلامي - مثله مثل علم اللاهوت المسيحي - كان اعتقاديا في البداية، ولكن عندما حاق الخطر بالعقائد الإسلامية لما نالت الفلسفة من حظوة تغير دور علم الكلام، وقام على الدفاع عن العقائد بسلاح الجدل، فصار دفاعيا على الخصوص، وغاية المتكلمين الرئيسية هي أن يقيم حيال الفلاسفة: خلقُ الهيولى، وحدثُ العالم، ووجود إله مختار منفصل عن العالم مؤثر في العالم...⁽¹⁾.

3 - ما مدى أصالة علم الكلام:

لقد رأى كثير من كبار أئمة المسلمين أن علم الكلام ضرورة للدفاع عن الدين، وأنهم لا يسعهم السكوت عن إجابة المسائل المستحدثة حتى ولو لم يتعرض لها الصحابة رضی الله عنه، وفي ذلك يقول الإمام أبو حنيفة لما قيل له: «رأيتُ أقواما يقولون لا تدخلن هذه المداخل، فإن أصحاب نبي الله صلى الله عليه وسلم لم يدخلوا في شيء من هذه الأمور، وقد يسعك ما وسعهم...» فيجيب الإمام أبو حنيفة: «... بلى يسعني ما وسعهم لو كنت بمنزلتهم، وليس بحضرتي مثل الذي كان بحضرتهم، وقد ابتلينا بمن يطعن علينا، ويستحل الدماء منا، فلا يسعنا أن لا نعلن من المخطيء منا والمصيب... فمثل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كقوم ليس بحضرتهم من يقاتلهم، فلا يتكلمون السلاح، ونحن قد ابتلينا بمن يطعن علينا...»⁽²⁾.

وعلم الكلام هو أحد العلوم الرئيسية التي ينبغي الاهتمام بها إذا كنا نريد حقا قيام فلسفة قرآنية - على حد تعبير أ/د يحيى هويدي - إلى جانب الفلسفة الإسلامية؛ لأن المتكلمين (يعني المتقدمين منهم) بدوا فيه أقل اعتمادا على التراث اليوناني من اعتماد فلاسفة الإسلام الذين جاءوا بعدهم، وبدوا فيه أكثر ترجيحاً لأساليب القرآن على أساليب اليونان، أو على الأقل بدوا في توفيقهم بين الحكمة والشريعة أكثر اعتمادا على روح القرآن من فلاسفة الإسلام الذين عولوا في هذا السبيل على نظريات مقتبسة من الفلسفة

1 - رينان، ابن رشد والرشدية، (ص 119 - 120).

2 - الإمام أبو حنيفة، رسالة العالم والمتعلم، (ص 11-12).

اليونانية، جاءت بعضها بعيدة عن روح الإسلام، واضطروا بإزاء بعض هذه النظريات إلى أن يجرؤوا فيها تعديلات كثيرة لتجىء متفقة مع الشريعة... أما جهود علماء الكلام فكانت أكثر دلالة على روحها الإسلامية حقا إن هذه الجهود عكست الثقافة اليونانية أيضا، وكانت ثمرة لالتقاء الثقافة الإسلامية بثقافات وديانات متعددة تأثرت بها وأثرت فيها لكن ما زال علم الكلام - بالرغم من هذا كله - أكثر تعبيراً عن روح الفلسفة القرآنية من الفلسفة الإسلامية⁽¹⁾.

وترجع أصالة علم الكلام - فيما يرى الدكتور فيصل عون - إلى أنه مدين بوجوده كله إلى الإسلام، فلو لم يوجد الدين الإسلامي ما وجد علم الكلام، ولهذا فإن المشاكل التي اهتم بها كانت في أساسها مشاكل إسلامية خالصة⁽²⁾.

فعلم الكلام - فيما ترى الدكتورة يمنى طريف محقة - هو نبتة إسلامية أصيلة، نشأ قبل عصر الترجمة، قبل التأثر بالفلسفة اليونانية، كأول محاولة للتعبير عن النصوص الدينية وفهمها فهما عقليا خالصا، حيث يدور بصورة أو بأخرى حول التنظير العقلي للعقائد الإسلامية التي هي المخزون النفسي والبناء الشعوري للجماهير، فكان بحق أوسع وأهم المجالات لما أسماه محمد عابد الجابري (العقلانية العربية الإسلامية) أو أنه - كما رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق - الفلسفة الإسلامية الشاملة، من ثم فقد أبدت اعتراضا شديدا على ما استقر في وعينا كبديهة أولى في درسنا للفلسفة الإسلامية أنها بدأت بالترجمة، وبالطبع - تقول الدكتورة يمنى طريف - لا جدال في أهمية وفاعلية حركة الترجمة، ولكن أن تكون هي نقطة البدء والمحرك الأول، فهذا يعني أن الفلسفة الإسلامية محض نتاج للمؤثر الخارجي اليوناني، فنكون أصلا وامتدادا في وضع المنفعل المتلقى، ويظل الغرب وتراثه ابتداء وأبدا في وضع الفاعل الملقن، وتتأكد مركزيتهم وهامشيتنا،

1 - يحيى هويدى، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، (ص 7 - 8) باختصار. وللمرحوم دكتور أبي ريبة عدة تعليقات ضافية ومهمة للغاية حول الفلسفة القرآنية - تعقب به على بعض كلام متسرع لدى بور كعادته عن القرآن الكريم - انظر في: تاريخ الفلسفة في الإسلام، بالهامش (ص 66-93)، وهذه التعليقات تصلح أن تكون بحثا مستقلا.

2 - فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، (ص 7).

مؤكدة على نشأة علم الكلام فى التربية الإسلامية ونموه فى مناخها الموار الفائر، بفعل مكوناتها وصراعاتها حتى وصل بفضل عوامل عديدة منها حركة الترجمة إلى طور الفلسفة الإسلامية، ليطيح بذلك الوهم الذى يجعلنا منفعلين فحسب، وقد ذهبت الدكتورة يمنى - فى حماسة تحسب لها - إلى أن علم الكلام ليس مجرد كلام فى العقيدة بل أصبح التمثيل العام للأيديولوجيا الإسلامية (والإيديولوجيا: منظومة فكرية تدعو إلى تفسير العالم وتغييره فى آن واحد) بما أنه يدور بصورة أو بأخرى حول التنظير العقلى للعقائد الإسلامية التى هى المخزون النفسى والبناء الشعورى للجماهير، والنسيج القيمى وملامح المجتمع وقسماته وأطر معايبه، والموجهات العامة للوعى وللسلوك، خاصة وأنه نشأ - دون غيره من العلوم الإسلامية - فى أتون الصراع السياسى والفكرى والاجتماعى والحضارى للأمة، مما يجعله يصلح إطارا وموجها أمثل للحضارة الإسلامية الحديثة، فهو وحده القادر على تأطير حضارتنا بكل خصوصيتها من أجل انبعاثه فى عصر التحديات الضروس المستجدة شريطة أن يكون بدوره مستجدا⁽¹⁾.

1 - يمنى طريف الخولى، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات فى علم الكلام من الماضى إلى المستقبل، (ص 22 - 33) باختصار وتصرف واسعين وإضافة طفيفة.

الفصل الثاني
أصالة علم الكلام عند طه عبد الرحمن
ومشروعية التأويل

المبحث الأول: المشروع النقدي عند طه عبد الرحمن

لقد سبق لاستاذي الدكتور عبد الرحمان الشهري، ان وصف المشروع النقدي عند الدكتور طه عبد الرحمان في نقد القراءات الحدائيه، بالمشروع المتميز، من حيث انطلاق هذا المشروع في نقده لهذه المشاريع الحدائيه من المنهج الذي توصلت به في قراءتها للنص القرآني.

وهذا ما جعلني اشتغل على المشروع النقدي عند الدكتور طه عبد الرحمان في نقده للقراءات لحدائيه. -تقديم اولي:

يتجه هذا البحث في أساسه، وفي مرجعياته الكبرى، إلى إبراز المرجعيات والمنطلقات الفكرية، والأسس المنهجية التي أسس عليها الدكتور طه عبد الرحمان مشروعه النقدي في مقاربتة، وتحليله، ونقده للقراءات الحدائيه للنص القرآني.... وهي القراءات التي سعت إلى قراءة النص القرآني وفق منهجيات جديدة، ومقاربات غير معهودة، ولا مألوفة تتقاطع كلياً، أو جزئياً، مع التراث التفسيري، الذي أنتجه علماء التفسير، في الماضي والحاضر. وتتكرر لكل الجهود البحثية السابقة التي أنجزها العلماء السابقون من دراسات، وبحوث، وكتب تتعلق أساساً بمناهج الفهم، وآليات الاستمداد، وطرائق البيان للمعنى المودع في النص القرآني... .

وقد سعت هذه المنهجيات الجديدة إلى استمداد آلياتها، واستثمار أنساقها من هذه المنهجيات الجديدة المستمدة من العلوم الإنسانية، ومن مناهج تحليل الخطاب من اجل تطبيق نتائج هذه المناهج على النص القرآني، دون أن تراعي الفوارق، والتقاطعات الحاكمة لهذه المناهج...⁽¹⁾. وهو ما أدى إلى قراءة التراث العربي الإسلامي عامة، والنص القرآني خاصة، خارج مجال التداول العربي الإسلامي، وبدون مراعاة المحددات اللغوية، والمفارقات الحضارية، والمقتضيات الثقافية الذي تعد من ابرز المحددات،

1 - في النقد الفلسفي : محاولة في تحديد المفهوم للدكتور الزاوي بغورة.مجلة عالم الفكر المجلد:41. ابريل:2013.

والفوارق بين النص المقروء الذي هو القرآن الكريم، وبين المنهج الموصول والمطبق، على النص....

وأمام تنامي البحث، واتساع المقاربات في هذه المشاريع الحديثة، فقد قدم الدكتور طه عبد الرحمن مشروع قراءته، ونقده لهذه المشاريع، انطلاقاً من المرجعيات المنهجية التي ترجع إليها هذه المشاريع، وتتعلق منها، مع التركيز على المفاهيم الإجرائية المؤسسة لهذه المنهجيات، بحيث أخذ على أصحاب هذه المشاريع باستعارة أدواتهم المنهجية، وجهازهم المفاهيمي من خارج المجال التداولي الذي فيه أنتج النص، ووعليه فإن هذه المناهج الغربية لها الصلة المباشرة بتجربة نقد النص الديني في الغرب، وهي التجربة التي مر منها نقد النص الديني في الغرب....⁽¹⁾.

ومن ثم، فإن أدوات، واليات هذه المشاريع في القراءة والتأويل، هي أدوات منقولة، موصولة، وليست بأدوات ماصولة... فهي أدوات لا تتسجم مع طبيعة الخطاب القرآني الذي ينتمي إلى لغة تحكمها ضوابط، وتوجهها قوانين خاصة، ولها نظام، ومعهود خاص حاكم للخطاب، وناظم للتخاطب، بحيث لا يمكن أن يفسر هذا النص، أو يقرأ إلا بالرجوع إلى هذه اللغة التي كتب بها هذا النص القرآني، وإلى معهودها في التخاطب.... فقد كشف الدكتور طه عبد الرحمن أن النظام اللغوي، هو النسق الحاكم للغة العربية في عملية الخطاب والتخاطب، ومن ثم لزم ضرورة التقيد بهذا النظام، وعدم الخروج عليه....

كما كشف الدكتور طه عبد الرحمن أن نفاذ التراث العربي اختاروا التوسل بأدوات البحث الموصولة من الآخر، واعني المناهج والآليات التي اصطنعها الآخر، وهو الغرب، واعتبروه التقنية الأقرب إلى الصواب، بل هي الأصوب من المناهج المودعة في التراث، بحيث نظروا إلى تراثهم بمظهر التقليد والتبخيس بذريعة "إن كل ما أنتجه العلم

1 - روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية: 173

الحديث فهو اقرب إلى الصواب، وبعيدا عن الخطأ، وان ما انتج في التراث فهو الأقرب إلى الخطأ... (1).

وتعتبر محاضرة الدكتور طه عبد الرحمان "الآيات القرآنية والقراءات الحدائرية" محاضرة جامعة، وكاشفة للمرجعيات الحاكمة، والأنساق الموجهة لهذه المشاريع، كما أنها تكشف في جهة أخرى عن المنطلق، والمرجع في النقد المنهجي الذي منه انطلق منه الدكتور طه عبد الرحمان في بنائه، ونقده، وقراءته لهذه المشاريع المسماة بالقراءات الجديدة للنص القرآني.. (2).

وهي المشاريع التي أعلنت علنا بأنها ستشكل عهدا جديدا، وبدائل منهجية جديدة في القراءة، والتأويل بحيث ستحل محل مناهج القراءة القديمة للنص القرآني.....

لقد سعى الدكتور طه في أبحاثه المخصصة لنقد القراءة الحدائرية للنص إلى إدراك مستويات، وإبعاد التباعد بين النص والمنهج، ومفارقة كل واحد منهما للأخر، في المرجعيات، والآليات، والجهاز المعرفي.... واعتبر هذه المفارقات من أبرز سقطات هذه المناهج المعاصرة....

وقد خصص الدكتور طه عبدا لرحمان عدة بحوث، وأنجز عدة دراسات، وكتب خصصها لهذا الموضوع، ويعد كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث^(*)، وكتاب روح الحدائرية مدخل إلى تأسيس حدائرية إسلامية⁽³⁾،

إضافة إلى محاضراته الحامهة التي ألقاها الدكتور بمنندى الحكمة بالرباط، والمنشورة بمجلة المنطلق، من أبرزها لمصادر المجسدة لمشروعه النقدي في نقد القراءات

1 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث: 75.
2 - الآيات القرآنية والقراءات الحدائرية "محاضرة ألقاها الدكتور طه عبد الرحمان بمنندى الحكمة بالرباط. وقام الدكتور منتصر حمادة بنشر هذه المحاضرة بموافقة الدكتور طه ، بمجلة المنطلق الجديد. العدد 9. السنة 2006.
* - صدر كتاب: تجديد المنهج في تقويم التراث. صدر عن المركز الثقافي العربي ببيروت: 1994.
3 - العنوان الكامل للكتاب: روح الحدائرية: المدخل إلى تأسيس الحدائرية الإسلامية. صدر عن المركز الثقافي العربي: 2006.

الحدثية..

فهذه الكتب، والدراسات تعدمن ابرز الكتب التي جاءت حاملة للتوجه المنهجي، والاختيار النقدي للدكتور طه عبد الرحمان في نقده للقراءات الحدثية للنص القرآني... التي يعتبرها جزء من الاتجاه العدمي اتجاه قراءة التراث العربي الإسلامي، وهو الاتجاه الذي يريد التقاطع مع التراث⁽¹⁾.

لقد انتقد دعاة الانقطاع عن التراث بدعى ان هذا الانقطاع غير ممكن بل هو مستحيل، كما جاءت محاضراته التي ألقاها في منتدى الحكمة بالرباط سنة :2004 والتي كانت في موضوع "الآيات القرآنية والقراءات الحدثية. شاملة وجامعة للتوجه النقدي، والاختيار المنهجي في قراءته ونقده لمشاريع القراءات الحدثية. حيث جاءت هذه المحاضرة جامعة للمرجعيات، وحاملة للآيات المعتمدة في نقده لهذه المشاريع .وفي هذه المرجعيات النقدية الكاشفة عن التعثر، والسقوط الذي كان يحضر بقوة في المنهجية التي اعتمدها القارئ الحدثي في مقاربتة للنص القرآني في بعده الافقي والعمودي

2- المنهج التكاملي في قراءة التراث:

إن المنطق المنهجي التي يؤسس منهجية الدكتور طه عبد الرحمان في قراءته للتراث هو الانطلاق من المنهج الشمولي، والتكاملي، الكلي في القراءة، والابتعاد عن المنهج الجزئي، وهو المنهج الذي يجعل من التراث، نصا واحدا، وليس نصا متعددًا تتقاسمه عدة، وحدات مستقلة على مستوى المنهج، والموضوع، الجهاز والمفاهيمي....

ويعد الدكتور طه عبد الرحمان رائدا في الدعوة التي تدعو إلى قراءة التراث بمنهج تكاملي، يأخذ من تداخل العلوم، وتكاملها في المنهج خاصة منطلقا منهجيا في قراءة التراث، وذلك بإبراز حمولة هذا التراث الفكرية، ومرجعياته الثقافية، والسند المعرفي المشيد له...

1 - طه عبد الرحمان قارئاً لمحمد عابد الجابري.مجلة الازمنة الحديثة العدد:3-4.السنة:2011.

و هذه الدعوة إلى المنهج التكاملي في قراءة التراث، تجد مرجعيتها، وسندها في محورية النص القرآني، ومركزيته في فضاء التراث العربي الإسلامي، فلقد التحمت جميع علوم التراث لخدمة هذا النص في جميع مستوياته.

وهذا ما اعل عمه الدكتور طه عندما صرح علنا بقوله : " نقول نحن بالتداخلية، والتكاملية، بين العلوم، ويقول خصمنا بالتقاطعية، والتفاضلية في علوم التراث"⁽¹⁾.

هذا الإشكال المعرفي جعل الدكتور طه يلاحظ ان القارئ الحدائي كان ينطلق من تجزئة مضامين التراث، والتعامل مع التراث الإسلامي بانتقائية، وكان هذا التراث وحدات، وقطع متقاطعة، وأجزاء مستقلة، منفصلة، بعضها عن بعض. قاصدا من هذه الانتقائية إلى وضع حد لتحكم التراث وهيمنته على عقولنا، وعلى حاضرنا، وعلى مستقبلنا، وقيمنا ..، فالقارئ الحدائي يتعامل مع هذا التراث باعتباره قطعا متباعدة، غير متناسقة، ولا متجاورة، ينأى بعضها عن بعض، لان هذا التجزيء للتراث من شأنه أن يساعد على فصل المادة عن الموضوع، والأخلاق والقيم عن الواقع، والدين عن العقل..⁽²⁾.

ان المنهج الذي اعتمده القارئ الحدائي في تقويم التراث هو انه تخلى عن آليات المعتمدة التي أنتجت هذا التراث، وراهن على آليات لا صلة لها بهذا التراث من هي اليات مستمدة من تراث آخر يمتلك خصوصية معرفية، ومنهجية تختلف كليا عن الآليات المنتجة في التراث...

هذا الداعي هو الذي ألزمه البحث عن الآليات المنتجة للخطاب التراثي عن طريق البحث عن الآليات الخارجية الموصولة وغير الماصولة...

1 - هذه العبارة تكررت عند الدكتور طه عبد الرحمن في كتابه تقويم التراث:71

2 - تجديد المنهج في تقويم التراث :39.

فالدكتور طه عبد الرحمن يعارض بالمرّة جميع الخطابات الجزئية، الساعية إلى مناصرة، التفاضل بين علوم التراث، ويدعو علنا إلى تأسيس المنهج التكاملي، وتفعيل هذا المنهج في القراءة اعتمادا على الآليات المعتمدة في منهج التداخل....

3- محورية الخطاب القرآني:

في التراث الإسلامي ملاحظة بارزة وقوية تأخذ كل مهتم ومشتغل ومتتبع للدراسات والبحوث القرآنية بشكل عام. وهي محورية البحث في القرآن الكريم، وفي كل ما أنتجته الأمة الإسلامية من بحوث، ودراسات وعلوم وفهارس ومعاجم وموسوعات ذات صلة قوية بالبحث في القرآن الكريم.

وهذه العناية بالقرآن الكريم، تعود إلى مركزية القرآن، ومحوريته في الحضارة الإسلامية، ولا أدل على ذلك أن كثيرا من الباحثين نعتوا الحضارة الإسلامية بأنها حضارة نص. لأن النص القرآني كان هو مركز المعرفة في هذه الحضارة. وكانت جميع العلوم في هذه الحضارة خادمة للنص القرآني.

قال ابن جزي الكلبي في مقدمة تفسيره التسهيل: "هو المقصود بنفسه وسائر العلوم ادوات تعين عليه، او تتعلق به، او تنفرع عنه"⁽¹⁾.

وتبعا لهذا يمكن أن نقسم هذه المستويات الخادمة للنص القرآني إلى قسمين:

1- مستوى التحقيق التوثيق.

2- مستوى البيان والفهم .

وعلى الرغم من العناية، والاهتمام الكبير الذي لقيه القرآن الكريم، تفسيراً واستمداداً، وبيانا، فلقد نشأ اتجاه ينعث نفسه بالحدائي، وبالجديد، وكان يسعى إلى إعادة قراءة النص القرآني قراءة جديدة، تتقاطع كلياً مع القراءات التراثية التي أنجزها علماء التفسير على

1 - مقدمة ابن جزي الكلبي: 3/1

امتدادات التاريخ، خاصة في اشتغالهم الطويل على القرآن الكريم تفسيراً وامتداداً، وبياناً....

وهذه الدعوة تحتمى بشعار استثمار المناهج الجديدة المستخلصة من اللغويات، ومناهج تحليل الخطاب الجديدة بدعوى قوتها الاستمولوجية، وتماسكها المعرفي، فهي تمتلك من القدرات العلمية، والإمكانات التفسيرية، ما لا تمتلكه المناهج القديمة المخصصة للتفسير، والتأويل، والتي أعدم النص، واغتالته عبر مراهنتها على المعنى الواحد في النص، ومناصرتها للمعيار الحاكم لهذا المعنى ومعارضتها، للتعدد في المعاني... (1).

- التوجه المنهجي في القراءات الحداثية:

يشكل المنهج في التفسير سؤالاً محورياً لكثير من الدراسات والبحوث المنجزة والمشتغلة على التفسير، ولقد نشأت الرغبة في متابعة سؤال المنهج في التفسير في سياق خاص، ومتميز، بحيث كانت المسألة المنهجية حاضرة بقوة في التفسير، وبين المفسرين خاصة، فهي حاضرة في مقدمة تفاسيرهم...

وهذا الحضور للإشكال المنهجي في التفسير، ظل حاضراً في عقول المفسرين، يسرون عليه ويستحضرونه في ثنايا تفسيرهم لكتاب الله، غايتهم الفهم لكتاب الله.. (2). في هذا السياق تزايد الاهتمام بالإشكال المنهجي، وتزايدت العناية، والاهتمام بمناهج التفسير، وبالبيانات، وقد تعددت المنطلقات المنهجية في التفسير، وإن كان الجامع المشترك لهذه المناهج هو اعتبار النقل هو الأصل في التفسير، والاسترشاد بالعقل، والنظر في التفسير. ويراد بالنقل هو الرواية المنقولة عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وعلى الصحابة رضوان الله عليهم...

1 - محمد بن عمر، الحداثيون العرب والتراث التفسير، :45. ضمن المؤتمر الدولي الخطاب القرآني. 30 أكتوبر: 2013.

2 - نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية: 2008.

مع الاستعانة بالخدمة اللغوية للنص، خاصة ما تعلق في هذه الخدمة بالتحقق من الألفاظ المحمولة في النص، لان الأصل في اكتساب المعنى هو البدا بالمعالجة اللغوية خاصة في جانب الألفاظ باعتبار الألفاظ مفاتيح المعاني...، حيث يتم التحقق من اللفظة القرآنية في أصلها المعجمي، ومتابعتها في سياق استعمالها في القرآن، قصد الوصول إلى الدلالة الأصلية لتلك اللفظة، وما يتفرع عنها من معان تابعة، وخادمة للمعنى الأصلي، ثم النظر إلى السياق قصد استنتاج المعنى العام للنص المراد تفسيره⁽¹⁾، لان السياق حاكم وموجه للمعنى.

وقد تعددت المنهجيات في التفسير، عند المفسرين، رغم أنها تشترك في جعل النقل، والرواية هو المنطلق والأساس في التفسير، والعقل والنظر تابع للنقل، وكان من آثار هذا التعدد في هذه المنهج هو غنى المكتبة التفسيرية، وتتنوع أوجه التفسير لكتاب الله⁽²⁾. لكن رغم هذا التعدد في أشكال التفاسير، وأنواعه. فان القاسم المشترك الذي يجمع بينها هو ان استمداد المعنى من النص القرآني، يستلزم استحضار مجموعة من المكونات والعناصر، اللغوية والسياقية، في هذا الاستمداد. وان أي تغييب لأحد هذه العناصر التي منها يتشكل المعنى في النص، من شأنه التأثير على استقامة، وسلامة المعنى في هذا الاستمداد...⁽³⁾.

- القراءات الحدائثة والسياق:

لكن رغم هذا الكم من الدراسات، والتفاسير لكتاب الله، والتي اختارت التقيد والانضباط بأصول التفسير وضوابطه، فقد ظهر اتجاه يسعى إلى تفسير القرآن الكريم، وقراءته، وهو اتجاه ينعت نفسه بالمشاريع الجديدة في قراءة النص القرآني، والذين دعا

1 - مقدمة في المنهج للدكتورة عائشة بنت الشاطي: 22

2 - يراجع دراستنا: التجديد في مناهج التفسير الذي شاركنا به في الملتقى الدولي حول تطور الدراسات في الكريم: الرياض فبراير: 2013.

3 - ملامح التفكير التداولي والبياني عند الأصوليين للدكتور نعمان بوقرة. مجلة إسلامية المعرفة العدد: 52. السنة: 2008.

بالحاح، وبإصرار إلى إعادة النظر في التفاسير القديمة خاصة على مستوى المنهج، والمسلك الموجه والحاكم لمضامين هذه التفاسير، مع تخطي المضامين المحمولة في كتب التفسير القديمة لغياب البعد المنهجي في هذه التفاسير، ولمعارضتها لزمناها في القيم من جهة أخرى، ولعدم استيعابها للتحويلات السريعة التي تعرفها المجتمعات المعاصرة اليوم، بحيث عملت هذه المشاريع الحدائثية على إقصاء، وتهميش، والتقاطع مع كل الجهود المبذولة السابقة التي أنجزت في التفسير على امتداد التاريخ الطويل ...⁽¹⁾ من الثقافات الأخرى.

1 - اختارت الدكتورة رقية العلواني نعت هذا الاتجاه بالقراءة العصرانية لقرآن لكريم في سياق مناقشتها لمختلف التسميات والنوعت التي نعتت بها مشاريع القراءات الحدائثية .يراجع دراستها: قراءة في ضوابط التأويل التي شاركت بها في ندوة بيروت حول مناهج التفسير سنة : 20.

-من الأدلة الدالة على سعي هذا الاتجاه نحو التقاطع مع التفاسير القديمة كتاب محمد أركون المسمى: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب لمحمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005

المبحث الثاني: قراءة النص التراثي عند طه عبد الرحمن:

ليست القراءة فعلا فيزيولوجيا يرتبط بإحداث الوحدات الصوتية عبر النطق بحسب ما تقتضيه الأنظمة اللغوية، وإنما القراءة، سواء أكانت قراءة للعالم بوصفه وجودا يقع خارج الذات الإنسانية، أو نصا بوصفه تشكيلا لغويا، تعني: الفهم، والتفقه، والتوصيل، ومن ثم فإنها تمثل نشاطا معرفيا ذهنيا يختلف ويتفاوت بحسب رؤية القارئ وبحسب طبيعة نظرته إلى العالم أو النص، والزاوية التي يصدر عنها⁽¹⁾.

وقد ارتبط مفهوم القراءة في التراث الإسلامي بالتفسير والتأويل، باعتبارهما طريقتين لاستخراج المعنى وإظهاره من الكيان النصي، ويرتبط التأويل بالاستنباط، في حين يغلب على التفسير النقل والرواية، وفي هذا الفرق يكمن بعد أصيل من أبعاد عملية التأويل، وهو دور القارئ في مواجهة النص والكشف عن دلالاته.. (إن المؤول لابد أن يكون على علم بالتفسير يمكنه من التأويل المقبول للنص، وهو التأويل الذي لا يخضع النص لأهواء الذات وميول المؤول الشخصية والإيديولوجية، وهو ما يعتبره القدماء تأويلا محظورا مخالفا لمنطوق النص ومفهومه»⁽²⁾.

وفي خضم سيل من القراءات المعاصرة للتراث يقدم المفكر المغربي طه عبد الرحمن مشروع قراءته للنص التراثي بأنه منحى غير مسبوق يأخذ بالنظرة الشمولية والتكاملية إلى التراث وليس بالنظرة التجزيئية والتفاضلية، وبأدوات مألوفة وليس بأدوات منقولة، مؤكدا أن قراءة النص التراثي هي: «مطالبة النص بالتدليل على وسائله أو مضامينه» فأخذ على عاتقه زحزحة التقليد المعاصر في قراءة التراث، الذي آثر في نظره الاقتصار على نقد مضامين التراث من دون الوسائل التي عملت في توليد هذه المضامين وتشكيل صورها، فكان بذلك -التقليد المعاصر في قراءة التراث- نظرة جزئية تفاضلية،

1 - كريم الوائلي، الخطاب النقدي عند المعتزلة: قراءة في معضلة المقياس النقدي، دار مصر العربية، القاهرة، 1997، ص:5.

2 - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الثالثة 1996، ص:234.

بسبب وقوفه عند مضامين النصوص والنظر فيها بوسائل تجريدية وتسييسية منقولة مع نسيان الوسائل التي عملت في تأصيل وتفريع هذه المضامين التراثية. فما هي الخلفيات المعرفية الموجهة لهذه القراءة؟ وما هي مستويات وآليات هذه القراءة؟. ينطلق طه عبد الرحمن في مشروعه الشمولي والتكاملي لقراءة وتقويم التراث، على حد تعبيره، من دعوى: وأن التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية⁽¹⁾.

ولإثبات هذه الدعوى تحرك الباحث في مشروعه على ثلاثة مستويات:

1. نقد الخطابات التجزيئية والتفاضلية في قراءة التراث.
2. التأسيس لقراءة التراث قراءة تكاملية اعتماداً على آليات التداخل المعرفي.
3. التأسيس لقراءة التراث قراءة تكاملية اعتماداً على آليات التقريب التداولي.

- نقد الخطابات التجزيئية والتفاضلية في قراءة التراث سعى طه عبد الرحمن في نقده للخطابات التجزيئية والتفاضلية في قراءة التراث إلى الكشف عن المظاهر الأساسية التي يتجلى فيها تجزئ التراث، للوقوف على الأسباب العامة التي أفضت إلى هذه المظاهر التجزيئية، وقد انطلق من دعوى: «أن التقويم الذي يغلب عليه الإنشغال بمضامين النص التراثي، ولا ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلّغت بها هذه المضامين يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث»⁽²⁾.

واستند في إثبات هذه الدعوى على «مقدمة التركيب المزدوج للنص»، فاعتبر أن كل نص حاملٌ لمضمون مخصوص، وأن كل مضمون مبني بوسائل معينة، ومصوغٌ على كفايات محددة، بحيث لايتأتى استيعاب المستويات المضمونية القريبة البعيدة للنص إلا إذا أحيط علماً بالوسائل والكيفيات العامة والخاصة التي تَدْخُل في بناء هذه المستويات

1 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1993، ص: 23.

2 - المرجع نفسه، ص: 81.

المضمونية⁽¹⁾، لذا فكل قراءة تراثية تأخذ بالمضامين من دون الوسائل التي أنتجتها، واقعة بذلك في الإخلال بحقيقة التلازم بين طرفي النص: المضمون والشكل أو الآليات، وأن تقسيم المضامين التراثية إلى أجزاء تُفاضل بينها، فتنقّي ما حَسُنَ عندها، نزعة مضمونية حملت أصحابها إلى اعتناق النظرة التجزيئية، واختيار النّظر في مضامين التراث، وترك النظر بالمقابل من ذلك في الآليات التراثية الأصلية، إضافة إلى توسلها آليات مستمدة من مجالات ثقافية أخرى غير التراث العربي الإسلامي. ويسمي طه عبد الرحمن هذه الآليات بالآليات المنقولة-الاستهلاكية، وحصرها في صنفين أساسيين: الآليات العقلانية، والآليات الإيديولوجية الفكرانية.

وقد ميز طه عبد الرحمن في القراءات المعاصرة للتراث بين نزعتين، الأولى مضمونية تقوم على الاكتفاء بالمضامين النصية دون الوسائل التي أنتجتها، على اعتبار أن حصيلة التراث مردودة كلها إلى جملة من المضامين والمحتويات التي هي في حاجة إلى الاستيعاب والتوظيف بسبب المتطلبات والأهداف العلمية والعملية. أما النزعة الثانية فتجزيئية تقسم مضامين التراثية إلى قطاعات متميزة فيما بينها، و تفضيل بعضها على بعض، بحجة أن في تلك المضامين ما هو حي يحتمل أن تربط أسباب الحياة فيه بالحاضر والتوجه إلى المستقبل، وفيها ما يعد، على العكس من ذلك، مردودا لا يستحق الدرس، بحجة أنه ميت ينبغي قطع صلته بالحاضر، حتى لا يضر بأفاهه المستقبلية.

ومن الاعتراضات التي يقدمها طه عبد الرحمن على القراءات المعاصرة وآلياتها المتوسلة في فهم وتفسير وتأويل التراث، نجد ما يلي:

1- عدم التمرس والدربة في استخدام الآليات العقلانية المنقولة، فضلا عن غياب الإحاطة التامة والكافية بتقنياتها وإجراءاتها.

2- عدم التمهيد لإنزال هذه الآليات العقلانية على التراث بنقد كاف وشامل لهذه الآليات، قصد تبين كفايتها الوصفية وقدرتها التحليلية وقوتها الاستنتاجية.

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

3- المعرفة التراثية ليست معرفة نظرية خالصة كأدوات العقلانية المنقولة، وإنما لها تعلق راسخ بـ«الحقيقة العملية»⁽¹⁾ التي تتصل بالقيم السلوكية المكتسبة بالتعاون مع الغير في إظهار الصواب وتحقيق الاتفاق، وإنزال معايير العقل النظري المنقولة على مثل هذا العقل العملي الذي تميز به التراث، لن يؤدي إلا إلى استبعاد أجزاء التراث بحجة ضالة درجتها العقلانية أو حمل أجزاء منه على وجوه من التأويل تفصلها عن بقية الأجزاء.

4- استناد القراءات المعاصرة للتراث إلى مبدأ «التسييس» وحمل التراث على ما يحمله في سياقه الاجتماعي من دلالات الصراع من أجل ممارسة السلطة، وإن اختلف في تحديد شكله من الثوري أو الإصلاحية أو التأسيسي وغيرها.

5- إغفال القراءات المعاصرة أن التراث هو أقرب إلى التأسيس منه إلى «التسييس»، أي أن التراث يولي الجانب الأخلاقي والمعنوي والروحي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر، فتكون قيمة النص المقروء من جهة التأسيس في الفوائد العملية والآثار المعنوية التي يولدها عند القارئ، أكثر من الجوانب التأسيسية والمادية، وهي معان تمتد آفاقها إلى الإنسان حيثما كان.

التأسيس لقراءة متكاملة للتراث اعتماداً على آليات التداخل المعرفي :

يعلن الأستاذ طه عبد الرحمن في سياق عمله على نقد الرؤى التجزئية والتفاضلية في قراءة التراث، عن دعواه إلى قراءة تكاملية اعتماداً على آليات التداخل المعرفي للتراث، مؤكداً «أن التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية»⁽²⁾. وتقوم هذه الدعوى على ثلاث مقدمات، وهي:

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

2 - المرجع نفسه، ص:23.

1- مقدمة التركيب المزدوج للنص التراثي، فخصوصية النص التراثي تقوم على خصوصيات كيفية إنشائه وتبليغه، لذلك فدارس التراث مطالب بإقامة بحثه في مضامين التراث على البحث في الآليات التي أنتجت هذه المضامين، مبينا خصائص هذه الآليات الإنتاجية وشروطها وقوانينها وآثارها في تشكيل المعرفة داخل التراث.

2- مقدمة تنقل الآليات الإنتاجية، فالآليات الإنتاجية للتراث تختص بكونها تقبل أكثر من غيرها التنقل من حقل معرفي إلى آخر، والتجول بين مختلف حقول المعرفة وأصناف العلوم، حتى إن الآلية الواحدة قد تشترك في استخدامها علوم متباينة في مقاصدها ووسائلها.

3- مقدمة تشبع التراث بآليات إنتاجية دقيقة ومتنوعة استحكمت في مضمون النص التراثي، بحيث لا يمكن فهم هذا النص بغير معرفة تامة بأصول وفصول هذه الآليات. وقبل الحديث عن مظاهر تداخل المعارف التراثية، كما قدمها طه عبد الرحمن، نقف عند مفهوم الآلية كما عرفها في مشروعه فقه الفلسفة، حيث يؤكد على أن الآلية تحمل معنيين أولهما عام والثاني خاص، فأما العام فهي بالنسبة إليه خاصية إضافية تلحق كل علم يشترك في تحصيل غيره، فيكون كل علم داخل علم آخر بمنزلة آلة من آلاته. فإذا كان الحساب في الفقه يجعل منه آلة له، (فالمنطق آلة الرياضيات والقراءة آلة النص)، فالآلية صفة تعرض للعلوم من جهة استخدامها في غيرها بحيث لو صرف عنها الاستخدام صارت علوما مقصودة لذاتها، فيكون لذلك كل علم مقصودا من جهة لذاته، ومن جهة أخرى لغيره، وأما المعنى الخاص للآلة، فهو أن تكون صفة ذاتية لبعض العلوم، أي صفة تحقق بها دون غيرها⁽¹⁾.

وإذا انتقلنا للحديث عن مظاهر التداخل بين المعارف والعلوم التراثية، نجد الأستاذ طه عبد الرحمن قد ميز في هذا التداخل بين درجتين أساسيتين، هما: «التراتب» و«التفاعل».

1 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 81.

أما عن درجة تراتب العلوم، فقد تولى فلاسفة الإسلام وعلماءه مهمة ترتيب العلوم التي عرفتھا الثقافة الإسلامية منذ عهودھا الأولى، فتركوا تصانيف مبنية على تقارب العلوم وتشابھھا وتراتبھا، مما يوضح النزعة التكاملية للمعرفة التراثية.

أما عن درجة تفاعل العلوم التراثية، فلم يكتف علماء الإسلام بالقول بتدرج العلوم فيما بينها، بل أقروا بمشروعية تفاعل العلوم، وتشابك العلاقات فيما بينها، فالمباحث الكلامية تتفاعل مع المباحث اللغوية والبلاغية والفلسفية، كما تتفاعل المباحث المنطقية مع المباحث اللغوية والأصولية⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس يخلص الأستاذ طه عبد الرحمن إلى أنه لا يصح تقويم وقراءة إنتاج علماء المسلمين ما لم يقع التسليم بتداخل علوم المجال التداولي الإسلامي.

التأسيس لقراءة تكاملية للتراث اعتماداً على آليات التقريب التداولي :

بعد الاعتراض على آليات ووسائل القراءة التجزيئية والقراءة التفاضلية للتراث، بكونها نقلت من مجال تداولي مغاير للمجال التداولي الإسلامي، ولكون الناقلين لها لم يحيطوا بتمام أسرارھا التقنية، ينتقل طه عبد الرحمن إلى مستوى التأسيس لقراءة تكاملية للتراث اعتماداً على آليات التقريب التداولي بين المنقولات الأجنبية والمجال التداولي الأصلي، منطلقاً من دعوى التداول الأصلي، والتي مضمونها أن «لا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية ما لم يحصل الاستناد إلى مجال تداولي متميز عن غيره من المجالات بأوصاف خاصة ومنضبط بقواعد محددة يؤدي الإخلال بها إلى آفات تُضِرُّ بهذه الممارسة»⁽²⁾.

من مضمون هذه الدعوى يتبين أنها مبنية على ثلاثة أركان، هي:

1- تميز المجال التداولي الإسلامي عن غيره من المجالات الثقافية، وهذا التميز يعود إلى ثلاثة أسباب كبرى لغوية وعقدية ومعرفية تؤسس لأسباب التواصل والتفاعل

1 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 89-90.

2 - المرجع نفسه، ص: 243.

داخل هذا المجال. فاللغة أداة من أقوى الأدوات التي يستخدمها المتكلم لتبليغ مقاصده إلى المخاطب والتأثير فيه بحسب هذه المقاصد وبقدر ما تكون الأسباب اللغوية مألوفة للمخاطب وموصولة بزاده في الممارسة اللغوية، فهما وعملا يكون التبليغ أفيد والتأثير أشد.

أما العقيدة فلا تقل، في نظر طه عبد الرحمن، نهوضا بمقتضيات التواصل والتفاعل من الأسباب اللغوية، فلولا الصبغة العقيدية الدينية للأسس الأولى للممارسة التراثية، لما تمتعت هذه الممارسة بما نعلمه عنها من السعة والثراء.

وأما الأسباب المعرفية فترتبط بما يتناقله المتخاطبون بواسطة لغتهم وما يتعاملون به بموجب عقيدتهم، فهي جملة مضامين دلالية وطرق استدلالية تتوسع بها المدارك العقلية وتنتفتح بها آفاق العالم⁽¹⁾.

2- تحديد قواعد ضبط المجال التداولي الإسلامي، وينطلق طه عبد الرحمن في تحديد هذه القواعد من مبدأ عام تتفرع منه جميع القواعد التداولية الضابطة لمجال الممارسة التراثية، أسماه بـ«مبدأ التفضيل» وصاغه على الوجه الآتي: «ليس في جميع الأمم أوتيت من صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتيت أمة العرب، تفضيلا من الله»⁽²⁾.

والقواعد التداولية المستنبطة من مبدأ التفضيل تختلف بحسب الأصول الثلاثة لمجال التداول: اللغة والعقيدة والمعرفة. فالقواعد العقيدية في نظر طه عبد الرحمن هي التي تقرر الكيفيات التي تكون بها العقيدة الإسلامية أصح من غيرها، وهذه القواعد هي⁽³⁾:

- قاعدة الاختيار: التسليم بأن العقيدة التي لا تنبني على الشرع الإسلامي غير مقبولة عند الله.

1 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 246-245.

2 - المرجع نفسه، ص: 252.

3 - المرجع نفسه، ص: 254-255.

- قاعدة الائتمار : التسليم بأن الله واحد مستحق للعبادة دون سواه و اتباع تعاليم الرسالة المحمدية.
- قاعدة الاعتبار: التسليم بمشيئة الله ومقاصده في أحكامه وحكمته في مخلوقاته.
- أما قواعد الأصل اللغوي فتحدد حسب طه عبد الرحمن الكيفيات التي تكون بها اللغة العربية أبلغ من سواها، وهي:
- قاعدة الإعجاز: التسليم بأن اللسان العربي استعمل في القرآن بوجوه من التأليف وطرق في الخطاب يعجز الناطقون عن الإتيان بمثله عجزاً دائماً⁽¹⁾.
- قاعدة الإنجاز : الالتزام بإنشاء الكلام جرياً على أساليب العرب وعاداتهم في التبليغ.
- وأما قواعد الأصل المعرفي فتحدد الكيفيات التي يكون بها العقل الإسلامي العربي أسلم من غيره وهذه القاعد هي:
- قاعدة الاتساع: التسليم بأن المعرفة الإسلامية حازت اتساع العقل بطلبها النفع في العلم والصلاح في العمل.
- قاعدة الانتفاع: التوسل بالعقل النظري طلباً بالأسباب الظاهرة للكون، والانتفاع بتسديد العقل العملي.
- قاعدة الاتباع: التوسل بالعقل الوضعي طلباً للعلم بالغايات الخفية للكون، واتباع إشارات العقل التداولي.
- ويؤكد طه عبد الرحمن أن هذه القواعد التداولية تتناول المظاهر الثلاثة للممارسة التراثية، المظهر التفضيلي الذي يمد هذه الممارسة بأسباب التمايز وتثبيت الهوية وإظهار الخصوصية، والمظهر التأصيلي الذي يمد أهلها بأسباب التواصل واستنهاض الهمم إلى

1 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 253.

العمل، والمظهر التكميلي الذي يمدهم بأسباب التفاعل والإنتاج والإبداع⁽¹⁾.
 3- الآفات المترتبة عن الإخلال بقواعد المجال التداولي، وقد تنبه طه عبد الرحمن إلى أن قواعد المجال التداولي الإسلامي تتعرض للخرم كلما وردت على مجال التداول الإسلامي ظواهر ثقافية أو حضارية منقولة، مما تترتب عنه آثار تضر بالممارسة التراثية، تفضلاً وتواصلًا وتفاعلاً. وقد ميز في هذا الخرم التداولي ضروباً متعددة تختلف باختلاف عدد القواعد المخرومة في كل أصل تداولي، فقد يرتبط بالمظهر التفضيلي ويؤدي إلى فقدان مجال التداول عامل الإرادة، مما يعطل قدرته على الإنهاض، أما حين يرتبط الخرم بالمظهر التأصيلي فيؤدي إلى فقدان مجال التداول لعامل الفعل، مما يعطل قدرته على الإنتاج، وقد يرتبط الخرم حيناً آخر بالمظهر التكميلي فينتج عنه فقد المجال التداولي لعامل الاعتبار، وتتعلل معه قدرته على التوجيه⁽²⁾.

وبعد بيان دعوى التداول الأصلي ينتقل طه عبد الرحمن إلى تعضيد دعوى التداول الأصلي بدعوى التقريب التداولي، لتشكل الطرف الثاني من معادلة القراءة التكاملية للتراث، وتنص «دعوى التقريب التداولي» على أن «لا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على التقريب التداولي الذي يتميز عن غيره من طرق معالجة المنقول باستناده إلى شرائط مخصوصة يفضي عدم استيفائها إلى الإضرار بوظائف المجال التداولي، فضلاً على استناده إلى آليات صورية محددة»⁽³⁾.

والتقريب، في نظر طه عبد الرحمن، هو كل نقل تصحيحي قام على قواعد تداولية أصلية عقدية أو لغوية أو معرفية حصل اليقين فيها، بتوسل آليات صورية تشترك في استعمالها جميع أنواع التقريب، تشغيلاً عقدياً كان أو اختصاراً لغوياً أو تهويناً معرفياً،

1 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 256.

2 - المرجع نفسه، ص: 258.

3 - المرجع نفسه، ص: 273.

ويتم هذا التصحيح بالتصرف في المنقول بالإضافة والحذف والتخصيص والإبدال والقلب والتقريب والمقابلة⁽¹⁾، حتى يصير موافقا للمجال التداولي المنقول إليه.

وقد تواردت على الممارسة التراثية منقولات تنوعت في مواضيعها ومناهجها، كما أن هذه المنقولات تزامنت وتفاعلت فيما بينها، وخضعت لأشكال تقريب استمرت على مدى الأطوار التي تقلب فيها هذا التراث.

وقد أفضت معايير تحديد المنقول الأصلح للنظر بطه عبد الرحمن إلى اختيار علمين منقولين عن اليونان، هما⁽²⁾:

- علم المنطق، بوصفه أفضل نموذج للعلوم النظرية المنقولة لانفراد موضوعه في النظر المجرد لا يضاهيه فيها علم نظري عبره، فيكون أحق منه بالتقريب، لذا وجب إخراجه عن وصفه التجريدي إلى وصف عملي يجعل عباراته راسخة في الاستعمال العادي، وأدلته مستخرجة من النصوص الشرعية ونتائج موصولة بأسباب التطبيق النافع للغير نفعه للذات.

- علم الأخلاق، بوصفه أفضل نموذج للعلوم العملية المنقولة لانفراد موضوعه بمرتبة في العمل لا يضاهيه فيها علم عملي غيره، فيكون أحق منه بالتقريب. لذا وجب إخراجه عن وصفه التجريدي إلى وصف عملي يجعل مفاهيمه موصولة بالمدلولات اللغوية المستعملة، وأحكامه مستمدة من الأحكام الأخلاقية المبنية في الشرع.

وبهذه المستويات الثلاثة يكون طه عبد الرحمن قد تعامل «مع التراث كحقيقة تاريخية لا يمكن الانفصال عنها ولا تقسيمها»⁽³⁾، فكانت الحاجة عنده «تدعو إلى إنشاء

1 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 293-294.

2 - المرجع نفسه، ص: 234.

3 - طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2000، ص: 19.

تراث جديد لا لوك أحكام عن تراث قديم»⁽¹⁾. وبذلك يكون الباحث قد طرق آفاقاً جديدة في قراءة التراث قراءة تحمل على الاهتمام بكلية التراث وجميع دوائره، كما تجدد الاعتبار لجوانب من الممارسة التراثية، تعرضت للتغيب ردحا من الزمن، فضلاً على أنها تفتح باب قراءة التراث بعين التراث ومن أجل التراث.

- خلاصات واستنتاجات:

لقد وجدنا في تتبع أهم تمفصلات مشروع طه عبد الرحمن في قراءة التراث قضايا جديدة بالبحث والدراسة، وذلك من خلال ما أسست له الدراسات الحديثة في موضوع القراءة والتأويل، وكذا الدراسات المنكبة على التراث الإسلامي بمختلف تياراتها. لذا حاولنا أن نبدي بصدد هذا المشروع خاصة والدراسات التراثية عامة الملاحظات والاستنتاجات التالية:

1. أن قراءة التراث نشاط مؤدّ للمعاني وكاشفٌ للصور التي يتضمنها الإرث الحضاري الإسلامي، ومن ثم فإنها تعيد إنتاج المقروء، ويصبح بعد القراءة موجوداً آخر، ليس هو المقروء تماماً، وليس هو القارئ بما هو عليه، وإنما هو مركب منهما معا بكيفية خاصة، فالقارئ يضيف على المقروء رؤيته، و ذاته، وخصوصيته، ويتولد من العلاقة بينهما مركب جديد، ولذلك تتفاوت قراءات هذا التراث باختلاف القراء، وكأن المقروء ثابت قبل القراءة، وتتغير صورته ومعانيه ودلالاته بفعل عملية القراءة التي ترتبط بخصوصية القارئ ورؤيته. مما يفرض على جميع المشتغلين بهذا الحقل الاستعداد لقبول التعددية في تفسير النصوص وقراءة التراث والاستعانة في ذلك بمناهج العصر الحديث كعلوم اللغة والتداوليات والانتربولوجيا والنقد المعرفي، «بهدف تقديم إجابات حية

1 - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1998، ص:405.

لمعضلات معيشة، تضع حداً للمتابعة المكرورة للقراءات المتوارثة التي جعلت التراث يقرأ بعيون موتى، لا بعيون الناس الذين برعوا في حل مشكلات عصرهم»⁽¹⁾.

2. إذا كان مشروع طه عبد الرحمن في قراءة التراث ينطلق من نظرة وصفت بالشمولية والتكاملية، وبأدوات مأسولة وليس بأدوات منقولة، تطالب النص التراثي بالتدليل على وسائله ومضامينه الظاهرة والخفية، وإذا كان كذلك رد فعل ضد القراءات التفاضلية والتجزئية للتراث التي تبحث فيه عن نتائج مسبقة، وبأدوات مستوردة. أفلا يسقط طه عبد الرحمن في هذه النظرة التجزئية التفاضلية التي يناهضها حين يكتب بدراسة جزء هام من التراث الإنساني بأدوات تراثية خاصة، قيل عنها أنها مأسولة، وقد انتقل الجزء الكبير منها إلى الفكر الإسلامي من الفكر الأعجمي في مراحل سابقة؟ أليست هذه النزعة الذاتية-التراثية مفرطة تلغي تفاعل الثقافات الإنسانية، وتمنع تشييد ثقافة إنسانية تغني التفاعل بين الخصوصيات وتقفر على مختلف أشكال الحدود؟

3. أننا في حاجة آنية إلى قراءة تراثية «تحرر الإنسان من سلطة النموذج وتفتح له سبل الإبداع»⁽²⁾، وتفتح باب الاجتهاد، الذي صار شبه مقفل، بعد عصر الركود والانحطاط، عصر التلخيصات وشرح التلخيصات والحواشي وشرح الحواشي في مجالات المعرفة كافة، ذلك أن العقل الإسلامي النشط، الذي كان قادراً على قبول التحديات والاستجابة لها، صار عقلاً يعيش على مخزونه - التراث - الذي أخذ يتناقص حتى اضمحل في وعي المتأخرين، وتحول إلى أقوال تُردّد وتلوّكها الألسن، مثل عبارة: «الاستواء معروف والكيف مجهول والحديث عنه بدعة»، «وفتاوى ابن الصلاح في القرن الثامن الهجري التي تؤكد أن تعاطي المنطق، تعلماً أو تعليماً، صار جريمة، ولا مجال إطلاقاً لذكر الفلسفة»⁽³⁾.

1 - غارودي روجيه، الإسلام، ترجمة وجيه أسعد، دار عطية، الطبعة الأولى، 1995، ص: 127.
2 - شبيل الحبيب، «النص والقراءة» ضمن: النص والقراءة في الثقافة العربية الإسلامية، أعمال ندوة 4-5-6 أبريل 1997، منشورات مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، تونس 1999، ص: 133.
3 - مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، ط 3، 1966، ص 85-86.

4. أن قراءة التراث تتوقف على طبيعة الوعي الذي نرسمه لعلاقة التراث بالواقع، والتي يشترط فيها أن تعين اتجاهين حركيين، من الواقع إلى التراث، ومن التراث إلى الواقع. وهذا ما يجعل التراث والواقع متلاحمين غير مفترقين، فقد «نلاحظ أن القرآن الكريم عندما نزل بشكل تدريجي كان يلاحق حركة الواقع، فمن هنا فأنت لا تستطيع أن تفصل الفهم القرآني عن حركة الواقع، لأن الواقع يمثل الجانب التجسدي للمفهوم القرآني في حركة الإنسان»⁽¹⁾، فالعقبة الاستمولوجية بين التراث والواقع هي غياب الوعي القادر على استنطاق التراث لتوليد نموذج إجرائي يستوعب الواقع ويفعل فيه باتجاه المستقبل. وهذا ما يبرز قيمة الدراسات السيميائية والتداولية و الانتربولوجية والنقد المعرفي للتراث، لا بوصفها دراسات قبلية بل تتحدد بما يفرضه الواقع من دلالات جديدة، «فنحن لا نستطيع أن نعين الحلول من النص (التراثي)، إلا إذا سبقنا ذلك بتعيين إشكاليات الواقع ومفرداته الجديدة»⁽²⁾.

5. أن الثابت في نظريات القراءة سواء ما تعلق منها بالنصوص البشرية أو الدينية، أن النصوص مهما اختلفت تخضع لمنهج التأويل القائم على تفكيك المعنى، وفتح آفاق واسعة أمام تعدد المعنى، والانفعال بحركة كشف المعاني بألوان التفكير وأفق وعي القارئ. ومن الثابت في علم النص أن ثمة علاقة بين القارئ والنص، حيث لا وجود للمعنى إلا في الوعي البشري، «الذي هو نسيج من الأهواء والتقاليد والانفعالات والمؤثرات واللون الثقافي والحضاري، ويستوي في ذلك قارئاً النص الديني والنص البشري، فكلاهما يحضران في عملية تناسل المعاني، وهما معا يصفيان من ألوان فكرهما لونا خاصا ومذاقا مفارقا» فالنص، وباعتراف الجميع ليس مجرد جوهر صوتي فونولوجي وسيميائي معنوي، يشرع الإنسان في تفكيكه وكأنه آلة ميكانيكية جامدة.

1 - فضل الله السيد محمد حسين، « أثر الزمان والمكان في الاجتهاد»، ضمن : مناهج التجديد، مجموعة حوارات أجراها وأعدّها للنشر عبد الجبار الرفاعي، سلسلة آفاق التجديد، دار الفكر المعاصر، بيروت-دمشق، ط1، 2000، ص: 49

2 - صلاح الجابري، «النص والواقع إشكالية علاقة أم منهج»، مجلة المنطلق الجديد، العدد التاسع، 2006، مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع، بيروت، ص: 86

المبحث الثالث: الرؤية التداولية للتراث في مشروع طه عبد الرحمن

لقد ساهم طه عبد الرحمن، من أفق عربي إسلامي، في بلورة فلسفة تداولية ستعيد النظرَ في أسباب تعطل العملية الإبداعية في ثقافتنا العربية الإسلامية المعاصرة، عبر تشخيص ونقد المشاريع الفكرية المحلية من جهة، وتشريح المقولات المركزية في الفكر الغربي من جهة أخرى، من خلال أداة منطقية رصينة تجمع بين الآليات المنهجية والمعرفية التراثية وبين مستجدات الثقافة الغربية، إذ أبداع رؤية جديدة مؤطرة بنزعة تداولية تجعل من مفهوم المجال التداولي بؤرة أساسية لمشروعه الفلسفي. فما هي خصوصية تداولية طه عبد الرحمن؟

إن الجوابَ على هذا السؤال جُدَّ صعبٍ، لكن سوف نثير بعض القضايا التي وقع عليها طه عبد الرحمن وميزته داخل دائرة المبدعين في ثقافتنا. فأول ما بدأ به مشروعه هو تفكيك المفاهيم وإنتاج مفاهيم أخرى تتطلق من المجال التداولي وخصوصياته سواء أكانت عقديّة أم معرفية أم قيمية، فلا يمكن أن يكون أي إبداع في الفكر أو الفلسفة إلا استجابة لهذه المقتضيات التي تشكل فيها اللغة منطلقها الأساسي؛ فالمجال التداولي يشمل اللغة المستعملة والثوابت العقلية، وجانبًا من الممارسة المعرفية، إذ يكون العمل الذي تختص به هذه العناصر حاصلًا بالتراكم ومتغلغلًا في تاريخ المجتمع⁽¹⁾. وعلى ضوء هذه الفكرة قرأ التراث العربي والغربي، وكشف عن دور اللغة في إبراز إمكانات التفكير والإبداع سواء داخل ثقافتنا أم خارجها.

يترجم طه عبد الرحمن تداوليته إجرائيًا من خلال مفهوم المجال التداولي ومختلف القضايا المرتبطة به والمتحكم فيه، فماذا نعني بالمجال التداولي؟ وما هي أصوله؟ وكيف يشتغل لبلورة فلسفة تبدد أصول النزعة المركزية الغربية وكل نزعة كونية؟ يعتبر المجال التداولي في نظر طه عبد الرحمن نطاقًا مكانيًا وزمانيًا لحصول التواصل

1 - طه عبد الرحمن، سؤال العمل، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2012، ص 39

والتفاعل⁽¹⁾، حيث يحمل كل ما يرد عليه من ألوان الثقافة ومظاهر الحضارة على التبدل بحسب مقتضياته التواصلية والتفاعلية، انطلاقاً من ثلاثة أسباب: لغوية وعقدية ومعرفية. فاللغة من أقوى الأدوات التي يستخدمها المتكلم لتبليغ مقاصده إلى المخاطب وللتأثير فيه بحسب هذه المقاصد، وبقدر ما تكون هذه الأسباب مألوفة للمخاطب وموصولة بزاده من الممارسة اللغوية فهماً وعملاً، يكون التبليغ أفيد والتأثير أشد في نظر طه عبد الرحمن⁽²⁾. ولولا الصبغة العقدية لما سعى إلى الحث على النهوض واستئناف العمل الذي بدأه السلف. فلا تواصل ولا تفاعل إلا بالمعرفة المتوسلة باللغة والمبنية على العقيدة⁽³⁾، التي على أساسها تتوسع المدارك العقلية وتنتفتح بها آفاق العالم بالنسبة للمتفاعلين. يقوم المجال التداولي إذن على تطبيق المعارف والمقاصد تطبيقاً شاملاً على جميع أفراد المجال، وعلى تحقيقها وتقويمها، فلا معرفة بدون مقصد ولا مقصد بدون معرفة⁽⁴⁾. وتبرز حركية التقسيم الثلاثي لعناصر المجال التداولي وتداخل عناصره على مستوى الاستعمال والاستكمال، فلا تتعين الوظيفة التداولية لأي عنصر حتى يقع استعماله وتكامل وظيفته مع العناصر الأخرى. يقول طه عبد الرحمن: "فاستعمال اللغة إذن أن تكون مبنية، واستعمال العقيدة أن تكون راسخة، واستعمال المعرفة أن تكون نافعة... واستكمال اللغة، إذن، أن تكون مبلّغة، واستكمال العقيدة أن تكون مقومة، واستكمال المعرفة أن تكون محققة"⁽⁵⁾.

والملاحظ أن اللغة تعمل، داخل كل مجال تداولي، على الجمع بين البيان والتبليغ، وأن العقيدة تجمع بين الرسوخ والتقويم، والمعرفة تجمع بين النفع والتحقيق⁽⁶⁾. وتشتغل هذه العناصر وفق قواعد تداولية تنظم الأدوار وتحدد العلاقات التفاعلية بين مختلف العناصر، لكي يتميز كل مجال تداولي بالأوصاف التداولية التالية: وهي التفاضل

1 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1994، ص 244

2 - المرجع نفسه، ص 245

3 - المرجع نفسه، ص 246

4 - المرجع نفسه، ص 247

5 - المرجع نفسه، ص 248

6 - المرجع نفسه، ص 249

والتواصل والتفاعل⁽¹⁾. وكل صنف من هذه الأوصاف يختص بوظيفة من الوظائف الثلاثة: وظيفة الإنهاض، ووظيفة الإنتاج، ووظيفة التوجيه. وأي إخلال بهذه القواعد يعطل الوظائف وينتج السقوط في الجحود العقدي، والخمود اللغوي، والجمود المعرفي⁽²⁾، ومن ثم السقوط في التقليد والابتعاد عن كل أسباب الإبداع، والانقطاع عن كل أسباب التقريب بين الثقافات والحضارات.

تعمل النزعة التداولية عند طه عبد الرحمن جاهدة على بلورة مشروع فلسفي يرومُ محلياً القضاء على آفة التقليد والاتباع نحو يقظة فلسفية، ويروم كونيًا نقد النزعة المركزية الغربية من خلال الكشف عن إمكانات الإبداع التي يتوفر عليها مجالنا التداولي، فالمشروع التداولي الذي وضعه طه عبد الرحمن يتوجه إلى تحرير المثقف من اغتراب مزدوج: اغترابه عن مجاله التداولي، واغترابه عن تمثّل خصوصية الفكر الغربي، وإدراك خصوصية مجالنا التداولي يمر عبر تخليص عقولنا من قوالب الفكر الغربي حتى نكون قادرين على الرؤية الموضوعية، ورد الفكر الغربي إلى ثوابته التداولية، يقول طه عبد الرحمن: "وليكن مثالنا على المفاهيم الفلسفية المنقولة عن الفضاء الفلسفي العالمي، والتي تتطلب تقويم اعوجاجها هو مفهوم الحداثة... فلا أحد يمكن أن يتجاهل الظروف الاجتماعية والسياسية التي نشأ وتطور فيها هذا المفهوم في الأقطار الأوروبية... حتى زعم المثقفون العرب أنه ينبغي أن يتحقق في هذا السياق العربي بنفس الأسباب التاريخية التي تحقق بها في أصله الأوربي، لتسليمهم بمبدأ منقول هو الآخر، وهو مبدأ التاريخ الإنساني الكلي."⁽³⁾ إن تداولية طه عبد الرحمن تتطلق من مستوى قراءة التراث وتفكيكه وإعادة بنائه عبر الوقوف على أهم القراءات السائدة في الثقافة العربية المعاصرة، وذلك من أجل زرع روح الإبداع فيها من جهة، وتشبيد تقليد فلسفي جديد مختلف عن القوالب الغربية من جهة أخرى.

1 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 257

2 - المرجع نفسه، ص 271

3 - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2002، ص

تعد مساهمة طه عبد الرحمن مغامرة فكرية لمعالجة قضية التراث، باعتباره بعداً أساسياً من أبعاد الوجود الإنساني، فالتراث، في نظره، جملة من المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الإنتاجي للمسلم العربي في أخذه بمجموعة مخصوصة من القيم القومية والإنسانية، حية كانت أم ميتة⁽¹⁾. فهو أداة لتحرير الإنسان، وعائق، في الوقت نفسه، يعطل تقدم المجتمع. إلا أن طه عبد الرحمن استخدمه بالمعنى الأول، وتناوله ركناً أساسياً لبعث الإنسان العربي، فقد جاءت محاولة طه عبد الرحمن إلى جانب محاولات عديدة لمفكرين عرب معاصرين كالعروي والجابري وأركون وآخرون. فهذه النماذج وغيرها، وإن اختلفت في طريقة القراءة والتأويل، فإنها في نظر طه عبد الرحمن اعتمدت على مقاربات تجزيئية للتراث أسقطت فيها مفاهيم منقولة من المجال التداولي الغربي دون مراعاة لمقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي التي تشمل العقيدة واللغة والمعرفة⁽²⁾.

إن الارتباط بالتراث قدر تاريخي وليس اختياراً عفويًا، والعودة إليه تأتي نتيجة الوعي بالتهديد الذي تشعر به الذات، مما يجعلها تتلمس فيه القوة والمناعة والملاذ. ومن يعود إلى تراث غير تراثه، فكأنه يحاول استبدال توابثه بتوابث غيره، بدعوى الموضوعية والعلمية والعقلانية معايير وضعت لهذا التراث ذاته. إن الطابع التداولي لهذه القيم، والنتائج التي حققتها على المستوى العلمي، جعل كثيرين يعتقدون أنها قيم شمولية وكونية، وهذا ما دفع طه عبد الرحمن إلى تشريحها وتبيان مدى تداوليتها وميزتها المحلية والنسبية كذلك. وهذا ما أثبتته طه عبد الرحمن في دراسته التي تقوم على النظرة التكاملية للتراث مقابل النظرة التجزيئية التي فرضتها في نظره ضغوطات ظرفية استعجالية ذات طابع سياسي بالخصوص دون الأخذ بعين الاعتبار الأدوات المنهجية الكفيلة بإنتاج هذه المضامين. إن النظرية التكاملية جمعت بين الآليات التي تم بها إنشاء هذه المضامين وتبليغها وتقويمها، آليات تجمع بين المنقول والمأصول حسب مقتضيات المجال التداولي،

1 - طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، 2000، ص 16

2 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 248

وبين أحكام مضمونية أعادت النظر في العديد من الأفكار المتداولة، كموقفه من ابن رشد الذي يُعد إلى حدود اللحظة الراهنة مختلفاً عن جل الباحثين في التراث العربي الإسلامي.

إن النظرية التكاملية في التراث التي يدعو إليها طه عبد الرحمن هي الرؤية التي تتجه إلى البحث في التراث آلياتٍ ومحتوياتٍ من أجل معرفته من حيث هو كذلك، على اعتبار أنه كل متكامل لا يقبل التفرقة بين أجزائه، وأنه وحدة مستقلة لا يقبل التبعية لغيره⁽¹⁾ ويتجلى الجانب الثوري والتجديدي في هذه المقاربة، في نظره، في ثلاث محددات هي:

- **المحدد التداولي:** فكل مظهر من مظاهر الإنتاجية في التراث، عقيدة أو لغة أو معرفة، حامل لخاصية العمل من أجل منفعة الذات والغير، حاضراً ومستقبلاً.

- **المحدد التداخلي:** ويتجلى، في نظره، من خلال اشتراك وسائل إنشاء المعارف التراثية بمضامينها نقلاً ونقداً ونظراً وعملاً وربط مقدماتها بنتائجها.

- **المحدد التقريبي:** والمتمثل في تحوير المنقول من الغير، مادةً وشكلاً، بما يلائم السياق التداولي للتراث⁽²⁾، حيث يجعله قابلاً للخضوع للتحويلات العلمية التي تحصل فيه.

أي أن التفكير يندرج في التراث عند طه عبد الرحمن ضمن النظرة التكاملية التي تعتبر التراث وحدة مستقلة لا تقبل التجزئة بين مكوناته، حيث يجمع فيه بين البعد المنطقي والبعد التاريخي، وذلك من أجل مقارنة موضوعية وصفية محايدة، لا تنتصر للتراث ولا للعلم، وإنما تأخذ منهما بالقدر الذي يجعل الواحد منهما فاعلاً في الآخر، ينفعه وينتفع به⁽³⁾. فالحقيقة التكاملية للتراث هي التداخل الذي حصل بين المعارف والعلوم على درجات مختلفة، والالتزام بتفاعلها على وجوه متباينة، والعمل بأساليب التكوين والتأليف بطريقة موسوعية. إذ يبرز تراتب العلوم علاقات التقارب والتشابه والتدرج في تحصيل

1 - طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 28

2 - المرجع نفسه، ص 29

3 - المرجع نفسه، ص 29

المعارف حسب طبيعة كل مجال، وتفاعل العلوم يبرز مدى التعالق والتشابك بين المجالات المعرفية وارتباط بعضها ببعض إلى درجة امتزاج مصطلحات العلم الواحد بمصطلحات غيره من العلوم⁽¹⁾. ويميز طه عبد الرحمن في النظرة التكاملية بين وجهين مشكلين لها: - الأول هو التداخل الداخلي، ويعني حصول الاندماج بين علمين أصليين كحصوله بين علم الأصول وعلم الحديث، أو بين علم الكلام وعلم اللغة، أو بين التصوف والفقهاء... إلخ، من دون اعتبار الاتجاه الذي يتخذه هذا الاندماج⁽²⁾. إذ قدم أنموذجاً له متمثلاً أساساً في علم أصول الفقه، من خلال الشاطبي شاهداً أمثلاً، في نظره، على هذا التداخل بين علم الأصول وعلم الأخلاق، لأن الحكم الشرعي في نظر طه عبد الرحمن يجمع بين وجه فقهي ووجه أخلاقي متشاكلين في البنية ومتكاملين في الوظيفة ومتفاضلين تفاضل المقصد والوسيلة⁽³⁾.

والثاني هو التداخل الخارجي، ويعني حصول الاندماج بين علم أصلي وعلم آخر غير أصلي، مع ضرورة ضبط اتجاه هذا الاندماج، فيكون التداخل الخارجي على نوعين يختلفان باختلاف هذا الاتجاه: التداخل الخارجي القريب؛ ومفاده تحقق مبدأ الاندماج من العلم المنقول إلى العلم الإسلامي حسب مقتضيات المجال التداولي الأصلي. والتداخل الخارجي البعيد؛ ومفاده تحقق مبدأ الاندماج من العلم الإسلامي الأصلي إلى العلم المنقول، مع إمكانية الابتعاد عن المجال التداولي الإسلامي الأصلي، والتوجه إلى المجال التداولي المنقول منه⁽⁴⁾.

ويرى طه عبد الرحمن أن ابن رشد شاهد أمثل على هذا النوع من التداخل الخارجي البعيد من خلال إدخال علم الكلام في الفلسفة الإلهية في خطابه. ويؤكد طه عبد الرحمن أن السبب في تداخل علم الكلام مع الإلهيات راجع إلى كون الواحد من هذين العلمين

1 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 90

2 - المرجع نفسه، ص 125

3 - المرجع نفسه، ص 123

4 - المرجع نفسه، ص 125 - 126

ينزل من إحدى الثقافتين المنقولة والأصلية بمنزلة الآخر في الثقافة الثانية، فكل واحد منهما علم نظري يتبوأ في ترتيب العلوم النظرية، في إحدى الثقافتين، المرتبة التي يتبوؤها في الثقافة الثانية، فمكانة الإلهيات من العلوم النظرية المنقولة كمكانة الكلاميات من العلوم النظرية الأصلية⁽¹⁾.

تعدُّ مقارنة طه عبد الرحمن للتراث منعطفًا جديدًا في الدرس التراثي، لما تحمله من مستجدات وخيارات على مستوى مسلماته ونتائجه، إذ قدم الجانب المنطقي والأدوات المنهجية على المضامين التاريخية، لأنه يعتقد ألا سبيل إلى معرفة تاريخها بغير معرفة المنطق الذي ينبغي أن يستند إليه هذا التاريخ⁽²⁾. لذلك جاءت قراءته للتراث مزدوجة ومتمثلة في استتطاق الأصول من التراث مركزًا على الآليات المنطقية واللغوية دون إغفال النظر المضموني، وفي تقريب المنقول الغربي من خلال تصحيحه وإخضاعه لما يلائم مقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي منهجًا ومضمونًا.

يهدف مشروع طه عبد الرحمن إلى تأسيس نقد مزدوج: نقد الذات/التراث، ونقد الآخر/الحداثة، خاصة أن الثقافة العربية الإسلامية، شئنا أم أبينا، تعيش واقعًا مزدوجًا تتداخل فيه إبيستيميتان: شرقية وغربية. وهذا النقد المزدوج تؤطره رؤية تداولية تضع بوضوح ومنهجية مقومات هذا التراث ومصادره الضرورية وأدواته المتحكمة في نسج عناصره وقضاياها ومضامينه. إذ أنتج دراسة تكاملية للتراث، باعتباره وحدة منسجمة، مقوضًا كل المقاربات سواء أكانت تراثية أم حداثة. وقدم نقدًا لأفضل شاهد في نظره ممثلًا في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، وخاصة كتبه الثلاثة: "نحن والتراث" و"تكوين العقل العربي" و"بنية العقل العربي".

وينطلق نقد طه عبد الرحمن من فحص دعوى الجابري المتعلقة بالنقد الإبيستيمولوجي للتراث، إذ شكك في هذه القراءة ومدى صلاحيتها، وذلك من خلال

1 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 142

2 - طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 23

الوقوف على أسسها والإمساك بمفاهيمها المفاتيح. وقد أحصى العثرات المنهجية والثغرات المعرفية في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث". فقد جعلته مسألة التأصيل التي اعتمدها يقوم بنقد مزدوج ومضاعف: الأول يتمثل في رصد المفاهيم التي استثمرها وتوسل بها الجابري في بحث التراث آليات منقولة من المجال التداولي الغربي، مثل مفاهيم: القطيعة، والبنية، والإبستيمي، واللامعقول، والعقل المكون... إلخ التي تعكس منطلقاته النظرية المتنوعة: كالأبستيمولوجيا الباشلارية، وعلم النفس التكويني والبنوية وفلسفة التاريخ الهيغلية والماركسية. ويتجلى الثاني من خلال مساءلة هذه المفاهيم وشروط إنتاجها سواء داخل مجالها التداولي الأصلي، أو ككيفية نقلها إلى مجال تداولي غريب عنها، إذ كشف أن الجابري لم يقف عند دقائق الآليات المنقولة التي استعملها في أنموذجه التقويمي، باعتبارها لا تشكل نسقاً متماسكاً بسبب تضارب اقتضاءاتها المنهجية والمعرفية من جهة، وعدم وضعه معايير تيرر اختياره لهذه الآليات من مجالات معرفية مختلفة: البنوية والتكوينية والعقلانية والجدلية من جهة أخرى.

بالإضافة إلى أن هذه الآليات وضعت، حسب طه عبد الرحمن، في أصلها لموضوعات مغايرة لموضوع التراث، وعلى مقتضى شروط مخالفة لشروطه، فيكون إنزالها على التراث من غير ممارسة أشد أساليب النقد عليها سبباً في التصرف فيه بغير أحكامه اللازمة له، فيؤدي هذا التصرف إلى إخراج التراث على صورة لا تحافظ على بنيته في تداخل أجزائها وتساند عناصرها⁽¹⁾. ويقدم طه عبد الرحمن مجموعة من الأمثلة تعبر في نظره عن تهافت دراسة الجابري، سواءً حينما استعمل الآليات المنطقية كآلية المقابلة، إذ يقول: "إن استخدام الجابري لآلية المقابلة يخرج خروجاً عن الضوابط المنطقية المقررة فيها، سواء فيما تعلق منها بالمطابقة أو ما تعلق منها بالمعارضة، فقد طابق بين

1 - طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 27

اللامعقول العقلي ونقيض المعقول الديني... فيصير المعقول الديني عنده بمنزلة اللامعقول العقلي، خلافاً للمسلمة التي صرح بها. (1).

وآلية التقسيم، حينما قسم الجابري الأنظمة المعرفية التي اختص بها التراث العربي وحددها في ثلاثة هي: "البرهان"، و"البيان"، و"العرفان"، وبين خصوصيات كل نظام على حدة ووجوه تعالقاته، إذ يقول: "فالبيان كفعل معرفي هو الظهور وإظهار الفهم والإفهام، وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الذي تبنيه العلوم العربية الإسلامية الخالصة، علوم اللغة وعلوم الدين... وكنظام معرفي هو جملة من المبادئ والمفاهيم والإجراءات التي تعطي لعالم المعرفة ذلك بنيته اللاشعورية... وأما العرفان كفعل معرفي فهو ما يسميه أصحابه بـ "الكشف" أو "العيان"، وكحقل معرفي هو عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير تتلون بلون الدين الذي تقوم على هامشه لتقدم له ما يعتقد العرفانيون بأنه "الحقيقة" الكامنة وراء ظاهر نصوصه... (وكنظام معرفي يتمحور) حول قطبين رئيسيين؛ أحدهما يستثمر اللغة بتوظيف الزوج الظاهر/الباطن، والثاني يخدم السياسة... وذلك، بتوظيف الزوج الولاية/النبوة، وأما البرهان كفعل معرفي فهو استدلال استنتاجي، وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الفلسفية العلمية المنحدر إلى الثقافة العربية عبر الترجمة، ترجمة كتب "أرسطو" خاصة، (وكنظام معرفي، يتمحور) حول قطبين: أحدهما يخص المنهج ويوظف الزوج الألفاظ/المعقولات... والآخر يخص الرؤية ويوظف الزوج الواجب/الممكن. (2)

وقد وقع هذا التقسيم الثلاثي لأنظمة المعرفة في التراث عند الجابري في مغالطة منطقية، حسب طه عبد الرحمن، تسمى بمغالطة "ازدواج المعايير"، وتتجلى في استخدام معايير متعارضة في بناء التقسيم وما يتعلق به من ترتيب، ذلك أن كل نظام ينتمي إلى إطار مقولي مختلف؛ فالبرهان مقولة متعلقة بالصورة الاستدلالية العقلية، بينما البيان مقولة متعلقة بالصيغة اللفظية، والعرفان مقولة متعلقة بالمضمون المعرفي. هذا يعني أن

1 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 48

2 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1986، ص 574-575

الجابري لم يعتمد معياراً موحدًا في هذا التقسيم، بل تعددت معايير بين "اللغة" و"المنطق" و"المعرفة"، وهذا ما جعل طه عبد الرحمن يقول: "إن التقسيم الثلاثي: "البرهان" و"البيان" و"العرفان" تقسيم فاسد، ودليل فساد ازدواج المعايير المتبعة في وضعه، هذا الازدواج الذي لا يؤدي إليه إلا عدم تحصيل الملكة في العلوم الصورية والمنهجية، ولو أن الجابري اعتمد معياراً موحدًا، لكان له الخيار في تقسيمات متعددة." (1)

وهكذا، فإن نقد طه عبد الرحمن لمشروع الجابري أطرته الرؤية التداولية للتراث، والتي تأسست على مقتضيات المجال التداولي المتميز عن غيره من المجالات بأوصاف خاصة، ومنضبط بقواعد محددة يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضر بهذه الممارسة سواء على مستوى التأصيل أو مستوى التقريب. كما تجلت هذه الرؤية التداولية من خلال التقويم الشمولي التكاملي للتراث الذي يجمع بين الاشتغال بمضامين النص التراثي، وبين الآليات المنطقية واللغوية التي أنتجت هذه المضامين التراثية. الأمر الذي جعل طه عبد الرحمن يعتبر دعوى الجابري في تقويم التراث، دعوى تجزيئية لم تقف على دقائق الآليات المأصولة أو المنقولة التي استعملها في أنموذجه التقويمي.

لقد مس نقد طه عبد الرحمن لمشروع الجابري مرتكزات ومرجعيات خطابه، مما يعكس اختلاف المنطلقات والمقاصد، بل الرؤى، بالرغم من أن الجابري يقر بأن معالجته للتراث سيغلب عليها الطابع الشمولي، يقول: "إن النظرة الكلية لها ما يبررها سواء تعلق الأمر بعلم البلاغة أو بعلم النحو أو علم الفقه وأصوله أو بعلم الكلام، فهذه العلوم مترابطة متداخلة بصورة تجعل منها مظاهر أو فروعاً لعلم واحد (هو البيان)". (2) فهذا الوعي بطبيعة المادة التراثية وكيفية معالجتها لدى كل من الجابري وطه عبد الرحمن، يجعلنا نقدم مجموعة من الملاحظات تخص خطابيهما، وهي:

1 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 55

2 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 88

- إذا كان خطاب طه عبد الرحمن يتوخى تقويم التراث من خلال استكشاف الأدوات اللغوية والمنطقية التي أنشأته، واستغراقه في استخراجها وتحديدها وتبويبها بكثير من التدقيق والتنسيق والتجريد، أو لنقل انشغاله بـ"منطق الخطاب"، فإن خطاب الجابري لا يندرج ضمن استراتيجية محايدة وموضوعية لقراءة النص التراثي، لأن الأدوات المنهجية التي توصل بها ليست غاية في ذاتها، بقدر ما هي وسيلة للكشف عن المعاني المتعددة التي اكتسبها هذا النص في صيرورته التاريخية التي تستوجب الحفر والتأويل الذي يستجيب لأسئلة الحاضر ورهاناته، أو لنقل إن الجابري كان منشغلاً بـ"سياسة الخطاب" أكثر من منطق الخطاب.

- إذا كانت الرؤية التداولية لطله عبد الرحمن محكومة بالهاجس المعرفي الصرف، بغية تحرير المتفلسف العربي من آفة التقليد والاتباع، وتأسيس حداثة إسلامية جوهرها الأخلاق، فإن رؤية ناقد العقل العربي مشغولة بهاجس التأخر التاريخي وسؤال النهضة والحداثة والتنمية والتقدم.

- إذا كانت الرؤية التداولية لطله عبد الرحمن تتعالى على السياسة وتتنظر إلى السياسي نظرة شك وريبة وتحقير الفيلسوف المشتغل بالسياسة خشية اتباعه لمصالحه الضيقة دون نشدان الحقيقة والفضيلة، فإن رؤية الجابري النقدية يحركها الموقف السياسي والالتزام السياسي بقضايا المجتمع وهموم الناس والانخراط في حركية التاريخ بكل نجاحاته وإخفاقاته. وهذا ما جعل صاحب الرؤية التداولية خارج حركة التاريخ ومفعول السياسة⁽¹⁾.

- لقد شدد طه عبد الرحمن في نقده للأدوات والمفاهيم التي توصل بها الجابري في قراءته للتراث، إذ بين عدم اتساقها مع طبيعة المادة المدروسة، وتهافتها في الإمساك بحبيثات سياق اشتغالها، بالإضافة إلى كونها متقدمة ولا تساير تطور المعرفة ومستجدات

1 - إدريس جبيري، الحوار المعطل، ضمن كتاب التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، منشورات دار التوحيد، 2012، ص 163

البحث العلمي. لكنّ المتتبع لمشروع الجابري يلاحظ أن أطروحته الخاصة بالتراث لم تأتِ دفعة واحدة، بل خضعت لمراحل في عملية تشكلها، حيث استندت إلى رصيد هائل من النصوص التراثية والمعطيات التاريخية، كما اعتمدت على أدوات منهجية مستمدة من حقول معرفية معاصرة، موظفة في سياق بناء البحث واستخلاص النتائج⁽¹⁾. وحاصل القول إن صاحب الرؤية التداولية للتراث قدمت أنموذجاً في "العمارة المعرفية" لا يضاهيه فيها إلا مكابر أو جاحد، لما يتميز به من قدرة خارقة على الترتيب والتنسيق واشتقاق المفاهيم وتوليدها بلغة قوية ذات نفحة تراثية، وبآلة منطقية رهيبة في بناء الاستدلالات واستخلاص النتائج، وبعده معرفية قوية تجمع بين النصوص التراثية وما استجد في الفكر الغربي مادةً ومنهجاً. لكن، بالرغم من كل هذه الإمكانيات والنتائج المتحصّل عليها من خلال هذه القراءة، فإنها تفتقد إلى "بوصلة سياسية" تؤطرها وتجعلها محايدة للتاريخ والمجتمع، ومنخرطة في صراعاتنا وقضايانا الراهنة في كل أبعادها المحلية والإقليمية والجهوية والدولية، لأن سؤال التراث هو سؤال الحاضر، سؤال الذات وسؤال الآخر، وليس سؤال الماضي.

تعاملت الرؤية التداولية للتراث مع مشروع الجابري من زاوية "الصواب والخطأ" وتتاست التعامل معه "فيما وراء الصواب والخطأ"⁽²⁾، إذ يقترح بنعبد العالي، في قراءته لمشروع الجابري، التوقف عند ما يدعو به "مفعول الجابري" في التراث وعلى التراث⁽³⁾، حيث اعتبر أن تصنيف الجابري لحقول المعرفة في الثقافة العربية فرض إعادة النظر في أسلوب تناول ومنهج الدراسة، بل إعادة النظر في الفلسفة الثاوية وراء التصنيفات المتوارثة. ولن يعود بإمكاننا أن نفهم تراثنا على النحو المتداول الذي تصنف وفقه معارفنا إلى عقلية وعقلية، وإنما سينقسم إلى أنظمة ثلاثة تستوعب كل الاختلافات الداخلية

1 - كمال عبد اللطيف، نقد العقل أم عقل التوافق، سلسلة شراع، 1999، ص 73

2 - عبد السلام بن عبد العالي، سياسة التراث، ضمن كتاب التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، منشورات دار التوحيد، 2012، ص 109

3 - المرجع نفسه، ص 109

والخارجية لمجالات المعرفة، وتغدو علوم البيان، وعلوم العرفان، وعلوم البرهان بالتتالي مجال المعقول الديني واللامعقول العقلي والمعقول العقلي⁽¹⁾.

1 - عبد السلام بن عبد العالي، سياسة التراث، ص 111

الفصل الثالث
مكانة طه عبد الرحمن
في الفكر العربي المعاصر

المبحث الأول: ما الحاجة إلى تجديد علم الكلام؟

تعكس الحاجة إلى علم كلام جديد أزمة خطيرة عاشها - وما زال يعيشها - الفكر الإسلامي المعاصر، تتمثل في صدمة حضارية انتابت رواد النهضة العربية وتوارثتها الأجيال عندما اكتشفوا تخلفهم وتقدم الغرب عليهم، وجد الفكر الديني نفسه بعد عقود من الجمود والانغلاق غريباً في سياق إنساني يتقدم ويتطور بصفة غير متناهية، ولقد دفع احتكاك المسلمين بغيرهم من الثقافات، وانبلاج عصر المعلومات والاتصالات وما يطرحه من تحديات فكرية إلى ظهور أصوات تدعو إلى تجديد علم الكلام أو طرح علم كلام جديد يستجيب لتحديات العصر وحاجيات المسلمين الثقافية.

كان الوعي بالحاجة التجديدية قوياً وفاعلاً عند دخول المسلمين: علماء دين ومفكرين ومصلحين وساسة، في حوار مع الآخر ممن خالفهم المعتقد والتقليد أو ممن خالفهم المذهب والرأي والتصور وشاركهم الملة. ولكم نسج المخيال الإسلامي صوراً نمطية سلبية لهذا الآخر القريب البعيد تراكت عبر التاريخ وحولها المخيال الجمعي إلى أساطير وخرافات يستمتع بسردها علماء الدين وينتدذ عامة الناس بحكايتها وترويجها ثقافة وسلوكاً. وعلى هذا الأساس كانت صدمة الحوار مع الآخر صدمة عميقة لأن علم الكلام القديم لم يستطع من حيث المنهج والأسس التي يقوم عليها والمسائل الكلامية التي كان يطرحها والأهداف التي كان يبتغي تحقيقها أن يتعامل مع مطلب إنساني جديد حثمته حاجيات المجتمع الإنساني المعاصر والتزامات الدول الإسلامية الناشئة الباحثة دوماً على مدّ جذور التواصل وتحقيق السلم والأمن على المستويين الداخلي والخارجي⁽¹⁾.

ويمكن في هذا الإطار أن نميز بين صدمتين متميزتين من حيث أطراف الحوار ولكنهما متشابهتان من حيث تمثل الأزمة والتوق إلى تجاوزها من خلال تجديد الفكر الإسلامي عموماً وكلامه بصفة أخص، تتمثل الأزمة الأولى في معوقات ثقافية وعقائدية

1 - مشير باسيل عون، الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام، دار المشرق، بيروت، 2003، ط1 (سلسلة

دراسات ووثائق إسلامية مسيحية رقم 6)، ص 13.

صحبت مشروع الجامعة الإسلامية كما طرحها جمال الدين الأفغاني، وتتجلى هذه الصعوبات في وجود جهل كل طرف إسلامي بالآخر وتعامله معه من خلال ذاكرة مذهبية قديمة وآليات علم كلام هرم صنّف المخالف من أهل القبلة تصنيفات مهينة تتراوح بين مبتدع وفاسق وعاص وخارج من الملة وكافر كفر نعمة وكفر شكر وأحيانًا كفر ملة.... فكيف يمكن لجامعة إسلامية أن تقوم بين أطراف يجهل بعضهم بعضًا فيوجه كل طرف إلى الآخر أسهمًا كلامية مملوءة بالتهكم والرفض والإقصاء والتحقير والتهميش استلّت من جراب علم الكلام القديم؟، ومن هنا كان وعي الحاجة بضرورة تطوير مقولات علم الكلام.

ولعلّ هيمنة الهاجس الإصلاحى السياسى لدى الأفغاني حال دون تفكير جدّي في اقتراح مشروع كلامي تجديدي سنرى بعض ملامحه لاحقًا مع تلميذه محمد عبده من خلال تأليفه رسالة تتعلق بعلم التوحيد. ولئن اعتبر جمع من المفكرين والباحثين أنّ محاولة عبده كانت دون المنشود ولم تطرح فعليًا مشروعًا تجديديًا في علم الكلام فإنّها عكست - حسب رأينا - وعيًا بأزمة عاشها الفكر الديني وعمل بعض المصلحين في حدود الممكن الثقافي على تذليلها وتجاوزها.

يبدو أنّ تصاعد مواجهة المسلمين للاستعمار لكثرة طغيانه واستبداده واستغلاله جعلت المسلمين يتحمّسون أكثر لنمط جديد من التفكير يتعارفون من خلاله بعضهم على بعض من جديد بعدما باعدت بينهم الذكريات العقديّة المذهبية الضيقة. ولعلّ استقلال مصر واستقطابها لأبرز علماء المسلمين من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، غربيّه وشرقيّه سنيّه وشيعيّه وإباضيّه، وقر الظروف الملائمة لطرح الإشكاليات الخطيرة المتعلقة بأزمة الحوار الإسلامي - الإسلامي والتقريب بين مختلف مجموعاته الدينية. وفي هذا الإطار يتنزّل تأسيس دار التقريب التي اضطلعت من خلال روادها بمهمّة تجديد مقولات الكلام بطريقة ضمنية بعيدة عن ضوضاء المشاريع وضجيج بيانات التجديد، ويتجلى هذا المنزع التجديدي من خلال مقالات مجلة "رسالة الإسلام" لسان حال الدار، وتواصل هذا

الوعي بضرورة التجديد الكلامي في مشاريع إعلامية وفكرية تقريبية لاحقة وإن كان وعياً لا يماثل ما وجدناه من جرأة وعمق عند الرواد الأوائل.

أما الصدمة الثانية فقد أربكت العلماء المسلمين حينما حاوروا بقية الأديان، وخاصة منها المسيحية التي استطاع لاهوتها أن يطور من مقولاته متأثراً بحركة الإصلاح الديني ومكاسب الحداثة. إذ اتخذت الكنيسة الكاثوليكية في أغلب المجامع المسكونية قرارات خطيرة ذات بعد لاهوتي بالأساس، ولعلّ أخطر هذه القرارات ما جاء في المجمع الأخير "الفاتيكانى الثاني" الذي اعتبره مشير باسيل عون "مجمع التجديد اللاهوتي الأوسع أثراً في تاريخ الكنيسة كله"⁽¹⁾ وتكمن أهمية هذا المجمع حسب عون في طرحه قضية لاهوتية خطيرة تتعلق بالحوار الديني والاعتراف بالآخر وإقراره إمكانية خلاص غير المسيحي.

وعلى هذا الأساس أصبح الإسلام يحتوي - كغيره من الأديان - بعض بذور الحق والخير والصالح، وعلى الرغم من محدودية هذا التجديد اللاهوتي وعدم اعترافه مطلقاً بوحى الإسلام فإنه جعل بعض العلماء والمفكرين المشاركين في الحوار الإسلامي المسيحي يضطربون ويدركون هشاشة مقولات الكلام الإسلامي المعتمدة في الحوار، ولقد عبّر محمد الطالبي⁽²⁾ عن هذه الصدمة في كتابه الإسلام والحوار، ورأى أن صعوبة الحوار تكمن أساساً في تفاوت قدرات الطرفين الكلامية اللاهوتية، إذ الاختلاف بينهما يكمن أساساً "في درجة التقدّم في علم اللاهوت بين الطرفين..."⁽³⁾ وآية ذلك أن علم اللاهوت المسيحي "استطاع أن يغنم من مواجهته للنظم الفكرية الأخرى.. وهكذا تسنى للتفكير المسيحي أن يكون باستمرار متحركاً وأن ينسجم مع عصره انسجاماً ينمو يوماً بعد

1 - مشير باسيل عون، المرجع نفسه، ص ص 18-19

2 - محمد الطالبي، الإسلام والحوار: أفكار حول موضوع يشغل بال العصر الحديث، ص، 3، مجلة إسلاميات مسيحيات، عدد4، ص 4

3 - محمد الطالبي، المرجع نفسه، ص 4

يوم وهو في ذلك يحافظ على الروابط التي تشدّه إلى الأصل الصافي في سنتها ويمنتها"⁽¹⁾.

تطرح مسألة تجديد علم الكلام عدّة قضايا تتعلق بالتجديد في حدّ ذاته، فما المقصود بالتجديد؟ وهل يشمل المعاني دون المباني أو المنهج دون الأسس أم تراه يمسّ كلّ أركان العلم حتّى يستوي علم كلام جديد؟ إلى أيّ مدى تأثرت نزعات التجديد الكلامية بسياقاتها الحضارية والتاريخية؟ هل يعني التجديد القطع مطلقاً مع الكلام القديم بكلّ خلفياته الحجاجية والجدلية والتناظرية أم هو فحسب تطوير النظام الكلامي القديم حتّى يستجيب لحاجيات الفكر الإسلاميّ المعاصر؟ ألا يعني تجديد علم الكلام إعادة تنظيم الخطاب الإسلامي ومراتب "الحوارية" فيه بحثاً عن عقلانيته المفقودة كما ذهب إلى ذلك طه عبد الرحمن⁽²⁾؟ هل يمسّ ذلك بخصوصيات العلم ومكانته بين العلوم الإسلامية؟ وهل مازال فعلاً لهذا العلم مكانة أمام هيمنة الفقه وأصحابه وأرباب الفكر الديني التقليدي المحافظ⁽³⁾؟ هل يمكن لتجديد علم الكلام أن يساهم في التقريب بين المجموعات الإسلامية المختلفة وأن يعدّل الصور المشوّهة الكامنة في الذاكرات المذهبية والعصبية المغلقة؟ إلى أيّ مدى يستطيع الكلام الجديد أن يفرز خطاب تواصل ناجع ومفيد يؤمّن التعرّف والتعارف والتعريف⁽⁴⁾ بما هي حلقات أساسية في التقريب بين المذاهب الإسلامية؟ لا ندّعي في هذا البحث أن نجيب على كلّ هذه الأسئلة وغيرها ممّا لم نطرح ولكنّ قصارى جهدنا أن نثير ما تختزنه من قضايا أرقت - ومازالت تؤرّق - أقطاب التقريب ودعاته.

1 - أنظر كتابه "الحوار وتجديد علم الكلام"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ولقد تحدّث في الفصل الأول من كتابه عن الخطاب ومراتب "الحوارية": الحوار، المحاور، التحاور.

2 - كما ختم الكتاب بفصل رابع تحدث فيه عن "العقلانية الكلامية" بما هي "عاقليّة" و"معاقلّة" مستشرقاً "الأفاق المستقبلية للممارسة الكلامية".

3 - هذا السؤال الإشكاليّ طرحه حسن محمود الشافعي في مستهلّ كتابه "المدخل إلى دراسة علم الكلام"، مكتبة وهبة، القاهرة، 1991، وحاول الإجابة عليه من خلال عدّة مباحث

4 - اقترح هذه الحلقات الثلاث تاج الدين الهلالي في مقاله "التقريب في الفكر والوحدة في العمل"، الذي نشره بمجلة رسالة التقريب، عدد 60، ربيع الأول وربيع الثاني، 2007

إنّ ما طرحناه من قضايا تتعلّق بالتجديد شغلت من ساهم في تحرير مجلة "رسالة الإسلام" فظهرت أقلام جريئة طرحت المسائل الكلامية المعهودة بطريقة مخالفة واقترحت قضايا جديدة استجابة لحاجيات العصر وتبعتها في هذا التمشّي وبصوت أخفت وأقلّ جرأة - فيما نعتقد - مجلة "رسالة التقريب" إذ هيمنت عليها قضايا الفقه وعلوم القرآن والسياسة على حساب الخطاب الفلسفي الفكري. ولكن قبل أن نتعمّق في مجالات التجديد في المجلتين ودورها في التقريب بين المذاهب الإسلامية، لا بدّ أن نقف بإيجاز عند خصوصيات علم الكلام ورحلته من التأسيس إلى الانزياح، ثمّ سنعرّج دون إطالة على أهمّ محطات دعوات التجديد في التاريخ الإسلامي المعاصر ونصل كلّ ذلك بمشغل التقريب بما هو الخيط الواصل بين مباحث هذا العمل.

يجدر بنا التذكير بأنّ علم الكلام لم يكن علماً دقيقاً ومضبوط المعالم من حيث كثرة تسمياته وتعدّد تعريفاته وتداخله مع علوم الدراية والرواية في الآن ذاته. ويمكن للتأظر في مدونات "العقائد" الإسلامية بمختلف أطيافها الفكرية أن يلاحظ هذا التعدّد في التسميات وربّما في المسمّيات فيعترضه أحياناً اصطلاح علم الكلام أو "الكلام الإسلامي"، وتشدّ انتباهه أحياناً أخرى اصطلاحات بديلة من قبيل الفقه الأكبر وأصول الدين وعلم التوحيد وعلم العقائد وعلم النظر والاستدلال... وبالإضافة على هذا التعدّد الكبير لتسميات علم الكلام نجده يتداخل بصفة كبيرة مع علوم إسلامية وعقلية أخرى، فهو من جهة يتداخل مع إلهيات الفلسفة حتّى بدت العلاقة بينهما في أطوار تاريخية مختلفة "غامضة قد يسمّى أحدهما باسم الآخر"⁽¹⁾ كما ذهب إلى ذلك محمد قراملكي في كتابه "الهندسة المعرفية للكلام الجديد"⁽²⁾.

ولو تتبّعنا مختلف المفاهيم المتعلقة بعلم الكلام في شتى مراحل تاريخ الفكر الإسلامي للاحظنا ملاحظة مبدئية مفادها أنّ المفهوم تطوّر من دلالة فقه أصول الدّين في

1 - عبدالكريم سروش، القبض والبسط النظري للشريعة، دار الجديد، 2002، ص 71. (تعريب دلال عبّاس)
2 - أحمد قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2002، ص 42، تعريب عن الفارسية: حيد نجف، حسن العمري، عبد الجبار الرفاعي، (سلسلة: قضايا إسلامية معاصرة).

مقابل الفقه المهتمّ بالفروع. وهذا التأسيس بنى أركانه - فيما يبدو - أبو حنيفة النعمان (ت 150) إذ يذهب إلى اعتبار الفقه "معرفة النفس ما يجوز لها من الاعتقادات والعمليات وما يجب عليها... وما يتعلّق منها بالاعتقادات هو الفقه الأكبر وما يتعلّق وما تعلّق منها بالعمليات فهو الفقه"⁽¹⁾. ولقد تطوّر هذا المفهوم مع الفارابي (ت 339) فتحول من "معرفة العقائد على أدلتها بالكلام"⁽²⁾ إلى صناعة "يقتدر بها الإنسان على نصرّة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملة وتزييف كلّ ما خالفها بالأقاويل"⁽³⁾ ولئن شابه كلام الفارابي نظرية الفقه من حيث احتواؤه أحكاماً نظرية وأخرى عملية، فإنّه انتقل بأصول الدين من حيز التعريف بالعقائد إلى مجال الدفاع عنها وكشف زيف مخالفها، ويبدو أنّ مجال الدفاع عن الملة تطوّر مع الغزالي (ت 505 هـ) ليختصّ بـ "حفظ عقيدة أهل السنّة وحراستها عن تشويش أهل البدع"⁽⁴⁾. وكأنتنا انتقلنا بهذا المفهوم من حيز الآخر الأقصى الذي يخالفنا المعتقد إلى الآخر الأدنى الذي يشاركنا الملة ويخالفنا المذهب والرأي. وهذا الانزياح الخطير تدعّم مع ابن خلدون⁽⁵⁾ ومن سايره من المتأخّرين⁽⁶⁾.

1 - هذا ما يؤكّده أحد علماء الحنفية المتأخّرين من قبيل صاحب الشاهد كمال الدين البيضاوي زاده الرومي البسنوي في كتابه "إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان في أصول الدين"، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ص 31. وكذلك التفتزاني في شرح العقائد النسفية، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2000 وهو أيضاً من علماء الحنفية.

2 - سعد الدين مسعود بن عمر التفتزاني، شرح العقائد النسفية، ص 54

3 - أبو نصر محمد الفارابي، إحصاء العلوم، مكتبة الخانجي، القاهرة 1931، ص 71، تحقيق عثمان محمد علي.

4 - أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1962، ص 132، تحقيق عبد الحليم محمود.

5 - ونصّ تعريفه الشهير المتداول بين الناس "هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإسلامية الإيمانية بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة" (عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، دار الجيل، بيروت، د.ت)، ص 507

6 - من قبيل ما ذهب إليه التهانوي (محمد علي الفاروقي) في اصطلاحات كشاف الفنون، ص 22-23، التهانوي موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، مكتبة لبنان ناشرون، 1996، تحقيق علي دحروج، تعريب عبد الله الخالدي (2+1)، (سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية).

إنّ هذا السرد التاريخيّ الوظيفيّ الموجز سيساعدنا على طرح إشكالية مشروعية تجديد علم الكلام بما تعكسه من صعوبات إجرائية في تمثّل العلم على حقيقته، فهل نأخذ بمفاهيمه الأولى كما فعل محمّد عبده (تـ 1905) حينما ذهب إلى أنّ الكلام أساساً "علم يبحث فيه عن وجود الله وما يجب أن يكون عليه وما يجوز أن ينسب إليه وما يمتنع أن يلحق به"⁽¹⁾، أم نحافظ على دلالاته المتأخرة بما فيها من مجادلات ومطارحات ومناظرات وردود يدّعي فيها كلّ طرف اكتساب أصول الدين الحقيقية ويرمي بالمخالف المسلم بتهم متعدّدة كالمبتدع والمارق على الدّين.

وهكذا نكتشف أهمية هذا المدخل المفهومي لتتبيّن خلفية الدعوة إلى تجديد علم الكلام من منظور التقريب بين المذاهب الإسلامية وكيفية تعامل رواده مع مفاهيمه الشائعة وعملهم على حصر علم الكلام في مجال التعريف بالعقائد على حقيقتها والتعرّف على عقائد المجموعات الإسلامية الأخرى في أصولها وكما يراها أهلها دون وساطة الوسطاء ووصاية الأوصياء.

اهتم في العصر الحديث عدد كبير من المفكرين وعلماء الدين بتجديد علم الكلام وتطوير ومقولاته، ويمكن التمييز في هذا الإطار - تمييزاً منهجياً - بين صوتين نادى الأوّل بالتجديد من داخل خطاب التقريب الذي تأسس بصفة واضحة مع جماعة التقريب بالقاهرة وهو صوت لم يصرّح - على جرأته - باعتزامه التجديد مشروعاً ومنهجاً وغاية، بل اكتفى بالتجديد الضمني الصامت وسنرى ملامحه في القسم الإجرائي المتعلّق بمقالات مجلتي رسالة الإسلام ورسالة التقريب، أمّا الصوت الثاني فكان ينشط خارج إطار جماعات التقريب ولكنه كان بدوره يخدم التقريب بطريقة أو بأخرى من خلاله تصريحه بضرورة تجديد علم الكلام أو إيجاد علم كلام جديد يحقق للمسلم إنسانيته المفقودة في كتب الجدل والخلافات وتبادل السباب والتهم والتكفير والتكفير المضاد، وفي

1 - محمد عبده، رسالة التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986، ص 4

هذا الإطار يذهب بعض الدارسين⁽¹⁾ إلى أن أول من ألف كتاباً بعنوان "علم الكلام الجديد" هو شبلي النعماني⁽²⁾ أحد علماء الإسلام في الهند وترجمه إلى الفارسية محمد تقي داعي كيلاني وطبع سنة 1329 هـ/1911م تحت العنوان نفسه، ويبدو أن هذا الكتاب سيؤثر لاحقاً في مفكري إيران وفي مشهدها الثقافي بصفة عامة⁽³⁾. ومردّ هذا التأثير جرأة صاحبه إذ اعتبر أن "علم الكلام القديم يعنى ببحث العقائد الإسلامية لأنّ شبهات الخصوم كانت تركز على العقائد فقط بينما يجري التأكيد هذا اليوم على الأبعاد الأخلاقية والتاريخية والاجتماعية في الدين... حيث تعتبر هذه المسائل من اختصاص علم الكلام الجديد"⁽⁴⁾ ويبدو أنّ هذا الكتاب استطاع أن يجمع بين ذاكرتين في مشهد فكريّ طريف ذاكرة سنيّة مثلها صاحب الكتاب وأخرى شيعية تجلّت في الترجمة بكلّ خلفياتها الثقافية، ولذلك انتشرت دعاوى "تجديد الكلام" أو "الكلام الجديد" في مختلف أنحاء العالم الإسلامي بكلّ أطيافه ومدارسه الفكرية فتحدّث حسن حنفي عن ضرورة التجديد، إذ ردد في إحدى محاوراته "لا أستطيع أن أدخل في علم كلام جديد دون أن أعيش العلم كخبير في العلاقات الدولية والعلوم السياسية والاجتماعية والعلوم السلوكية ومن ثمّ أعرف التجارب البشرية من خلال الأدب والأمثال العامية والشعر وكلّ ما يعبر عن التجارب"⁽⁵⁾ وأثار هذا المجال فضول عدد كبير من المفكرين المسلمين⁽⁶⁾.

1 - ذهب هذا المذهب على سبيل المثال إبراهيم البدوي في كتابه "علم الكلام الجديد: نشأته وتطوّره"، دار العلم بيروت، 2002، ص ص 66-68

2 - شبلي حبيب الله بن سراج الدولة النعماني، من روّاد الإصلاح الديني في الهند، توفي سنة (1332هـ/1914م)

3 - يمكن الاستفادة في هذا المجال: عبد الجبار الرفاعي، من كتاب "المشهد الثقافي في إيران: علم الكلام الجديد وفلسفة الدين"، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2002

4 - أخذنا الشاهد نقلاً عن إبراهيم البدوي، في كتابه "علم الكلام الجديد: نشأته وتطوّره"، ص ص 67-68

5 - من حوار أجرته معه مجلة المنطق، اللبنانية في عددها 120، بيروت ص 73

6 - نذكر على سبيل المثال هذه المحاولات بحسب تاريخ ظهورها:

* وحيد الدين الخان، تجديد علوم الدين - مدخل لتصحيح مسار الفقه والتصوف وعلم الكلام والتعليم الإسلامي، دار

الصحوّة، 1998

المبحث الثاني: نقد هادي أركون طه عبد الرحمن:

دأب طه عبد الرحمان منذ عقود على مهاجمة الحداثة والحداثيين، في سلسلة من الكتب والحوارات، والدفاع عن التراث السني -الصوفي بناء على مواقف عقديّة صريحة. فباعترابه، صوفيا طريقيا، لا يمكن أن يتجاوب مع الحداثة، بما هي استشكل صريح لأسس وثوابت العقائد وتاريخها الفكري. وقد ضمن كتبه ردودا حادة على العلمانيين أو المفكرين الليبراليين من أمثال: محمد عابد الجابري ومحمد أركون وعلي حرب ومحمد سبيلا .

وواظب في السنوات الأخيرة على نقد الحداثة وفكرانيتها وأخلاقيتها، دفاعا عن الحقائق التداولية للمجال التداولي العربي -الاسلامي.

وعلى الرغم من افتتانه بالتصوف وبأبي حامد الغزالي، فإنه لا يخفي إعجابه الكبير بشرعيات ومنطقيات تقي الدين بن تيمية.

وقد تصدى لمشروع نقد العقل العربي، في " تجديد المنهج في تقويم التراث"، وعدد أعطاب ومزالق فكر محمد عابد الجابري، دون أن يجرؤ على نقد تفكيك الجابري للنظام العرفاني في (تكوين العقل العربي) وخصوصا في (بنية العقل العربي) وكشفه عن المصدر الهرمسي والغنوصي للتصوف العرفاني، سواء أكان سنيا (الجنيد والمحاسبي والغزالي....الخ) أم فلسفيا (الحلاج وابن عربي وابن سبعين....الخ) .

تتوالى مؤلفاته الناقدة للعقلانية والأخلاقية والفكرانية الحداثيّة، فيما تتوالى مآسي العالم الإسلامي، وتتسبب الأصوليات الشرسة المضادة للتمدن والتحضر. بماذا نفسر اكتفاءه بنقد الحداثة والإبانة عن تفوق العقل الشرعي والأخلاق القربانية؟⁽¹⁾

لماذا يستمسك بالصمت، بعد أن توغلت السلفيات الجهادية في نسف الأضرحة والمزارات الصوفية بسورية والعراق ومالي وسوريا وتدمير الموروث الثقافي، بمالي

1 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 08.

خاصة ؟ لماذا يكتفي بالصمت فيما يجار بالنقد كلما ارتفعت هامة حدثية، لاستشكال جزء أو مظهر من مظاهر التراث، بفعل تقادمه وعدم استجابته لمتطلبات ومقتضيات العصر ؟ ما مبررات صمته عن جرائم السلفيين الظاهرة للعيان، وتناولهم البين على كل من يخاف نهجهم الفكري، ومن ينقض تصورهم للتاريخ والشريعة ؟ هل نبرر ذلك الصمت بالتقية ونشدان السلامة، أم نعزو ذلك إلى تجاوب تلك السلفيات مع جزء من برنامج الفكري القائم على تبرير الأفضلية المطلقة للنموذج الإسلامي؟

الحقيقة أن طه عبد الرحمان، قد دافع طيلة مساره الفكري عن تمامية مناهج الفقهاء والأصوليين واكتمالها واكتمال حقائق المتصوفين، وعن قصور مناهج المتفلسفين والمتكلمين ممن ينتسبون الى الاعتزال والتجهم قديما والى الحداثة حديثا .

فالحقائق التداولية مبرأة من النسبية ومن الاحتمالية في اعتقاده؛ ولذلك فهي أحكم بناء وأغنى دلالة من الحقائق المتداولة في المجالات التداولية الحداثية.

إلا أن الوقائع العصرية، ومنها تنمر السلفيات الجهادية، وتماديها في القتل وفي الذبح واستئصال المخالفين، أيا كانت عقائدهم أو فكرياتهم أو وضعياتهم الاعتبارية، تكشف قصور تلك الحقائق التداولية، وانتماءها إلى أزمنة فكرية، في حاجة لا إلى الاستشكال فحسب بل إلى النقض والتجاوز.

ان الاعتلال الفكري، في النطاقات السنية، والاهتراء الناتج على الاهتزازات السياسية بليبيا والعراق وسوريا ومالي، يدلان دلالة صريحة، على اعتلال نظر فقيه الفلسفة وذهوله عن ملابسات العصر .فلو تأمل أدنى تأمل وقائع تفجير الأضرحة والمزارات، وتدمير التراث الثقافي، الصوفي وغير الصوفي بمالي والعراق وسورية وتونس، لانتهى، حتما إلى حتمية مراجعة الثوابت، لا إسدال ستائر التقديس عليها كما عمل في (العمل الديني وتجديد العقل وتجديد المنهج في تقويم التراث)، ولأعاد النظر في كتابات خصومه (...وتحقق شعورنا بشغل ذمتنا بواجب التنبيه على ما يظهر في تقويم

التراث من الترمويه، فتحركت داعيتنا لوضع هذا الكتاب، حتى لا نسأل من الخلق في العاجل ومن الخالق في الأجل عن صمتنا حيث كان يجب أن نتكلم، وعن تركنا حيث كان يجب أن نعمل، وحتى لا يقال بأن الحث مظمور لا نصير له والباطل مشهور لا خصيم له⁽¹⁾.

يخشى فقيه الفلسفة، وصاحب كوجيطو (انظر تجد)، أن يسأل عن عدم نقد مشروع الجابري، مع أنه لا يمس القواعد التداولية للعقل الشرعي على الإطلاق، ويحترف الصمت البليغ، تجاه أفعال التقتيل والتحريق والتدمير باسم التفضيل التداولي لحقائقه المجاله، وبالعودة الى فتاوى ابن تيمية.

لم يلتزم الصمت ازاء الترمويه في قضايا منهجية، متداولة أصلا في أطر ضيقة؛ وفي المقابل التزم صمت الأموات، ازاء التقتيل المنهجي للآخر الطائفي والملي، وتدمير التراث الثقافي، للإنسانية بمالي والعراق وسوريا، وتهجير الآلاف وسبي النساء وفتح أسواق النخاسة، والتمثيل بالجثث وترهيب الناس في آسيا وأوروبا وإفريقيا .

فكيف خانته يقظته التداولية المعتادة، وحميته التداولية المعرفة، وهو يشاهد الرؤوس المقطوعة والأجساد المحروقة، والنفوس المباعة، والديار المحروقة؟ ألا يعلم أن تلك الأفعال، تلتمس أسانيدھا ومراجعها، من الأصوليين والفقهاء الفضلاء، وبالأخص من أحد مشايخه المفضلين : تقي الدين ابن تيمية؟.

الواقع أن فقيه الفلسفة، جرد المناهج عن التأريخ، فظن أن بإمكانه المفاضلة بين التراث والحداثة؛ ناسيا أن مصادر مناهجه وقواعده التداولية، غير مسلمة وقابلة لا للاستشكال فقط بل للنقد التاريخي .

فالتسليم بالأجهزة النظرية والمنهجية للأصوليين والفقهاء والمتكلمين والمفسرين، يقتضي التسليم بفيولوجيا النصوص الأولى؛ والحال أن إنعام النظر في تلك النصوص بالذات، كفيل بإقناع الناظر الباحث عن الحقيقة، لا المتكلم الباحث عن امتيازات نظرية

1 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 11.

وعملية، بضرورة إجابة النظر في تلك النصوص وتعريضها للنقد التاريخي -
الانتربولوجي .

ان البراعة في المنطقيات، لا تكفي لإدراك الحقائق، والنفاد إلى كنهها ؛ولذلك
فتحصيل الملكة في النظريات لا يكفي، فلا بد من تحصيل ملكة التاريخ والاجتماع
ومراعاة مقتضياتهما في مقارنة النصوص والوقائع .

(فكل معرفة عقلية نافعة، لا بد أن تنتقل من مستوى مجرد التمييز النظري إلى
مستوى التخلق السلوكي بها ولو كانت لغة أو منطقاً أو حساباً، لأنها، بفضل هذا التخلق،
تتفد إليها المعاني اللطيفة والقيم الروحية، فتقيها مساوئ التنظير الجاف والتسييس الضار،
وتتمدها بأسباب العمل المسدد والتأنيس المتبصر (1) .

يقتضي تعلق العلم بالعمل، الانخراط في قضايا العصر ؛ والحال أن فقيه الفلسفة،
غائب عن الجبهات الفكرية، المشتعلة هنا وهناك .وليس التحجج بمعادة التسييس، إلا
ذريعة، للقول الصريح في المآسي الفكرية والاجتماعية والسياسية الناتجة عن الرغبة في
تنفيذ مقتضيات المجال التداولي الأصلي، وخاصة الشريعة بكل حذافيرها.

أليس القتل والحرق والتمثيل وجز الرؤوس واللعب بها، وأكل الأكباد، وأسر الفتيات
والنساء، وجهاد النكاح، بكافية لإيقاظ فقيه الفلسفة من غفوته التأنيسية، وفصل المقال،
بالأدوات التداولية، فيما بين المقترفات والمجال التداولي الأصلي من اتصال ؟.

(..و أما الشعور بالامتياز العقلي، فهو متفرع من الامتيازين السابقين (الامتياز
اللغوي والامتياز العقدي)، فمن تكون له أفضل شريعة و أفضل لغة، لزم أن تكون له
أفضل معرفة ما دلم يستمد مضامين هذه المعرفة من أحق الحقائق التي جاءت بها اصدق
شريعة، ويستمد وسائل هذه المعرفة من ابلغ الأساليب التي انطوت عليها أبين لغة (2) .

1 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 86.

2 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 254.

إن لمبدأ التفضيل، تنزيلات عملية، يفضل فقهاء الفلسفة، التغاضي عنها. تستتبع الأفضلية النظرية، أفضلات اقتصادية واجتماعية وسياسية، كما تقتضي التسيد على العالمين، الآن وغدا .

لا يمكن إغفال الجذع المشترك، بين الأفضلية التداولية كما يحددها فقيه الفلسفة، وكما يمارسها السلفيون الجهاديون .

إن القتل المنهجي، للمفكرين (فرج فودة ومحمود طه وحسين مروة) واضطهاد المسيحيين والإيزيديين والصابئة، تجسيد عملي لمبدأ التفضيل التداولي .

ليس بإمكان مفكر تداولي، معتر بأفضلية مجاله التداولي، أن يدافع عن شرعة حقوق الإنسان، ولا أن يندد بأفعال تستمد شرعيتها وبواعثها الصميمة من مدونته التشريعية .

(ولا ضرر في أن يستولي على العربي الإحساس بالتفوق، لأنها هذا الإحساس مقيد عنده بما لم يقيد به عند الغير؛ فإن كان هذا الشعور قد ينقلب عند الغير إلى آفة عنصرية تأتي بالشر لمن عداه، فإنه عند المسلم العربي محفوظ من الانعطاف على صاحبه وعلى غيره بالشر بسبب ارتباطه بأحكام الشرع التي تصده صدا عن كل ما يؤذي هذا الغير . وعليه، فإن الأفضلية التداولية التي ينسبها العربي إلى ممارسته التراثية أفضلية طبيعية لا غرابة فيها ومصونة لا سوءة فيها⁽¹⁾).

الواقع أن المآسي الحادثة في الشرق الأوسط، قديما وحديثا، إنما نتجت عن ذلك الامتياز بالذات؛ فالامتياز النظري يقتضي، ضرورة، امتياز عمليا ؛ وغالبا ما يؤول الامتياز إلى التمييز، أي إلى كراهية الأخر واستئصاله متى توافرت الشروط واستكملت مقتضيات التمكين والاستقواء .

وتشهد الوقائع التاريخية، على اخلاص الفاعلين التداوليين، لحقائق المجال واستماتتهم في الدفاع عنها، ولو اقتضى الامر، خرق بعض المحاذير الشرعية نفسها.

1 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص: 254.

(وقال يحيى الغساني: كان عبد الملك بن مروان كثيرا ما يجلس إلى أم الدرداء، فقالت له مرة: بلغني يا أمير المؤمنين أنك شربت الطلأ بعد النسك والعبادة، قال: إي والله والدماء قد شربتها).

وقال نافع: لقد رأيت المدينة وما بها شاب اشد تشميرا ولا أفه ولا أنسك ولا أقرأ لكتاب الله من عبد الملك بن مروان) (1).

ان للترفع عن التاريخ بدعوى التأنيس، نتائج وخيمة على النظر؛ فبدلاً من تحقيق الأنظار بعرضها على مقتضيات التاريخ، فإنه يكتفي، بتجميلها والاكتفاء بصدقيتها الذاتية؛ والحال أن مراعاة الصدقية الذاتية في خطاب يروم العمل، دون الاهتمام بالصدقية الخارجية، يصيب النظر بمعاطب لا محيد عنها. ويبدو أن فقه الفلسفة، لم يستوعب الدرس الخلدوني، في تحقيق التاريخ، وبالأخص في استخلاص دروس الممارسة السياسية..

1 - جلال الدين السيوطي: تاريخ الخلفاء، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى - 2005-ص.193).

خاتمة

ومسك ختام هذا البحث المتواضع يمكن القول في الأخير أن ط عبد الرحمن ترك تراثا فكريا، لا يتحدد بما نقلته كتبه أو ما نقله الآخرون عنه فقط، بل يتحدد أيضا في امتداد أفكارهم صلاحيتها لعصور آتية، كونه وضع العقل وسيطا بين السماء والبشر، وجعل في مقدمة لأصول أخرى، وعندما يلوح بالنصوص كثابت في تحديد علاقات الناس عند المنحدرات الحادة، التي تعترض طريق الإبداع يحضر طه عبد الرحمن كشاهد تاريخي على الرفض والمقاومة، ومن داخل المؤسسة الفقهية، فالإتجاه العقلي عند طه عبد الرحمن قد شكل الأرضية التي سمحت بتبلور الفلسفة الإسلامية بالمعنى الدقيق فيما بعد في القرن الثالث هجري ورواد النزعة الإنسانية التي سوف تبلغ ذروتها مع الفلاسفة أمثال الفرابي، والغزالي... دون أن يترتب عن ذلك قطيعة مع الدين، سواء عن الكلاميين أو عند الفلاسفة ويبدو وأن الإتجاه نحو البحث والبحث العلمي ما كان إلا امتدادا طبيعيا للعقلانية.

إذا ما نظرت إلى الاهتمامات ذات الطابع التجريبي التي نجدها في مجال علوم الطبيعة إلى تجارب وملاحظات واستقرارات في العلوم تتصل بدراسة الفلك والحيوانات خاصة. لذا ليس غريبا أن نجد الاستفاقة الفكرية التي شهدتها العالم الإسلامي في القرن لاتاسع عشر.

كما تجلى عند زعماء الإصلاح أمثال: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، تقوم على برنامج يتمحور حول إعادة الاعتبار للعقل وتأكيد الطابع العقلاني للدين والاستفادة من التجارب الإنسانية، فتأكد طه عبد الرحمن على أهمية العقل بتطبيقاته المختلفة وبما يستلزمه من تفتح على الإنسانية، لما في ذلك من إثراء للذات يبقى برنامجا جديرا بأن يكون مدخلا إلى الحداثة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة وإشكالي التأويل وعلم الكلام محور رئيسي في فكر طه عبد الرحمن الذين حاول إيجاد حل لها بتأسيس التأويل في نصوص العقيدة جد خطير فإن التأويل في نصوص الأحكام أمر في غاية الأهمية، لذلك لم يختلف العلماء في بيان أهميته والعمل به وهي إشكالية لا تزال تنتزع إلى اليوم الفكر

العربي والإسلامي كما يكتشف في مختلف التشبعات والتفرعات السياسية والأيدولوجية المرتبطة بالجدل المركزي بين الأصالة والحداثة، فالمجتمعات العربية والإسلامية لا تزال إلى اليوم تبحث عن طريقها بين الأصالة والأصولية وبين دعاة الحداثة الذين تجمع مختلف تياراتهم مركزية العقل.

ولقد توصلنا إلى أهم النتائج من خلال تناولنا لهذا الموضوع سنبرزها على النحو

التالي:

- تأويل القرآن، أو التفسير بالرأي عند أصحاب الفرق عموماً، وعند المعتزلي وشيوخها خصوصاً، يعد أفضل إستراتيجية لتمرير مقولاتهم وتأصيلها.

- تبدال إستراتيجية التأويل وعلم الكلام عند طه عبد الرحمن بتصنيف آيالات القرآن إلى محكمة ومتشابهة، المحكمة وهي في الأصل ما وافق ظاهرها مقولاته، والمتشابهة وهي الفرع ما خالفها، والعلاقة التي تصل المحكم بالمتشابه هي حمل الفرع على الأصل..

قائمة

المصادر والمراجع

• القرآن الكريم •

1. إبراهيم الباجوري، تحفة المرید علی جوهرة التوحيد، ط. دار السلام.
2. إبراهيم البدوي، "علم الكلام الجديد: نشأته وتطوره"، دار العلم بيروت، 2002، ص 66-68
3. أبو الوليد رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط03، د.ت.
4. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1962.
5. أبو نصر محمد الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان محمد علي، مكتبة الخانجي، القاهرة 1931.
6. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، الطبعة السلفية، ج07.
7. أحمد قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2002، تعريب عن الفارسية: حيد نجف، حسن العمري، عبد الجبار الرفاعي، (سلسلة: قضايا إسلامية معاصرة).
8. إدريس جبيري، الحوار المعطل، ضمن كتاب التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، منشورات دار التوحيد، 2012
9. بدر الدين بن جماعة، إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني، الناشر: دار السلام، الطبعة الأولى 1990، مقدمة في علم التوحيد.

10. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2000 .
11. التهانوي موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، مكتبة لبنان ناشرون، 1996، تحقيق علي دحروج، تعريب عبد الله الخالدي، (سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية).
12. جار الله محمود بن عز الزمخشري، أساس البلاغة، دار الكتب المصرية، 1341هـ/1922م.
13. جلال الدين السيوطي: تاريخ الخلفاء، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، الطبعة الاولى -2005.
14. الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار الفكر، بيروت، د.ت.
15. الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة، ط2، 1979.
16. شبيل الحبيب، «النص والقراءة» ضمن: النص والقراءة في الثقافة العربية الإسلامية، أعمال ندوة4-5-6أفريل 1997، منشورات مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، تونس 1999.
17. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1998.
18. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1993.
19. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2000.

20. طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2002
21. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، 2000.
22. طه عبد الرحمن، سؤال العمل، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2012
23. طه عبدالرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1994
24. عبد الجبار الرفاعي، "المشهد الثقافي في إيران: علم الكلام الجديد وفلسفة الدين"، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2002
25. عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، دار الجيل، بيروت، د.ت
26. عبد الرسول الغفار، الكليني والكافي، منشورات مؤسسة النشر الإسلامية التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط.الأولى 1416 هـ.
27. عبد السلام بن عبد العالي، سياسة التراث، ضمن كتاب التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، منشورات دار التوحيد، 2012
28. عبد الكريم سروش، القبض والبسط النظري للشريعة، دار الجديد، 2002. (تعريب دلال عباس).
29. علي بن أحمد بن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، القاهرة، دار الحديث، ط01، 1404هـ، للآمدي، ج03
30. فتحي الدريتي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، الشركة المتحدة للتوزيع، ط02، 1405هـ/1975م.

31. فضل الله السيد محمد حسين، « أثر الزمان والمكان في الاجتهاد»، ضمن : مناهج التجديد، مجموعة حوارات أجراها وأعدّها للنشر عبد الجبار الرفاعي، سلسلة آفاق التجديد، دار الفكر المعاصر، بيروت-دمشق، ط1، 2000
32. كريم الوائلي، الخطاب النقدي عند المعتزلة: قراءة في معضلة المقياس النقدي، دار مصر العربية، القاهرة، 1997.
33. كمال عبد اللطيف، نقد العقل أم عقل التوافق، سلسلة شراع، 1999
34. مجموع الفتاوى للإمام أحمد ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد قاسم، مكة المكرمة، مكتبة النهضة الحديثة، 1404هـ، مج17، تفسير، ج04.
35. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005.
36. محمد الأنور السنهوتى، عبد الحميد مذكور (بالاشتراك)، دراسات فى الفلسفة الإسلامية.
37. محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1408هـ/1988م، ج04.
38. محمد بن جرير الطبري، مصطفى البابي الحلبي، جامع البيان عن التأويل أي القرآن، مصر، ج05
39. محمد بن عمر الطبرستاني الملقب بفخر الدين الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار الفكر، بيروت، ط03، ج10.
40. محمد بن عمر، الحداثيون العرب والتراث التفسيرى: 45. ضمن المؤتمر الدولي الخطاب القرآني. 30 أكتوبر: 2013.
41. محمد عبده، رسالة التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986.

42. مشير باسيل عون، الأسس اللاهوتية في بناء حوار المسيحية والإسلام، دار المشرق، بيروت، 2003، ط1 (سلسلة دراسات ووثائق إسلامية مسيحية رقم 6).
43. مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، ط3، 1966.
44. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، الطبعة الثالثة 1996.
45. وحيد الدين الخان، تجديد علوم الدين - مدخل لتصحيح مسار الفقه والتصوف وعلم الكلام والتعليم الإسلامي، دار الصحوة، 1998.
46. يمني طريف الخولي، من منظور فلسفة العلوم: الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل.

المعاجم والقواميس:

1. ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد اللام هارون، القاهرة، 1466، مادة (أول)، ج01.
2. ابن فارس. الصاحب في فقه اللغة سنن العرب.
3. محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط01، دت، مادة (أول)، ج01.

المراجع المترجمة:

1. غارودي روجيه، الإسلام، ترجمة وجيه أسعد، دار عطية، الطبعة الأولى، 1995.

المجلات والدوريات:

1. الزاوي بغورة. في النقد الفلسفي : محاولة في تحديد المفهوم مجلة عالم الفكر المجلد: 41. ابريل: 2013.

2. صلاح الجابري، «النص والواقع إشكالية علاقة أم منهج»، مجلة المنطلق الجديد، العدد التاسع، 2006، مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع، بيروت.
3. طه عبد الرحمان قارئاً لمحمد عابد الجابري. مجلة الازمنة الحديثة العدد: 3-4. السنة: 2011.
4. مجلة المنطلق، من حوار أجرته معه اللبنانية في عددها 120، بيروت
5. محمد الطالبي، الإسلام والحوار: أفكار حول موضوع يشغل بال العصر الحديث، ص، 3، مجلة إسلاميات مسيحيات، عدد 4
6. نعمان بوقرة. ملامح التفكير التداولي والبياني عند الأصوليين مجلة إسلامية المعرفة العدد: 52. السنة: 2008.

الاصحاح

الدكتور طه عبد الرحمن (م 1944) مفكر مغربي متخصص في المنطق واللسانيات، يؤمن بتعدد الحداثات ويسعى لتأسيس حداثا أخلاقية إنسانية انطلاقا من قيم ومبادئ الدين الإسلامي.

نبذة عن حياته:

ولد في مدينة الجديدة بالمغرب عام 1944، وبها درس دراسته الابتدائية، ثم تابع دراسته الإعدادية بمدينة الدار البيضاء، ثم بجامعة محمد الخامس بالرباط حيث نال إجازة في الفلسفة، واستكمل دراسته بفرنسا بجامعة السوربون، حيث حصل منها على إجازة ثانية في الفلسفة ودكتوراه السلك الثالث عام 1972 برسالة في موضوع "اللغة والفلسفة : رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود"، ثم دكتوراه الدولة عام 1985 عن أطروحته "رسالة في الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه". درّس المنطق في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ بداية السبعينيات. حصل على جائزة المغرب للكتاب مرتين، ثم على جائزة الإيسيسكو في الفكر الإسلامي والفلسفة عام 2006.

و هو أستاذ زائر بعدة جامعات مغربية، ورئيس "منتدى الحكمة للباحثين والمفكرين" الذي تأسس في المغرب بتاريخ 9 مارس 2002 .

أهم أعماله

- اللغة والفلسفة. رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود (بالفرنسية)، 1979.
- رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه (بالفرنسية)، 1985.
- المنطق والنحو السوري، 1985.
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، 1987.
- العمل الديني وتجديد العقل، 1989.
- تجديد المنهج في تقويم التراث، 1994.

- فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة، 1995.
 - اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، 1998.
 - فقه الفلسفة 2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، 1999.
 - سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية، 2000.
 - حوارات من أجل المستقبل، 2000.
 - الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، 2005 .
 - روح الحدائثة - المدخل إلى تأسيس الحدائثة الإسلامية، 2006 .
 - الحدائثة والمقاومة، 2007.
 - حوارات ومقالات.
 - حوارات.
 - حوار قناة الجزيرة، مالك التركي (الجزء الأول، الجزء الثاني، الجزء الثالث، الجزء الرابع، الجزء الخامس، الجزء السادس).
 - الحق العربي في الاختلاف الفلسفي 2002.
- مقالات:**
- كيف نفكر في الصلة بين العلم والدين.
 - طه عبد الرحمن يتحدث عن الآيات القرآنية والقراءات الحدائثة (2/1).
 - طه عبد الرحمن يتحدث عن الآيات القرآنية والقراءات الحدائثة (2/2).
 - جهود طه عبد الرحمن النقدية

فهرس الموضوعات

كلمة شكر وتقدير

إهداء

5..... مقدمة

الفصل الأول

مدخل مفاهيمي

2..... المبحث الأول: مفهوم التأويل:

11 المبحث الثاني: ضبط تصور علم الكلام:

الفصل الثاني

أصالة علم الكلام عند طه عبد الرحمن ومشروعية التأويل

30 المبحث الأول: المشروع النقدي عند طه عبد الرحمن

39 المبحث الثاني: قراءة النص التراثي عند طه عبد الرحمن:

52 المبحث الثالث: الرؤية التداولية للتراث في مشروع طه عبد الرحمن

الفصل الثالث

مكانة طه عبد الرحمن في الفكر العربي المعاصر

66 المبحث الأول: ما الحاجة إلى تجديد علم الكلام؟

74 المبحث الثاني: نقد هادي أركون طه عبد الرحمن:

80 خاتمة

83 قائمة المصادر والمراجع

90 الملاحق

93 فهرس الموضوعات

المخلص:

ونلخص من هذا البحث إلى أن وظيفة التأويل ترجع إلى زينة موقعه في النص القرآني، ليتأتى دور المؤول في إظهار براعته في الكشف عن العناصر التي تولد المتعة والانبهار لدى المتلقي من جهة، والتأويل وعلم الكلام وتمايز لغته عن مستويات الأداء النمطي، إضافة إلى العناية البالغة بالألوان المعروفة التي تحقق هذه المتعة سواء أكانت تشتمل على إحداث انبهار معرفي فني كالاستعارة، أم تتطوي على إحداث انبهار شكلي كالجناس والطباق، هذا يجعلنا نقول بأن طه عبد الرحمن كان متمكّن في هذا المجال (علم اللغة، وعلوم القرآن، علم الكلام) التي استطاع أن يوظفها كأدوات ببراعة في عملية التأويل، لهذا كان طه عبد الرحمن بارعا في إعطاء صورة عامة عن التأويل وعلم الكلام، لكن الحذر يبقى وارد من علو هذه الفرقة الدينية في بعض المسائل التي تمس العقيدة الإسلامية خاصة الغيبية منها.

Résumé:

La somme de cette recherche qui fonctionnent interprétation en raison de l'emplacement décoratif dans le texte du Coran, à venir le rôle de l'interprète pour montrer son aptitude à détecter les éléments qui génèrent le plaisir et fascination pour le destinataire de la main, l'interprétation, la théologie et la différenciation de la langue sur les niveaux typiques de performance, en plus de soins aux adultes en couleur connu qui permettent d'atteindre ces amusement si incluent la création d'éblouir la connaissance de l'art métaphore, ou impliquant la création de formalité dazzle Kganas et le contrepoint, ce qui nous fait dire que TAHA Abdul Rahman était bien versé dans ce domaine (la linguistique et les sciences coraniques, la théologie) qui pourrait être utilisé Comme des outils habiles dans le processus Pour interpréter ce TAHA Abdul Rahman a été brillant à donner une image générale de l'interprétation et de la théologie, mais la prudence reste élevée et Ward de ce groupe religieux dans quelques-unes des questions qui les touchent particulièrement métaphysique foi islamique