



فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2023-3-15

تاريخ القبول: 2023-8-26

سؤال تجديد المنهج الكلامي عند طه عبد الرحمن

دراسة في فقه علم الكلام

فاطمة الزهراء بوزاهر⁽¹⁾

ezzhrae@gmail.com

محمد الشهبي⁽²⁾

chahbi89@gmail.com

ملخص

يهدف البحث إلى سؤال تجديد المنهج الكلامي عند طه عبد الرحمن، وبيان المقصود من مصطلح التجديد عامة، ومصطلح (علم الكلام الجديد) بشكل خاص، وإبراز المقدمات المنهجية التي يعتمدها طه عبد الرحمن مدخلاً للتجديد الكلامي، ثم نقد بعض جوانب القصور في دعواه وتقويمها. وتم تقسيم البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث، تناول المبحث الأول مفاهيم علم الكلام الجديد ومنطلقاته، وتحدث المبحث الثاني عن منهج المناظرة عند طه عبد الرحمن وآليات الاستدلالية، ثم قام المبحث الثالث بتقديم تطبيقات وملاحظات نقدية حول ذلك، وتوصل البحث على أن دعوى إحياء الآليات المنهجية للمتكلمين لم تشمل نتاج المتأخرين رغم أنه لا يخلو من جوانب الإبداع والعمق المنهجي والنقدي ما يساعد أيضاً على إحياء الملكة الحجاجية لمناهضة الشبهات الحديثة، بحكم قرب كثير من نقودهم لبعض فلاسفة الغرب المعاصرين. كما أن إغفاله للتطور التاريخي الذي مرت منه بعض المصطلحات والأدوات المنهجية قد يحول دون عمق استيعابها وحسن استثمارها.

الكلمات المفتاحية:

الكلام الجديد، الحوارية، المناظرة، قياس التمثيل، الجدل.

(1) باحثة في سلك الدكتوراه، تخصص العقيدة والفكر الإسلامي، مختبر العلوم الدينية والإنسانية وقضايا المجتمع كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس- فاس، وعضو بمركز الشهود للبحوث العلمية والدراسات الحضارية.

(2) باحث في سلك الدكتوراه، تخصص العقيدة والفكر الإسلامي، مختبر العلوم الدينية والإنسانية وقضايا المجتمع كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس- فاس، وعضو بمركز الشهود للبحوث العلمية والدراسات الحضارية.

للاقتباس: الزهراء، فاطمة، الشهبي، محمد، سؤال تجديد المنهج الكلامي عند طه عبد الرحمن دراسة في فقه علم الكلام، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج7، ع3، 2023، 124-154.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصريف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 2022-3-15

Accepted : 2023-8-26

The Question of Renewing the *Kalam* (Theological) Method according to Taha Adel RahmanA Study in the Jurisprudence of *Kalam*Fatima ezzahrae Bouzahar⁽³⁾ezzahrae@gmail.comMohammed ech-chahbi⁽⁴⁾chahbi89@gmail.com

Abstract

The research aims to question the renewal of the theological method according to Taha Abd al-Rahman, and to explain what is meant by the term renewal in general, and the term (new science of theology) in particular, and to highlight the methodological premises that Taha Abd al-Rahman considers an introduction to theological renewal, then criticize some of the shortcomings in his claim and evaluate them. The research was divided into an introduction and three sections. The first section dealt with the concepts of the new science of theology and its starting points. The second section talked about the debate method according to Taha Abd al-Rahman and its inferential mechanisms. Then the third section presented applications and critical observations about that. The research concluded that the claim to revive the methodological mechanisms of theologians did not include the work of the later scholars, although it is not devoid of aspects of creativity and methodological and critical depth, which also helps to revive the argumentative faculty to combat modern suspicions, by virtue of the closeness of many of their criticisms to some contemporary Western philosophers. Moreover, his neglect of the historical development from which some terminology and methodological tools have passed may prevent them from being deeply understood and properly utilized.

Keyword

New Theology, Dialogue, Debate, Measurement of Instance, Controversy

(3) PhD researcher, specializing in Islamic faith and thought, Laboratory of Religious Sciences, Humanities and Community Issues. Faculty of Arts and Humanities Saïss - Fez. of the Suhud Center for Scientific Research and Civilization Studies.

(4) PhD researcher, specializing in Islamic faith and thought, Laboratory of Religious Sciences, Humanities and Community Issues, Faculty of Arts and Humanities Saïss - Fez, of the Suhud Center for Scientific Research and Civilization Studies .

Cite this article as: ezzahrae, Fatima, ech-chahbi, Mohammed , The Question of Renewing the *Kalam* (Theological) Method according to Taha Abdel Rahman , Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 3, 2023 124-154.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة

كان سلف الأمة الإسلامية -بدءًا بالصحابة رضوان الله عليهم- يقتصرون على المنهج النقلي في معالجة القضايا العقدية دون الحاجة إلى منهج آخر، لما للوحي من مكانة عند معاصري التنزيل، وقد كان التفويض وعدم الكلام فيما لا عمل فيه مبدأهم فلم يكن الجدل قد تفضى بعد، فلما كان آخر القرن الأول بدأت بعض العقول في بحث المسائل العقدية لارتباطها بالجانب العملي من حياة المسلمين، وهذا ما يفسر سبق الخوض في بعضها دون غيرها، كما أنها تعود في الأصل إلى تفاعل العقل المسلم معها سواء بالالتزام الكامل بظاهر النص أو النزوع إلى تأويله، وقد انتبه الشهرستاني (المتوفى: 548هـ) إلى «أن هذه المقالات في هذه المرحلة كانت في بدايتها غير نضيجة»⁽⁵⁾، وبعد انتشار المعقول الموروث، وظهور تحديات الملل والنحل الأخرى دعت الضرورة إلى الكلام.

وقد ظل الاستدلال النقلي مواكبًا للكلام في تدبير الخلاف الداخلي؛ لأن الإشكالات المنهجية «أكثر مثارها من الآي المتشابهة»⁽⁶⁾، فكان المنهج شديد الصلة بالمشكلات الطارئة حينها، ثم عرف تحولاً كبيراً بعدها لما استجد من التحديات. يقول الإمام التفتازاني (ت 792هـ): «لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرًا من الفلسفة، ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها... وهذا هو كلام المتأخرين»⁽⁷⁾. هكذا يتبين أن المنهج يتطور تبعًا لطبيعة الكلام الواقعية، وقد تعدد دلالاته بين منهج التفكير ومنهج البحث، إذ يستعمل ويشمل الدلالة عليهما أو يتفرد بإحداها، فنجد علي سامي النشار يستعمل مناهج البحث بمعنى مناهج التفكير⁽⁸⁾، وهذا غير دقيق عند البعض؛ لأن منهج التفكير هو مستواه الإبستمولوجي المرتبط بطرق النظر والاستدلال والحجاج وإثبات القضايا الكلامية، أما منهج البحث فهو المستوى المرتبط بالعرض والأسلوب⁽⁹⁾، أما طه عبد الرحمن فقد استهدف المستوى الأول في ظل ما عُرف من تحديات جديدة وإشكالات حديثة تعدت القضايا النظرية والعقدية إلى القضايا المعيارية والعملية.

(5) ينظر: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، (طبعة بدون تاريخ). الملل والنحل. مؤسسة الحلبي، ج 1 ص 46

(6) ابن خلدون، عبد الرحمن محمد (طبعة بدون تاريخ). المقدمة، ط1 المغرب: فضاء الفن والثقافة، ص 507

(7) التفتازاني، سعد الدين، (طبعة بدون تاريخ). شرح العقائد النسفية، ط1 مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، ص 34

(8) ينظر: النشار، علي سامي (طبعة بدون تاريخ). مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي،

ط3، بيروت: دار النهضة العربية، ص 15

(9) ينظر: البدوي، عبد الرحمن (1963م). مناهج البحث العلمي، ط1 القاهرة: دار النهضة العربية، ص 4 و5.

وقد فرضت هذه المتغيرات ضرورة التجديد والسؤال عن مدى صلاحية منهج المتقدمين في النظر والاستدلال لإثبات القضايا العقدية، وهل الحاجة صارت ملحة للقطعية مع التراث وتجاوز آلياته وأدواته؟ أم أن الأمر متوقف على إحياء منهج الكلام لما يتميز به من أدوات كفيلة برفع مستوى الإقناع لدى المتكلم المعاصر؟ فما مقصود طه عبد الرحمن بالتجديد؟ وما دلالة استعماله لمصطلح (علم الكلام الجديد)؟ وأي نوع من الحوار هذا الذي يعتبره مدخلاً للتجديد؟

سنحاول مقارنة هذا الإشكال من خلال المباحث والمطالب الآتية:

المبحث الأول: علم الكلام الجديد: المفاهيم والمنطلقات

المطلب الأول: لفظ التجديد عند طه عبد الرحمن

المطلب الثاني: علم الكلام الجديد عند طه عبد الرحمن

المبحث الثاني: منهج المناظرة عند طه عبد الرحمن وآلياته الاستدلالية

المطلب الأول: الامتياز المنهجي للمناظرة الكلامية

المطلب الثاني: استفادته من المنطق الحوارى الحديث

المطلب الثالث: مراتب النظرية الحوارية

المطلب الرابع: آلية القياس التمثيلي عند طه عبد الرحمن

المبحث الثالث: تطبيقات منهجية وملاحظات نقدية

المطلب الأول: المسائل الكلامية التطبيقية

المطلب الثاني: ملاحظات منهجية وإضاءات نقدية

المبحث الأول: علم الكلام الجديد: المفاهيم والمنطلقات

قبل خوض غمار ما تفضل به الأستاذ طه عبد الرحمن في كتبه المنهجية، نشير إلى الصعوبة التي قد يجدها القارئ، خصوصاً لغة الرموز المستعملة فيها، إذ يغلب عليها طابع اللغة الرمزية. ويرجع طه عبد الرحمن هذه الصعوبة إلى استسهال المقروء واستكسال العقل الناتجة عن المعالجة التاريخية، ولانقطاع الكتابة العربية عن الآلة المنطقية، لذلك ينبغي على القارئ الخروج عن مألوفه وإجهاد نفسه. يقول حفظه الله: «فإن هذا القارئ مطالب اليوم بأن يخرج عن المألوف الذي لم يفلح إلا قليلاً

في زحزحته عن ركوده العلمي، كما هو مطالب بأن يجهد نفسه بما يبلغ نهاية طاقته إن هو أراد أن يجدد عطاءه ويضمن استمراره فلا اجتهاد بغير إجهاد ولا بقاء بغير عطاء»⁽¹⁰⁾.
وتعتبر الدراسة الكلامية الذي تفضل بها الأستاذ طه عبد الرحمن مثيرة لانتباه كل مشتغل بعلم الكلام، وذلك لعنوانها - في أصول الحوار وتجديد علم الكلام - الذي يفرض علينا حسب مقتضيات البحث العلمي أن نفحص اصطلاحات الرجل، الذي عرف بصك المصطلحات للابتعاد عن قوالب ومعايير اللغة البعيدة عن مجال التداول الإسلامي، حيث يقول رحمه الله: «إننا أردنا أن تجري دراستنا على قوانين اللغة العربية في اصطناع أدوات البحث العلمي»⁽¹¹⁾.

المطلب الأول: لفظ التجديد عند طه عبد الرحمن

إن لفظ التجديد يستعمل بمعانٍ متعددة عند الباحثين والمشتغلين بالتراث الإسلامي خاصة، وهو لفظ حظي عند طه عبد الرحمن باهتمام بالغ في مجموعة من كتبه، خاصة كتاب «تجديد المنهج في تقويم التراث» و«العمل الديني وتجديد العقل»، وبما أن هذه الدراسة خاصة بالمجال الكلامي الذي خص به كتابه «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام» سنقتصر على الإلماح إلى هذا المفهوم من خلاله فقط، وفيه نجد أن طه عبد الرحمن قابل بين مفهوم القديم والجديد، فقال: «ليس كل قديم لا نفع فيه وليس كل حديث لا ضرر فيه، فقد يتضمن القديم من الإمكانيات ويفتح من الآفاق ما يجعل فائدته تمتد إلى بعيد الأزمان»⁽¹²⁾، وزاد على هذا المعنى في السياق نفسه، فأكد أن القديم قد تثبت حدائته وجدته ولو بقي على حاله من القدم.

ثم أنزل هذا التصور على طرفي الموضوع والمنهج، فحاول أن يبين أثر جدة المنهج على الموضوع وإن كان قديمًا حيث يقول: «إذ يكفي في ذلك أن نقف في الشيء القديم على جوانب معينة تكون مثمرة بحسب المعايير المقررة في هذا المنهج»⁽¹³⁾، يقصد المنهج الذي من خلاله سيقارب الموضوع⁽¹⁴⁾، وبذلك يكتسب الموضوع القديم جدته إذا ما عُولج بطريقة أو بمنهج آخر.

(10) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 25

(11) المصدر نفسه ص 29

(12) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 25

(13) المصدر نفسه.

(14) سيأتي الحديث عن منهجه في معالجة موضوع الكتاب في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: علم الكلام الجديد عند طه عبد الرحمن

قبل الوقوف عند دلالة المصطلح عند طه عبد الرحمن لا بد من التعرّيج على ظهوره قصد ضبط التصورات المتعلقة به وفق الاستعمال المتداول في الدراسات الكلامية المعاصرة، فالمنهج العلمي يقتضي تحديد دلالاته من أجل مقارنة الموضوع بخطوات سديدة كما نبه العلماء، يقول الإمام ابن حزم: «إن الأصل في كل بلاء وعماء وتخليط وفساد اختلاط الأسماء ووقوع اسم واحد على معانٍ كثيرة فيخبر المخبر بذلك الاسم، وهو يريد أحد المعاني التي تحته، فيحمله السامع على غير ذلك المعنى»⁽¹⁵⁾، لذلك سنستهدف معنى «علم الكلام الجديد» بياناً للمراد دون الوقوف عند كل لفظ على حدة.

فهذا المصطلح ورد برؤى متفاوتة المستوى في النظر والغاية، فإذا عدنا إلى شبلي النعماني⁽¹⁶⁾ نلاحظ عدم تعريفه إياه رغم أنه ظهر بداية من خلال عنوان كتابه «علم الكلام الجديد»، لكن تتبع بعض نصوص جزئه الثاني يُظهر أن العلم كان منصباً على بحث العقائد الإسلامية لتعلق الاعتراضات بها قديماً خلافاً لما يقع الآن، ولذلك قال: «إن عقائد أيّ دين عند الأوروبيين لا تكون جديدة بالاعتراض إلى هذا الحد، ما لم تكن هذه المسائل قانونية وأخلاقية... بناءً على هذا سيتم بحث هذا النوع من المسائل في علم الكلام، وهذا الجزء بالكامل من علم الكلام الجديد»⁽¹⁷⁾، ثم قال عن أصوله المنهجية «ظلت النداءات تنبعث من كل جانب مطالبة بأهمية وجود علم الكلام الجديد، وقد سلم الجميع بهذه الأهمية لكنهم اختلفوا بالنسبة إلى الأصول، فتنادي جماعة المتعلمين الجدد بضرورة أن يقوم علم الكلام الجديد على أصول جديدة تماماً... ولكن هذه الفكرة غير صائبة في رأينا»⁽¹⁸⁾.

ليتضح مما سبق أن النعماني يرى أن وظيفة الكلام الجديد لا ينبغي أن تخرج عن طبيعته الدفاعية وعن أصول المتقدمين وقواعدهم، فلم يفصل بين قديم الكلام وجديده، ولم يتجاوز تصوره للتجديد

(15) أبو محمد علي بن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام (طبعة بدون تاريخ)، ت: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الأفق الجديدة، بيروت، ج 8 ص 101

(16) ولد محمد شبلي بن حبيب الله النعماني في التاسع من شوال (1273هـ) في قرية «بندول» شمال الهند، ولقب بالنعماني لانتسابه إلى الإمام الأكبر أبي حنيفة النعمان رضي الله عنه. نشأ في بيئة علمية تحت كنف والده حبيب الله وتلمذ على عدد من المشايخ على اختلاف مدارسهم الفكرية، توفي رحمه الله تعالى يوم الأربعاء من ذي الحجة سنة 1332هـ ببلدة «أعظم أكره» عن سبع وخمسين سنة، وقد ترك ثروة فكرية تنوعت موضوعاتها واللغات التي كتبت بها. ينظر شبلي النعماني، محمد أكرم الندوي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1411هـ، ص 19 و 21

(17) علم الكلام الجديد، شبلي النعماني، ترجمة وتقديم جلال السعيد الحفناوي، الطبعة الأولى، سنة 2012م، دار المشروع القومي للترجمة، ص 181 و 182

(18) شبلي النعماني، علم الكلام الجديد، ص 16

استيعاب مسائل مستحدثة تضاف إلى العلم وترد تبعًا بعد أصول العقائد، وهو نفس تصور عبد الحسين الخسروبناه الإيراني، حيث يعتبر أن التجديد في الكلام يُرصد عند الرد على الشبهات، وطالما أن الشبهات متجددة فالكلام يتجدد أيضًا فيكون استمرارًا لما كان عليه في الماضي، إذ يقول: «لا محيص من عد الكلام الجديد استمرارًا للكلام التقليدي؛ وهو بذلك ليس مشاهيًا لحال الفيزياء القديمة نسبة إلى الحديثة، ليكون الجديد ناسخًا للقديم منها»⁽¹⁹⁾.

ولعل وحيد الدين خان خريج مدرسة النعماني كان أقرب إلى بيان المقصود حيث عرفه بـ«استجلاء حقائق الدين بالأدلة التي تطمئن الذهن الجديد والعقلية الجديدة، وتوصل التعاليم الإسلامية بأحدث أساليب الاستدلال الملائمة للعقل الجديد»⁽²⁰⁾، هذا التعريف يحاول التقليل من حدة السجال الكلامي عند توصيف وظيفة العلم لاستعمال لفظة (استجلاء) -التي تعني في اللغة البيان والإيضاح- بدلًا من ألفاظ أخرى تنم عن الحدة الدفاعية من قبيل (نصرة الآراء) و(الردّ على المبتدعة) وغيرها، كما أن استعماله لفظ (تطمئن) في وصف أثر الأدلة المراد استعمالها -بدلًا عن لفظ (لإفحام) و(إقامة الحجة)- يستحضر الجانب الوجداني، إذ لا يخفى أن من معاني الاطمئنان السكينة والارتياح، وفيه دلالة على الوعي بضعف إيمان المسلمين اليوم واحتياجهم للاطمئنان على عقائدهم، وهو يتضمن نقد الأدلة القديمة، ليتفق مع النعماني وسعيد النورسي⁽²¹⁾ في أنها لا تورث الاطمئنان⁽²²⁾، ويمكن ملاحظة التغيير على مستوى الموضوع في استعمال عبارة (حقائق الدين) عوض عبارة (العقائد) مما يجعل مجال موضوعه مفتوحًا على ثوابت الدين العقديّة والفقهية والأخلاقية، وعلى الرد على كل ما يستعمل لإنكار الدين، أما (العقل الجديد) فهو الذي يستهدف الحقائق العلمية وآثارها العملية، لأن الإنسان المعاصر لا يقبل الفكر المجرد الذي يسبح في الميتافيزيقا.

وفي المقابل هناك تصور ينفي وجود أي علاقة تجمع الكلام الجديد بالقديم غير الاشتراك اللفظي في العنوان؛ حيث يرى أصحابه أن التغييرات الفلسفية أسهمت في ظهور «أساليب جديدة في الحديث

(19) عبد الحسين الخسروبناه، الكلام الإسلامي المعاصر، ترجمة محمد حسين الواسطي، الطبعة: الثانية، العتبة العباسية المقدسة، العراق، ج1 ص24

(20) وحيد الدين خان (طبعة بدون تاريخ)، تجديد علوم الدين، تنظر الإسلام خان، ط1، دار الصحوة، القاهرة، ص 70

(21) الذي قال: «إن معرفة الله المستنبطة بدلائل علم الكلام ليست هي المعرفة الكاملة، ولا تورث الاطمئنان القلبي، في حين أن تلك المعرفة متى ما كانت على نهج القرآن الكريم المعجز، تصبح معرفة تامة وتكسب الاطمئنان الكامل في القلب» المكتوبات، سعيد

النورسي، تن: إحسان قاسم الصالحي، الطبعة: السادسة، 2011م، دار سوزلر، القاهرة، ص411

(22) ينظر: شبلي النعماني، علم الكلام الجديد، ص 232

عن الله، والنبوة، والإنسان، والمعاد، والوحي»⁽²³⁾، وهؤلاء خلطوا بين علم الكلام وفلسفة الدين التي لا تطلق «إلا على التفكير الفلسفي والعقلاني حول الدين، ولا يمكن عدها وسيلة لتعليم الدين»⁽²⁴⁾، فالفرق إذن في الغاية وإن توحدنا في بعض المناهج والمباحث، ويعتبر الاتجاه الإحيائي ممثلاً في طه عبد الرحمن ممن يضعف هذا التصور لاعتباره الكلام الجديد ما هو إلا إحياء لتلك الملكة التي اكتسبها نظار المتكلمين المتقدمين عند مواجهة الخصوم للامتياز الذي حصلوه في ضبط المناهج⁽²⁵⁾، ومما لا شك فيه أن أخذهم بالقيوم من الأدلة المنطقية والجدلية يفوق المستوى الذي بلغه المعاصرون الذين يفتقرون إلى «الاستيعاب المنسق لوسائل العصر العلمية والمعطيات التاريخية»⁽²⁶⁾، ويقول -حفظه الله- في سياق الحديث عن تجديد العلم: «... علم كلام جديد يصبح السبيل النافع والجاد لتقويم النزعات الفكرية والاختيارات المنهجية المستجدة، وللنظر في التغيرات العميقة التي أحدثها التقدم العلمي والتقني في مكونات المجتمع المسلم»⁽²⁷⁾، وقوله هذا يترك نوع غموض من حيث تصور تجديد العلم، كأنه يتحدث عن الحاجة لهذا التجديد الذي لم يقع أو إلى علم الكلام الجديد الذي لم ينضج بعد، والذي يؤكد أن كلامه هذا عن الكلام الجديد ليس على مستوى تحقيقه، هو قوله -حفظه الله-: «هذا الكلام الجديد بمواجهته للإشكالات المستحدثة التي يطرحها الخصم طرْحاً يعتمد فيه أقوى وسائل الاعتراض والاستدلال، يصبح عاملاً أساسياً في تحديث أدوات المقاربة والنظر ورفع مستواها الإجرائي وقوتها الإقناعية لدى المفكر المسلم»⁽²⁸⁾، أي: أن شرط تحديث أدوات المقاربة والنظر ورفع مستواها وتجديدها هو مواجهتها للإشكالات المستحدثة، وهذا ما يؤكد أن حديثه هذا على مستوى التعريف فقط -أي: ما ينبغي أن يكون عليه علم الكلام- وليس على مستوى تحقق العلم (ما هو عليه الآن).

هكذا نستنتج من كلامه -حفظه الله- أن وظيفة علم الكلام هي الدفاع عن الإسلام في مواجهة أقوى اعتراضات الخصم وأدلته، بالإضافة إلى تقويم النزعات الفكرية والنظر في التغيرات العميقة التي أحدثها التقدم العلمي والتقني في مكونات المجتمع المسلم. أما على المستوى المنهجي: فعلم الكلام الجديد يمكنه تحديث أدواته بشكل دائم عن طريق المفاعلة عند مواجهة اعتراضات الخصم وأدلته والمعاولة المبنية على قواعد المناظرة الكلامية. كما أن طبيعته الدفاعية تفرض مسيرته لكل المستجدات الفكرية

(23) الخسروبناه، الكلام الإسلامي المعاصر، ج1 ص 22

(24) الخسروبناه، الكلام الإسلامي المعاصر، ج1 ص 29.

(25) طه عبد الرحمن (2000م)، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2 المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 71.

(26) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، طه عبد الرحمن، ص 72.

(27) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 158.

(28) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 159.

والفلسفية، ما يجعل مسأله غير ثابتة، أي: متجددة لكونها تابعة لكل تلك المستجدات. وبالإضافة إلى مصطلح علم الكلام الجديد، فقد استعمل طه عبد الرحمن مصطلحاً آخر هو (علم المناظرة العقدي)؛ لأنه يقترح المنهج الجدلي الذي صيغ في كتب المناظرة منهجاً للتجديد، كما يعتبر أن أكثر مجال علمي أخذ بهذا المنهج في التراث الإسلامي هو علم الكلام، وقد ورد هذا المصطلح في قوله -حفظه الله-: «هذا العلم الذي قام على تواجده العقائد سواء بين أصحاب الملة الواحدة أو بين أصحاب الملل المختلفة. حتى إننا نرى أنه أحق أن يدعى علم المناظرة العقدي»⁽²⁹⁾، فيكون المتكلم حسب المصطلح الذي وضعه، هو من قام بالشروط الآتية: «بأن كان:

- معتقداً: يقوم اعتقاده في التسليم بما ورد في كتاب الله والسنة المحمدية؛ واعتباراً لهذا الجانب سمي علم الكلام «بعلم التوحيد، وعلم الموجود بما هو موجود على قواعد الإسلام».
- ناظرًا: لما كان النظر هو طلب الفكر لشيء مخصوص سالماً إليه طرقاً مخصوصة... وذلك بأن يسلك فيها سبل الاستدلال والإقناع، «مما أدى إلى تسمية علم الكلام، بعلم النظر والاستدلال».
- محاورًا: مقتضى المحاوره أنه لا خطاب إلا بين اثنين، لكل منهما مقامان هما مقام المخاطب ومقام المخاطب، ووظيفتان هما وظيفة العارض ووظيفة المعترض. وقد كانت هذه الصفة الحوارية للمتكلم داعياً إلى حمل الكلام على معنى المكاملة، والمناظرة وإلى تسمية علم الكلام، بعلم المقالات الإسلامية»⁽³⁰⁾.
- وقد كان علم الكلام عند المتكلمين المتقدمين يتوسل بالمناظرة والحجاج ثم عدل المتكلمون المتأخرون -أي: المتكلمون بعد الغزالي أمثال الرازي والطوسي- في طريقتهم إلى البرهان الأرسطي، مغادرين قياس المماثلة أو التمثيل، مع ملازمة المناظرة، كطريقة لعرض الاعتقادات. ثم أتى حين من الزمن صارت فيه المناظرة موجودة لما تخللها من آفات وموانع.. فبقي البرهان سيد الموقف في الطريقة الكلامية.
- وقد عمد طه عبد الرحمن إلى تجديد العهد بالمناظرة وقياس التمثيل. فكان ذلك منه إحياء يلبس لباس التجديد والوصل بالمنطق الحديث، ولا سيما منطق الحوار. فهل يمكن لمنهج المناظرة وآلياته الاستدلالية أن تنهض باليقين الذي يبتغيه الدرس الكلامي في ظل النظرية الحوارية؟

المبحث الثاني: منهج المناظرة عند طه عبد الرحمن وآلياته الاستدلالية

إن المقدمة الأولى والثانية لكتاب «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام» ترميان إلى بيان منحنى المؤلف في مقارنته لإشكالية التجديد المنهجي في علم الكلام، الذي انطلق من بيان وجهات النظر إلى

(29) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 70

(30) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 71 و72

التراث العربي الإسلامي، بين مدعي القطيعة مع التراث؛ لسلوكه طريق الحداثة، ومن يصّر على إبقاء جانبه الفلسفي فقط؛ لأنه القادر على الوصل بالحداثة، وكلا الموقفين يفضيان عند طه عبد الرحمن إلى نتيجة واحدة، وهي قطع علاقة الأمة بتراثها ثم ربطها بآخر. عكس ما يقرره من ضرورة الاتصال بالتراث، وأخذه بشكل كلي، وعدم فصل أجزائه بعضها عن بعض، وتظهر عدم إمكانية هذا الفصل في قول المؤلف: «إن الممارسة الحوارية، أو المناظرة، تجعل هذا الانفصال من باب التكليف بما لا يطاق، ولا يمكن أن نفصل الممارسة الحوارية عن التراث، لما لها من فضائل خاصة في عصرنا».⁽³¹⁾

بناءً على ما سبق يخلص إلى أن التحامل على المناظرة الإسلامية بدعوى ترك التراث أو إسقاطها منه، ليس من التحقيق العلمي في شيء، بل هو تحامل صريح، إما عناداً أو جهلاً. أما مصادر الاستمداد المنهجي لمقاربة هذا الموضوع فتكمن في مصدرين اثنين:

أولاً: اللسانيات، يقول -حفظه الله-: «وقد كانت أكثر استفادتنا في هذا البحث من قسم (التداوليات) ووضع مصطلح (المجال التداولي)»⁽³²⁾، وكل هذا من أجل أن تجري دراسته على قواعد اللغة العربية. ثانياً: المنطق، وفيه ميز المؤلف بين مستويين للمنطق: أحدهما: طبيعي يخضع للتجربة العملية، والثاني: صناعي أي الذي تحكمه القوانين الصورية والمسائل المجردة، ويرى المؤلف أن عدم التمييز بين هذين المستويين عند بعض الفلاسفة القدماء، أوقع المعاصرين في الالتباس. وهكذا وضع حدود وصف المنطق للخطاب الطبيعي، فلم يسقط عليه معايير البرهان الآلي، وإلا كان كمن يطمع في محال؛ إذ يطلب أن يقيس الشيء بغير المقياس المجهول له⁽³³⁾.

إن اقتصاره -حفظه الله- في منهجه على قواعد اللغة العربية، وأحد مستويات المنطق المتمثل في المنطق الطبيعي الخاضع للتجربة العملية يزيد من تأكيد صحة أكثر شيء لاحظناه على منهجه، وهو غياب المنهج التاريخي بل التقليل من شأن المعرفة التاريخية ومناهجها التي ما فتئ يكرر التنقص منها، ويزري على أصحابها في تناولهم للتراث وفقها، لأنه أحد الأسباب التي اعتبرها طه عبد الرحمن تؤدي إلى استسهال المقروء واستكسال العقل كما سبق أن أشرنا. وعلى الرغم من وجهة رأي طه عبد الرحمن في الانقطاع عن الكتابة المنطقية، فإننا لا نتفق معه في التقليل من شأن المعرفة والمناهج التاريخية.

(31) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 19

(32) ينظر: المصدر نفسه ص 28.

(33) ينظر: المصدر نفسه ص 31.

المطلب الأول: الامتياز المنهجي للمناظرة الكلامية

لقد وضع طه عبد الرحمن مصطلح (علم المناظرة العقدي) لبيان أن كل من العلمين -الكلام والجدل- لا يمكن الفصل بينهما لأنهما يقومان على منهج واحد متكامل المعالم هو المنهج الجدلي، بل إن الجدل هو المناظرة عينها بأصولها وقواعدها، يقول سامي النشار: «المنهج الجدلي وجدنا أصوله أيضًا في كتب آداب البحث والمناظرة والجدل منهجًا كاملاً يشبه المنهج الجدلي الحديث، كما يطبق في أعظم الجامعات والأكاديميات العلمية. وما زال هذا المنهج مثبتًا في الكتب التي طال علمها الزمن، وهي منسية مطوية»⁽³⁴⁾.

إن أول سؤال يتبادر إلى الذهن، هو مدى قدرة هذا المنهج على الوفاء بيقينية الدرس الكلامي؟ والأستاذ طه عبد الرحمن على دراية بأنه حسب «عرف من تأثر بأرسطو يفيد -الجدل- الظن فقط، في مقابل منهج المنطق الذي يفيد اليقين»⁽³⁵⁾، هذا ما دفعه -حفظه الله- إلى معالجة هذا الإشكال، وتوضيح هذا السؤال من خلال الوجوه الثلاثة التي نعرضها كما أوردتها، للوقوف على حججه، حيث يقول -حفظه الله- في الأولى: «إن النظار المسلمين وضعوا لمنهج المناظرة شروطًا وقوانين تنافس في استيفائها وضبطها وصرامتها وترتيبها ضوابط المنطق وأحكامه، باعتباره علمًا لقوانين العقل؛ ولا أدل على ذلك من أنهم استخدموا طرق الجدل في الاستدلال على قضايا من صميم المنطق نفسه، وبهذا فتحوا الطريق أمام مشروع رد المنطق إلى الجدل»⁽³⁶⁾.

إن قوله هذا يتضمن الاحتجاج على يقينية المنهج الجدلي من وجهين: أولها: أن المنهج الجدلي يضاهي في صرامة قواعده وأصوله المنطق نفسه. والثاني: أن علماء الأمة كانوا يستدلون على قضايا منطقية بالمنهج الجدلي، فيكون الجدل هو الأصل والمنطق فرع عنه.

بل إن طه عبد الرحمن اعتبر أن الآليات الاعتراضية التي استخدمها ابن رشد في معارضته لأدلة المتكلمين حملت التأثير الكلامي من جهة الوسائل: حيث استمد منهم بعض طرقهم الاستدلالية، مثل

(34) سامي النشار، مناهج البحث ص 349.

(35) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 69.

(36) المصدر نفسه.

قياس الغائب على الشاهد⁽³⁷⁾، وبعض طرقهم الاعتراضية، مثل التفريق⁽³⁸⁾ والتقدير⁽³⁹⁾، كما أخذ منهم أساليبهم في خرق بعض المبادئ المنطقية⁽⁴⁰⁾. وهو بذلك عوض أن يسلك المنهج المنطقي في الاحتجاج أعمل المنهج الجدلي في القضايا المنطقية أيضاً، فاعتُبر بذلك من الذين فتحوا الطريق أمام مشروع رد المنطق إلى الجدل أيضاً.

أما حجة طه عبد الرحمن الثانية فمتضمنة في ادعائه أن الأساليب الرياضية الحديثة التي صيغ فيها المنطق انتهت إلى ترجيح الأسلوب الجدلي. إذ في البداية كان الاهتمام في الاستدلال بتقنين صور الألفاظ وتراكيب العبارات فقط، وبعدها تحول الاعتبار إلى المضامين ثم إلى المتكلم والمخاطب بوصفهما متناظرين، وفي هذا ما يركي ما جنح إليه المسلمون في جعل علم المنطق جزءاً من علم المناظرة والبأسه لباس الجدل⁽⁴¹⁾.

وأخيراً أضاف إلى حجته السابقة قوله: «إن اليقين الذي يبني عليه الجدل هو يقين عملي، بينما اليقين المنطقي هو يقين نظري، صناعي، صوري، واليقين العملي أقوى على التوجيه وأقدر على التغيير من اليقين النظري»⁽⁴²⁾. هكذا اعتبر اليقين الصوري مرجحاً لأنه لا ينتفع به، ويظل حبيس القول والقرطاس، عكس اليقين الجدلي -على فرض يقينيته- لأنه عملي.

إن الذي جعله -حفظه الله- يتلمس التجديد في إحياء هذا الشق المنهجي في التراث الإسلامي هو الامتياز المنهجي والمنطقي للمتكلمين والمستوى الرفيع الذي حصلوه في ضبط المناهج، ولذلك حاول أن ينظر فيما أصابوا فيه، حتى يتسنى له الاستفادة منه في تقدير الطاقة الإبداعية في إنتاجهم⁽⁴³⁾. ومما لا شك فيه أن أخذ المتكلمين بالقيوم من الأدلة المنطقية والجدلية يفوق المستوى الذي بلغه من يقوم من علماء المسلمين اليوم بالتصدي للمذاهب الفكرية الإلحادية، كما يفوق مستوى من يتولى من مفكري العرب المعاصرين مهمة تجديد التنظير لمناهج البحث في الإنتاج الإسلامي. إن طه عبد الرحمن يؤكد هذا ويستدل على التفاوت المنهجي بين المتقدمين من المتكلمين والمفكرين المعاصرين بدليلين:

(37) يعتبر طه عبد الرحمن ابن رشد قد سقط في كثير من الممارسات وطرق الاستدلال التي انتقدها.

(38) وهو أن يميز في لفظ الخصم أو قوله بين معاني متباينة فيما بينها. (تجديد المنهج في تقويم التراث ص 196)

(39) وهو أن يفترض معترضاً محتملاً في صيغة المفرد: (قال) أو بصيغة المبني للمجهول: (قبل) أو بصيغة الجمع (قالوا). (تجديد

المنهج في تقويم التراث ص 196)

(40) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث ص 231.

(41) ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 69.

(42) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 70 (بتصرف)

(43) المصدر نفسه ص 71.

«الأول: أن المتكلمين استوعبوا استيعابًا منهجيًا كاملاً مختلف أسباب عصرهم العلمية والتاريخية من وسائل نظرية وأوضاع ظرفية، بينما لا نجد مثل هذا الاستيعاب المنسق لوسائل العصر العلمية والمعطيات التاريخية فيما أنجز من الدراسات المعاصرة التي تحاول تطوير الفكر الإسلامي، بل تثويره⁽⁴⁴⁾، أو على النقيض تجاوزه وابتغاء غيره.

والثاني: أنهم انتهجوا في أبحاثهم طرقًا استدلالية تمتاز بالتجريد والدقة، واتبعوا في تحليلاتهم أساليب تمتاز بالطرافة والعمق، بينما لا تستقيم للكتابات المعاصرة عن التراث مثل هذه القدرة على ممارسة مناهج التفكير المنطقي»⁽⁴⁵⁾.

ورغم ذلك فإن هذا الامتياز المنهجي الذي استدل عليه حفظه الله، قد زائد فيه بعض المعاصرين بمناقشته والاعتراض عليه، وقصدهم في ذلك الإعراض عن إسهامات علماء الأمة المتقدمين، لذلك سعى إلى بيان وجه الخلل في دعواهم تلك، فأرجعه إلى الأخطاء المنهجية التالية:

- الخلط بين المضمون والمنهج: فقد انساق الخصوم إلى إسقاط أحكامهم بصدد الأقوال والموضوعات الكلامية، التي قد تكتنفها بعض الشبهات أو الأخطاء في حين أن النزاع دائر على طريقة تناولهم ومناهجهم المتبعة.

- الوقوع في استعمال الأساليب الكلامية، التي أخذوها من المتكلمين: فإذا كان خصوم علم الكلام يصوغون انتقاداتهم سواء بطريقة المناظرة المباشرة أو بطريق المجادلة غير المباشرة، فإنهم يكونون قد قاموا بشرط (الكلام)، في حين كان موقفهم المعارض يقتضي منهم الخروج عن منهج علم الكلام (لا ممارسته).

- اعتبار وضع علم الكلام في الخطأ والصواب مختلفًا عن وضع العلوم الأخرى، إذ ينصح بعض الخصوم بترك الاشتغال بالكلام بسبب إمكان تسخيره للمفسدة بدل المنفعة. وهم بذلك بدلًا من أن يطالبوا بتركه، كان الأولى بهم أن يطلبوا القيم المشروعة لتوجيهه وتصويب النظر العقلي فيه⁽⁴⁶⁾.

وإضافة لما سبق فهو يؤكد على أن المنهج الإحيائي سوف يمكننا من تحليل أكداص نصوص المناظرات، ومن مراجعة الأحكام التي تأثرنا فيها -من حيث لا نشعر- بتقويم الغرب لهذا التراث الذي

(44) يقصد محاولة حسن حنفي لتجديد علم الكلام.

(45) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص72

(46) ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام 72 - 73.

يستند إلى تصور غير تفاعلي وغير تداولي للخطاب الطبيعي⁽⁴⁷⁾. ويستغرب من الإهمال الذي تعرض له من كبار العلماء أمثال ابن خلدون، وقد اعتبره هفوة منه⁽⁴⁸⁾. وبذلك يكون المنهج الذي اقترحه هو المنهج الذي بني عليه علم الكلام على طريقة المتقدمين الذين رفضوا المنطق وخالفوه وعمدوا إلى مناهج في الاستدلال مغايرة للبناء الصوري.

المطلب الثاني: استفادته من المنطق الحواري الحديث

لقد أخذ المنطق منذ نهاية الستينيات يتحول من التركيز على صور الاستدلال ومضامينه إلى سلوك الطريق الحواري للبرهنة على صحة الاستدلال. وقد استفاد طه عبد الرحمن من هذا الاتجاه الحواري للمنطق الحديث في وصف المناظرة وصياغة بعض الوظائف للمتناظرين، وتحديد العلاقات القائمة بينهما في كل مرتبة من مراتب تناظرهما. يقول حفظه الله: «ولا يتسع المجال هنا لتفصيل القول في هذا الصنف من المنطق، منهجًا وتاريخًا، ونكتفي بذكر الصورة العامة التي اتخذها مع بعض مؤسسيه مستفيدين منها في صوغ بنية المناظرة»⁽⁴⁹⁾. ولو توسع -حفظه الله- في ذكر هذا المنهج وقواعده، لأمكننا المقارنة بينهما بشكل تفصيلي.

لقد ذهب -حفظه الله- إلى إمكان تطوير النموذج الحواري وتوسيعه وتدقيقه -لكي يستوعب الكثير من جوانب المناظرة- ومن ذلك دعوى توظيف نتائج النظريات الحجاجية المستحدثة التي أولت اهتمامًا كبيرًا للمقومات التداولية للحوار، بل يضيف كذلك إمكانية بناء تصور للمناظرة يكون أوسع وأشمل مما عرفه منظرو الحوار الإسلامي⁽⁵⁰⁾، حيث يقول حفظه الله: «فقد نتصور أن يشارك فيها أكثر من متناظرين وأن تتنوع دعاويهم ووظائفهم، وقد نعين مذاهيمهم وغاياتهم ومعتقداتهم، وتصورات بعضهم عن بعض، والزمن الذي تستغرقه المناظرة بينهم، وقد نجعل الغلبة مراتب، فنحدد درجة غلبة كل من المتناظرين في كل مستوى من مستويات المناظرة، بل من الممكن اعتبار اعتراضات المتناظرين وأحداث خاضعة للتغيير والاعتناء لا أقوال ثابتة ونهائية، ذلك أن معارفهم ومعتقداتهم تنمو وتتجدد كلما تقدمت المناظرة وتعددت شعبها»⁽⁵¹⁾.

(47) ينظر: المصدر نفسه.

(48) نفس المصدر ص 74.

(49) المصدر نفسه ص 84.

(50) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 92.

(51) المصدر نفسه.

المطلب الثالث: مراتب النظرية الحوارية

لقد فصل طه عبد الرحمن القول في نظريته الحوارية في كتابه (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام) و(اللسان والميزان)، وحصرها في مراتب ثلاث كالتالي: النظرية العرضية، والنظرية الاعتراضية، والنظرية التعارضية، فصار في مراتبها على نفس منوال مراتب القدح في الدليل عند التناظر بين الأصوليين.

الأولى هي المطالبة؛ إذ تشكل المطالبة الحلقة الأولى في سلسلة وجوه القدح في الدليل، وذلك ضمن السياق العام لعملية التصحيح والاختبار لدليل المخالف. وقد عرف الجويني المطالبة بأنها «مؤاخذة الخصم بتبيين حجته»⁽⁵²⁾، بينما عدل الباجي عن تعريفها تعريفاً مجرداً، واقتصر ذكر أنواعها في قوله: «فأما المطالبة: فهي المطالبة بتصحيح الأخبار، وإثبات أسانيدها، والمطالبة بتصحيح الإجمال وإثباته، والمطالبة بإيجاد العلة وتصحيحها، وغير ذلك من وجوه المطالبات»⁽⁵³⁾. أما طه عبد الرحمن فقد جعل مرتبته الأولى حواراً يعتمد آليةً خطابيةً اسمها «العرض» وهو انفراد العارض ببناء معرفة نظرية سالكاً طرائق مخصوصة، يحسب أنها ملزمة للمعروض عليه، ومنهج استدلاله هو البرهان، وهذا النوع من الاستدلال يتميز بميزات صورية تجريدية تجعله شبه آلي. وقد عدل طه عبد الرحمن في كتاب (اللسان والميزان) -وهو كتاب متأخر نسبياً- عن مصطلح التحاج، ليعتبر كلّ مراتب الحوارية حجاجاً. ثم يقسم هذا الحجاج إلى تجريدي وتوجيهي وتقويمي. يحمل التجريدي سمة الحوار، ويحمل التقويمي سمة المحاور، ويحمل التوجيهي سمة التحاور. فالمرتبة الأولى هي مرتبة الحوار وتقوم على الحجاج التجريدي والإتيان بالدليل على الدعوى وفق طريقة أهل البرهان، حيث ترتب صور العبارات بعضها على بعض، بصرف النظر عن مضامينها واستعمالاتها.

أما الثانية: فهي الاعتراض، وله معنيان: أحدهما عام، والآخر خاص. أما المعنى العام، فهو كل ما يقدح به في دليل الخصم، وبذلك يشمل معناه العام المطالبة والاعتراض -بمعناه الخاص- والمعارضة. أما المعنى الخاص للاعتراض فهو أحد وجوه القدح الثلاثة الذي يمثل المرحلة الفكرية الجدلية الثانية بعد مرحلة المطالبة في منهج تدبير الاختلاف من أجل تحرير الدليل، وتنقيح المعرفة حتى تثبت صحتها، ويتأكد هذا المعنى الخاص من قول الباجي: «وأما الاعتراض فهو الاعتراض في نفس الدليل بما يبطله»⁽⁵⁴⁾.

(52) الجويني، الكافية في الجدل، ص 79 و80.

(53) ينظر: الباجي، المنهاج ص 40 و41.

(54) الباجي، المنهاج ص 41.

وفي هذه المرتبة يرتقي المعارض عليه عند طه عبد الرحمن من مرحلة التلقي السليبي إلى مرحلة التفاعل، حيث يتعاون مع المعارض في إنشاء معرفة نظرية مشتركة، مع التزامه أساليب معينة تقوم العرض وتحقق الإقناع. وما دام المعارض شريكاً في بناء الحوار يكون محاوراً ومحاوراً. ويكون الحوار بينهما تداولياً. بذلك يقوم الحجج على سبل أوسع وأكثر مرونة من سبل البرهان الضيقة كما في المرتبة السابقة؛ لأنه يمكن للمحاور أن يجمع بين الصورة والمضمون، أو أن يطوي بعض المقدمات التي يقدر أنه لا حاجة لمحاوره إليها، بخلاف البرهان فأرضه أشدُّ ضيقاً مما ذكرنا، كأنه آلة لا تزيد ولا تنقص فيما تنتجه⁽⁵⁵⁾.

فالمنظرة «نظر من جانبيين في مسألة من المسائل قصد إظهار الصواب فيها»⁽⁵⁶⁾. في هذا الأمر تمتاز المناظرة كمحاورة عن الحوار، الذي هو نظر من جانب واحد أي جانب المعارض. وهذه المرتبة تقوم على الحجج التوجيهية وهو إقامة الدليل على الدعوى بالبناء على فعل التوجيه الذي يختص به المستدل. لكن انشغال المستدل بأقواله وقصوده، ينسيه الجانب العلاقي من الاستدلال، المرتبط بالمخاطب الذي له حق الاعتراض.

وأما القادح الثالث فهو المعارضة: ويعد هذا القادح آخر المراتب الجدلية لتدبير الاختلاف الداخلي، ضمن إطار البحث عن تصحيح المعارف بين المتناظرين، ومعناه عند الباجي: «مقابلة الخصم للمستدل بمثل دليله، أو بما هو أقوى منه»⁽⁵⁷⁾، ويعرفه الجويني بقوله: «ممانعة الخصم بدعوى المساواة، أو مساواة الخصم في دعوى الدلالة»⁽⁵⁸⁾.

وهذه المرتبة عند طه عبد الرحمن هي مرحلة المفاعلة الحقيقية التي تنشأ بين طرفي الحوار لتقلب كل منهما بين المعارض والمعارض. ولأن التحوار تفاعل فإن آليته الخطابية هي التعارض. وحد التعارض أن يتقلب المتحاور بين العرض والاعتراض مُنشئاً لمعركة تناظرية وفق مسالك معينة يعتقد أن خصائصها التقابلية أحت على العمل. يضع كلُّ متحاور نصب عينيه إمكان تخصيص كلامه وإمكان الاعتراض عليه. «ويقوم التعارض على خروج المتحاور عن نفسه إلى الغير قائماً بكل وظائف هذا الغير»⁽⁵⁹⁾.

إن المراتب الحوارية التي يتحدث عنها طه عبد الرحمن في قوله: «مراتب الحوارية ثلاث: (الحوار) و(المحاورة) و(التحاور)، يختص كل منهما بمنهج استدلال، وآلية خطابية، وبنية معرفية، ونماذج

(55) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص46.

(56) المصدر نفسه.

(57) الباجي، المنهاج. ص40 و41.

(58) الجويني، الكافية في الجدل ص69.

(59) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص49.

نظرية، وشواهد نصبية، وتتفاوت في قدرتها على أداء الحوارية وتأصيلها، وهذه المرتبة فيها فتح باب الاستدلال على مصراعيه، محاجاً لنفسه كما يحاجه غيره، وهذا ما اختص به الحوار، هذا الذي كشف عن أسرار الحوارية، وارتقى بها أعلى المراتب⁽⁶⁰⁾، تم تطويرها من ضوابط القدرح في الدليل عند التناظر بين الأصوليين تديباً للخلاف الداخلي، هذا التناظر الذي له من الخصوصية ما يمكن بيانه في قواعد الاعتراض على المستدل، مثال إلزامه بأنه «لا يقول بصحة ما استدل به» عند الانطلاق من مسلمات الخصم، وفيه يقول الباجي: «هو طريق صحيح لإبطال الدليل»⁽⁶¹⁾، أما طريقة التخلص من هذا الاعتراض، فهو التنزّل والتسليم بصحة ما استُدل به لكيلا يسقط الاستدلال بالاعتراض السابق، وهذه الضوابط لا تزال بحاجة إلى التكييف خصوصاً إذا كان المخالف لا يحسب على الفرق الكلامية الإسلامية، والسؤال الذي نوجهه إلى الأستاذ طه عبد الرحمن هو: ما ضوابط الاعتراض والتنزّل إذا كان الخصوم مخالفين لنا في الملة؟ وما حدود التسليم بمقدمات هؤلاء الخصوم؟

لقد اعتبر طه عبد الرحمن حصر استعمال هذا المنهج «في قسم من أقسام التراث أمراً لا يصح رغم أن المناظرة الإسلامية استعانت ببعض مقررات الجدل اليوناني، لأن الأصل فيها هو الجدل القرآني، والقرآن يمتد أثره في كل الدوائر المعرفية في التراث الإسلامي، لذلك ينبغي أن يمتد أثرها إلى حيث يمتد أثر القرآن»⁽⁶²⁾. والذي يلاحظ على استدلاله هذا هو وضعه الجزء مقام الكل، فدعوة القرآن إلى الجدل لا تمثل القرآن، كما أنها لم تتضمن إلا القواعد التأسيسية للمناظرة والجدل والحوار، وليس هذا محل النزاع، وإنما خلافنا معه في ضرورة تكييف هذا المنهج، وضبط قواعد الاستدلال والاعتراض فيه قبل تعميمه، والذي هذه الضرورة هو الفرق بين مقامي الاستدلال الداخلي والخارجي. فعندما كان هذا المنهج معتمداً كأساس في تديب الخلاف في كتب علم الكلام عند المتقدمين كان المخالف من داخل الفرق الإسلامية، لكن عندما انفتح الدرس الكلامي -طريقة المتأخرين- على مواقف المخالف من خارج الفرق الإسلامية بدأ سؤال صلاحية هذا المنهج يطرح بقوة.

المطلب الرابع: آلية القياس التمثيلي عند طه عبد الرحمن

كما سبق ذكره فالمنهج الذي اقترحه -حفظه الله- هو الذي بني عليه علم الكلام على طريقة المتقدمين الذين رفضوا المنطق وخالفوه وعمدوا إلى مناهج في الاستدلال مغايرة للبرهان الصوري

(60) ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 57.

(61) المنهاج، الباجي ص 43.

(62) ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 21 و 22.

الممتنع على كل نظر يصاغ بواسطة اللسان الطبيعي، فما أداة الاستدلال في هذا المنهج الجدلي الذي يدافع عنه؟

إن آلية الاستدلال في منهجه هذا هي القياس، فمن المعلوم عنده أن القياس أو قياس التمثيل، أو الاستدلال بالشاهد على الغائب، أسلوب من بين ثلاثة أساليب استدلالية عرفها المتكلمون، وبحوثها في مناظراتهم ورسائلهم وهي القياس والاستنباط (البرهان) والاستقراء.

وقد جرى علماء الأصول على وصف البنية القياسية، وتحديد عناصرها، وبينوا مسالك الوصف الجامع بين المقيس والمقيس عليه، وصنفوا أشكال هذه المسالك، ورتبوا خصائص كل صنف منها، ورسوموا مختلف وجوه الاعتراض عليها، ووجوه دفع هذه الاعتراضات، ووضعوا شروطها وأحكامها، يقول حفظه الله: «ومن أطرف ما أتى به علماء المسلمين، أنهم قابلوا بين القياس في أصنافه ومبادئه وبين الاستدلاليين الآخرين: الاستنباطي، والاستقرائي، بل ذهبوا⁽⁶³⁾ إلى حد محاولة ردهما إليه، وخلصوا بعد قلب النظر في هذه المقابلة، إلى القول بمشروعية الأخذ بقياس التمثيل في تحصيل المعرفة»⁽⁶⁴⁾. لقد ضمن -حفظه الله- قوله هذا طريقة الاحتجاج نفسها التي سلكها في بيان يقينية الجدل والمناظرة، وهي ادعاء رد القضايا المنطقية إلى الجدل، فهو في قوله هذا يذكر أن بعض العلماء حاولوا رد كل من الدليل الاستنباطي والاستقرائي إلى القياس، لبيان رجحانه على غيره من الآليات الاستدلالية.

وليس غرضه تناول هذا القياس بالوصف والتحليل واستخلاص النتائج العلمية التي تنطوي عليها، وإنما قصده هو النظر في بنيته الخطابية والمنطقية بالاعتماد على أدوات تحليل الخطاب، حيث يقول حفظه الله: «وإن النظر في البنية القياسية يقتضي أن نبسط الكلام أولاً في الخصائص الخطابية التداولية للقياس»⁽⁶⁵⁾، فالقياس يقوم على الربط بين شيئين على أساس جملة من الخصائص المشتركة بينهما، وهو بذلك آلية استدلالية مبناهما على مجموعة من المقدمات، اعتبرها طه عبد الرحمن مسلمة انطلق منها لبيان أن القياس ينسجم واللغة الطبيعة التي تحتمل التأويل عكس الاستدلال الصوري من جهة، ولبيان انسجامه مع البنية الحوارية في المناظرة من جهة أخرى، وهذا يظهر بشكل واضح في المسلمتين التاليتين:

«مسلمة التباسية الخطاب الطبيعي: وتقوم هذه المسلمة على أن الخطاب الطبيعي يتميز عن غيره من المقالات الصناعية، بكون جملة تتركب من ألفاظ تحتمل التأويل.

(63) يقصد شيخ الإسلام ابن تيمية.

(64) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص: 97.

(65) المصدر نفسه، ص: 98.

- مسلمة الحوارية: الكلام المفيد لابد له من متكلم وسماع، أحدهما معتقد، والثاني منتقد، والقياس هو الذي يضبط الاختلاف بين المتحاورين»⁽⁶⁶⁾، وغرض المؤلف هنا الإشارة إلى العلاقة القائمة بين الصبغة الحوارية للخطاب والاستدلال القياسي.

أما ما يتعلق بعناصر القياس، فقد ركز فيها فقط على الشاهد باعتباره أصل القياس، حين قال حفظه الله: لقد بينا أن المقيس عليه، لا يستقيم الاستدلال به، إلا إذا كان بمنزلة الأنموذج الأحسن أو الأمثل للصفة التي يراد نقلها إلى المقيس، مستوفية بذلك شرط ما أسميناه بالشاهد⁽⁶⁷⁾، وقد استعمل ابن تيمية هذا القياس حيث قال: «نحن نعلم بالضرورة أن السميع والبصير أكمل ممن لا يكون سمياً بصيراً والواحد منا سميع بصير فلو لم يكن الباري كذلك لزم أن يكون الواحد منا أكمل من الباري؛ وذلك معلوم الفساد بالضرورة فوجب القطع بكونه سمياً بصيراً»⁽⁶⁸⁾. وأبو حيان عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشَأَ الْأُولَىٰ فَكَلَّمُوا وَرَبُّكُم مَّا تَدَّكُرُونَ﴾ [الواقعة: 62]، حيث قال: «هذه الآية دالة على استعمال القياس والحض عليه. ولا تدل إلا على قياس الأولى، لا على جميع أنواع القياس»⁽⁶⁹⁾.

يتضح مما سبق أن طه عبد الرحمن قد تناول عناصر القياس بشكل مغاير لما درج عليه الأصوليون من أهل الكلام، وقد اشترط على نفسه ذلك لتحليل بنية القياس الخطابية والجدلية، وغرضه من كل ذلك إثبات أن القياس هو البنية الاستدلالية لكل قول طبيعي.

المبحث الثالث: تطبيقات منهجية وملاحظات نقدية

المطلب الأول: المسائل الكلامية التطبيقية

إن تجديد علم الكلام يقتضي عدم ثبات مسأله عند طه عبد الرحمن، لأنها تساير كل المستجدات الفكرية والفلسفية والحجاجية، وذلك استنتاجاً من قوله: «هذا الكلام الجديد بمواجهته للإشكالات المستحدثة التي يطرحها الخصم طرحاً يعتمد فيه أقوى وسائل الاعتراض والاستدلال، يصبح عاملاً أساسياً في تحديث أدوات المقاربة والنظر، ورفع مستواها الإجرائي، وقوتها الإقناعية لدى المفكر المسلم»⁽⁷⁰⁾.

(66) ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص: 99 - 100.

(67) ينظر: المصدر نفسه، ص: 299. وقوله هذا يقارب ما قاله ابن تيمية في الرد على المنطقيين: «وكلا القياسين -الشمول والتمثيل- ينتفع به إذا تلت بعض مقدماته الكلية عن خبر المعصوم إذا استعملت في الإلهيات بطريق الأولى كما جاء به القرآن».

(68) ابن تيمية، (1426هـ) بيان تلبس الجهمية بدعهم الكلامية، الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد السعودية - مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ج5: ص431.

(69) أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف، (1420 هـ) البحر المحيط في التفسير، الأندلسي ت: صدقي محمد جميل، ط1

دار الفكر - بيروت، ج 10 ص: 89.

(70) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص: 159.

فكتابه (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام) يمكن أن نقول عنه إنه يعالج سؤال المنهج في الدرس الكلامي الحديث، وقد قال واصفًا إياه في سياق مجابهة التحديات: «إذا كنتم تريدون مواجهة التحديات العقدية اليوم، فلا بد أن تحيطوا بالآليات المنطقية والاستدلالية التي استخدمها المتكلمون والمتقدمون، بدليل أنني جنت بمنهج المناظرة مثلاً. هذه المحاولة وهذه المقاربة لا تسمى علم الكلام وإنما تسمى (فقه علم الكلام)»⁽⁷¹⁾. لكنه رغم ذلك طرق بعض المباحث الكلامية التي تمت معالجتها وبحثها في المصنفات القديمة، غير أن بحثه إياها لم يكن مقصودًا لذاته، وإنما المقصود هو الجوانب المنهجية التي تمت معالجتها بها.

مثال ذلك: مسألة ذات الله عز وجل وصفاته، وعلاقة الصفات الإنسانية بالصفات الإلهية، فقد أشار -حفظه الله- إلى خلاف أهل الكلام بخصوصها، ليوزعوا في ظل هذا النزاع إلى أربع فرق رئيسية: أهل التمثيل، وأهل التعطيل، وأهل التأويل، وأهل الإثبات، وقد اختار هذا المبحث الذي يتسرع البعض في وصفه بالمبحث العقيم، ليبين أن تناوله من قبل المتكلمين يتسم بمميزات منطقية، ودقائق معنوية تحتاج إلى قدرة عقلية ومنهجية لا تتوافر إلا لمن ضبط مناهج التحليل والترتيب والتقنين ضبطًا كافيًا. إن غرضه الأساسي من إثارة هذا الموضوع هو معالجة مسألة المماثلة. فرغم أن أغلب المتكلمين قد اتفقوا على مجموعة من المسلمات، (كالمماثلة بين الذوات تثبت بطريق الصفات)، وأن (كل ذات تتصف بصفات ومبدأ استحالة الجمع بين المثليين)⁽⁷²⁾، لكنهم تفرقوا فرقًا مختلفة عند تحديد نوع وعدد الصفات التي يثبت بها التماثل، يقول ابن تيمية: «الاختلاف ضد التماثل وعدم التماثل لا بد أن يستلزم صفات حقيقية ثبوتية اختلفا بها -الطرفين المتماثلين- وإلا فالعدم المحض لا يوجب امتياز أحدهما عن الآخر»⁽⁷³⁾. إذ يمكننا التمييز بين أصناف المماثلة، وذلك باختلاف الصفات المشتركة، وقد فصل طه عبد الرحمن بين ضربين أساسيين من نظريات المماثلة عند المتكلمين، وحدد مرتبتين مختلفتين داخل كل ضرب كالآتي:

ففي الضرب الأول: أي (المماثلة المهملة)، يميز بين نظرية المماثلة الكلية التي تقول بالاشتراك في جميع الصفات، ونظرية (المماثلة الجزئية) التي تنبني على مبدأ الاشتراك في بعض الصفات دون تحديد. أما الضرب الثاني: أي (المماثلة المقيدة)، فتشمل نظرية (المماثلة العامة) التي تعتمد على مبدأ الاشتراك

(71) حوار مع الدكتور طه عبد الرحمن عن علم الكلام، يوم الجمعة 27 ماي 2022 بمدينة الرباط، المغرب، أجرته الباحثة التركية زهرة يلديريم zehra yildirim

(72) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 124.

(73) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج 3 ص: 669.

في جميع الصفات الذاتية، وكذلك نظرية (المماثلة الخاصة) التي تقول بالمشاركة في أخص الصفات الذاتية⁽⁷⁴⁾.

قد وظف -حفظه الله- حسب قوله في وصف نظرية المماثلة، وصوغ نتائجها، أدق وأحدث وسائل المنطق المتوفرة للدارس اليوم⁽⁷⁵⁾. لأن مسألة (المماثلة) شغلت حيزاً كبيراً من اهتمام الفلاسفة والمناطق المحديثين.

فبيان طه عبد الرحمن لمواقف (المتكلمين) من إشكال علاقة الصفات بالذات، كان قصد الاستدلال على أن المماثلة عند المتكلمين تنقض مبدأ الثالث المرفوع ومبدأ عدم التناقض. وهو ما سماه الخرق الكلامي لهذه المبادئ التي يعتبرها أسس العقل المجرد اليوناني، ليبين أن عنصر المماثلة في البنية القياسية مصادم للمبادئ المنطقية اليونانية. وفي مسألة أخرى قال -حفظه الله-: «إذا استعملنا لغة (العوالم الممكنة) التي أخذت تغزو مجالات الأبحاث المنطقية والفلسفية الحديثة، والتي عرفها المسلمون عندما تكلموا في (الصلاح والأصلح)، وفي (دليل الجواز)، هذان المبحثان اللذان يجوزان وجود أحوال للعالم غير الحال الذي هو عليها، لوجدنا أن نظرية المماثلة الكلامية، تتخذ موقعاً متميزاً يثير فضولاً علمياً خاصاً»⁽⁷⁶⁾. وهو يهدف في قوله هذا إلى بيان أن معالجة المتكلمين للمماثلة في سياق طرحهم لمسألة الصلاح والأصلح ومبدأ التجويز، ليست ضرباً من البحوث المتجاوزة خاصة على المستوى المنهجي رغم ما تعرضت له من الإهمال والطمس المتعمد من لدن البعض.

هكذا نستنتج أن إثارته لتلك الموضوعات لم يكن مقصوداً في ذاته، وإنما كان الغرض تلمس المنحى المنهجي في تعاطي علماء الكلام معها. وأخيراً يمكن الخلوص إلى ضرورة استرجاع بعض محتويات علم الكلام، واستعادة بعض الجوانب المنهجية فيه، لأن ذلك كفيل بإثراء قدرتنا على تمثيل الدراسات النظرية الحديثة، وتمكيننا من عدة متينة لتجديد العطاء الفكري الإسلامي.

المطلب الثاني: ملاحظات منهجية وإضاءات نقدية

لعل أول ملاحظة نبديها على طه عبد الرحمن هو ذلك التقليل من شأن المعرفة التاريخية التي ما فتئ يكرر عدم جدواها، كما أنه يتنقص كثيراً من المناهج التاريخية ويعتبرها غير متجانسة مع طبيعة القضايا التي يطرحها، وبالتالي لا يمكن اعتمادها في مقاربة المسائل الكلامية والجدلية، لأنها لا تؤهل

(74) ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص: 125 - 126 - 127.

(75) ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص: 140.

(76) ينظر: المصدر نفسه، ص: 140.

صاحبها لإصدار أي حكم عنها، وهذا سبب إعراضه عنها بشكل كلي حيث يقول: «فلما كانت المناظرة الإسلامية عبارة عن جملة من البنى الدلالية والاستدلالية استعملنا في بحثها منهجًا ذا صبغة لغوية منطقية»⁽⁷⁷⁾، ويقول أيضًا: «الموضوع المنطقي لا يناسبه إلا المنهج المنطقي»⁽⁷⁸⁾.

وعلى الرغم من وجهة رأيه في المجانسة بين الموضوع والمنهج، فإننا لا نتفق معه في التقليل من شأن المعرفة التاريخية، فالاستغناء عن المنهج التاريخي يؤدي بالمعرفة إلى أن تصبح ذات بعد إطلاقي، وخاصية الإطلاق ليست إلا للوحي وحده، فالمعرفة البشرية بما أنها تنتمي إلى بعدي الزمان والمكان فلا بد أن تقارب بمناهج متعددة تناسب طبيعتها وموضوعها، بالإضافة إلى اعتماد المقاربة التاريخية لفهم جذورها وسياق تطورها، لأنها تكشف عن جوانب لا يمكن إدراكها إلا من خلالها.

وقد وقع طه عبد الرحمن في خلط منهجي بسبب تجاهله للمنهج التاريخي، وذلك في مبحث الاستدلال الكلامي حين تحدث -حفظه الله- عن القياس باعتباره منهج الاستدلال في الدرس الكلامي، في قوله: «ومن المعلوم أن القياس أو قياس التمثيل، أو الاستدلال بالشاهد على الغائب، أسلوب من بين ثلاثة أساليب استدلالية عرفها المتكلمون، وبحثوها في مناظراتهم ورسائلهم وهي: القياس والاستنباط (البرهان) والاستقراء»⁽⁷⁹⁾. وهذا القول يفهم منه أنه يعتبر قياس التمثيل والاستدلال بالشاهد على الغائب شيئًا واحدًا، وهذا ما لا نتفق معه فيه بل نعتبره خلطًا. فقد جاء في كتاب معالم المنطق: «أن التمثيل حسب الاصطلاح المنطقي هو نقل حكم جزئي إلى جزئي آخر لوجود شبه بينهما لعلاقة ما بينهما، من قبيل: المريض (أ) يعاني من التهاب الرئتين؛ لذا ارتفعت حرارته. المريض (ب) مرتفعة حرارته. إذن المريض (ب) يعاني من التهاب الرئتين. إن التمثيل نوع قياس يعتمد على قاعدة ارتكازية مفادها حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد»⁽⁸⁰⁾، أما القياس الآخر فهو ذو دلالة مختلفة عند المتقدمين من المتكلمين، حيث قال عنه أبو القاسم الأنصاري الأشعري: «إن الأصحاب إن استدلووا بالشاهد على الغائب واعتبروا أحدهما بالآخر، فإنما يعتبرونه بجامع عقلي من العلة والحد والحقيقة والشرط»⁽⁸¹⁾. إذن نحن أمام قياسين يجمع فيهما بين جزئي وجزئي آخر، لكن شتان بين الجامع العقلي سواء كان علة

(77) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 24.

(78) المصدر نفسه ص 23.

(79) المصدر نفسه ص 97.

(80) صالح الوائلي، (طبعة بدون تاريخ) معالم المنطق، ط1، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة - العراق، ص 155

(81) أبو القاسم الأنصاري النيسابوري، الغنية في الكلام ج 1 ص 20.

أو حدًّا أو شرطًا، وبين الجمع بمجرد الشبه.

لقد كان سبب اعتبار الاستدلال بالشاهد على الغائب ظنيًّا هو «عدم تمييز المناطقة الإسلاميين بين التمثيل الأرسطاليسي وقياس الغائب على الشاهد الكلامي، فهناك اختلاف تام بين الاثنين. فالأول يؤدي إلى الظن، والثاني يؤدي إلى اليقين لأنه بينما يستند الثاني على مسالك العلة، يستند الأول -في صورته الأرسطاليسية- على بعض الشبه بين الجزئين. ولكن عدم تفريق المتأخرين بين الاثنين في التعبير أدى إلى القول بأتهما في جوهرهما شيء واحد. فنظر الإسلاميون المقلدون لأرسطو للاثنين باعتبارهما تمثيلاً -وأتهما يؤديان إلى الظن»⁽⁸²⁾.

وسيرًا على تقسيم عناصر الاستدلال إلى مادة الدليل وصورته، يمكن أن نقول إنهما من حيث الصورة شيء واحد، لكنهما من حيث المادة والمقدمات مختلفان تمامًا، وقد وقف شيخ الإسلام على هذا الفارق مما جعله يؤكد عدم الانتفاع بهذه الصورة من القياس إلا «إذا تلتقت بعض مقدماته الكلية عن خبر المعصوم إذا استعملت في الإلهيات بطريق الأولى كما جاء به القرآن»⁽⁸³⁾، وهكذا يظهر الفرق بين القياسين بشكل جلي، وكما سبق أن أشرنا فإن سبب وقوع طه عبد الرحمن في هذا الخلط راجع إلى ما انتقدناه عليه، من إهمال المنهج التاريخي.

صحيح أن المفاهيم المنهجية التي قام عليها علم الكلام والأصول ذات معنى واحد في الحقلين على ألا نغفل هنا على أن حديثنا محدد زمنيًّا بالقرون الأولى لعلم الكلام الإسلامي إلى غاية القرن الخامس الهجري وهذه المساحة هي التي تحد طريقة المتقدمين زمنيًّا، أما بعد هذا الحيز الزمني فإن التطور الذي لحق مجمل نظرية العلم ومفاهيمه ومناهجه الناتج عن الانتقال إلى نظرية العلم الأرسطية ومفاهيمها ومنطقها، قد ترك تأثيره في تطور علم الكلام وفي مصطلحاته. فخلط طه عبد الرحمن المنهجي حاصل إذًا بالإسقاط التاريخي لاصطلاحات ومفاهيم مرحلة المتأخرين على مرحلة المتقدمين، ومن ذلك إسقاط مصطلح التمثيل على مصطلح القياس الكلامي.

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بتحويله آليات المناظرة إلى رموز، لما تحمله عملية الصياغة الصورية لقواعد المناظرة من إيجابيات، على أساس أن العلوم الإنسانية بشكل عام والعلوم الشرعية بشكل خاص كانت تلمح عبر التاريخ للوصول إلى أقصى درجات الضبط ونفي الاحتمالات حتى تحقق أكبر

(82) سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص 245.

(83) ابن تيمية، الرد على المنطقيين ص 299.

قدر من الصدق واليقينية أسوة بالعلوم الرياضية، لكن هذه الصياغة الرمزية تنطوي على محاذير ينبغي الانتباه إليها، فأهم شيء يميز المناظرة عن المقررات المنطقية الصورية هو غناها المفاهيمي والدلالي التابع للغة الطبيعية، وتحويلها إلى صياغات رمزية قد يحولها إلى بنيات صورية جوفاء خالية من الاحتمالية التي توجد في بنية الاستدلال التي تحملها اللغة الطبيعية، وفي هذا السياق ندلي بملاحظتين منهجيتين:

الأولى: هو أن الأستاذ طه عبد الرحمن بتحويله آليات المناظرة إلى رموز يسقط في نفس ما انتقده في الاستدلال البرهاني الصوري من عدم تناسبه مع بنية اللغة وقابليتها للتأويل.

الثانية: أن في رده آليات المناظرة إلى اللغة الرمزية الصورية مصادمة لما استدل به على يقينية المناظرة في التراث الإسلامي حين قال: «ولا أدل على ذلك من أنهم استخدموا طرق الجدل في الاستدلال على قضايا من صميم المنطق نفسه، وبهذا فتحوا الطريق أمام مشروع رد المنطق إلى الجدل» (84)، فصنعه هذا في رد الجدل إلى المنطق الصوري يناقض هذا الاحتجاج الذي نوافقه عليه على اعتبار الوضعية الدفاعية لعلم الكلام التي جعلت العدة الحجاجية للمتكلمين تتميز بالمرونة، وإمكانية التعديل والتطوير حسب الظروف والملابسات.

أما الملاحظة الثالثة فتتعلق بخرق المبدأ العقلي في المسائل الكلامية، حيث أثار طه عبد الرحمن مسألة ذات الله عز وجل وصفاته، وعلاقة الصفات الإنسانية بالصفات الإلهية، وهي مسألة سال فيها المداد الكثير، وكانت سبب اشتعال نيران الخصومة، غير أنه سعى إلى بيان أن تناولها من قبل المتكلمين يتسم بميزات منطقية، ودقائق معنوية، إذ كان غرضه الأساسي هو معالجة مسألة المماثلة، وإثبات أن المماثلة عند المتكلمين تنقض مبدأ الثالث المرفوع ومبدأ عدم التناقض. وهو ما سماه الخرق الكلامي لهذه المبادئ التي يعتبرها أسس العقل المجرد اليوناني.⁽⁸⁵⁾

إن طه عبد الرحمن يتحدث عن هذا الخرق الكلامي كأنه هو الأصل، والحقيقة أن هذا رأي بعض المتكلمين المتقدمين، بينما تمسك بالقانون آخرون؛ كالأمدي والشهرستاني والفخر الرازي وابن تيمية وغيرهم⁽⁸⁶⁾. وقد اعتبر مصطفى صبري أن قانون التناقض مبدأ عقلي ثابت لا يمكن أن يتخلف أبداً، وأن هذا هو الفرق بين أحكام العقل وأحكام التجربة؛ فالأولى حقائق أزلية يستحيل أن تتغير، والثانية

(84) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 69.

(85) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 140.

(86) سامي النشار، مناهج البحث ص 101.

عادية يمكن أن تتبدل⁽⁸⁷⁾. ورأى كذلك أن مبدأ الثالث المرفوع ضروري لإثبات الألوهية، حيث قال: «إذا زال هذا القانون وجاز التناقض ولم يبق في الدنيا محال (...) وزال قانون استحالة التناقض وارتفع المحال والواجب، فكان كل شيء ممكنًا وجاءت الأبحاث العلمية الحديثة مؤيدة لمذهب هيغل، لم يثبت وجود الله»⁽⁸⁸⁾، وهو بهذا يرد على بعض علماء الكلام في الإسلام الذين جوزوا القول بالتناقض.

إن هذا التجويز لمخالفة هذا المبدأ خلاف الأصل، لأنه جاء في سياق مباحث إلهية استعظم على أصحابها أن يقعوا في المحذور في حقه تعالى، فلم يكن الدافع معرفيًا منهجيًا بل كان عقديًا مذهبيًا، ولهذا لا نرى أي استدلال يعتمد على آليات منهجية لخرقه من قبل هؤلاء المتكلمين، بينما حاول مجموعة من الملحدون اليوم الاستدلال على خرق مبدأ الثالث المرفوع، أشهرهم الفيلسوف برتراند راسل الذي كان نقده كالاتي: «إن العبارة التالية على هذه الصفحة (جملة كاذبة)، إن هذه العبارة ولنطلق عليها اسم (أ) تشير إلى نفسها وتقول عن نفسها إنها كاذبة. لكن إذا كانت (أ) كاذبة، فإن ما تقوله لا بد أن يكون كاذبًا، ومعنى هذا أن (أ) ليست كاذبة. ولما كانت كل عبارة إما أن تكون صادقة أو كاذبة، فإن معنى هذا أن (أ) لا بد من أن تكون صادقة، ولكن إذا كانت (أ) صادقة، وإذا كانت تقول عن نفسها إنها كاذبة، فلا بد إذن من أن تكون كاذبة. ولو أننا افترضنا أن (أ) كاذبة لكان علينا أن نسلم بالضرورة أنها صادقة. وهلم جرا...»⁽⁸⁹⁾. يريد بهذا الإشارة إلى أن الثالث غير مرفوع، هذا هو مثال بتراند رسل الذي انتقد به مبدأ الثالث المرفوع، إذًا فإن العبارة (أ) صادقة وكاذبة في الوقت نفسه وهذا المثال هو الذي جعل الشيخ أحمد المزيدي يقول: «قد ضرب رسل مبدأ الثالث المرفوع عرض الحائط»⁽⁹⁰⁾. هذا بالإضافة إلى ما توصلت إليه الفيزياء المعاصرة حول طبيعة الضوء، فقد اشد نقاش كبير بين الفيزيائيين، فكان هناك معسكر يؤكد على الطبيعة المادية للضوء، في حين ذهب المعسكر الآخر إلى اعتبار الضوء موجة وهو ليس بالمادة إذ إن المادة تتميز بالحجم والكتلة. وقد انتهت الأبحاث إلى نظرية جديدة وهي أن الضوء ذو طبيعة جسيمية، إذ إن الضوء مادة وموجة في الوقت نفسه، ويمتاز بخصائصهما معا في الوقت نفسه⁽⁹¹⁾.

(87) ينظر: مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم ج2 ص124 إلى ص129.

(88) ينظر: المصدر نفسه.

(89) علاء الدين بن النفيس (1971م) مقدمة شرح الوريقات في المنطق، ط1، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ص13.

(90) المصدر نفسه.

(91) ينظر: المصدر نفسه.

إن أول ما نلاحظه على مثال الورقة الكاذبة، هو أنه غير بعيد عن بعض اعتراضات المتكلمين، فلم يأت في نقده هذا بجديد يلتفت إليه، لأن هذه الأمثلة يذكر ما هو قريب منها في تراث المتكلمين في مسائل مختلفة، مثال احتجاج المنكرين لكون الحسن والقبح ذاتيين للأفعال بأنهما لو كانا بالذات لما اجتماعاً في فعل واحد مع أنه لو وعد أحدهم بالكذب غداً، كان العمل به قبيحاً وحسنًا معاً؛ لأنه كذب ووفى بالوعد.⁽⁹²⁾ فاستدلال المتكلمين في هذا المثال على استحالة كون الحسن والقبح ذاتيين مبني على مسلمة استحالة اجتماع النقيضين، غير أنه لا يقبل الاعتراض الذي يقبله مثال راسل الذي يظهر بشكل واضح أنه يخلط فيه بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي الواقعي.

لقد تسرع الشيخ أحمد الزبيدي في الحكم على مثال راسل كما مر معنا بقوله: «ضرب رسل مبدأ الثالث المرفوع عرض الحائط». صحيح أنه من الأذكاء لكن مثاله يتضمن مغالطة إن كانت مقصودة فلا تنطلي علينا، وإن لم تكن كذلك وصفناه بأنه مثال بليد، لأنه ضرب من الخيال جعل له فسحة للاحتمال الثالث فمساحة الذهن أوسع بكثير من الخارج والواقع، ولو تم تحويل المثال إلى واقع كما في مثال المتكلمين، بأن قال شخص كاذب عن نفسه أنا كاذب، لوقفت على الفرق، خاصة إذا استحضرت أن العقلاء حينما يتحدثون عن امتناع اجتماع أو ارتفاع النقيضين والثالث مرفوع، فإنهم يشترطون الآن والحيز ذاته، وهذا لن يتحقق في المثال الواقعي.

إن راسل سقط في نفس خطأ بعض المتكلمين الذين استند إليهم طه عبد الرحمن في بيان خرق هذا المبدأ في موضوع الذات والصفات، لأن التمييز بين الوجود الذهني والخارجي والفرق في مساحة الإمكان في كل منهما يحل إشكال هذا الموضوع الكلامي. وجواباً على المثال الثاني نقول: إن تدخل ذات الملاحظ في التجربة هي من تحدد طبيعة الضوء الجسيمية، وعند عدم تدخله يعود إلى طبيعته الموجية، وأقصد هنا مركباته أي الفوتونات حسب فيزياء الكوانتم، وبالتالي لا يجتمع الوصفان فيه في آن.

صحيح أن مبادئ المنطق الأرسطي تتضمن ما هو مخالف لمذاهب المسلمين، لكن هذا لا يعني أنه خالٍ مما هو فطري أصلاً أو موافق لصريح العقل حتى نرفضه بالكامل ونعرض عنه، وقولنا هذا هو نفس ما طرحه طه عبد الرحمن من ضرورة استرجاع بعض محتويات علم الكلام، واستعادة بعض الجوانب المنهجية فيه، وقد استعنا ببعضها في نقد بعض الجوانب المنهجية مما عرضه، لمشاركته في إظهار مميزات الدرس الكلامي والدعوة لإحيائه.

خاتمة:

إن ما تفضل به الأستاذ طه عبد الرحمن هو دعوة إلى إحياء منهج المناظرة في الدرس الكلامي، وهو منهج المتقدمين من المتكلمين في مصنفاتهم الكلامية التي كانت تعنى بالردود على الطوائف الإسلامية المخالفة، وقد تم الاعتناء به بشكل مستقل في كتب الجدل، ويعد القياس العقلي الآلية الاستدلالية في هذه الرؤية، وفيها يقوم تجديد المنهج الكلامي على تلمس الدقائق المنهجية في هذا الجزء من التراث، أما جزءه الثاني الذي تم إنتاجه من قبل المتأخرين من المتكلمين فيعهده طه عبد الرحمن دخيلاً.

وأما قصور هذا التجديد باعتباره يركز على جانب في التراث دون آخر، فيظهر في إهمال تراث المتأخرين رغم ما يتضمنه من كنوز، خصوصاً أنه يضم إنتاجات المتكلمين في مرحلة زمنية طويلة. ويمكن التمثيل لمميزاته لا على سبيل الحصر بنقطتين:

الأولى: أن إنتاجات المتكلمين المتأخرين وإسهاماتهم ليست كلها دخيلاً، إذ لا تخلو من جوانب الإبداع في التعاطي مع الآلة المنطقية.

الثانية: أن هذا الإنتاج الضخم الذي لم يعن به إلى حد الساعة، فيه أيضاً من العمق المنهجي والنقدي ما يساعد في إحياء ملكة المتكلم المعاصر لمناهضة الشبهات الحديثة، بحكم قرب كثير من نقودهم لبعض فلاسفة الغرب المعاصرين.

وقد أبانت هذه الدراسة عن أهمية استحضار المنهج التاريخي في فهم المسائل والمناهج، بحيث لا يمكن الاستغناء عنه أبداً في الدراسات التي تعنى بفقه العلم، وأن الانتقاص منه وإغفال الاعتماد عليه ولو في موضوعات ذات طبيعة عقلية منطقية، كفيل بإحداث خلط والتباس كبير في استيعاب مفاهيم ومناهج علم الكلام. وأوضح مثال على ذلك التشغيبات التي يمكن أن تطال آليات المتكلمين ومفاهيمهم، كالقياس العقلي ومفهوم العلم وغيرها، مما قد يجعلها تفهم خطأ أو بالمعاني نفسها التي يتداولها المنطقة والفلاسفة. ويتفاقم الأمر وتزيد خطورته إذا استحضرننا أن هذه المفاهيم والاصطلاحات تستخدم بذاتها في علم أصول الفقه.

المصادر والمراجع:

1. ابن تيمية (طبعة بدون تاريخ)، الرد على المنطقيين الناشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان.
2. ابن تيمية، (1426هـ) بيان تلبيس الجهمية بدعهم الكلامية، الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد السعودية - مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
3. ابن خلدون، عبد الرحمن محمد (طبعة بدون تاريخ). المقدمة، ط1 المغرب: فضاء الفن والثقافة.
4. أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، (طبعة بدون تاريخ). الملل والنحل. مؤسسة الحلبي.
5. أبو القاسم الأنصاري النيسابوري (2010 م)، الغنية في الكلام، ط1، الناشر: دار السلام الطبعة الأولى.
6. أبو حيان، محمد بن يوسف، (1420 هـ) البحر المحيط في التفسير، ت: صدقي محمد. دار الفكر - بيروت.
7. أبو محمد، علي بن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام (طبعة بدون تاريخ)، ت: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت،
8. البديوي، عبد الرحمن (1963م). مناهج البحث العلمي، ط1 القاهرة: دار النهضة العربية.
9. التفتازاني، سعد الدين (طبعة بدون تاريخ ورقم) شرح المقاصد بتحقيق عبد الرحمن عميرة، الناشر: عالم الكتب-لبنان، الطبعة الثانية.
10. التفتازاني، سعد الدين، (طبعة بدون تاريخ). شرح العقائد النسفية، ط1 مصر: مكتبة الكليات الأزهرية.
11. سعيد النورسي، المكتوبات، ت: إحسان قاسم الصالحي، الطبعة: السادسة، 2011م، دار سوزلر، القاهرة.
12. شبلي النعماني، علم الكلام الجديد، ترجمة وتقديم جلال السعيد الحفناوي، الطبعة الأولى، سنة 2012م، دار المشروع القومي للترجمة.

13. عبد الحسين الخسروبناه، الكلام الإسلامي المعاصر، ترجمة محمد حسين الواسطي، الطبعة: الثانية، العتبية العباسية المقدسة، العراق.
14. عبد الرحمن، طه (1994م). تجديد المنهج وتقويم التراث، ط1 الناشر: المركز الثقافي العربي، بيروت.
15. عبد الرحمن، طه (1998م)، اللسان والميزان، ط1، الناشر: المركز الثقافي العربي، بيروت.
16. عبد الرحمن، طه (2000م)، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2 المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
17. علاء الدين بن النفيس (1971م) مقدمة شرح الوريقات في المنطق، ط1، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
18. القاسمي، جمال الدين الدمشقي (1979م). تاريخ الجهمية والمعتزلة، ط1 بيروت: مؤسسة الرسالة.
19. القرآن الكريم برواية ورش.
20. النشار، علي سامي (طبعة بدون تاريخ). مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، ط3، بيروت: دار النهضة العربية،
21. الوائلي، صالح، (طبعة بدون تاريخ) معالم المنطق، ط1، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة-العراق.
22. وحيد الدين خان (طبعة بدون تاريخ)، تجديد علوم الدين، تن: ظفر الإسلام خان، ط1، دار الصحوة، القاهرة.

Arabic References:

1. Ibn Taymīyah (Ṭab‘ah bi-dūn Tārīkh), al-radd ‘alā al-Manṭiqiyyīn al-Nāshir : Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, Lubnān.
2. Ibn Taymīyah, (1426) bayān Talbīs al-Jahmīyah bd‘hm al-kalāmīyah, al-Nāshir : Wizārat al-Shu‘ūn al-Islāmīyah wa-al-Da‘wah wa-al-Irshād als‘wdyt-Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣṣhaf al-Sharīf.

3. Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān Muḥammad (Ṭab'ah bi-dūn Tārīkh). al-muqad-dimah, St:1 al-Maghrib : faḍā' al-fann wa-al-Thaqāfah.
4. Abū Al-Faṭḥ Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī, (Ṭab'ah bi-dūn Tārīkh). al-milal wa-al-niḥal. Mu'assasat al-Ḥalabī.
5. Abū al-Qāsim Al-Anṣārī Al-Nisābūrī (2010), al-Ghanīyah fī al-kalām, St:1, al-Nāshir : Dār al-Salām al-Ṭab'ah al-ūlā.
6. Abū Ḥayyān, Muḥammad Ibn Yūsuf, (1420) al-Baḥr al-muḥīṭ fī al-tafsīr, Ed: Şidqī Muḥammad. Dār al-Fikr – Bayrūt.
7. Abū Muḥammad, 'Alī ibn Ḥazm al-Andalusī, al-Iḥkām fī uşūl Al-aḥkām (Ṭab'ah bi-dūn Tārīkh), Ed: al-Shaykh Aḥmad Muḥammad Şākīr, Dār al-Āfāq al-Jadīdah, Bayrūt,
8. Al-Badawī, 'Abd Al-Raḥmān (1963). Manāhij al-Baḥth al-'İlmī, St:1 al-Qāhīrah : Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah.
9. Al-Taftāzānī, Sa'd al-Dīn (Ṭab'ah bi-dūn Tārīkh wa-raqqama) sharḥ al-maqāşid bi-taḥqīq Ed: 'Abd al-Raḥmān 'Umayrah, al-Nāshir : 'Ālam alktb-Ibnān, al-Ṭab'ah al-thānīyah.
10. Al-Taftāzānī, Sa'd al-Dīn, (Ṭab'ah bi-dūn Tārīkh). sharḥ al-'aqā'id al-Nasafīyah, St:1 Mişr: Maktabat al-Kulliyāt al-Azharīyah.
11. Sa'īd al-Nūrsī, almktwbāt, Ed: İhsān Qāsim al-Şālīḥī, St: 6, 2011, Dār Sūzlar, al-Qāhīrah.
12. Shibli Al-Nu'mānī, 'İlm al-kalām al-jadīd, tarjamat wa-taqdīm Jalāl Al-Sa'īd Al-Ḥif-nāwī, al-Ṭab'ah al-ūlā, sanat 2012m, Dār Al-Mashrū' Al-Qawmī lil-Tarjamah,
13. 'Abd Al-Ḥusayn alkhsrwbnāh, al-kalām al-Islāmī al-mu'āşir, tarjamat Muḥammad Ḥusayn al-Wāsiṭī, al-Ṭab'ah : al-thānīyah, al-'Utbīyah al-'Abbāsiyah al-Muqaddasah, al-'İrāq.
14. 'Abd Al-Raḥmān, Ṭahā (1994). Tajdīd al-manhaj wa-taqwīm al-Turāth, St:1 al-

Nāshir : al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, Bayrūt.

15. ‘Abd Al-Raḥmān, Ṭāhā (1998), al-lisān wa-al-mīzān, St:1, al-Nāshir : al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, Bayrūt.
16. ‘Abd Al-Raḥmān, Ṭāhā (2000), fi uṣūl al-Ḥiwār wa-tajdīd ‘ilm al-kalām, St:2 al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, al-Dār al-Bayḍā’.
17. ‘Alā’ Al-Dīn ibn al-Nafīs (1971) muqaddimah sharḥ alwryqāt fi al-mantiq, St:1, al-Nāshir: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah – Bayrūt.
18. Al-Qāsimī, Jamāl al-Dīn al-Dimashqī (1979). Tārīkh al-Jahmīyah wa-al-Mu‘tazilah, St:1 byrwt: Mu‘assasat al-Risālah.
19. Al-Qur‘ān Al-Karīm bi-riwāyat Warsh.
20. Al-Nashshār, ‘Alī Sāmī (Ṭab‘ah bi-dūn Tārīkh). Manāhij al-Baḥth ‘inda mufakkirī al-Islām wa-iktishāf al-manhaj al-‘ilmī fi al-‘ālam al-Islāmī, St:3, Bayrūt: Dār al-Nahḍah al-‘Arabīyah,
21. Al-Wā‘ilī, Ṣāliḥ, (Ṭab‘ah bi-dūn Tārīkh) Ma‘ālim al-mantiq, St:1, Mu‘assasat al-Dalīl lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-‘qdyt-al-‘Irāq.
22. Waḥīd Al-Dīn Khān (Ṭab‘ah bi-dūn Tārīkh), Tajdīd ‘ulūm al-Dīn, Ed: Zafar al-Islām Khān, St:1, Dār al-Ṣaḥwah, al-Qāhirah.