المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/nj.v9i3.465

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 16-12-2024
تاريخ القبول: 2-7-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

تجديد المنهج في علم الكلام المعاصر

إشكالية الاستمداد من المناهج الغربية الحديثة وآليات التوظيف

سفيان الحنفازي[1]

Soufian.elhanfazi@etu.uae.ac.ma

ملخص:

يناقش البحث إشكالية استمداد المناهج الغربية الحديثة في تجديد علم الكلام المعاصر، متسائلًا عن حدود وشرعية هذا الاستمداد في ظل التفوق العلمي والمعرفي الغربي، والقصور الذي تعانيه الأمة الإسلامية على المستوى الحضاري والديني، ويعرض البحث وجهتي نظر متناقضتين: الأولى: تيار تغريبي، يسعى إلى استبدال علم الكلام بفلسفة الدين أو توظيف المناهج الغربية دون تمحيص، مما أدى إلى نقل المفاهيم الغربية بصيغتها الأصلية، متجاهلًا الخصوصيات الثقافية والدينية الإسلامية، ونزع القداسة عن النصوص الشرعية. الثانية: تيار توفيقي، يمثله مفكرون كطه عبد الرحمن، يسعى إلى تجديد علم الكلام من داخل التراث الإسلامي، مع استثمار المناهج الغربية بوعي نقدي، في ضوء القيم والمقاصد الإسلامية. ينتقد البحث الاتجاهات التي نقلت المناهج الغربية بشكل أعمى، مستعرضًا معيقات الاستمداد كاختلاف السياق التداولي، وقصور فهم المناهج الغربية، والجهل بآليات إنتاج التراث. كما يحلل آثار هذا الاستمداد على مستوى المنهج (كالفصل بين الدين والعقل)، وعلى مستوى المضمون (تغريب المضامين الكلامية وفقدان الهوية). في المقابل، يستعرض البحث آليات استمداد توفيقية تهدف إلى بناء خطاب كلامي معاصر متجدد دون إخلال بأصول الوحي، مع تخصيص محور مهم لنموذج المنطق الحواري الحديث كما وظّفه د. طه عبد الرحمن في تطوير المنهج الكلامي. وينتهي البحث إلى أن التجديد الأصيل لا يكون إلا من خلال استيعاب التراث والمناهج الحديثة معًا، وتوظيف ما يتوافق مع المرجعية الإسلامية والمجال التداولي العربي الإسلامي.

الكلمات المفتاحية:

علم الكلام المعاصر، الاستمداد، المناهج الغربية، تجديد المنهج، المنطق الحواري.

(1) طالب باحث بسلك الدكتوراه، كلية أصول الدين- تطوان، المغرب.

للاقتباس: الحنفازي، سفيان، تجديد المنهج في علم الكلام المعاصر: إشكالية الاستمداد من المناهج الغربية الحديثة وآليات التوظيف، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع3، 2025، 92-131.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS
Received : 2024-12-16
Accepted : 2025-7-2

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

Renewing the Approach to Contemporary Theology

The Problem of Deriving from Modern Western Approaches and Employment Mechanisms

Sufian Elhanfazi[2]

Soufian.elhanfazi@etu.uae.ac.ma

Abstract

This research investigates the integration of modern Western methodologies into contemporary Islamic theology, questioning the validity and limitations of such adoption amid Western intellectual dominance and the challenges facing the Islamic world both religiously and civilizationally. It contrasts two key approaches: one that uncritically embraces Western concepts—often replacing theology with the philosophy of religion and disregarding Islamic cultural and spiritual contexts—and another, represented by thinkers like Taha Abdel Rahman, that seeks renewal from within Islamic heritage while engaging Western thought through critical, value-driven analysis. The study critiques blind Westernization, highlighting obstacles such as contextual misalignment, superficial understanding of Western frameworks, and neglect of heritage production mechanisms. It examines the methodological and content-level consequences, including the separation of faith and reason and the erosion of Islamic identity. In response, it proposes a reconciliatory model rooted in revelation and Islamic epistemology, emphasizing dialogic logic as a foundation for a renewed theological discourse. Ultimately, the research concludes that authentic renewal requires a synthesis of Islamic tradition and modern insights, guided by the principles and objectives of the Arab-Islamic worldview

Keywords

Contemporary Theology, Derivation, Western Approaches, Methodological Renewal, Dialogical Logic.

(2) PhD Scholar, Faculty of Theology, Tetouan, Morocco.

cite this article as: Elhanfazi, Sufian, Renewing the Approach to Contemporary Theology: The Problem of Deriving from Modern Western Approaches and Employment Mechanisms, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 3, 2025, 92-131.

© 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

كثرت دعاوى تجديد علم الكلام في السنوات الأخيرة، لما يَرى فيه مجموعة من المفكرين المحدثين والمعاصرين، العلم الأقدر على استيعاب قضايا العصر على اختلافها وتشعبها وفي قدرته على تكييف المناهج الغربية ضمن المنظومة الفكرية الإسلامية، ولتداخله مع مجموعة من العلوم الشرعية لما يكتسبه من خصوصية آلية إسلامية تمدها بالآلية العقلية الشرعية، خصوصا إذا ثبت لدينا أن هذا العلم نشأ في بيئة إسلامية خالصة لم تتعرف بعد بشكل جدي على المنطق الأرسطي، وما عرف هذا التداخل إلا في القرن الخامس الهجري مع الإمام الغزالي، منتقلا بذلك بعلم الكلام من الجدل والإفحام إلى مستوى البرهان والإقناع، ثم التداخل الفعلي مع المباحث والمناهج الفلسفية فيما بعد، انتهاء بمنطق الحوار، وقياسا على هذا التداخل، حاول مجموعة من المفكرين المحدثين استئناف النظر في علم الكلام تجديدا لمناهجه وتوسيعا لمضامينه، مستثمرين مجموعة من المناهج الغربية والمعارف العلمية الحديثة وتسليطها على القضايا الكلامية، غير أن هذا التجديد لا يمكن أن نأخذه على إطلاقه، إذ أن من الأعمال المستجدة ما أنتج لنا فكرًا تغريبيًّا يخرج عن مبادئ الفكر الإسلامي، ويضرب في شرعية المناهج الإسلامية الأصلية، وفي قدرة الوحي أو المنهج القرآني على التجديد وبعث روح الحداثة في العلوم الشرعية خصوصا والعلوم الإنسانية عموما.

ونحن لا ننقمُ على المناهج الغربية الحديثة بقدرِ ما نرى فيها مسلكًا علميًّا لتطوير الدراسات الشرعية وحلِّ الإشكالات (العقدية والأخلاقية...)، لكن نتساءل عن مسالك التوظيف الحداثي السليم لهذه المناهج وجعلها خادمة لعلوم الوحي لا حاكمة عليها؟ وكيف يمكنُ أن تُؤثرَ هذه المناهج على توجه البحث العلمي الشرعي، وعلى منظومة القيم الإسلامية؟

وهو ما يدفعنا للتساؤل أيضًا عن مدى حاجتنا للمناهج الغربية في استئناف التجديد في علم الكلام؟ وكيف يمكن تقريبها إلى مجالنا التداولي الإسلامي دونَ إخلالٍ بأصولِ هذا المجال، ودونَ إغفالٍ لمناهج علوم الوحي التي مصدرها الوحي نفسه؟

لذلك سأعملُ من خلال هذه الدراسة العلمية، على استقصاءِ جملة الإشكالات التي تعترض الباحثين عند تجديد علم الكلام متوسلين بجملة من المناهج الغربية الحديثة، وأثرها على توجه الدرس الكلامي إن سلبًا أو إيجابًا، من خلال بعض النماذج الجادة. وهذه الازدواجية في اختيار النماذج ستمكننا من الوقوف على إشكالات الاستمداد من المناهج الغربية وآثرها التغريبية على علم الكلام

خاصة وعلوم الوحي عامة، كما نستخلص آليات الاستمداد الصحيحة التي تتقدم بعلم الكلام دونما إخلال بخصوصياته ولا أن تخرق مبادئه وقيمَه الإسلامية، ممثلين لها بنموذج عملي يتجلى في جهود طه عبد الرحمن من خلال استثماره للمنطق الحواري الحديث والمعاصر وتقريبه-وفق آليات، يصطلح عليها بآليات التقريب التداولي- في توسيع البنية الاستدلالية لآلية المناظرة الكلامية.

وقد أثيرت الكثير من الدراسات في هذا الموضوع، نظرًا للوضعِ المعرفيّ العلميّ والحضاريّ الذي يميز الغرب عن العربِ، فكانَ من الضروريّ أن تتجهَ الجهودُ إلى توصيفِ هذه الإشكالية المنهجية التي أثّرت بدورها على المضمون المعرفي والثقافي الإسلامي، فمن أبرزِ الدراساتِ في هذا الباب، نجدُ كتابَ «أثر المناهج الغربية في تغريب القراءة الدينية في العالم الإسلامي الحديث والمعاصر» لصاحبِه السيد هاشم الميلاني، ومن المقالات، مثلًا، مقال مشترك لفاطمة الزهراء بوزاهر ومحمد الشهي تحت عنوان «سؤال المنهج الكلامي عند طه عبد الرحمن»، حيثُ تناولا فيها جهودَ طه في تجديد المنهج الكلامي، غير أنّ الدراسة الأولى تناولت الموضوع بإطلاق دون تخصيص ولم تُول علمَ الكلام حيزًا مهمًّا من جهودها، والدراسة الثانية حصرت جهود المفكر طه عبد الرحمن فيما تضمنه كتابه «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام» وكأنها تقدم لنا مُلخصًا لما تضمنه الكتاب دون ربطه بباقي جهوده التأصيلية والتجديدية، ومن هذا المنطلق، تأتي هذه الدراسة لتسد هذه الثغرة بتوصيف شامل لواقع التجديد المنهجي لعلم الكلام، وكيف تأثر بالمناهج الغربية الحديثة والمعاصرة إن سلبًا أو إيجابًا، من خلال مجموعة من الآليات الاستمدادية نتتبعها لنقف على آثارها على علم الكلام منهجًا ومضمونًا، وممثلين لها بنموذج المنطق الحواري الحديث عند طه عبد الرحمن، من خلال انتقاده للمناهج الغربية، سواء التقليدية منها-المنطق الأرسطي، أو المعاصرة -مبادئ التبليغ والتهذيب الغربية- والتأصيل لها بمنطق حواري/ أخلاقي من داخل التراث الإسلامي.

وحتى نحقق الجدة والدقة والموضوعية، فقد عمدنا إلى تطبيق عدة مناهج تتماشى مع طبيعة كل مبحث، خصوصًا وأننا بصددِ دراسة المنهج، وفي مقدمتها يأتي المنهج الوصفي التحليلي النقدي، ذلك أنّنا نحاولُ تتبعَ جهود المفكرين العرب في تجديد المنهج الكلامي من خلال المبحث الأول الذي يقدم نظرة عامة عن واقع الاستمداد من المناهج الغربية، أما المبحث الثاني، فيفرض علينا تقديم قراءة تحليلية نقدية لمختلف آليات الاستمداد لنستنبط منها الآثار التغريبية على المنهج الكلامي، وكذلك تمييزها عن الآليات التوفيقية التي تنهض بعلم الكلام منهجًا ومضمونًا، وهذا المبحث، يفرض علينا أيضًا، المقارنة بين الآليات التوفيقية والتغريبية والمضمون المعرفي الذي تقدمه لنا كلّ من هذه الآليات، أما المبحث

الثالث، فقد سلكنا فيه مسلكًا تركيبيًّا، حيث تتبعنا جهودَ طه عبد الرحمن في كتبه حول المنهج، ثم التركيب فيما بينها لنُبرزَ دوره في تجديدِ المنهج الكلامي، بتقريبه إياه للمنطق الحواري الحديث والتأصيل له من داخل التراث الإسلامي.

وتبعا لذلك سيُتَناول الموضوع من خلال المباحث الآتية:

المبحث الأول: واقع الاستمداد: إشكالاته وآثاره.

أولًا: معوقات الاستمداد من المناهج الغربية الحديثة.

ثانيًا: آثار هذه المناهج على علم الكلام المعاصر وقضاياه.

المبحث الثاني: آليات الاستمداد من المناهج الغربية الحديثة في تجديد المنهج الكلامي.

المبحث الثالث: نموذج المنطق الحواري الحديث في تطوير المنهج الكلامي عند المفكر طه عبد الرحمن.

المبحث الأول: واقع الاستمداد: إشكالاته وآثاره

نظرًا للخاصية المنهجية التي ميزت علم الكلام، فكان بذلك أداةً استدلالية وبحثية، تستندُ عليها جُلُّ علوم الإسلام في الدفاع عن قضاياها وتقريرها وفي بحث إشكالات عقدية وسياسية واجتماعية وحضارية وحلها، فإنَّ هذا العلم كان لا بُدَّ له أن يتطورَ بتطورِ العلوم والمناهج المعاصرة له في كل فترة من فترات التاريخ، وهو ما حدث له عندما دخلت الفلسفة والمنطق إلى العالم الإسلامي بعد عمليات الترجمة وحركات المثاقفة، فأصبح منهجا فلسفيًّا يستعين بالآليات المنطقية اليونانية، ليستمرَ هذا التأثر بالمناهج والآليات الاستدلالية الأجنبية المنقولة إلى العالم الإسلامي إلى عصرنا الحاضر، بل إنَّ هذا التأثر ازدادَ في الفترةِ المعاصرة لما يشهده الغرب من مظاهر التطور والتفوق الحضاري، نظرًا للتراكمات المعرفية التي عرفتها جل العلوم الإنسانية والتطبيقية، لينظر مجموعة من المفكرين العرب المسلمين على أنَّ السبيلَ الوحيدَ لخروج الأمة الإسلامية من تقهقرها الحضاري وأزمتها الدينية والثقافية هو الاستعانة بالمناهج والعلوم الغربية التي كانت وراء تفوقها.

فإذا كان المنهجُ الكلاميُّ قد استفادَ من الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي خصوصًا مع الغزالي وابن رشد وغيرهم، تبعًا للسياقات التي أفرزت قضايا اضطر معها متكلمو تلك الفترة إلى استثمارِ ما بين أيديهم من مناهج معاصرة، تستجيب لحاجتهم المنهجية؛ فإنَّ علم الكلام اليوم يعيش تلك النكسة المنهجية التي بعدت به عن ركب الحضارة، لذلك نظروا إلى كيف يمكن الاستفادة بما استجد من مناهج بحثية جديدة، خاصة تلك التي ظهرت في الغرب.

ويتجلى هذا التأثيرُ في مجموعة من الأعمال التي حاولت أن تقدم البديلَ المنهجيَّ، أي استبدال المناهج التراثية بالمناهج الغربية، وسعت إلى «تأسيس الدين تأسيسا فلسفيًّا، عن طريق المصالحة بين ما جاءت به الفلسفات الغربية الحديثة والمعاصرة وما هو موجود في الدين الإسلامي»[3].

ويمثل هذا التيار جل المفكرين المحدَثين والمعاصرين، بل منهم من دعا إلى استبدال علم الكلام بفلسفة الدين، فجاءت دراساتهم الداعية إلى النظر في قضايا علم الكلام بمنظور الفلسفة الغربية المعاصرة إلى الفصل بن أجزاء التراث الإسلامي، رغم ادعاءهم أن مشاريعهم التجديدية تنحى تلك النظرة الشمولية للتراث، والتي تحاول تطويع قضايا الدين الإسلامي لتساير تطورات العصر، فكانت ربما النشأة الفلسفية التي تلقوها بسبب تعليمهم العالي بالجامعات الغربية، وتشبعهم بالثقافة الأوروبية، دافعهم الرئيس لإسقاط إنتاج الفكر الغربي والتقدم العلمي الذي يعيشه الغرب على واقع المسلمين؛ لذلك دعوا إلى وضع قطيعة معرفية مع الآليات الكلامية القديمة ونسبها إلى السفسطة واللاعقلانية، والانتصار للعقل البرهاني المجرد في مقابل العقل الديني العملي والأخلاقي.

ويمثل هذا التيار أغلب فلاسفة العرب المسلمين أمثال الجابري الذي عمل على النقل المجرد للمناهج الغربية وإنزالها على التراث الإسلامي، متناسيا فوارق المجال التداولي المنقولة منه تلك المناهج مع المجال التداولي الإسلامي المسلطة عليه؛ ذلك أنَّ «المعارف التي تولدت بها مضامين التراث الإسلامي العربي وتكونت بها مقاصده، فهي معرفة تصل العقل بالغيب وتصل العلم بالعمل، وتلك معرفة تقطع العقل عن الغيب وتفصل ما بين العلم والعمل، فلا تناسب هذا التراث ولا تفيد في تقويم أطواره ولا تصحيح مساره»[4].

ثم إنَّ هنالك من سعى إلى التوفيق بين الدين والعلم، بفعل انفتاح المسلمين على النظريات العلمية الجديدة، ومحاولتهم لتحديد العلاقة بينها وبين ما جاءت به الشريعة الإسلامية[5]، ونجد من أنصار هذا الاتجاه المفكر العراقي عبد الجبار الرفاعي، الذي سعى إلى التوفيق بين العلم والدين مستعينًا بمكتسبات العلم الحديث في الطبيعيات والفيزياء، كما طرح محمد مجتهد شبستري تساؤله حول علاقة الدين بالعلم: هل يجب وضع المفاهيم الدينية خطًّا أحمر ونتائجَ نهائية أمام العلم، أم نمنح العلم حق الاستقلال، متأثرًا في ذلك بالتوجه الغربي، ليعمل على استمداد مجموعة من الأدوات والآليات لتطويع المتن الديني للعلم.

---

(3) حنفي، حسن، **الاتجاهات الجديدة في علم الكلام**، ضمن كتاب علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين، إعداد عبد الجبار الرفاعي، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الأولى، 2006م، ص501.

(4) عبد الرحمن، طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء- بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، د.ت، ص10.

(5) حنفي، حسن، **الاتجاهات الجديدة في علم الكلام** (مرجع سابق)، ص501.

وقد تبدو بعض الدراسات المعاصرة الداعية إلى نقد العقل العربي الإسلامي تثور ضد هذا العقل، إلا أنَّها نحت منحًى كلاميًّا صِرفًا إذا ما قِسناها بالنشأة الأولى لعلم الكلام، وكأنَّ هذه المحاولات المعاصرة دعوة للرجوع إلى الأصل الاعتزالي الذي ظهر معه العقل المجرد والقضايا العقدية والسياسية، ويبدو ذلك واضحًا عند معظم مفكريّ الإسلام الجدد الذين برزوا أساسًا في سياق المدرسة الأركونية، فقد عملَ محمد أركون على إحياء الفكر الاعتزالي وقولهم بخلق القرآن مستندًا إلى مناهج غربية حديثة، نتجَ عنها نزعُ القداسة عن النصِّ المقدس والقول بتاريخية القرآن، مستمدًا آليات التأويل الحديثة التي يرجع أصلها إلى هيرمنيوطيقا شلايرماخر وديلتاي، وقد تابع أركون في هذا النهج عددٌ كبيرٌ من المفكرين المعاصرين أمثال عبد الوهاب المؤدب الذي تأثرَ هو الآخر بالمناهج الغربية وإنزالِها على القرآن الكريم كما حدث مع النصوص المقدسة لليهودية والمسيحية، جاعلًا البداية إلى إصلاحِ العقل العربي الإسلامي هي تحطيم صنمية القرآن على حدِّ تعبيره[6].

ولم يكن هذا التجرؤ على القرآنِ برفعِ القداسة عنه وتنزيل آليات عقلانية مجردة عليه إلا بداية لأغراض أيديولوجية وسياسية، تنظرُ إلى الدين باعتباره عائقًا أمام تحقيق التطور المنشود كما حدث في الغرب، مما ينم عن قصورٍ في ضبطِ وتوظيف الآليات التي أنتجت الفكر الغربي، والجهل بآليات إنتاج التراث الإسلامي.

غير أنَّ هذا التصور المنهجي الذي تبناه هؤلاء المتكلمون الجدد، يقوم على الفصل بين مضمون النص الديني المقدس والمناهج العلمية المطبقة عليه، وعلى رأسها مناهج التأويل المعاصرة أو ما يصطلح عليه اليوم بالهيرمنيوطيقا التي وضع أول أسسها الفيلسوف الألماني شلايرماخر، النابذة للمسلمات الغيبية والحقائق الإيمانية، ومتوسلة بآليات عقلية تخرج النص المقدس عن روحه الغيبية ومصدره الرباني، محاولة تطويع النص الديني ليتواءم وروح الثقافة الغربية والغايات السياسية والأيديولوجية المبطنة تجاه الإسلام والمسلمين.

وهذا الحكمُ لا يستقيمُ بالنظر إلى التداخل النظري والقيمي بين النص الديني والعدة التأويلية التي تتناوله، وطبيعة المناهج التأويلية ذاتها[7]، ذلك أنَّ المناهجَ التأويلية التراثية ذات بُعدٍ أخلاقيٍّ وعمليٍّ، تأخذ بالمقاصد والحكم الربانية.

---

(6) Abelouahhab MOADDAB, **La Maladie de L'Islam**, Seuil 2002

(7) ولد أباه، عبد الله السيد، **تجديد علم الكلام من منظورفلسفات التأويل والعلوم الإنسانية المعاصرة**، مقال إلكتروني، موقع الرابطة المحمدية للعلماء- المملكة المغربية، 2019م، الرابط:
https://www.arrabita.ma/blog/%D8%AA%D8%AC%D8%AF%D9%8A%D8%AF-%D8%B9%D9%84%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%84%D8%A7%D9%85-%D9%85%D9%86-%D9%85%D9%86%D8%B8%D9%88%D8%B1-%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A3%D9%88-2/

وأخذًا بهذا المعيار المنهجي، يتجلى لنا بوضوح، كيف أنَّ هؤلاء المفكرين العرب المعاصرين لم يستوعبوا حقيقة المناهج الغربية وكيف طبقها فلاسفة الغرب، وهو ما يؤكده طه عبد الرحمن بعد عقودٍ من استقصاء لمناهج هؤلاء المتكلمين الجدد وتحليله للمناهج الغربية الحديثة والمعاصرة، فيقول، قبل التأكيد على ذلك عمليًّا: «..وحتى لو قدرنا أنَّ المناهجَ الحديثة لا يضاهيها غيرها، ويبطلها مرور يسير الزمن عليها، فهل ملك هؤلاء المقلدون ناصيةَ تقنياتها وتفننوا في استعمالها، حتى جازَ لهم أن ينقلوها إلى غير أصولها، فيخرجون التراث على مقتضاها ويفتون بإلغائه أو حصره»[8].

بل إن واقع الممارسة العقلانية في الأوساط الأوربية يؤكد على التداخل الوثيق بين الدين والعقل، واستحالة الفصل بينهما، بدءا بديكارت الذي أسس لأرضية الحداثة الغربية من خلال مبدأ التجسيد اللاهوتي المسيحي، لأنه وجد نفسه مضطرا إلى هذا الربط بين العقل الفلسفي والدين المسيحي.

ثم كانط الذي اعتبر الدين شرطًا للقول بأهلية الإنسان وقدرته على الفعل، فهو مرجعية الأخلاق، والمطلوب من الفلسفة هو الترجمة العقلانية للقيم الدينية المطلقة، وهو ما عمل على التأسيس له في كتابه الدين في حدود العقل وحده[9].

أما فلسفة هيغل فليست سوى صياغة نظرية للتثليث المسيحي، وطلبًا لتناسب العقل الذاتي المجرد مع الروح المطلق، ويُقرُّ هيغل بهذه الحقيقة مُصرّحًا بأن كل فلسفة هي تطبيق موضوعي للروح المسيحية.

بل إن الفلسفات الإلحادية نفسها تندرج في السياق ذاته، إما محاولة لاستكمال حركية للاهوت المسيحي(استبدال الإله الأعلى بالإنسان الكامل) كما هو الشأن لدى فيورباخ، والفلسفات الوجودية بحثًا عن لاهوتٍ جديدٍ طلبًا للكمال الإلهي برفض صورة الإله- الإنسان، كما لدى نيتشه مثلًا[10].

وهو الأمر ذاته نجده عند فلاسفة اليهود كما هو الحال عند إيمانويل لفيناس وجاك دريدا، التي يظهر فيها التداخل الكبير للعقلانية مع التصوف اليهودي.

هذه النماذج، تعكس وعي الغرب بمناهجهم، ودراستهم لمناهج المسلمين واستثمارها في التأسيس لمناهج تتلاءم مع خصوصياتهم الدينية والحضارية.

تيار آخر، قد يكونُ أكثرُ توفيقًا في استمداده من المناهج الغربية الحديثة والمعاصرة، حيث يحاول أصحاب هذا التيار إعادة الاعتبار للمناهج التراثية الإسلامية بإحيائها، وبعث روح الحداثة فيها من جديد،

(8) عبر الرحمن طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص10-11.

(9) عبد الله السيد ولد أباه،**تجديد علم الكلام من منظورفلسفات التأويل والعلوم الإنسانية المعاصرة**، مقال إلكتروني.

(10) المرجع السابق

مستعينين بما استجد في باب اللسانيات والمنطقيات والمناهج العلمية المعاصرة، متجاوزين القصور الذي لحق التيارات السابقة، ذلك أنهم، وإن استمدوا من بعض المناهج الغربية الحديثة والمعاصرة ونظرياتها العلمية، إلا أنهم لم يأخذوها على إطلاقها، ولا سلطوها على النص الديني المقدس حتى تنزع عنه قداسته أو تحكم عليه، ولا أن تنقص من قيمة المناهج والآليات الإسلامية الأصيلة، بل إن الأصل الذي احتكموا إليه في قبول هذه المناهج الغربية هو مدى توافقها مع أصول الشريعة الإسلامية وقربها من المجال التداولي الإسلامي العربي، فعملوا على صبها ضمن قوالب منهجية، حددوا لها أصولا ومبادئ من داخل التراث، فما وافقها أخذوا به وما خالفها قاموا بحذفه وتقويمه، وما وجدوا أصله في القرآن والمناهج التراثية الإسلامية ردوه إليها، فأبانوا عن تفوق المناهج الإسلامية العربية الأصيلة على مناهج الغرب الحديثة، مؤكدين على سبق المتكلمين الأول لزمانهم، وامتياز منطقهم وآلياتهم الاستدلالية التي أبانت النظريات الحديثة عن صلاحيتها لهذا الزمان، بل وتفوقها عن منطق المعاصرين.

ويعتبر المفكر طه عبد الرحمن، أبرز من مثل هذا الاتجاه التجديدي لعلم الكلام والمنهج الإسلامي عموما في البحث والاستدلال، من خلال إعادة الاعتبار لمنهج المناظرة الإسلامي، وفق ما استجد من نظريات اللسانيات والمنطقيات المعاصرة، وكذلك الدكتور أبو يعرب المرزوقي الذي حاول هو الآخر تجديد المنهج الكلامي من خلال إعادة الاعتبار للآليات الكلامية التقليدية، مع بعض التجاوز مستفيدا من النظريات الفلسفية المعاصرة.

- معوقات الاستمداد من المناهج الغربية الحديثة

1- تباين المجالين التداوليين الإسلامي العربي والغربي الحداثي، ذلك أن «المعرفة التي تحملها – المناهج الغربية- ليست من صنف المعرفة التي تولدت بها مضامين التراث الإسلامي العربي وتكونت بها مقاصده، فهي معرفة تصل العقل بالغيب وتصل العلم بالعمل، وتلك معرفة تقطع العقل عن الغيب وتفصل ما بين العلم والعمل، فلا تناسب هذا التراث ولا تفيد في تقويم أطواره ولا تصحيح مساره»[11]

فلا ينفع إذن، النقل المجرد للمناهج الغربية وتنزيلها على القضايا الإسلامية والعربية، دونما النظر إلى الواقع الذي استدعى من الغربيين تبني تلك المناهج، لأن هذا النقل المجرد، لن يقتصر على إخراج النص الديني عن قداسته أو الفصل بين التراث والآليات المسلطة عليه، وإنما قد يجر علينا نقل الميتافيزيقا الغربية والفكر الديني المسيحي واليهودي والإلحادي، إذا تبين كما سبق، ضرورة تداخل العقل الحداثي مع الفكر الديني الغربي.

(11) عبد الرحمن، طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص10.

2- قصور المتكلمين الجدد في التحقق بمعاني التراث، وعدم إيجاد لغته وآلياته التي أنتجته، والتقليل من قيمتها.

3- قصورهم أيضًا في معرفة أسرار المناهج الغربية، ومجالات توظيفها، وقد تبين لنا كيف أنَّ جُلَّ فلاسفة الغرب يربط بين العقل والدين، بل قدموا الدين في تقويم مبادئ العقل وأحكامه، في حين أن المتكلمين الجدد غفلوا عن هذه الحقيقة وانتزعوها من وسطها الديني، ونسبوا لها الاستقلالية المطلقة في توليد الحضارة وقراءة النص الديني قراءة هيرمنيوطيقية مجردة، تنزع عنه قداسته وتعمل على تطويعه ليتوافق ومعتقداتهم ومبادئهم المبتدعة ونواياهم المستبطنة ضد الدين الإسلامي.

4- التأثر بأقوال المستشرقين وأعمالهم حول الإسلام والتراث الإسلامي، حتى ظنَّ نقادُ التراث بأنهم إذا توسلوا بأدوات البحث التي اصطنعها المحدثون والمعاصرون من مفاهيم ومناهج ونظريات، فقد استوفوا بهذا التقليد شرائط النظر العلمي الصحيح، فصاروا «عاجزين عن الاستقلال عن تلك المناهج والإتيان بما يقابلها ولو على نمطها، مع العلم أنه لا استيعاب بغير تحصيل هذه القدرة على اصطناع المقابل، مثلًا أو ضدا، فهل أمنهم تحصيل ضروب من المنهجيات يحصلونها بتعديل المنهجيات المنقولة، إن بحذف بعض قيودها أو بإضافة قيود جديدة إليها، مع معرفة تامة بما يتطلبه هذا الحذف أو هذه الإضافة من مقتضيات صناعية تحفظ إجرائية هذه المنهجيات المحصلة؟[12].

5- التراكم المعرفي، الذي أصبح يفرض نفسه على التوجهات العالمية المعاصرة في مختلف مجالاتها، مما أثَّر على المسلمين، على اختلاف توجهاتهم الفكرية والمنهجية، وجعلهم ينظرون إلى أنفسهم على أنهم تخلفوا عن ركب الحضارة، ثم صعوبة التخلي عن التراث مطلقًا، جعلهم في حيرة من أمرهم، وكانت سبب تفرقتهم إلى تيارات واتجاهات تجديدية متباينة.

- آثار هذه المناهج على علم الكلام المعاصر وقضاياه

أولا- على مستوى المنهج

العقلانية المفرطة: التركيز على العقل كمرجع أساسي وإغفال الجانب الروحي والأخلاقي والعملي للدين.

الفصل بين الدين والعقل والعلم: أدى الأخذ بالآليات العقلانية الغربية المجردة إلى الفصل بين

(12) المرجع السابق، ص11.

حقائق الدين والسياقات التي أفرزت الحقائق الدينية والإيمانية، ومحاولة فهم الدين والوحي والإيمان فهما تجريبيا يقوم على الحواس وحدها، متغافلين عن الجانب الغيبي للحقائق الإيمانية ومصدرها الرباني.

تراجع القيمة المرجعية للدليل النقلي (القرآن والسنة): حيث أضحى تحت سلطة الواقع وحكم العقل، مسلطين عليه الآليات العقلانية الغربية المستحدثة التي تنظر إلى النص الديني كنص جامد، وجب النظر فيه بآليات تأويلية جديدة، تنطلق من مبدأ نزع القداسة عنه أو كما عبروا عنه بتحطيم صنمية القرآن الكريم، مما أدى ببعض التيارات التجديدية إلى القول بتاريخية القرآن، أي أنَّه كتاب صالح لزمانه الذي أنزل فيه، لذا وجب تجاوزه اليوم والأخذ بأقانيم العقل والعلوم التجريبية والحسية.

لكن، إذا كانَ الاستمداد وفق ضوابط وآليات تنطلق من داخل التراث، وتعمل على توظيف المفاهيم والنظريات الحديثة والمعاصرة في تجديد المنهج الكلامي، أو تجديد الهوية السردية للمسلمين، حسب عبارة ريكو، فإن آثار هذا الاستمداد لابد أن تنعكس إيجابا على تطور المنهج الكلامي وإكسابه خصائص إقناعية ودفاعية أكثر من سابقه، بل يتعدى دور الجديد حد الدفاع والإقناع إلى الغوص في قضايا المسلمين وحل إشكالات المجتمعات الإسلامية المعاصرة التي يفرضها الواقع الحضاري والثقافي والعلمي الجديد، فهنالك قضايا ينبغي المبادرة إلى حلِّها، لا أن ننتظر أن تثار الشبهات حولها حتى يقوم المتكلمون الجدد بالمبادرة إلى رد هذه الشبه مستندين إلى آليات الجدل والشقاق التي تهدف الإفحام، لا الإقناع والإنهاض إلى العمل والتخلق بأخلاق الإسلام كما مارسها النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

وهو ما حاولَ أن يستدركه وحيد الدين خان حينما عرف علم الكلام الجديد، على أنه: «استجلاء حقائق الدين بالأدلة التي تطمئن الذهن الجديد والعقلية الجديدة، وتوصل التعاليم الإسلامية بأحدث أساليب الاستدلال الملائمة للعقل الجديد»[13].

ففي هذا التعريف حاول وحيد الدين خان تجاوز الأساليب الجدلية العقيمة، وإزاحة تلك الصبغة السجالية التي طبعت علم الكلام القديم، ف»عند توصيفه وظيفة العلم باستعمال لفظة (استجلاء)- التي تعني في اللغة البيان والإيضاح- بدلًا من ألفاظ أخرى تنم عن الحدة الدفاعية من قبيل (نصرة الآراء) و(الرد على المبتدعة) وغيرها، كما أن استعماله لفظ (تطمئن) في وصف آثر الأدلة المراد استعمالها- بدلًا عن لفظ (الإفحام) و(إقامة الحجة)- يستحضر الجانب الوجداني، إذ لا يخفى أن من

(13) خان وحيد، الدين، **تجديد علوم الدين**، ترجمة: ظفر الإسلام خان، القاهرة، دار الصحوة، الطبعة الأولى، د.ت، ص71

معاني الاطمئنان السكينة والارتياح...وعلى مستوى الموضوع في استعمال عبارة (حقائق الدين) عوض عبارة (العقائد) مما يجعل مجال موضوعه مفتوحا على ثوابت الدين العقدية والفقهية والأخلاقية، وعلى الرد على كل ما يستعمل لإنكار الدين، أما (العقل الجديد) فهو الذي يستهدف الحقائق العلمية وآثارها العملية»[14].

ثانيا: على مستوى المضمون

نقل الثقافة الغربية بكل مضامينها إلى المجتمعات الإسلامية، مما نتج عنه تغريب العلوم الإسلامية وفقدان الهوية العربية، متأثرين بالنزعات الفلسفية الغربية الحديثة والمعاصرة، مثل السببية مما أدى إلى التشكيك في الثوابت الدينية التي مصدرها الوحي.

توهمهم بأنهم بتقليدهم هذا، أضافوا قضايا جديدة إلى علم الكلام المعاصر، وعلى رأسها قضايا الإنسان، وكأنَّ علم الكلام القديم لم يجعله ضمن اهتماماته، رغم أنَّ الخطاب الكلامي موجه للإنسان بالإنسان مع اختلاف السياقات أو مع خصوصية ثقافية وحضارية سابقا، فالمدافع عن العقائد الإيمانية هو الإنسان بعقله فهما للشرع وإبداعا، والمدافع عنه هو الدين أو العقائد الإيمانية أصولا وفروعا على مستويين: الإطلاقي كوحي، والنسبي كتدين ممارس من قبل الإنسان تحقيقًا لسعادة الإنسان في العاجل والآجل.

فالإنسان كان حاضرًا، بل مركزًا ومحورًا في علم الكلام القديم مع اختلاف التجليات لاختلاف السياقات والأسئلة تبعا لذلك، إذن قد تبدو مسألة عدم الاهتمام بالإنسان مغالطة مردها إلى الأسر في شرانق المتغلب الحضاري.

تجزيء التراث: فما وافق الآليات المنقولة أخذوا به، وما خالفها تركوا النظر فيه، فقسموا المضامين التراثية «إلى قطاعات متمايزة فيما بينها، وفي تفضيل بعضها على بعض، فيكون من هذه القطاعات ما يعد، بحسب هذه النزعة، مقبولا يستحق الدرس، بحجة أنه حي يحتمل أن نربط أسباب الحياة فيه بالحاضر وأن نتوجه بها إلى المستقبل، ومنها ما يعد، على العكس من ذلك، مردودًا لا يستحق الدرس، بحجة أنه ميّت ينبغي قطع صلاته بالحاضر حتى لا يضر بآفاقه المستقبلية»[15].

---

(14) بوزاهر، فاطمة الزهراء – الشهي، محمد، **سؤال المنهج الكلامي عند طه عبد الرحمن**، دراسة في فقه علم الكلام، دورية نماء، المجلد7-العدد3 ، سبتمبر2023.

(15) طه، عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص24.

المبحث الثاني: آليات الاستمداد من المناهج الغربية الحديثة في تجديد المنهج الكلامي

أولًا: آليات الاستمداد التغريبية

وهي آليات استند إليها مجموعة من المفكرين والمتكلمين الجدد، نتج عنها تغريب علم الكلام منهجًا ومضمونًا، بل إلى تغريب علوم الإسلام إجمالًا منهجا ومضمونًا؛ لأنهم باستمدادهم للمناهج الغربية دونما تمحيص ونقد وتقويم لها، أدى إلى نقل الثقافة الغربية بإيجابياتها وسلبياتها، مما أدى إلى فصل المضمون التراثي عن آليات إنتاجه وإقصاء الهوية الإسلامية، في مقابل الانتصار للثقافة الغربية، والنظر إلى مناهجها ونظرياتها الحديثة والمعاصرة على أنها سبب تفوق الغرب، وبتوسلهم بها يتحقق للمسلمين والعرب النهضة العلمية والغلبة الحضارية، مما ينم عن جهلهم بالتاريخين الإسلامي والأوربي وآليات إنتاج الحضارة الإسلامية، وكيف استمدها الغرب لتحقيق نهضتهم.

ومن جملة هذه الآليات، نذكر:

- الآليات العقلانية:

يذهب أصحاب الآليات الاستهلاكية العقلانية من دارسي التراث إلى أن المنهج العقلاني هو أقدر المناهج طرا على توفير الاستفادة العلمية من التراث، وقد تأدوا عن طريق هذا المنهج المقتبس إلى تشريح التراث شرائح متعددة ومتباينة، حتى يتسنى لهم أن ينتقوا منها ما يبدو لهم أقرب إلى الاستجابة لمعايير العقلانية[16].

النقل المجرد للمناهج الغربية دونما إحاطة شاملة بتمام تقنياته وآليات اشتغالها ومجالات عملها، ومتجاهلين للأصل الأخلاقي والعملي للعلوم الإسلامية، فالميزان الحق الذي توزن به نتائج الاستدلال في مناهج التراث هو مدى إنهاضها للعمل وتوافقها مع مقاصد الشرع وأخلاق الإسلام، في حين أنهم وزنوا التراث بميزان العقل البرهاني الصوري، فما أقره العقل أخذوا به وإن خالف مبادئ الإسلام، وما خالفه، إما حكموا عليه بالموت، فيجب تركه واستبداله، أو تأويله ليتوافق مع منجزات الحضارة الغربية وفق آليات تأويلية حداثية تقدم العقل على المقاصد والحكم والقيم الروحية والأخلاقية.

(16) المرجع السابق، ص25.

- آلية الترجمة

كانت حركة الترجمة السببَ الأولَّ في نقل كثيرٍ من العلوم والمناهج من مجالات تداولية إلى أخرى، فليس المسلمون وحدهم من ترجموا كتب اليونان والغرب وغيرهم، بل إنَّ الغرب أنفسهم عملوا على ترجمة التراث الإسلامي، فما استقام لهم منه أخذوا به وبنوا عليه في تأسيس مناهجهم المستحدثة، من هنا نطرح سؤال إشكالية الترجمة؛ ذلك أنَّ من الترجمات من نقلت إلينا تلك المناهج والعلوم بكل ما تحمله من خلفيات أيديولوجية وميتافيزيقية، عملت على تغريب العلوم الإسلامية، وطمست هويتها، بل وإخراجها عن مجالها التداولي، متأثرة بالنزعات الفكرية المستقطبة إليها، ولعل ذلك راجع إلى سوء الترجمة، وإن صح القول، أنها ترجمة حرفية لم تراعي خصوصيات المجال الذي تعمل فيه تلك المناهج والفلسفات، في مقابل المجال المنقولة إليه، فكان «من أثار هذا التقليد والتشبيه أن استحوذ على العقول نموذج واحد في التفكير ضيق آفاق التفلسف أيما تضييق، وقلص إمكانات الإبداع أيما تقليص، وتوضيح ذلك أن الأسباب التعبيرية والسلوكية لهذا النموذج متعلقة بأمة بعينها في سياق اجتماعي وتاريخي بعينه، فلما نقل هذا النموذج الفكري المخصوص إلى أمم غيرها من دون مراعاة خصوصية هذه الأسباب ولا تنبيه المنقول إليهم على هذه الخصوصية، فقد انساق هؤلاء إلى تقليد مسالك هذا النموذج والتشبه بمواضيعه»[17]. ولا عجب عندئذ أن يقال إن الفلسفة لم تحدث في العرب عن قريحتهم، وإنما أخذوها من غيرهم[18].

وهنا يجب التنبيه على أنواع الترجمة، حتى تتبيّن طبيعة هذه الآلية، وكيف أثرت على المنهج الإسلامي والكلامي منه على الخصوص، وكيف أسهمت في نقل المناهج الغربية المستحدثة إلى العلوم الإسلامية، فمنها من غرّب المناهج والعلوم الإسلامية بطبعها بالفلسفة الغربية كما مارسها أهلها، ومنها من جعل منها أصحابها مسلكا تجديديا منطلقا من داخل التراث، بتقويم تلك المناهج والفلسفات وإكسابها خصائص تداولية إسلامية خالصة.

نبتدئ من التقسيم الذي أشار إليه صلاح الدين الصدفي في شرحه للامية العجم[19]:

أ- الترجمة الحرفية: أن ينظر الناقل إلى كل كلمة مفردة من الكلمات اليونانية وما تدل عليه من المعنى، فيأتي بلفظة مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة على ذلك المعنى، فيثبتها وينتقل إلى أخرى حتى يأتي على جملة ما يريد تعريبه. وباختصار: مقابلة اللفظ باللفظ.

(17) طه، عبد الرحمن، **فقه الفلسفة 1: الفلسفة والترجمة**، الدار البيضاء- بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1995م.
(18) الفارابي، أبو نصر، **كتاب الحروف**، تحقيق: محسن مهدي، بيروت، دار الشروق، د.ط، 1969م.
(19) الصفدي، خليل بن ايبك، **الغيث المنسجم في شرح لامية العجم**، المطبعة الأزهرية المصرية، د.ط، 1305هـ،

ب- الترجمة الحرة: أن يأتي الناقل بالجملة، فيحصل معناها في ذهنه، ويعبر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها، سواء ساوت الألفاظ الألفاظ أم خالفتها. وباختصار: مقابلة المعنى بالمعنى.

لكن إذا نظرنا إلى حقيقة الترجمة الحرة، نجدها لم تقدم أي جديد في طريق التأسيس لفلسفة إسلامية خالصة، إذ بقيت في إطار الترجمة الحرفية إما ملخصة إياها، أو شارحة لألفاظها، أو مفسرة لمغاليقها، وهذا أيضا يسد من باب الإبداع الفلسفي والمنهجي ككل، على اعتبار أن الفلسفة أساس أغلب المناهج وفي مقدمتها المنهج الكلامي.

غير أننا نجد تقسيما أخر، اجتهد الدكتور طه في وضعه[20]، منتقدًا ترجمة فلاسفة الإسلام ومتكلميهم للفلسفة اليونانية في العصور المتقدمة، كابن رشد، بل حتى الغزالي لم يقدم الإبداع المطلوب حسب تعبير الدكتور طه، والترجمات الحديثة والمعاصرة للمفكرين الجدد، وما أكثرها اليوم، وهي ما اصطلح عليه بالترجمة التحصيلية، ليضع في الأخير أسس الترجمة السليمة التي تحفظ خصوصيات المجال التداولي الإسلامي العربي، وهي ما عبر عنه بالترجمة التأصيلية.

ثانيًا: آليات الاستمداد التوفيقية

الاستمداد من المناهج الغربية لا يعني نهاية صلاحية المناهج التراثية لعلماء الإسلام المتقدمين، بل إنها الأصل في طريق أي تجديد، وذلك لما كان لها من دور في تطور الإنتاج المعرفي للمسلمين وحضارتهم بما أسسوه من هذه المناهج والآليات الإسلامية، بل إن النظريات العلمية المعاصرة في اللسانيات والمنطقيات، أثبتت جدواها وتفوقها على غيرها من المناهج الاستهلاكية، لذلك فإن أول خطوة في طريق الاستمداد من المناهج الغربية، هي:

- تحصيل معرفة شاملة بمناهج المتقدمين من علماء المسلمين ومفكريهم في مختلف العلوم[21].

فمن أسباب الأزمة المنهجية التي يعيشها مفكرو العصر الجديد، عدم تحصيلهم لمعرفة كافية بآليات إنتاج التراث الإسلامي، نظرًا لغياب الدراسات التي تحاول استنباط المناهج من خلال المدونات الكلامية، فقد اقتصرت جهودهم في تتبع ما كتب حول المنهج من قبل المتقدمين، لا كما طبقوها في أعمالهم ومناظراتهم، مما أدى بهم إلى الحكم عليها باللاعقلانية وعدم قدرتها على الإيفاء بشرائط البرهان وإنتاج المعرفة اليقينية.

- تحصيل معرفة كافية بالمناهج الغربية الحديثة والمعاصرة؛ لأنَّ هذه المعرفة تمكن من استثمار

(20) انظر: **فقه الفلسفة**، 1، ص 404.

(21) طه، عبر الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص20.

هذه المناهج بما يخدم القضايا الإسلامية دونما إخلال بأصول ومبادئ الشريعة الإسلامية، ودونما نقل أعمى للميتافيزيقا الغربية وتعاليمها المسيحية والإلحادية، بما أن العقل الغربي لا ينفصل في أحكامه عن روح الفكر الديني الغربي.

فالمستمد، إذن، بتحصيله معرفة شاملة بمناهج المتقدمين من علماء المسلمين ومناهج فلاسفة الغرب ومفكريهم، أمكنه تجاوز هذه المناهج الأخيرة واستثمارها في اصطناع مناهج جديدة، تتضمن آليات استدلالية ونظريات معرفية تميز الفكر الإسلامي وتضمن له الاستقلالية المنهجية والمعرفة النظرية والعملية.

ولنا في الإمام الغزالي خير نموذج، فقد عمل على الاستمداد من مناهج اليونان، مستثمرًا المنطق الأرسطي في تجديد المنهج الكلامي في عصره، مصطنعا لآليات منطقية جديدة ميزت علم الكلام الإسلامي ومكنت له من حل إشكالات وقضايا استعصت على معاصريه، فما تحصلت له هذه المرتبة إلا بعد أن درس الفلسفة والمنطق الأرسطي ووقف على دقيقها وجليلها، وهو يقول: «إنه قد عكف -قبل أن يناقش الفلاسفة- على دراسة الفلسفة حتى وقف على غورها وغائلها، وأدرك من أسرارها ودخائلها ما لم يفطن له الفلاسفة أنفسهم، وأقام على ادعائه هذا شاهدًا عمليًّا، فألف كتابه المسمى مقاصد الفلاسفة صور فيه الفلسفات المنطقية والطبيعية والإلهية، تصويرا يشهد له ببلوغ مرتبة في الفلسفة تسمح له بإبداء الرأي فيها أو عليها»[22].

فكان أنْ عَمِلَ الغزالي على تهوين المنطق وتشغيله في علم الكلام، بإيراد أصله الإسلامي، مؤكدًا على أن المنطق ليس مخصوصًا بفلاسفة اليونان، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام «كتاب النظر»، فغيروا عباراته إلى المنطق تهويلًا، وقد نسميه «كتاب الجدل» وقد نسميه «مدارك العقول»، فإذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه إلا المتكلمون ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة[23].

- منهج التقريب التداولي

اشتهر هذا المنهج عند الدكتور طه عبد الرحمن، وإن كان ليس هو وحده من استثمر العلوم المعاصرة له وتقريبها إلى مجال التداول الإسلامي العربي، إلا أنَّه اجتهد في استنباط آلياته من خلال الأعمال التقريبية التي استثمرت علوم عصرها في تجديد مناهج العلوم الإسلامية، كما فعلَ الغزالي وابن حزم وابن تيمية وابن خلدون وغيرهم، مما مكنهم من اصطناع مناهج جديدة والتأسيس لآليات

(22) الغزالي، أبو حامد، **معيار العلم في فن المنطق**، تحقيق أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتاب العلمية، الطبعة الثانية، 2013م، ص13.

(23) المرجع السابق، ص14.

معرفية أصيلة، نتج عنها توسيع طرق البحث والمعرفة وطرق الاستدلال وآلياته، وتطوير العلوم الشرعية والحضارة الإسلامية ككل.

المبحث الثالث: نموذج المنطق الحواري الحديث في تطوير المنهج الكلامي عند طه عبد الرحمن

لما كان الدكتور طه عبد الرحمن يهتم بالحوار، بل إنَّ جُلَّ أعماله تؤسس لنموذج حواري تداولي يجد أصوله من داخل التراث الإسلامي العربي، إيمانًا منه بأنَّ هذا التراث مستغنٍ عن غيره من المنقول الخارجي، لكن لا يضر الاستعانة بما استجد من نظريات الحوار والحجاج المعاصرة في تجديد المنطق الحواري وتوسيعه ليستجيب لخصوصيات وقواعد المجال التداولي الإسلامي العربي، لذلك عمل على تقريب هذا المنطق وإكسابه الخصائص التداولية اللغوية والعقدية والمعرفية، فما صلح منه أخذ به وما عارض أصلًا من هذه الأصول أو قاعدة منها بأن أخل بشرط أو قاعدة تداولية، وجب تقويمه وتقريبه بآليات التقريب التي وضع أسسها في كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث.

أولًا: تداخل المنطق الحواري مع المنهج الكلامي «المناظرة»

بالنظر إلى الخصائص التداولية التي اكتسبها المنطق الحواري، وقيامه على مبادئ نظرية وعملية ترجع أصولها إلى مبدأ التصديق الإسلامي، فإنَّ المنطق الحواري، رغم الانتقادات التي وجهت إليه والتغيرات التي طرأت عليه في الفترة المعاصرة، إلا أنَّه يعتبر الأقرب من الناحية الآلية والمنهجية إلى علم المناظرة الإسلامي، نظرًا لتشاركهما في مجموعة من المبادئ والآليات الاستدلالية، بل حتى في أركانهما وأفعالهما التكلمية الثلاث –العرض، الاعتراض، التدليل-، كما أنّه ينظر إلى مقاصد الخطاب وقصود المتكلمين في إطار التحاور والتناظر من أجل تحقيق معرفة مشتركة تضيق من هوة الخلاف والاختلاف، على الأقل، إن لم توصل إلى الاتفاق، فيكون قد أوفى بشرط الإقناع والإنهاض إلى العمل.

1- المبادئ العامة المشتركة بين المنطق الحواري والمناظرة

إنَّ الحوارَ بارتباطه بالمنطق اكتسب الصفةَ الاستدلالية، فصار خطابًا استدلاليًّا له مبادئ نظرية وتداولية، أساسها المقابلة والمفاعلة، وكل خطابٍ استدلاليٍّ يقوم على المقابلة والمفاعلة الموجهة يسمى مناظرة.

وانطلاقًا من هذه الصفة الاستدلالية التي اكتسبها الحوار في ثوبه الجديد، أضحى المحاور مناظرًا؛

لأنه يسلك سبل الاستدلال والإقناع، والمناظر محاور و»المناظر من كان عارضًا أو معترضًا وكان لعرضه أو اعتراضه أثر هادف ومشروع في اعتقادات من يحاوره سعيا وراء الإقناع والاقتناع برأيٍ سواء ظهر صوابه على يد هذا أو على يد محاوره»[24].

وعليه، فكل من يمارس الحوار ولا بُدَّ أنَّه داخل في المناظرة؛ ذلك أنَّ مقتضى المحاورة أنه «لا خطاب إلا بين اثنين لكل منهما مقامان، هما مقام المخاطِب ومقام المخاطَب، ووظيفتان هما وظيفة العارض ووظيفة المعترض، وقد كانت هذه الصفة الحوارية للمتكلم داعيا إلى حمل الكلام على معنى المكالمة والمناظرة، وإلى تسمية علم الكلام بعلم المقالات الإسلامية»[25].

من هذا المنطلق، سيجدد الدكتور طه آلية المناظرة بإقحامها المنطق الحواري الحديث، وإكساب هذا المنطق الصفة التداولية الإسلامية العربية، وبالتالي تجديد المنهج الكلامي المعاصر، يقول: «قد يستفاد من هذا الاتجاه الحواري للمنطق في وصف المناظرة وصوغ بعض الوظائف الاعتراضية للمتناظرين، وتحديد العلاقات القائمة بينهما في كل مرتبة من مراتب تواجههما الخطابي»[26].

وقد اجتهد الدكتور طه في تقريب المنطق الحواري إلى مجالِ التداول الإسلامي العربي من باب المناظرة الكلامية، منطلقًا من المقابلة بين المبادئ النظرية والمنطقية لكل منهما، حيث عمل على المقابلة بين الأفعال التكلمية الثلاث (العرض الادعاء، التدليل) للمناظرة وشروطها التداولية مع مراتب الحوارية ونظرياتها الخطابية (العرضية والاعتراضية)، انتهت به إلى تأسيس نظريته التعارضية القائمة على نموذجي التبليغ والتفاعل والمنهج الاستدلالي التّحاج.

- فالادعاء في المناظرةِ يقابله النظرية العرضية للحوارية، أي أن المحاور أو المناظر العارض لا بُدَّ له من دعوى.

- والاعتراض أو المنع يقابله النظرية الاعتراضية للحوارية، أي أنَّ المحاور أو المناظر المعترض لا بُدَّ وأن يعترض على هذه الدعوى.

- والتدليل، أي الاستدلال على صدق الدعوى، الذي يعتبر الخاصية الأكثر تمييزا للمناظرة أضحى يقابلها قواعد الروابط القضوية والأسوار للمنطق الحواري، باكتساب الحوار للصبغة الاستدلالية، أي أن المنطق الحواري بتقريبه لمنهج المناظرة أضحى الآلية الاستدلالية التي بموجبها يحكم على صدق الدعوى.

---

(24) طه، عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، الدار البيضاء- بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2000م، ص47.

(25) المرجع السابق، ص71.

(26) المرجع السابق، ص84.

2- التداخل الآلي للمنطق الحواري مع منهج المناظرة

حدَّد الدكتور طه مجموعة من القواعد للروابط القضوية والأسوار للمنطق الحواري، ثم بيَّن كيف يمكن الاستفادة من هذه القواعد والمقدمات في صياغة المناظرة، لينشأ تعريفٌ جديدٌ للمناظرة[27] وفق قواعد المنطق الحواري الذي يضبط عملية الاستدلال بين العارض والمعترض.

وإذا نظرنا إلى وظائف المتناظرين (بين المدعي والمعترض) كما حدَّدها طه عبد الرحمن، تبيَّن لنا كيف أنَّها لا تنفك عن قواعد الروابط القضوية للمنطق الحواري، بل كيف أنَّ هذه القواعد تشكل القالب الصوري الذي يحكم سير مجموع الدعاوى والاعتراضات وقدرتها التدليلية والإقناعية. ويتجلى هذا التداخل الوظيفي الآلي والمنطقي بين المنطق الحواري ومنهج المناظرة في مجموع الاعتراضات المنطقية على صحة نقل الدعوى ومضمون هذه الدعوى.

فمجموع الاعتراضات على صحة نقل الدعوى تجعلنا نميز النموذج الأقرب إلى التحقق بالأصول التداولية والقواعد العامة لمجال التداول الإسلامي العربي (الاستعمال، الإيجاز، الإنهاض..)، وقد ميز الدكتور طه بين نموذجين غربيين: نموذج البلاغ[28] ونموذج الإبلاغ[29]، محددًا جوانب تداخلهما مع منهج المناظرة وأقربهما إلى مجال التداول الإسلامي، جاعلًا مرتبة الحوار ونظريته العرضية في أدنى مراتب الحوارية وأبعدها عن مجال التداول، ثم مرتبة المحاورة ونظريتها الاعتراضية التي تقرب إلى مجال التداول الإسلامي وتداخلها مع منهج المناظرة، ذلك أنَّ نموذج الإبلاغ يفضل نموذج البلاغ، فإذا كان الثاني يقصد الخبر وحده، فإن الأول يقصد إبلاغه إلى المعترض، وهذا مناط المناظرة.

وبهذا، فإنَّ مجموع الاعتراضات على صحة نقلِ الخبرِ تنظر لا إلى مجرد الخبر، وإنما إلى قصدِ العارض إبلاغ دعواه إلى المعترض إنهاضا له على الجواب بما فهمه من قصد المتكلم.

ورغم تداخل هذا النموذج الحواري مع الفعل التكلمي للمناظرة «الاعتراض»، فإنَّه يظلُ قاصرًا في نظر الدكتور طه؛ لذا وجبَ التأسيس لنموذج أبلغ منه وأقدر على الإيفاء بالشرائط والقواعد التداولية، وسيأتي الحديث عنه في موضعه.

أما فيما يخص مجموع الاعتراضات على مضمون الدعوى، فإنها تقوم على نماذج نظرية ومنطقية،

---

(27) انظر: المرجع السابق، ص87.

(28) أسس هذا النموذج في إطار نظرية المواصلات الإعلامية الأمريكيان شانونSHANNON, C. وويفرWEAVERk W. واستخدمه في اللسانيات جاكوبسنJACKOBSON, R. وكاتزKARZ. ولاينسLYONS, J.

(29) اشتهر بهذه الفرضية اللساني روسROSS.J.R. وأخذها عنه الدلاليون التوليديون وغيرهم ممن لهم ميول منطقية.

يحكم بموجبها على صدق مضمون هذه الدعوى، وقد انطلق الدكتور طه من استحضار هذه النماذج مقرونة بأصلها الغربي قبل أن يستمد منها نموذجه التفاعلي، الذي عمل على تأسيسه في إطار تجديده لمنهج المناظرة وإكسابه خصائص نظرية وعملية تقارع النماذج الغربية إن لم تتفوق عليها.

فنموذج الصدق، يرجع أصله إلى المنطقي والرياضي البولوني تارسكي، يقوم على مواضعة معروفة باسم ((ص))، وتفيد أنَّ صدقَ الجملة قائمٌ في شروط صدقها، وصورتها: ((تصدق جا إذا وفقط إذا كان ش))[30].

ثم نموذج القصد، الذي اشتهر به الفيلسوف غرايس وطبقه على نظرية أغراض الكلام، والأفعال اللغوية مع سورل، ويقتضي هذا النموذج تأسيس الدلالة اللغوية على قصود المتكلمين، ويلزم عنه أنَّ تتعدد المقاصد ومستوياتها، وبأن ينهض المقول له بالجواب أو الاعتراض على الدعوى مستندا إلى تعرفه على قصد القائل[31].

فبموجب هذه النماذج النظرية، تشكل مجموعة الاعتراضات على مضمون الدعوى، المجموعة الاعتراضية المنطقية الحقيقية، إذ بموجب مجموعة من القواعد النظرية والمنطقية لنموذجي الصدق والقصد، يحكم على صدق الدعوى، وإن باين نموذج الصدق الخصائص التداولية، إلا أنه يتم تقويمه بموجب قواعد الروابط القضوية للمنطق الحواري بالنظر إلى مضمون الدعوى (نموذج الصدق) لا إلى قائلها (نموذج القصد).

ثانيًا: توسيع البنية الاستدلالية للمنهج الكلامي «المناظرة»

1- التأسيس للنظرية التعارضية للحوارية

انطلق الدكتور طه عبد الرحمن من توجيه مجموعة من الانتقادات للنظريتين العرضية والاعتراضية للحوارية، وبين كيف أنها تحد من توغل المنطق الحواري في تحليل الخطاب الطبيعي ومسايرة أطوار المناظرة التي تتسم بالحيوية وتغير الأحوال والأدوار العرضية والاعتراضية، ذلك أنَّ النظريتين السابقتين تتخذان اتجاهًا واحدًا في توصيف البنية الاستدلالية للمناظرة؛ لأنها تعتبر أقوال العارض دون المعترض وإن أشركه معه في الحوار وتوجه إليه بالقصد إلا أنَّ المعترض يبقى وفيًّا لوظيفته الاعتراضية.

(30) طه، عبد الرحمن، **في أصول الحواروتجديد علم الكلام**، ص40.
(31) المرجع السابق، ص45.

1-1- التأسيس لنماذج نظرية تداولية

1-1-1- نموذج التبليغ[32] ومبدأ أسبقية العلاقة التخاطبية (مبدأ التعاون)

يقوم هذا النموذج على أساس المشاركة في إنشاء الكلام وتجاوز الخلاف مع تقدم أطوار الحوار بحثا عن تحقيق معرفة مشتركة وفق مبدأ التعاون الذي نجد أصوله ضمن نظريات التواصل والحجاج المعاصرة، وهو أساس النظرية التعارضية، وتأتي أهمية هذا النموذج في قيامه على مبدأ أسبقية العلاقة التخاطبية، التي تتجاوز المعنى الصوري لألفاظ المتكلمين، وتأخذا بعدًا دلاليًّا لمقتضيات الخطاب وقصود المتكلمين والغاية من الحوار، وهنا تتجلى أهمية المنطق الحواري في حكمه على المضمون القضوي للخطاب، مستعينًا بقواعد الروابط القضوية في ممارسة الادعاء والمنع.

1-1-2- نموذج التفاعل[33] ومبدأ المغايرة (التعارض الذاتي أو الاشتقاق الاعتباري للذات)

يقوم هذا النموذج على المغايرة الذي يقتضي خروج الذات إلى ما يغايرها، والاعتراض عليها بمقتضى المقام الذي تأخذه تلك الذات، فيكون عارضا ومعترضا على دعواه في ذات الوقت، وقد دافع الدكتور طه عن هذه الأطروحة بما استجد في باب الحجاج والتواصل، مؤسسا للنموذج الاتصالي للحجة[34]، والذي تستأثر به الحجة المقومة في ممارسة العملية التواصلية، هذا المبدأ الذي يقضي بتحقق الذات في كافة مستوياتها الحوارية ادعاءً واعتراضا.

وهذا مناط الحجة التقويمية، حيث إنَّ العارض يستحضر في ذهنه جملة الاعتراضات التي قد يتوجه بها المعروض عليه، فيعمد الأول إلى تقويمِ دعواه بأدلة أقوى من التي أدلى بها في بداية الدعوى إلى أنْ يتحقق نوعٌ من التفاعل الإيجابي الذي يهدف إلى نزع أنماط الشقاق والاختلاف، فيتدرج كل من المتكلم والمستمع في ممارسة الحوارية بانتزاع الذات لتسلطها وتجبرها على سير عملية الحوار والمناظرة، بوضع كل منهما نفسه مكان الآخر وإعطاء كل منهما حقوق الآخر والالتزام بواجباتهما التي

(32) انظر: المرجع السابق، ص50.

(33) انظر: المرجع السابق، ص50.

(34) طه، عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، الدار البيضاء-بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1999م، ص265.

تفرضها عليهما الفاعلية الخطابية المزدوجة متحققين بذلك بمختلف أركان التخاطب (ازدواج القصد في التكلم/في الاستماع/في السياق).

وينشأ عن هذا المبدأ، اعتبار قصدية كل من المتكلم والمستمع، واعتبار أدوارهما معًا في بناء العملية الحوارية، وعليه، فإنَّ الانشقاق الاعتباري للذات بهذا الاعتبار، يلزم كلًّا من المتكلم والمستمع، مما يزيد من القوة التفاعلية للتواصل والتحاور إلى أنْ يصل إلى مرتبة التزاوج الذي تتداخل فيه ذواتهما، فبموجبهما ينسب الدكتور طه للمتكلم ذاتين: إحداهما ظاهرة تستقل بمبادرة الادعاء؛ لأن المتكلم يجيء برأيه في صورة دعوى من عنده يدعيها بمحضر المستمع، والذات الثانية باطنة تشترك مع ذات المستمع في ممارسة الاعتراض؛ لأن المتكلم قد يتعاطى –ولو ذهنيًّا على الأقل- تصور مواطن النقد في الدعوى وتقدير مختلف الأسئلة التي يجوز أن يوجهها المستمع إليها، والانشقاق الاعتباري لذات المستمع إلى شقين، أو قل بالأحرى إلى ذاتين: إحداهما ظاهرة تستقل بمبادرة الاعتراض، لأنَّ المستمع يجيء برأيه في صورة اعتراض من عنده ينتقد به الدعوى المعروضة عليه، والذات الثانية باطنة تشترك مع ذات المتكلم في ممارسة الادعاء؛ لأن المستمع قد يتعاطى –ولو ذهنيا على الأقل- تصور إمكانات الادعاء فيما يدور من كلام بمحضره، مستبقا بذلك ما يبادر به المتكلم من أقوال»[35].

وبالنظر إلى أعمال الدكتور طه، نجدُ أنَّ هذا النموذج التواصلي المتعلق بمبدأ التفاعل والحجة المقومة، هو الغالب على جل أعماله في ممارسة العقلانية التناظرية، ذلك أنَّه يعرض أقوالًا وينشئ دعاوى، وسرعان ما يتوجه إليها بتقدير الاعتراضات التي يمكن أن توجه إليها، فيبادر إلى التدليل عليها، وهو ما يعبر عنه مفهوم الحجة التقويمية.

غير أنَّ هذا المبدأ، انشقاق الذات إلى عارضة وأخرى معترضة، يطرح إشكالية التعارض الذاتي الذي يجعل من قول العارض ممارسة سفسطائية لا عقلانية، يبتغي بها التضليل لا الاهتداء إلى الحق.

لكنْ بموجب الحجة التقويمية، يرتفع التعارض ويصبح القول أقرب إلى الائتلاف والتناسق منه إلى الاختلاف؛ لأنَّ العارض يستخدم آليات استشكالية يستأنس بها المعروض عليه، كما أنَّ الغاية من دخول الحوار، تتجاوز مجرد تصحيح المعرفة، إلى تحصيل معرفة جديدة.

بحيث إنَّ الذات العارضة حتى تنزع عن دعواها كل جوانب الاعتراض والتخفيف من حدة الخلاف، تتوقع جوانب المنع التي يمكن أن تقع على دعواه فيتجه إلى تقويمها بكل أنواع الأدلة، حتى إنَّه يستبدل دليله بدليل أقوى.

(35) المرجع السابق، ص265.

وقد استمد الدكتور طه هذا النموذج، من النموذج الاتصالي للحجة الذي وضع أسسه انطلاقًا من تقويمه لنماذج التواصل والحجاج الغربية المعاصر، وإن كان قد أشار إلى هذا النموذج الأخير في فترة متأخرة عن نظريته التعارضية، إلا أنَّه يمكن توسيع نموذج التفاعل وفق ما استجد من النموذج الاتصالي للحجة، الذي أساسه الحجة المقومة، فما دام العارض يتجه أثناء المحاورة والمناظرة إلى تقويم دليله بوضع نفسه في مقام المعترض مشاركا معه وظيفة الاعتراض، فإن التفاعل هنا يصير ممارسة حية للحجة، متجاوزة الوضع الحقيقي للحجة إلى ما تقتضيه عبارتها المجازية.

2-1- توسيع وظائف المتناظرين (مبدأ التساوي والتقلب الوظيفي للمتناظرين)

تجاوزًا للقصور الذي طبع الجانب الوظيفي للنظريتين العرضية والاعتراضية، بقيامهما على علاقة تخاطبية أحادية الاتجاه، أو تذهب في اتجاه واحد بحصر دور كلٍّ من العارض والمعترض، فقد حاول الدكتور طه توسيع وظائف المتناظرين، وقد ظهر لنا في المبدأ السابق- مبدأ المغايرة (التعارض الذاتي أو الاشتقاق الاعتباري للذات)- كيف تتزاوج القصود والأفعال التكلمية التي تشكل أركان التخاطب، حيث إن العارض يصير معترضا والمعترض عارضا، فيتناوبان على الأدوار التدليلية، فكما أن العارض يتوجه إلى المعترض بحجته في إثبات دعواه، فإن المعترض هو الآخر يلقي بحجته في إبطال دعوى العارض، فيكون كالعارض في إثبات إبطاله والعارض كالمعترض في إبطال إبطال المعترض، وهكذا إلى أن ينتهي الحوار بالوصول إلى تحقيق معرفة مشتركة؛ لأن حدَّ العرض والاعتراض لا يقف عند حد الإثبات والإبطال، وإنما يتجلى في الصورة السابقة التي تستند إلى الحجة التقويمية وفق مبدأ التعارض الذاتي، الذي يقضي بتقويم العارض لاعتراضه بافتراضه، ولو مجازا مجموعة الاعتراضات التي يتوجه بها إليه المعترض، فيعمد إلى تقويمِ ما من شأنه أن يكون سببًا في الخلاف، مما يجعل عملية الحوار والتناظر تأخذ بعدًا تداوليًّا، يتجاوز المقامات التخاطبية المجردة والبنيات المنطقية الصورية الضيقة، كما يكون مسلكًا لتوسيع طرق الاستدلال والحقائق والمعارف التي تزيد من قدرة المتناظرين الاستدلالية.

3-1- توسيع طرق الاستدلال وتعددها

معلوم أنَّ الدكتور طه ينتقد طرق الاستدلال التقليدية البرهانية على الخصوص، وعلى رأسها المنطق الصوري، نظرًا لضيق هذا المسلك الاستدلالي، لذلك نجده في وضعه أسس النموذج الاتصالي للحجة، استند إلى نظريته الحوارية، لما تعرفه من طرق استدلالية جديدة تتسع لتشمل أنماط الخطاب

الطبيعي؛ ذلك أنَّ من «الاستدلالات الخطابية ما لا تكفي أدوات المنطق الصوري لتحليله وصوغه؛ إذ تبدو هذه الأدوات الصورية، إما بالغة الضيق والتقييد أو بالغة التنظير والتجريد أو بالغة التنقيب والتحسيب، فنحتاج إما إلى تطويرها أو توسيعها، وإما إلى تركها وطلب غيرها»[36].

كما أنَّ الخاصية التفاعلية التي ميزت النظرية التعارضية والنموذج الاتصالي للحجة، والتي جعلت من الحوار والمناظرة عملية دينامية تتطور أساليبها الاستدلالية وتتقلب فيها الحجج بتقلب وظائف المتناظرين، أوجبت الاستعانة بأساليب استدلالية غير صورية، تتماشى مع الفاعلية التخاطبية، ومقاصد المتكلمين، ومآلات المناظرة.

ولا أنسب لهذا النموذج التواصلي والتعارضي، في تقويم وتصحيح أدلته، من الآلية الحجاجية التي تستوفي شروط التداول وتأخذ بجانب الأخلاق وتنهض إلى العمل، مما يجعل الممارسة الاستدلالية ممارسة حية تأخذ بإشارة الحجة لا مجرد معناها الحقيقي، وإنما بما تحمله من قيم أخلاقية وعملية، تجعل من الاستدلال الحجاجي ينبني على «حقائق الأشياء مجتمعة إلى مقاصدها للعلم بالحقائق والعمل بالمقاصد»[37]، نظرا إلى أن الغاية من المناظرة قصد التوجه إلى المعترض وإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها بكل وسائل الاعتراض، وهذه القصود الأربعة مجتمعة، «قصد التوجه» و«قصد الإفهام» والقصدين الحواريين «قصد الادعاء» و«قصد الاعتراض»، هي ما يشكل البنية الأساس للاستدلال الحجاجي، من هنا نجد د. طه استند في توسيع طرق الاستدلال إلى خصائص خطابية ولغوية، ومبادئ إسلامية وإيمانية، تتجلى في طلب العمل من وراء المعرفة والتخلق بفضائل الأقوال والأفعال في طلب المعرفة والوصول إلى الحقيقة.

ثالثًا: إسناد القياس للحجاج والمنطق الحواري

1- التأصيل المجازي للحجاج

الأصل في النموذج الاتصالي، التفاعل وازدواج القصد، أي قصد المتكلم إفهام دعوى للمستمع، وكذل الأصل في الحجاج - كما سبق- الاستدلال على الأشياء مجتمعة إلى مقاصدها للعلم بالحقائق والعمل بالمقاصد.

وعلى هذا، فالحجاج لا ينظر إلى ظاهر القول -منطوقه- وإنّما إلى مقاصد الكلام بما ينطوي عليه

(36) طه، عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص270.
(37) المرجع السابق، ص230.

من قيمة علمية وعملية، وعليه، فحد المجاز كما خلص إليه الدكتور طه: «أنَّه كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها بحسب القيمة التي تحملها»[38].

وقد عمد الدكتور طه على ربط الحجاج بالمجاز حتى يتسع الحجاج لمنطوق النص ومفهومه، والحكم على مقاصد المتكلمين، ويتجلى هذا الاتساع للحجاج في توسيع وظائف المتناظرين ادعاءً واعتراضًا، وقد جمعها الدكتور طه في ست صور، عكس البرهان الذي يختزلها في صورة واحدة هي الادعاء الجلي للمعنى الحقيقي والاعتراض الجلي على المعنى الحقيقي.

والصور الست للممارسة الحجاجية في وصفها للعلاقة المجازية هي[39]:

أ- الادعاء الجلي للمعنى الحقيقي والاعتراض الجلي على المعنى القيمي.

ب- الاعتراض الجلي على المعنى الحقيقي والادعاء الجلي للمعنى القيمي.

ج- الاعتراض الجلي على المعنى القيمي الادعاء الخفي له.

د- الاعتراض الجلي على المعنى الحقيقي والادعاء الخفي له.

هـ- الادعاء الجلي للمعنى الحقيقي والاعتراض الخفي عليه.

و- الادعاء الجلي للمعنى القيمي والاعتراض الخفي عليه.

ومن هذا المنطلق، أي تعدد الذوات المتحاورة، يخلُص الدكتور طه إلى أنَّ العلاقة المجازية سبب في تكوثر الحجاج وتعدد طرق الاستدلال، فإذا صح معه أن الحجة الحية تعتمد أساليب البيان، صح معه أيضًا أنَّ هذه الحجة خطاب أوسع من أنْ تحيط به معايير الوضوح والظهور التي تختص بها الحجة المجرة، وإنما خطاب يأخذ بأسباب الاشتباه والالتباس والخفاء، ذلك أنَّ هذه الأسباب تمكن الحجة من اكتساب مرونة يدعو إليها التكيف المستمر مع تقلب سياقات النص، ومن اكتساب خصوصية يستدعيها التلاؤم المفيد مع تجدد مقتضيات مقام الكلام.

3- التأصيل القياسي للحوار.

عَمِلَ الدكتور طه على تحديد العلاقة التي تربط بين الاستدلال القياسي والصبغة الحوارية للخطاب، في إطار توسيعه لمسالك الاستدلال المتعلقة بالخطاب الطبيعي، هذا الخطاب الذي لا يمكن لأي حوار أن يستغني عنه، فإذا ثبتت هذه العلاقة، أمكنَ إسناد آليات استدلالية منطقية تداولية جديدة إلى المنطق الحواري الحديث.

(38) المرجع السابق، ص231.

(39)المرجع السابق، ص 234.

- الاستدلال القياسي أوفى بالتباسية الخطاب الطبيعي.

نظرًا إلى أنَّ الخاصية المميزة للخطاب الطبيعي عن غيره من المقالات الصناعية هي أنَّ جمله مركبة من ألفاظ تحمل تأويلات مختلفة، سواء بأن يطلق اللفظ الواحد على مسميات مختلفة ويُدل به على معان متعددة.

فإنَّ هذه الخاصية، كان لا بُدَّ أن يصطبغ بها الحوار والتناظر، أي أنَّ المتحاورين ولا بُدَّ متوسلين بألفاظ فيها شيء من الالتباس، وهذا الالتباس من شأنه أن يكسب اللغة، الطواعية الكافية لجعلها تستجيب لأغراض التبليغ التي لا تحصى[40].

ولما كان الحوار يقوم على الخطاب الطبيعي، هذا الأخير الذي اختص بالالتباس، «فلا يوافقه من الاستدلال إلا ما كان يحافظ على الصفة الجوهرية، ومعلوم أنَّ القياس من دون البرهان -الذي يلتزم التواطؤ والاطراد- قادر على تحصيل الاستنتاج بألفاظ فيها شيء من الاشتباه والاشتراك والإجمال والإشكال، حيث إن المقيس والمقيس عليه، يجتمعان من وجوه ويفترقان من وجوه، وهذا الائتلاف المصاحب للاختلاف، هو بالذات ما جمع بين القياس والالتباس»[41].

- التباسية القياس أساسُها مبدأ المغايرة:

استنادًا إلى مبدأ المغايرة الذي استقرأناه من خلال النموذج التواصلي والنظرية الحوارية للدكتور طه عبد الرحمن، يتبين كيف يتداخل القياس مع الحوار، وأنه أنسب طرق الاستدلال؛ ذلك أنَّ «القياس في إظهاره لوجوه الشبه بين الشيئين لا يرفع الاختلاف بينهما، وما دامت معالم الحدود بين مجموعة الصفات المشتركة بينهما ومجموعة الصفات الخاصة لكل منهما غير قارة ولا بينة، صار من المتعذر تحويل القياس إلى متوالية حسابية يقع فيها الاستغناء عن تداول الناطقين وتستند فيها العمليات إلى الآلات الحاسبة كما هو الشأن بالنسبة للاستدلالات الاستنباطية الخالصة»[42].

ولما كان من المستحيل تحسيب القياس لأخذه بمبدأ الاختلاف والمغايرة، لزم أن يستند إلى طريقة خطابية تختص بضبط هذا الاختلاف ورفعه إن أمكن، وما تلك إلا طريقة الحوار كما هو معلوم[43].

---

(40) طه، عبد الرحمن، **في أصول الحواروتجديد علم الكلام**، ص99.
(41) المرجع السابق، ص99.
(42) المرجع السابق، ص99-100.
(43) المرجع السابق، ص100.

فإبراز د. طه للعلاقة التي تربط القياس بالحوار، أمكنه إسناد القياس للمنطق الحواري وإخراجه من ضيق البرهان إلى سعة الخطاب الطبيعي بما يحمله من خصائص التباسية وديناميةة، تجعل من عملية الحوار عملية تطورية تتميز بالاختلاف ِالتقلب الوظيفي للمتناظرين، مما يجعل الاستدلال البرهاني غير قادر على استيعاب هذه الخصائص والمسلمات، بينما تبين لنا كيف أوفى بها القياس بأخذه بتلك الخصائص والمسلمات، فأمكن إذن، إدراج القياس ضمن آليات الاستدلال في المنطق الحواري الحديث، أو قل المنطق الحواري الجديد الذي وضع أسسه، منتقدا التصورات السابقة والمعاصرة له، وموسعا إياه بما اكتسبه من خصائص تداولية إسلامية عربية خالصة.

رابعًا: التأسيس الأخلاقي والعملي للمنطق الحواري

أولًا- التأسيس العملي والأخلاقي للنموذج الاتصالي للحجة

إنَّ أبرز ما ميز النموذج الاتصالي للحجة، كما وضع الدكتور طه أسسه، هو قيامه على الحجة الحية التي تأخذ بجانب الأخلاق وتدفع للعمل، متلافيًا بذلك جوانب القصور الذي دخل على النماذج السابقة للحجة، فكان أن اجتهد الدكتور طه في تقويمها والتأسيس لنموذجه الاتصالي، مستفيدًا من الجوانب اللغوية والمنطقية الحديثة، ومستندًا إلى مقوماتِ التراثِ الإسلامي الذي أساسه البعد الأخلاقي والإنهاض إلى العمل الصالح وتحقيق النفع الآجل والعاجل والمتعدي للغير.

وأخذًا بالجانب الأخلاقي والعملي للتواصل، فلا يفي في وصف الدليل الأخلاقي العملي بالحجة المجردة «لمحوها آثار المتكلم والمستمع بإظهار المضمرات الخطابة مع الجمود على الخصائص الترتيبية والصورية للحجاج... فتكون نتيجة هذا التجريد تحويل الحجاج إلى بنية دلالية مجردة»[44]، لا تراعي جانب الأخلاق ولا تدعو إلى عمل، ولا الحجة الموجهة في النموذج الإيصالي، الذي يركز على قصدية المتكلم من جهة ارتباطها باللغة، مما يجعل الحجاج بنية موجهة، تعمل على تصحيح قصدية المتكلم وفق بنية لغوية تأخذ بالجمل لا بالنص في كليته، مغفلة جانب التخلق والتعليل الغائي الذي يربط جمل النص.

لذلك اجتهد الدكتور طه في نقد نظريات التواصل والحجاج المعاصرة، ومستفيدًا منها في جوانب لغوية ومنطقية، ومقومًا لها وفق آليات التراث الإسلامي، ومسندًا لها خصائص هذا التراث، عملًا بمنهج التقريب التداولي، ليضع أسس الحجة المقومة، مستندا إلى نظرية الحوار، مقوما لها ومقربا إياها من مجال التداول الإسلامي العربي، فتكون ثمرة هذا الاشتغال كما عبَّر عنه: «إحياء الحجاج

(44) طه، عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص271.

وجعله بنية تداولية يجتمع فيها التوجيه المقترن بالأفعال والتقويم المقترن بالأخلاق»[45].

ومن هذا المنطلق، يمكن توسيع الإمكانات الاستدلالية للمنطق الحواري؛ إذ إنَّ الفعل الذي يميز الحجة المقومة، هو فعل حركي، يقوم على التغيير الذي يباشره المتكلم والمستمع لإمكاناتهما التخاطبية قصد الوصول إلى تحقيق الغرض المطلوب من تعاطي التخاطب فيما بينهما[46]، وبالتالي فالمنطق الحواري لا ينحصر عمله بالآيات الصورية التي لا تستجيب لهذا الفعل الحركي، وإنما هو الحجاج بما يكتسبه من مرونة في التفاعل مع أطوار الحوار والمناظرة، كما أن المنطق الحواري، يتخذ آليات استدلالية تقدم التعليل الغائي والقيمي للدليل على كل قيمة صورية مجردة.

ثانيًا- إسناد الخاصية العملية للمنهج الاستدلالي «القياس»

يقوم المشروع الطاهوي في مجمله على التأسيس الأخلاقي والعملي، تنظيرًا وتفعيلًا، فأعماله في المنهج، تسعى كلها إلى إضفاء الصفة العملية والأخلاقية للمنهج الإسلامي وآلياته الاستدلالية، ذلك أنَّ الغاية من دخول الحوار والمناظرة في نظره، لا تكون قد أوفت بنتائجها إلا إذا تأسست على مبادئ أخلاقية تضبط وظائف المتناظرين، وتنهض إلى العمل النافع في العاجل والآجل والمتعدي للغير، لذلك فإن أساس تقييم الأدلة والحكم عليها، بما انطوت عليه من مقاصد علمية وعملية، بغض النظر عن بنياتها اللغوية والصورية.

وإذا كان الأصل في الاستدلال عنده، يقوم على مبدأ الإنهاض إلى العمل، فإن أي آلية استدلالية تدخل في بناء المناظرة، لا بُدَّ لها أن تصطبغ بهذه الصفة العملية، لذلك نجده عمل على إسناد هذه الخاصية أو الصفة إلى قياس المماثلة، بما أنها صارت عنده آلية من آليات المنطق الحواري الجديد، الذي يدخل في تقويم أدلة المتناظرين والحكم عليها صدقًا وكذبًا.

وعلى هذا، فلا تكتمل البنية الاستدلالية العميقة المقوِّمة للقياس إلا إذا ظهر فيها عنصر ((القيمة العملية)) المرتبطة به والتي توجه سلوك الغير[47].

فإذا كان الاستدلال بالقياس المماثل في المنطق الصوري يقوم على استخلاص النتيجة بناء على مقدمات تبرز أوجه الشبه بين المقيس والمقيس عليه، والتي تحمل جميع أوصاف المقيس عليه إلى المقيس، مما يجعل هذا الأخير يحمل جميع الأوصاف سواء منها النافعة أو الضارة، بينما تأتي عملية القياس في النموذج الطاهوي مقيدة بالقيمة العملية التي يؤديها، وبالتالي حصر الأوصاف المنقولة

(45) المرجع السابق، ص272.

(46) المرجع السابق، ص267.

(47) طه، عبد الرحمن، **في أصول الحواروتجديد علم الكلام**، ص111.

فيما يفيد النتيجة، فصار القياسُ بمقتضى الوظيفة العملية التي اكتسبها مع د. طه، «مصدرًا لقواعد تقويمية تحدد للناطقين العاملين أنماط السلوك التي ينبغي اتباعها حسب مقتضى الحال»[48].

وهذا لا يعني إفراغ الدكتور طه للقياس من خصائصه الصورية التي تزيد من قوته الاستدلالية، وإنَّما زاوج بين الاستدلال الصوري المطابق -الأرسطي- والاستدلال المماثل المقيد -بالقيمة العملية-، فأضحى قياس المماثلة في النموذج الطاهوي، نموذجًا «تتحكم فيه القوانين الصورية للمنطق العملي (المنطق الشرعي ومنطق الأوامر ومنطق الأفعال، ومنطق النفع..)[49].

ثالثًا- رد مبادئ التبليغ والتهذيب الغربية[50] إلى مبدأ التصديق الإسلامي[51]

بوقوفنا على المبادئ السابقة، نجدها تؤسسُ لعمليةِ التواصل في كل مستوياتها الدلالية والاستدلالية، وكيف أنها ساهمت في تطوير الحوار والمناظرة، بوضعها أسس وقواعد التخاطب التبليغية والتهذيبية، مما أكسب المنطق الحديث في علاقته بالحوار، خصائص تداولية طبعتها قواعد التهذيب والتبليغ، غير أنَّ هذه المبادئ كما بينا من خلال جهود الدكتور طه، لزمها القصور العملي والأخلاقي وإن حاولت اعتباره في بناء أسسها الجديدة.

وبالنظر إلى مبدأ التصديق الإسلامي كما سيأتي، سيتبين ما ادعيناه سابقا من تميّزِ مناهج متقدمي الإسلام ومفكريهم، وهيمنتها على كل جوانب المبادئ والنماذج والنظريات الحوارية والحجاجية والتواصلية الحديثة والمعاصرة.

1- مبادئ التبليغ والتهذيب الغربية مردودة إلى مبدأ التصديق الإسلامي

بالمقابلة بين قواعد مبدأ التصديق الإسلامي -التواصلية والعملية- نجدها تشمل المبادئ التبليغية والتهذيبية الغربية، مع أنَّها تسبقها زمنيًّا؛ ذلك أنَّها تأسست مع مفكري الإسلام المتقدمين، أمثال الغزالي[52] والماوردي، مما يؤكد التفوق الفكري والاستقلال المنهجي في وضع آليات التواصل والتحاور والتفكير المنطقي السليم.

(48) المرجع السابق، ص113.

(49) المرجع السابق، ص114.

(50)مبدأ التعاونل»غرايس»، مبدأ التهذيب ل»لاكوف»، مبدأ التواجه ل»براون وليفنسن»، مبدأ التأدب الأقصى ل»ليتش"

(51) استقرأه د. طه من التراث الإسلامي (الماوردي والغزالي)، واستنبط قواعده من كتاب أدب الدنيا والدين للماوردي.

(52) الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، المجلد الخامس، دار الفكر، القاهرة، د. ط، 1975م، ص2694-2746.

1-1- شمول قواعد التواصل[53] لمبدأ التعاون ل«غرايس»[54].

بتدقيق النظر في قواعد التواصل، نجدها تهيمن على قواعد مبدأ التعاون ل«غرايس»، وهذه القواعد التبليغية نجدُ أصولها في التراث الإسلامي كما استنبطها الدكتور طه من كتاب أدب الدين والدنيا للماوردي[55]، وكما طبّقها المسلمون في حواراتهم ومناظراتهم، وهذا يجعل مبدأ التعاون يرجع في أصله إلى قواعد التواصل لمبدأ التصديق الإسلامي؛ ذلك أنَّ كل قاعدة من قواعد مبدأ التعاون تقابل أو ترجع إلى قاعدة من قواعد التواصل التصديقية:

- فقاعدة الغاية من الحوار اجتلاب النفع ودفع الضرر تشمل قاعدة تحديد الهدف قبل دخول المناظرة.

- وقاعدة العلاقة، تقتضي بأن يكون لكل مقام قول يناسبه.

- وقاعدة الكم لمبدأ التعاون، مردودة إلى قاعدة الاقتصار من الكلام على قدر الحاجة.

- والقاعدة الأخيرة، تقتضي الوضوح في الألفاظ وصحة المعاني وتجنب الاشتباه، وهو ما عبر عنه الماوردي بتخير اللفظ الذي يتكلم به.

1-2- شمول قواعد التعامل لقواعد التّواجه والتأدب الغربية

انطلاقًا من استقراء التراث، استطاع الدكتور طه أن يستخلص قواعد التعامل لمبدأ التصديق الإسلامي، التي حصرها في ثلاث قواعد[56]:

قاعدة القصد: لتتفقد قصدك في كل قول تلقيه إلى الغير.

قاعدة الصدق: لتكن صادقا فيما تنقل إلى الغير.

قاعدة الإخلاص: لتكن في تودك للغير متجردًا عن أغراضك.

هذه القواعد الثلاث، كانت كافية لتهيمن على قواعد مبادئ التواصل والتعامل الغربية مجتمعة، وبالنظر إلى الفترة الزمنية التي أُنتجت فيها هذه القواعد، يظهر لنا كيف أن مبادئ التبليغ والتهذيب الغربية مردودة إليها ومؤسَّسة عليها، مما يظهر الحس الإبداعي لعلماء المسلمين في بدايات نشأة العلوم الإسلامية، حتى إنّ علماء الغرب ومفكريهم استثمروا تلك الجهود في تأسيس مناهجهم وعلومهم،

(53) انظر: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص249.

(54) Paul Grice "**Logic and Conversation**" in cole, Peter and Morgan, Jerry, L. (eds): Speech acts in syntax and semantics, Vol 3, Academic press, New York, 1975, pp 41-59

(55) الماوردي، أبو الحسن، **أدب الدنيا والدين**، تحقيق مصطفى السقا، دار الفكر، بيروت، ص266-270.

(56) طه، عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص250.

إلا أنّهم تمكنوا منها وأخرجوها في قوالب منهجية جديدة انطبعت بخصوصيات مجالهم التداولي وحضارتهم الفكرية والعقدية، حتى أضحت تلك المنقولات تنسب إليهم خالصًا.

ولعل المهمة المنوطة بعلماء الإسلام اليوم، استثمار ما بين أيديهم من علوم ومعارف، وتطويعها لتخدم التراث الإسلامي بما يحمله من أصول ومبادئ، لا بما تحمله تلك العلوم والمناهج المستهلكة، فيكونون بذلك قد عملوا على التأصيل والتأسيس لمناهج جديدة تحاكي مناهج الغرب على الأقل إن لم تتفوق عليها، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالانطلاق من داخل التراث لا من خارجه.

1-2-1- شمول قاعدة الصدق لمبدأ التهذيب لـ«لاكوف»[57].

حاولت لاكوف تجاوز القصور الأخلاقي الذي طبع مبدأ التعاون، فعملت على وضع قواعد التهذيب إلى جانب التبليغ، فجمعت بذلك من خلال هذا المبدأ بين التبليغ والتهذيب، وهو ما يترتب عن قاعدة القصد من وصل المستوى التبليغي بالمستوى التهذيبي للمخاطبة، ذلك أن المتكلمَ «متى تبين حقيقة قصده من قوله، أثمر عنده هذا التبيين نتيجتين تقوم إحداهما في تعيين وظيفته العملية أو قل تحدد مسؤوليته الأخلاقية، وتقوم النتيجة الثانية في صيانة قوله عن اللغو بجعله يعمل عمله في إفادة المخاطب المعنى المقصود منه، وواضح أن النتيجة الأولى متعلقة بالجانب التهذيبي، والنتيجة الثانية متعلقة بالجانب التبليغي، فإذن يكون تفقد القصد جامعا لهما جميعا»[58].

1-2-2- شمول قاعدة الصدق لمبدأ التواجه لـ«براون» و «لفنسن »[59]:

الأصل في قاعدة الصدق ممارستها في مستويات ثلاث: الصدق في الخبر والصدق في العمل ومطابقة القول للفعل[60]. ومعلوم أنَّ مبدأ التواجه الحديث، يقتضي الأخذ بجانب التبليغ ودفعًا إلى العمل من خلال قواعد تهذيبية أو خطط خطابية[61]، تقل من حدة آثار التهديد الذي يطبع مبدأ التواجه، فيكون من دخل الحوار ولابد مهدد بقد ماء الوجه (كما جاء في هذا المبدأ، والذي كان سببا في تسميته بمبدأ

(57) Robin LAKOFF: "**The logic of politeness: or, Minding your P's qnd Q's**" in the press from the ninth regional meeting Chicago LanguisticK Society, Chicago 1973K, pp. 292-305.

(58) طه، عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص251.

(59) Penelope BROWN and Stephen LEVINSON: "**Universals in Language use: Politeness phenomena**", in GOODY, Esther, N: **Questions and Politeness**, Cambridge University Press, 1978K pp. 56-289.

(60) انظر: طه، عبد الرحمن، **اللسان والميزان**، ص251.

(61) انظر الخطط التخاطبية المتفرعة عن مبدأ التواجه، في «المرجع الأجنبي السابق»، و«اللسان والميزان»، ص244.

التواجه)، فلزمه الاستعانة بخطط خطابية تهذيبية تدفع عنه الاعتراضات وتجلب له الاعترافات، فأضاف هذا المبدأ جانب العمل الذي غاب عن المبدأين السابقين، وإن كان قد حصر مجال العمل.

وبالرجوع إلى المستويات الثلاث التي تميزت بها قاعدة الصدق التصديقية، نجدُ قواعدَ التواجه مردودة إليها، بل وتفوقها إجرائية وقدرة تواصلية أرقى وأقوى، سيأتي تفصيلها فيما يلي.

3-2-1- شمول قاعدة الإخلاص لمبدأ التأدب الأقصى لـ«ليتش»[62]

تقتضي قاعدة الإخلاص، تجرد الذات عن ذاتيتها إلى ما يغايرها، ما يجعلها تعطي للغير حقوقًا، وتلزم نفسها بواجبات، بل إنَّه بموجب هذا التجرد الذاتي، يقدم المتكلم حقوق المخاطَب على حقوقه، وقد استفاد الدكتور طه من هذه القاعدة الإسلامية التراثية في تأسيس نموذجه التواصلي ونظريته التحاورية، بتأسيسه لنموذجي التفاعل والتزاوج، المبني على التأدب المتبادل واتّباع المعايير الأخلاقية المُفضية إلى التقرب الصادق والخالص.

ومعلوم أنَّ مبدأ التأدب الأقصى لـ«ليتش»، حاول إسناد البعد التقربي للتخاطب، متجاوزًا القصور الذي طبع المبادئ السابقة، بتوسيعه للوظيفة العملية للمتناظرين، مما يجعله مردودًا في أصله إلى قاعدة الإخلاص التصديقية، وإن فضله هذا الأخير، في جانب الإخلاص العملي، كما سيأتي في موضعه.

2- مبدأ التصديق الإسلامي أوسع من مبادئ التبليغ والتهذيب الغربية

2-1- أخذُ قاعدة القصد بالمعنى الباطن (المضمر)

بالرجوع إلى القواعدِ التخاطبية لمبدأ التعاون، فإنَّها توجب من جهة الخبر التحرز من الالتباس والاشتباه وتحري الوضوح في التعبير، غير أنَّ واقع الممارسة الطبيعية للخطاب يؤكد تجاوز القصد لمضمون القول وتباين معناه الظاهر مع ما يتوجه به المتكلم من مقاصد، وهو ما يترتب عن قاعدة القصد في جانبها التبليغي، فتكون بذلك هذه القاعدة أوسع من قواعد مبدأ التعاون مجتمعة، تتسع لتشمل منطوق القول ومفهومه.

(62) Geoffrey LEECH: "**Principales of Pragmatics**", Longman, London, 1983, pp. 79-151.

2-2- إنهاض القصد إلى العمل من جانب التهذيب

لما كان بالإمكان الخروج عن الدلالة الظاهرة للقول والتعويل على القصد، فإنَّ المخاطب يحتاج إلى «الدخول في العمل وتحمل مسؤولية المراد من القول كما تحمله المتكلم تفقده لقصده، نظرًا؛ لأن المتكلم يكون قد بلغه إليه بطريق التلميح، لا بطريق التصريح، فيكون المخاطب مطالبا بتعقبه بمعونة القرائن المقالية والمقامية التي تتعلق بهذا القول، من غير أن يحصل له اليقين بأنه عين مقصود المتكلم، ولا يأمن رد المتكلم له[63].

وهكذا يبين د. طه، كيف أنَّ إمكان الخروج عن الدلالة الظاهرة، ينهض إلى العمل للظفر بالمقصد سواء من جهة المتكلم أو من جهة المستمع، فتكون بذلك أوسع من مبدأ التأدب لـ«لاكوف» الذي وإن اعتبر الجانب التهذيبي من الكلام، فقد صار بموجب نزعته التجريدية إلى إسقاط عنصر العمل الحي منه[64].

2-3- توسيع الوظيفة العملية لمبدأ التصديق

عمل د. طه على توسيع الوظيفة العملية لمبدأ التصديق من داخل التراث الإسلامي، متجاوزًا القصور العملي الذي طبع مبدأ التواجه، هذا المبدأ الذي حاول من خلاله كل من براون وليفنسن، إسناد عنصر العمل للتخاطب، إلا أنهما ضيقا من مجال العمل بحصره في التخفيف من آثار التهديد الذي يحمله الكلام، بينما مبدأ التصديق الإسلامي يطلب التقرب الصادق والخالص.

وقد انطلقَ د. طه في توسيعه للوظيفة العملية لمبدأ التصديق، من قاعدة الصدق برفعها إلى مستويات ثلاث، تتجلى في: الصدق في الخبر والصدق في العمل ومطابقة القول للعمل.

- الصدق في القول: وهو أن يحفظَ المتكلمُ لسانَه عن إخبار المخاطب بأشياء على خلاف ما هي عليه[65].

- فإذا كان نقلُ الخبر يتفرع عن الجانب التبليغي، كما هو الشأن عند غرايس، إلا أنَّ نقل الخبر في مبدأ التصديق الإسلامي اكتسب خصائص تهذيبية وعملية، جعلته يفضل مبدأ التعاون، وإن كان يشترط الصدق كما جاء في قاعدة الكيف، إلا أنَّ تجرده من عنصر التهذيب، قد يحول دون تحقق

(63) طه، عبد الرحمن، **اللسان والميزان**، ص251.
(64) المرجع السابق، ص251.
(65) المرجع السابق، ص251.

الصدق في القول والتثبيط عن العمل.

- الصدق في العمل: وهو أن يصون سلوكه عن إشعار المخاطب بأوصاف هي على خلاف ما هي عليه[66].

يشترط مبدأ التصديق الإسلامي، الصدق في العمل، ويقصد بها علماء الإسلام، السلوك العملي في التعاطي مع المخاطب، حتى يستأنس به ويطمئن إليه، فيحص التقارب بينهما، بوجه لم يتحصل لمبدأ التواجه، رغم إدراجه لجانب العمل؛ «ذلك أنَّ هذا المبدأ الأخير يقوم على طلب التقرب من جهة الحد من وعيد الأقوال وتهديد الأفعال»[67] مما يحصر وظيفة المتحاورين في العمل على التقليل من حدة الخلاف وآثار التهديد التي يحملها الخطاب.

- نقل قاعدة الصدق من التبليغ إلى التهذيب

قد رأينا كيف أنَّ قاعدة الصدق تقتضي ممارسة الصدق في مستويات ثلاث: الصدق في الخبر والصدق في العمل ومطابقة القول للعمل، فإذا أردنا مطابقة هذه القاعدة بمستوياتها الثلاث مع مبادئ التهذيب والتبليغ الغربية، نجدها تقابل قاعدة الكيف في مبدأ التعاون، مما يفرض علينا إدراجها ضمن عنصر التبليغ؛ ذلك أنَّها تتعلق بكيفية نقل الخبر قولًا وعملًا، لكن الماوردي، كان له رأي آخر حينما أدرجها ضمن عنصر التهذيب أو بالأحرى نقلها من التبليغ إلى التهذيب، عندما أسند إليها خصائص تهذيبية، تقوم على ربط العمل بالسلوك الأخلاقي الذي يضبط عملية التواصل، كما يسند للقول خصائص أخلاقية تتجلى في تحري الصدق في نقل الخبر، فيكون مناط الحكم على الخبر فيما يحمله من مقاصد لا فيما يحدد بنيته الصورية والبلاغية.

ومن هذا المنطلق أيضًا، تسنى لهم ربط القصد بالصدق في مبدأ التصديق الإسلامي؛ إذ لا انفصال للقصد عن الصدق في الحكم على صدقية الخبر قولًا وعملًا، بمطابقة القول للعمل، بأن «يحفظ المتكلم سلوكه عن إشعار المخاطب بوجود تفاوت بينهما»[68].

فمتى طابق القول العمل سلوكًا وأخلاقًا، حُكم عليه بالصدق، ومتى خالف القول للعمل تهافت القول وإن صحت بنيته الصورية والبلاغية؛ إذ الأصل في دخول الحوار من خلال مبدأ التصديق الإسلامي، تحصيل التقارب بين المتخاطبين والإقناع الباعث على العمل والتخلق بمكارم الأخلاق.

(66) المرجع السابق، ص252.
(67) المرجع السابق، ص252.
(68) المرجع السابق، ص251.

3- التأسيس الأخلاقي للممارسة الحوارية (قاعدة الإخلاص)

إنَّ أهم الجوانب التي عمل الدكتور طه على نقدها وتقويمها لنظريات التواصل والحجاج والحوار والمبادئ التخاطبية المعاصرة، هي جانب الأخلاق، ناظرًا إلى أنَّ هذه النظريات والمبادئ، يمكن الاستفادة منها، شريطة إسناد الخاصية الأخلاقية والعملية إليها حتى تصبح صالحة للاستعمال في تجديد مناهج التراث، وقد بيّنا سابقًا، كيف أنَّ الدكتور طه توجه إليها بالنقد لا من حيث بنياتها البلاغية أو المنطقية، بقدر ما حاول استثمار هذه الجوانب التبليغية والدلالية والاستدلالية، وإنما من حيث حصرها مجال عمل الحجة في تصحيح القول أو الخبر بناء على البنية الدلالية للأفعال اللغوية وجمل النص منزوعة عن سياقها التخاطبي ومقاصد المتحاورين التي قد يتضمنها باطن النص لا ظاهره.

لذلك كانت المهمة الأكبر التي تصدى لها الدكتور طه في مجمل أعماله، هي التأسيس الأخلاقي لمناهج التراث إجمالا، بل إنه حاول تأسيس فلسفة إسلامية خالصة، وعيا منه بأن الأخلاق هي السبيل الوحيد لخروج الأمة الإسلامية من مأزقها الديني وتقهقرها الحضاري، كيف لا وأن دلالة صدق النبي محمد صلى الله عليه وسلم تجلت في أخلاقه وتصرفاته وأقواله ومعاملاته، فلا ينفع دليلُ عقلٍ مجردٍ ولا تفسير علمي لظاهرة الوحي، فمتى كان المحاور الإسلامي أكثر تخلقا في القول والعمل، بأن يصدِّق عمله قوله، كان أدعى للإقناع والتأثير في نفوس المخالفين وتحصيل الألفة والتقرب الصادق والخالص، الباعث على التأثير والتأثر، فيكون الاستدلال صادقا متى التزم المستدل بمكارم الأخلاق، وطابق قوله عمله.

فإذا نظرنا إلى جهودِ الدكتور طه في تقريب المنطق الحواري والحجاجي المعاصر إلى مجال التداول الإسلامي العربي من باب المناظرة الكلامية، نجدها تؤسس في جميع مراحلها لهذا البعد الأخلاقي، انطلاقًا من نقده لنظريات الحوار المعاصرة، والتأسيس للنموذج التحاوري الذي يقوم على مبدأ التفاعل والتبليغ اللذين أساسهما تجرد الذات عن ذاتها بإعطائها حقوقا للمستمع والتزامها بواجبات تمحو الفوارق وتقدر المخاطب وتتوجه إليه بالقصد، مرورًا بنماذج التواصل والحجاج وما لزمها من قصور أخلاقي وعملي، ليؤسس نموذجه التواصلي القائم على الحجة التقويمية التي أساسها التزاوج في القصد والتكلم والاستماع والسياق، ما يزيد من أسباب التقرب الصادق والخالص، مستفيدًا من مبدأ التصديق الإسلامي الذي نجد أصوله من داخل التراث الإسلامي تنظيرًا وعملًا، هذا المبدأ الذي أرسى قواعد تواصلية وتعاملية، هيمنت على كل المبادئ التخاطبية الغربية وتفوقت عليها بإضفائها للعنصر

الأخلاقي والتهذيبي، الذي وإن حضر عند أصحاب تلك المبادئ إلا أنه لم يصل إلى درجة التخلق الصادق والخالص، ذلك أنَّ قواعد مبدأ التصديق تتضافر جميعا للتأصيل الأخلاقي، من خلال نقل مبادئ التبليغ إلى التهذيب، فقاعدة القصد لا تنفك عن الصدق، حكما على الخبر بما يحمله من مقاصد لا علي بنيته اللغوية كما جاء في قاعدة القصد عند غرايس التي تعتبر صدق نقل الخبر في صحة بنيته اللغوية بناء على نظرية الأفعال اللغوية، وليس الصدق في مبدأ التصديق الإسلامي كالصدق في مبدأ التعاون، وإنما للصدق التصديقي مستويات ثلاث كما سبق، صدق الخبر وصدق العمل ومطابقة القول للعمل، ثم قاعدة الإخلاص التي تخرج القول في أقوى صور الصدق؛ إذ إنها «تقضي بأن يقدم المتكلم حقوق المخاطب على حقوقه»* مما يورثها تقربا صادقًا وخالصًا بوجه لا يستقيم للمبادئ التبليغية والتهذيبية الغربية.

وبهذا التأسيس الأخلاقي للحوار، تمكن الدكتور طه من توسيع مجال عمل المنطق الحواري من خلال إكسابه خصائص تداولية إسلامية، طبعت آلياته الاستدلالية، حتى أصبحت هذه الآليات تتجاوز الحدود الصورانية والبرهانية المجردة، إلى الأخذ بمقاصد الحجة الحية وتقلباتها في جميع أطوار الحوار والتناظر وبما تحمله من معاني مضمرة، مؤسسة على مبادئ أخلاقية وعملية تهدف تحقيق التأثير والتأثر والتقرب، لا الإفحام والتفرق.

خاتمة:

- إنَّ واقع الاستمداد من المناهج الغربية الحديثة في تجديد علم الكلام الإسلامي، يؤكد على تضارب الاتجاهات وتباينها في استثمارها لما بين أيديها من مناهج ونظريات علمية غربية، فمنهم من نقلها كما هي، دونما ضبط لحقيقتها ومجالات استعمالاتها، مما نتج عنه نقل الثقافة الغربية بكل حمولتها، فأدى ذلك إلى تغريب علم الكلام الإسلامي ومقاربته بالفلسفات الغربية الحديثة. بينما سعى تيارٌ إلى استثمار تلك المناهج في تجديد المنهج الكلامي، منطلقًا من داخل التراث الإسلامي، وجاعلا منه الأصل في تقويم المناهج الغربية وتقريبها إلى مجال التداول الإسلامي العربي.

- تعددت طرق الاستمداد، بين من عمل على النقل المجرد وفق آليات عقلانية صورانية، جردت العلوم الإسلامية من أخلاقياتها، ولم تهتم بجانب العمل الذي يميز التراث الإسلامي، والذي جاءت الشريعة من أجل تحقيقه والحث عليه؛ إذ الأصلُ في تجديد العلوم وتطويرها، الحث على العمل النافع العاجل والآجل والمتعدي للغير.

لكن، هنالك من المفكرين الجدد من كان استمداده وفق آليات مضبوطة، تراعي خصوصية المجال الإسلامي أصوله وقواعده، وقد تبينا ذلك من خلال نموذج تقريب المنطق الحواري إلى علم الكلام المعاصر من باب المناظرة الكلامية، من خلال أعمال الدكتور طه الرحمن، الذي يعتبر بحق، أبرز من جدد التراث من داخل التراث، مستندا إلى مبدأ التصديق الإسلامي الذي يجد أصوله عند علماء الإسلامي المتقدمين، ومنتقدا للمناهج الغربية الحديثة ونظرياتها العلمية ومبادئها التخاطبية، ومقوما لها، سعيًا منه إلى تأسيس نماذج نظرية وعملية تضاهي تلك المناهج الغربية وتتفوق عليها، وذلك من خلال إضفاء خاصيتي الأخلاق والعمل، واللتين بموجبهما يتم تصحيح الأقوال وتحصيل القصود والغايات والحكم، سالكا في ذلك مسلك التقريب التداولي بما خطه له من آليات ضمنها ضمن كتابه «تجديد المنهج في تقويم التراث».

فإذا كانَ مفكرو الغرب، هم أنفسهم استثمروا المناهج الإسلامية في تأسيس مناهجهم، لكنهم عكفوا على دراستها وتنقيحها وتقريبها إلى مجالهم التداولي لتنصهر مع فكرهم الديني والحضاري، مؤسسين بذلك لمناهج جديدة صارت تنسب إليهم.

فإنَّ مهمةَ مفكري الإسلام الجدد، تتجلى في استثمار مناهج الغرب وتطويعها لتخدم قضايا الدين الإسلامي بما يتناسب مع مبادئ الشريعة الإسلامية وأخلاقها النظرية والعملية، وذلك لن يتأتّى لهم إلا إذا انطلقوا من داخل التراث، ذلك أن مناهج المتكلمين الأول ومنطقهم على الخصوص، يؤكد على تميزهم وسبقهم لعصرهم باستنادهم إلى منطق متعدد القيم، يأخذ بالحِكم ويهدف تحقيق التقرب الصادق والخالص، لا مجرد الإقناع والإفحام.

وبناءً على ما تم تناوله في البحث، يمكن تقديم مجموعة من التوصيات والمقترحات التي تساهم في تحقيق تجديد فعّال وممنهج لعلم الكلام المعاصر، مع ضمان استثمار المناهج الحديثة بطريقة سليمة:

1. ضبط معايير الاستمداد: ينبغي وضع أطر منهجية واضحة للاستفادة من المناهج الحديثة، بحيث تُوظَّف وفق رؤية متوازنة تحافظ على الهوية الأصيلة لعلم الكلام دون الوقوع في تفكيكه أو تهميش مقولاته الأساسية.

2. إعادة قراءة التراث الكلامي: تشجيع الدراسات التي تسعى إلى إعادة فهم التراث الكلامي في ضوء المستجدات الفلسفية والعلمية الحديثة، مما يتيح إمكانية تطويره دون القطيعة مع جذوره.

3. التكامل بين العلوم: تعزيز الحوار بين علم الكلام وحقول المعرفة المختلفة، مثل الفلسفة، وعلم الاجتماع، واللسانيات، مما يساهم في إثراء النقاشات الكلامية ويوفر أدوات تحليل جديدة.

4. تطوير مناهج تعليم علم الكلام: العمل على تحديث المناهج التعليمية في المؤسسات الأكاديمية والشرعية، بحيث تتضمن دراسة المناهج الحديثة وأساليب توظيفها دون أن يكون ذلك على حساب الأسس التراثية.

5. تشجيع البحث الكلامي المعاصر: دعم المشاريع البحثية التي تعالج قضايا معاصرة من منظور كلامي حديث، مثل قضايا الهوية، والدين والعلم، والتعددية الثقافية، بما يضمن استمرارية هذا العلم في تقديم إجابات تتناسب مع تحديات العصر.

6. إنشاء مراكز بحث متخصصة: تأسيس مراكز ومجلات بحثية متخصصة في الدراسات الكلامية المعاصرة، تعمل على الجمع بين الأصالة والتجديد، وتنظم مؤتمرات وندوات علمية لمناقشة المستجدات في هذا المجال.

7. الاستفادة من التجارب الفكرية العالمية: دراسة التجارب الفكرية والفلسفية العالمية في تجديد العلوم الدينية والفكرية، والاستفادة من مناهجها النقدية والتحليلية مع مراعاة خصوصية الفكر الكلامي الإسلامي.

إن تجديد علم الكلام المعاصر ليس خيارًا فكريًا فحسب، بل هو ضرورة معرفية تستوجب التعامل مع التراث بوعي والانفتاح على المناهج الحديثة بحذر منهجي، ومن خلال هذه التوصيات، يمكن تحقيق تجديد يحقق التفاعل الإيجابي بين الأصالة والمعاصرة، مما يسمح لعلم الكلام بمواصلة دوره في تقديم إجابات عقلانية لقضايا الإيمان والفكر في العصر الحديث.

المراجع:

بوزاهر، ف، الزهراء، ف.، & الشهبي، م. (2023). سؤال المنهج الكلامي عند طه عبد الرحمن: دراسة في فقه علم الكلام. *دورية نماء*، *7*(3)، سبتمبر 2023.

حنفي، ح. (2006). الاتجاهات الجديدة في علم الكلام. في عبد الجبار الرفاعي (إعداد)، *علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين* (ط. 1). بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين.

خان، و. ا. (د.ت). *تجديد علوم الدين* (الإسلام خان، مترجم). القاهرة: دار الصحوة.

السيد ولد أباه، ع. (2019). *تجديد علم الكلام من منظور فلسفات التأويل والعلوم الإنسانية المعاصرة*. الرابطة المحمدية للعلماء. https://www.arrabita.ma

صفدي، خ. ب. آ. (1305هـ). *الغيث المنسجم في شرح لامية العجم*. القاهرة: المطبعة الأزهرية المصرية.

طه عبد الرحمن. (1995). *فقه الفلسفة 1: الفلسفة والترجمة* (ط. 1). الدار البيضاء – بيروت: المركز الثقافي العربي.

طه عبد الرحمن. (1998). *اللسان والميزان أو التكوثر العقلي* (ط. 1). الدار البيضاء – بيروت: المركز الثقافي العربي.

طه عبد الرحمن. (2000). *في أصول الحوار وتجديد علم الكلام* (ط. 2). الدار البيضاء – بيروت: المركز الثقافي العربي.

طه عبد الرحمن. (د.ت). *تجديد المنهج في تقويم التراث* (ط. 2). الدار البيضاء – بيروت: المركز الثقافي العربي.

الغزالي، أ. ح. (1975). *إحياء علوم الدين* (ج. 5). القاهرة: دار الفكر.

الغزالي، أ. ح. (2013). *معيار العلم في فن المنطق* (أ. شمس الدين، تحقيق) (ط. 2). بيروت: دار الكتاب العلمية.

الفارابي، أ. ن. (1969). *كتاب الحروف* (م. مهدي، تحقيق). بيروت: دار الشروق.

الماوردي، أ. ح. (د.ت). *أدب الدنيا والدين* (م. السقا، تحقيق). بيروت: دار الفكر.

Arabic reference

Bouzahir, F., Al-Zahraa, F., & Al-Shahbi, M. (2023). *The question of the theological methodology in Taha Abderrahmane's thought: A study in the jurisprudence of kalam*. Nama Journal, **7**(3), September 2023. (in Arabic)

Hanafi, H. (2006). *New directions in Islamic theology*. In A. J. Al-Rifa'i (Ed.), *New Ilm al-Kalam: An introduction to the study of the new theology and the science-religion debate* (1st ed.). Baghdad: Center for the Study of Philosophy of Religion.

Khan, W. A. (n.d.). *The renewal of religious sciences* (Islam Khan, Trans.). Cairo: Dar Al-Sahwa.

Weld Abah, A. S. (2019). *Renewing Islamic theology from the perspective of herme-*

netic philosophies and contemporary human sciences. Mohammadia League of Scholars. https://www.arrabita.ma

Safadi, K. B. A. (1887). *Al-Ghayth al-Munsjim fi Sharh Lamiyyat al-'Ajam*. Cairo: Al-Azhariyya Press.*(Original work published in 1305 AH). (in Arabic)*

Taha Abderrahmane. (1995). *Jurisprudence of philosophy 1: Philosophy and translation* (1st ed.). Casablanca—Beirut: Arab Cultural Center. (in Arabic)

Taha Abderrahmane. (1998). *Tongue and balance, or intellectual multiplicity* (1st ed.). Casablanca—Beirut: Arab Cultural Center. (in Arabic)

Taha Abderrahmane. (2000). *On the principles of dialogue and the renewal of Islamic theology* (2nd ed.). Casablanca—Beirut: Arab Cultural Center. (in Arabic)

Taha Abderrahmane. (n.d.). *Renewing the methodology in evaluating heritage* (2nd ed.). Casablanca—Beirut: Arab Cultural Center. (in Arabic)

Al-Ghazali, A. H. (1975). *Ihya' 'Ulum al-Din [Revival of the Religious Sciences]* (Vol. 5). Cairo: Dar Al-Fikr. (in Arabic)

Al-Ghazali, A. H. (2013). *Criterion of knowledge in the science of logic* (A. Shams Al-Din, Ed.) (2nd ed.). Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah. (in Arabic)

Al-Farabi, A. N. (1969). *Kitab al-Huruf [The Book of Letters]* (M. Mahdi, Ed.). Beirut: Dar Al-Shorouq. (in Arabic)

Al-Mawardi, A. H. (n.d.). *Adab al-Dunya wa al-Din [The Ethics of Religion and Worldly Affairs]* (M. Al-Saqqa, Ed.). Beirut: Dar Al-Fikr. (in Arabic)