

تجديد أدلة وجود الله بمقاربة الفلسفة التداولية عند طه عبد الرحمن
(دراسة تحليلية نقدية)

رسالة الماجستير



إعداد الطالب:

(محمد عبد الحميد)

كلية الدراسات الإسلامية

الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية

مدينة ديوك

٢٠٢٦م

تجديد أدلة وجود الله بمقاربة الفلسفة التداولية عند طه عبد الرحمن
(دراسة تحليلية نقدية)

رسالة الماجستير

مقدمة لنيل درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية

برنامج التخصص في الدراسات الإسلامية التراثية



إعداد الطالب :

محمد عبد الحميد

الرقم الجامعي : ٠١٢٢٤١٠٠٠٥

الإشراف: د. محمود على جمعة عفيفي

كلية الدراسات الإسلامية

الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية

مدينة ديوك

م ٢٠٢٦

The renewal of arguments for the existence of god through Taha Abderrahmane's pragmatic philosophy: A Critical Analytical Study

Thesis

**Submitted as part of the requirements for
Master's Degree in Islamic Studies Specializing in Classical Islam
(M.A.)**



Author

(Muhammad Abdul Hamid)

Student ID: 01222410005

Supervisor :

(Mahmoud Ali Gomma Afifi, PhD)

**FACULTY OF ISLAMIC STUDIES
UNIVERSITAS ISLAM INTERNASIONAL INDONESIA
DEPOK
2026 M**

ملخص

ينتاول البحث دراسة مشروع طه عبد الرحمن عن تحديد أدلة وجود الله بمقاربة الفلسفة التداولية، انطلاقاً بدعوى على اختلاط الفلسفة بعلم الكلام إلى حد واسع حتى اختل الأثر الروحي في دراسته، وفي جانب أخرى أن الحداثة الغربية قد أثرت على العالم الإسلامي بتقديمها ثقافية أو حضارية فيتجه أكثر المسلمين إليها مما يؤثر على الطابع المعرفي الإسلامي. فيرى طه عبد الرحمن أن في التراث الإسلامي منهجاً أعلى من مناهج علمية أخرى واستطاع بمنهجه اجابة تحديات العصر وذلك ببناء المنهج المعرفي الجديد، فأخذ بمقدمه تهذيب منهج علم الكلام القديم و توفيقه مع منهج العلمية الحديثة فأنتج من خلالهما الفلسفة التداولية الإسلامية العربية وهي أهم مشروع طه عبد الرحمن. ويتكون مشروع طه عبد الرحمن في تحديد أدلة وجود الله بمقاربة الفلسفة التداولية من خلال ثلاثة مباحث وهي مبدأ الوجودية الفطرية و مبدأ الفلسفة الأخلاقية و مبدأ العقول الثلاثة -المجرد والمسدد والمؤيد- مما يهدف من خلال هذا المشروع التأثير الروحي والسلوكي من المعرفة بوجود الله وكذلك ابداع الفكر الفلسفي الأصيل في مواجهة التيارات الفكرية المعاصرة. بناء على ذلك قام الباحث بتمحيص مشروع طه عبد الرحمن في ضوء منهج المتكلمين في مسألة الألوهية كما سعى إلى تقويم مدى قدرة هذا المشروع على مواجهة التيارات الفكرية الحديثة، بما يكشف عن جوانب تميزه، ويبرز في الوقت نفسه مواطن الضعف التي تعتريه.

الكلمات المفتاحية: تحديد، أدلة وجود الله، الفلسفة التداولية، طه عبد الرحمن

ABSTRACT

This study examines Taha Abdurrahman's project of renewing the proofs for the existence of God through the approach of pragmatic philosophy (*al-falsafah al-tadāwuliyyah*). The study originates from the claim that philosophy has become extensively intertwined with Islamic theology (*‘ilm al-kalām*), resulting in a weakening of its spiritual impact. Moreover, Western modernity, through its cultural and civilizational advancement, has significantly influenced the Muslim world, leading many Muslims to gravitate toward it and consequently affecting the distinctive epistemological character of Islamic thought. Taha Abdurrahman argues that the Islamic intellectual heritage contains a methodology superior to many other scientific and philosophical approaches. Through this methodology, he seeks to address the challenges of the modern age by constructing a new epistemological framework. He begins by refining the traditional method of *‘ilm al-kalām* and reconciling it with modern scientific methodologies. From this synthesis, he develops what he calls Arab-Islamic Pragmatic Philosophy, which constitutes the core of his intellectual project. Taha Abdurrahman's project for renewing the proofs of God's existence through pragmatic philosophy is founded upon three principal concepts: the principle of innate existentiality, the principle of moral philosophy, and the principle of the three intellects—the abstract intellect, the guided intellect, and the supported intellect. Through this project, he aims to generate spiritual and ethical transformation based on the knowledge of God's existence while simultaneously fostering an authentic philosophical thought capable of confronting contemporary intellectual currents. Based on these considerations, the researcher critically examines Taha Abdurrahman's project in light of the methodology of classical Muslim theologians regarding the question of divinity. The study also evaluates the extent to which this project is capable of addressing modern intellectual trends, thereby revealing both its distinctive strengths and the limitations that may affect its effectiveness.

Keyword: Renewal, Argument, pragmatic philosophy, Taha Abderrahmane

فهرس

i	إقرار بالأصالة
ii	إقرار بخلو الرسالة من الانتحال العلمي
iii	تصديق
iv	تقرير صلاحية
v	قرار لجنة المناقشة والحكم
vi	ملخص
vi	Abstract
xi	الإهداء
xii	الشكر والتقدير
١	الفصل الأول
١	المقدمة
١	التمهيد
٤	إشكاليات البحث
٤	أسئلة البحث
٥	افتراضات البحث
٥	أهمية البحث
٦	الدراسات السابقة
٨	منهج البحث
٩	بنية البحث
١١	الفصل الثاني
١١	تعريف مصطلحات الدراسة و الشخصية المدروسة

المبحث الأول : تعريف عن الشخصية المدروسة.....	١١
المطلب الأول :نبذة شخصية طه عبد الرحمن.....	١١
المطلب الثاني : مفهوم الفلسفة التداولية عند طه عبد الرحمن.....	١٤
المطلب الثالث : الدوافع العامة في تجديد أدلة وجود الله.....	١٩
المبحث الثاني : مفهوم التجديد والدليل وطرق الاستدلال عند طه عبد الرحمن.....	٢٠
المطلب الأول : تعريفات التجديد وبيان الراجع عنه.....	٢١
المطلب الثاني : مفهوم الدليل وطريق الاستدلال عند طه عبد الرحمن في إثبات وجود الله.....	٢٦
الفصل الثالث.....	٣٠
تحليل وتأصيل الفلسفية التداولية في تجديد أدلة وجود الله عند طه عبد الرحمن.....	٣٠
المبحث الأول : مبدأ الوجودية الفطرية.....	٣٠
المطلب الأول :الإنسان بين عالمين و معرفة الله.....	٣٠
المطلب الثاني : تأصيل الفلسفة الوجودية عند طه عبد الرحمن.....	٣٣
المطلب الثالث: وظيفة الفطرة في معرفة الله عند طه عبد الرحمن.....	٣٥
المطلب الرابع: تأصيل فكرة مبدأ الفطرة في معرفة الله عند طه عبد الرحمن.....	٣٦
المبحث الثاني: مبدأ الفلسفة الأخلاقية وعلاقتها بأدلة وجود الله.....	٣٧
المطلب الأول: العلاقة بين الدين والأخلاق ودلالاتها على وجود الله.....	٣٨
المطلب الثاني: اختلافات حول العلاقة الكيانية بين الدين والأخلاق ودلالاتها على وجود الله.....	٤٠
المطلب الثالث : تأصيل مبدأ الأخلاق ووجه الفلسفة التداولية عند طه عبد الرحمن.....	٤٥
المبحث الثالث : مبدأ العقل في وسائل الوصول إلى معرفة الله.....	٤٧
المطلب الأول: العقل المجرد وظيفته وحدوده في إثبات وجود الله.....	٤٨
المطلب الثاني: العقل المسدد وظيفته وحدوده في إثبات وجود الله.....	٥٢
المطلب الثالث : العقل المؤيد ووظيفته وحدوده في إثبات وجود الله.....	٥٩

٦٨	الفصل الرابع:
٦٨	رؤية نقدية لمشروع طه عبد الرحمن في الاستدلال على وجود الله
٦٨	المبحث الأول: النقد على مبادئ الفلسفة التداولية عند طه عبد الرحمن
٧٠	المبحث الثاني: النقد على دليل الفطرة عند طه عبد الرحمن
٧٣	المبحث الثالث: نقد الجدالية المادية للموجودات في ضوء فلسفة الأخلاق عند طه عبد الرحمن
٧٥	المبحث الرابع: نقد وظيفة العقول الثلاثة في معرفة وجود الله
٨٠	الفصل الخامس
٨٠	الخاتمة
٨٤	قائمة المراجع

الإهداء

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن سيدنا محمد عبده ورسوله لا نبي ولا رسول بعده، أما بعد:

فإن من أعظم نعم الله على عبده أن يهيئ له أسباب النجاح، ومن أجل تلك الأسباب دعاء الوالدين وبركتهم، إذ منحني الثقة والصبر والعزيمة في مواجهة أدوار الحياة وتحدياتها، حتى وصلت بفضل الله تعالى وعونه إلى هذه المرحلة التعليمية ويسر الله لي إتمام هذه الرسالة المتوسطة راجيًا أن يجعلها عملاً خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينفع بها الباحثين والدارسين في العلوم الشرعية.

وأهدى ثمرة هذا الجهد، وأرجو من ثواب العلم النافع، إلى روح أمي الكريمة "موجيام" و إلى روح أمي الكريمة "الحاجة مرفوعة" اللتين وافتهما المنية -رحمهما الله تعالى- أثناء رحلتي العلمية في هذه المرحلة الأكاديمية بعد معاناة مع المرض وصبر جميل، وإلى أبي الكريم "بارديا" الذي مازال دعاؤه في جوف الليل يرافق نجاحي في الدراسة.

وكما أهديه إلى توأم قلبي زوجتي الكريمة "هاجدة" التي تركت رفاهية الحياة في خدمة زوجها وترافقه في تحقيق أماله وطموحه، ولأنسى قرة عيني ابني الحنون "مجتبى هيثمي قرطبي" الذي كان برؤيته دواء لتعبتي ومشقتي، فلهم من جزيل الشكر والامتنان وأسأل الله تعالى أن يجزيهم عنى خير الجزاء، ويجمعنا جميعًا في مستقر رحمته ورضوانه.

الشكر والتقدير

حمداً وشكراً لله صلاة وسلاماً على رسول الله، وبعد:

أتقدم بخالص الشكر وعظيم الامتنان إلى رئاسة الجامعة الإسلامية العالمية الاندونيسية، وعلى رأسها الدكتور جمهرى، على إتاحة فرصة لي لإتمام هذه الرحلة الأكاديمية النفسية، كما أتوجه بجزيل الشكر إلى عميد كلية الدراسات الإسلامية الدكتور يانوار بريادي، ورئيس برنامج التخصص في الدراسات الإسلامية التراثية الدكتور إلياس مروال، وجميع أعضاء هيئة التدريس الموظفين في هذه الكلية الكريمة الذين بذلوا جهدهم في تنظيم الفعاليات العلمية القيمة، بما أسهم في تنمية البيئة الأكاديمية والبحثية

أخص بالشكر التقدير إلى فضيلة الدكتور محمود على جمعة عفيفي كالمشرف على هذه الرسالة، فقد قام بخير الإشراف على توجيهاته العلمية القيمة ومتابعته الدقيقة حتى ترتقى قيمة الرسالة بمستوىها المطلوبة .

كما أتقدم بخالص الشكر إلى جميع مشائخي وأساتذتي الذين غرسوا في نفسي حب العلم، وأسأل الله تعالى أن يجزي الجميع خير الجزاء، وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم.

الفصل الأول

المقدمة

التمهيد

يعد علم الكلام من أهم العلوم التراث الإسلامي الذي ولد منذ القرن الثاني الهجري على أيدي المعتزلة والأشاعرة وتأثر هؤلاء في استدلالهم بالمنطق الأرسطي، و لاسيما في باب اثبات الصانع واستمر هذا التأثير عبر فترات طويلة على الرغم من تنوعت التحديات التي واجهت العصور المختلفة. و تتجلى ذلك بوضوح في مؤلفاتهم كما لخصه عضد الدين الإيجي في كتابه المواقف، يدور البيان حول الجوهر والأعراض في حدوثهما وامكانهما حيث يقول عضد الإيجي: "قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض وقد يستدل بكل واحد منهما، إما بإمكانه وحدوثه"^١. و يتجلى ذلك في الأفسية المنطقية التي اعتمدها العلماء، ومن أمثلتها ما أورده الإمام الباجوري في كتابه حاشية على جوهر التوحيد الذي يقول: "الله يجب افتقار العالم إليه وكل من وجب افتقار العالم إليه واجب الوجود ينتج : الله واجب الوجود"^٢.

ومع تطور الزمان وتقدم المناهج العلمية الحديثة بدأ الناس يتساءلون عن مدى صلاحية مناهج المتكلمين والفلاسفة في إثبات الصانع و بل ذهب بعضهم إلى التشكيك في صحتها وجدواها حيث يقول Quentin smith: "سيكون استنتاجي أن حجة كلام الكونية، عند صياغتها بطريقة تتفق مع العلم المعاصر، ليست حجة على وجود الله بل هي حجة على عدم وجود الله، وحجة لتفسير إلحادي كامل لبداية وجود الكون"^٣.

ولم يقتصر الاعتراض على مناهج المتكلمين والفلاسفة على بعض المفكرين الغربيين، بل وجد أيضا لدى عدد من علماء الإسلام، ومن أبرزهم ابن تيمية الذي يقول: "القياس لا يفيد معرفة أمر موجود بعينه، وكل موجود فإنما هو

١ . عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام (البيروت: عالم الكتب، بدون تاريخ الطباعة) ص: ٢٦٦

٢ . إبراهيم الباجوري، تحفة المرید على جوهر التوحيد، تحقيق: على جمعة (القاهرة، دار السلام، ط ١١، ٢٠١٩) ص: ١٠٤

٣ . Quetin Smith, kalam comological arguments for Atheism, Editor: Michael martin (New york: The Cambridge companion to Atheism, Cambridge University Press, 2007) 184

(My conclusion will be that the Kalam cosmological argument, when formulated in a manner consistent with contemporary science, is not an argument for God's existence but an argument for God's nonexistence and an argument for a complete atheistic explanation of the beginning of the universe's existence.)

موجود بعينه، فلا يفيد معرفة شيء من حقائق الموجودات وإنما يفيد أموراً كلية مطلقة مقدرة في الأذهان لا محققة في الأعيان"^٤، ينطلق نقد ابن تيمية من اعتراضهم على توظيف الفلسفة والمنطق الأرسطي في تقرير القضايا العقائدية، إذ يرى أن النصوص الشرعية كافية في مسائل العقيدة وإثباتها، في حين انطلقت بعض الاتجاهات الإلحادية المعاصرة من نقد البراهين الكلامية بدعوى عدم انسجامها مع المناهج العلمية التجريبية الحديثة.

كما ظهر دعوى مفادها أن مباحث فلسفية كثيرة قد تسربت إلى كتب علم الكلام بشكل كبير، رغم أن كثيراً من تلك المباحث لا يرتبط ارتباطاً مباشراً بالقضايا العقدية، حيث تقول الدكتورة نوسة سعيد محمود السعيد: "كرس المتكلمون النصيب الأكبر من جهودهم في الاستدلال عليها وإثباتها، وكتابي شرح المواقف و شرح المقاصد خير دليل على ذلك، فما يطلق عليه اسم عقائد في الكتابين لا يتعدى عشرات المسائل بجانب الكم الأكبر من المسائل التي ليست عقائد"^٥.

وفي المقابل، ذهب فريق آخر إلى خلاف ذلك، بحيث يرى صلاحية مناهج المتقدمين مما تضمنه من أدلة منطقية منضبطة في إثبات وجود الله تعالى، يعبر هذا الاتجاه الإمام الغزالي بقوله: "من لم يعرفه لاثقة بعلمه أي لا يأمن الدهول عنه عند الاحتياج إليه لعدم القواعد التي تضبطه"^٦. كما تبنى هذا الموقف عدد من العلماء المعاصرين المدافعين عن منهج المتقدمين من أبرزهم د سعيد فودة الذي له كتاب الأدلة العقلية على وجود الله بين المتكلمين والفلاسفة (دراسة مقارنة) حيث سعى إلى بيان صلاحية المناهج الكلامية التقليدية في إثبات وجود الله والرد الاعتراضات الموجهة إليها.

ومع ذلك شهد العالم الإسلامي حركات علمية جديدة تمثلت في الدعوة إلى تجديد علم الكلام، وقد بدأ هذا الاتجاه بالانتشار في الهند على أيدي أحمد خان، شبلي نعماني، وحيد الدين خان ثم انتقل إلى باكستان بمساهمة محمد إقبال و منها إلى إيران و مصر ثم إلى بلاد المغرب. ويعد طه عبد الرحمن من أبرز رواد هذا الاتجاه، إذ سعى إلى تهذيب مناهج المتقدمين و التوفيق مع منهج العلمية الحديثة ثم بني على ذلك مشروعه التجديدي، فأعاد بناء الحجج الكلامي مما يناسب تحديات العصر ومستجداته في بيان وجود الله تعالى.

^٤ . أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام محمد ابن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ)، الرد على المنطقيين (بيروت، دار المعرفة، د.ت) ص: ٣٤٤

^٥ . نوسة سعيد محمود السعيد، تجديد علم الكلام رؤية وجدانية سلوكية (مجلة كلية أصول الدين بالمنوفية، جامعة الأزهر د.ت) ص: ١٥١٢

^٦ . أحمد بن عبد المنعم الدمنهوري، إيضاح المبهم من معاني السلم تحقيق: مصطفى أبو زيد محمود الأزهرى، (القاهرة، دار البصائر، ٢٠٠٧ م) ص:

تدور هذه الدراسة حول مشروع تحديد أدلة وجود الله عند المفكر المغربي طه عبد الرحمن، من خلال تجاوز الاعتماد الحصري على القياس المنطقي المجرد إلى ما يسميه الفلسفة التداولية، التي تسعى إلى الجمع بين العقل والأخلاق والتجربة الروحية في بناء المعرفة الدينية. وتنطلق الأطروحة من تشخيص أزمة علم الكلام التقليدي نتيجة هيمنة المنطق الأرسطي على مناهجه، الأمر الذي أدى إلى إضعاف أبعاده التربوية والروحية. وفي مواجهة تحديات الحداثة والعلمانية والإلحاد المعاصر، يقترح طه عبد الرحمن توسيع مفهوم البرهان بحيث لا يقتصر على الاستدلال العقلي، بل يشمل كذلك الحدس والحجاج والتجربة المعيشة.

ويرتكز مشروعه على ثلاثة أسس مترابطة: الفطرية الوجودية التي تجعل معرفة الله متجذرة في فطرة الإنسان وميثاقه الأول، ووحدة الدين والأخلاق بوصف الأخلاق دليلاً على الحاجة إلى المرجعية الإلهية، ثم تدرج مراتب العقل من العقل المجرد إلى العقل المسدد بالعقل المؤيد الذي يبلغ اليقين عبر الذوق الروحي والمحبة الإلهية. ومع ذلك، تشير الدراسة إلى بعض الإشكالات في مشروعه، منها التساؤل حول مدى إطلاعية الأساس التداولي الذي يبني عليه نظريته المعرفية، وإمكانية حدوث تداخل بين مناهج علم الكلام والفقه والتصوف عند جمعها ضمن إطار عقلي واحد.

فطه عبد الرحمن (١٩٤٤ - الان) له من المؤلفات كثيرة في بيان أدلة وجود الله تعالى وبيّنه في باب خاص لكل كتاب، منها: أصول الحوار وتحديد علم الكلام، العمل الديني وتحديد العقل، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإنتمائية، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، تحديد المنهج في تقويم التراث، إضافة إلى دراسة منشورة في مجلة الحكمة الإسلامية وهي الأشهاد الإلهي والمعرفة الفطرية، مما سوف نجمع ونرتب أفكاره في هذه القضية لتحصيل البنية الحجاجية المتكاملة.

يبدأ هذا البحث ببيان مبدأ الفطرية الوجودية ثم ينتقل إلى إبراز دور الفلسفة الأخلاقية في الاستدلال على وجود الله. ويُعدُّ من أبرز معالم مشروع طه عبد الرحمن في هذه القضية إعادة النظر في وظيفة العقل؛ إذ لا يجعله المصدر الوحيد للوصول إلى المعرفة الحقة، بل يعدّه وسيلة من وسائل المعرفة. فهو فعل من أفعال للذات وهو القلب، والعلاقة بين العقل والقلب كالבصر بنسبة إلى العين، فالבصر ليس ذاتاً قائمة بنفسه وإنما هو فعل معلول من العين، ومن ذلك أن العقل هو فعل من أفعال أو فعل معلول للذات حقيقة يعنى القلب^٧.

⁷ (Tasfiyah, vol 5, 2021), العقل وعلاقته بالدين عند طه عبد الرحمن, Ahmad farid saifuddin, boma panji astha tulung, 140 (2021).

وعلى هذا الأساس أن العقل ليس حقيقة مستقلة و قسم طه عبد الرحمن ذلك فعل العقل إلى ثلاثة أقسام وهي العقل المجرد والعقل المسدد ثم العقل المؤيد ومن خلال هذا التقسيم يبين أن الوصول إلى معرفة الله تعالى لا يكفي بالبرهان العقلي فقط بل هناك العمل الشرعي الذي يسدد على العقل إلى تذوق معاني أسماء الله والصفات الإلهية وكذلك يحتاج إلى حضور القلب أو الروح الذي يدفع الإنسان بالمحبة إلى استدراك وجوده، فأصبح معرفة عن الله ليس في الذهن فقط بل يتجلى أثرها في المشاعر والسلوك الإنساني.

بناء على ذلك قام الباحث بتمحيص مشروع طه عبد الرحمن في ضوء منهج العلمية التراثية الإسلامية سواء من علم التفسير أو التصوف أو علم الكلام كما سعى إلى تقويم مدى قدرة هذا المشروع على مواجهة التيارات الفكرية الحديثة و تأثيره في ترسيخ الإيمان، بما يكشف عن جوانب تميزه، ويبرز في الوقت نفسه مواطن الضعف التي تعتريه.

إشكاليات البحث

تنبثق إشكاليات البحث من خلال الخلفية التي تكشف عن الحاجة إلى بناء منهج جديد لعلم الكلام وذلك بسبب تراجع الأثر الإيماني الذي كان يفترض أن تحدث دراسة علم الكلام في ترسيخ الإيمان في نفوس المؤمنين. نتيجة هيمة المباحث الفلسفية والمنطقية في كتب العقيدة عند المتقدمين وكذلك دعوى عدم مناسبة المنهج العقلي في مواجهة التيارات الفكرية المعاصرة التي تنكر على وجود الله.

فمعلوم أن طه عبد الرحمن له مشروع في هذا المجال، مما يدعو الباحث الاطلاع على مشروعه في تجديد علم الكلام تحت مصطلح الفلسفة التداولية الإسلامية العربية، التي يقصد طه من خلالها معالجة الإشكاليات السابقة، وبما أن الأبحاث الموجودة حول طه عبد الرحمن أكثرها تكلمت عن أصول منهجه وقليل من يخوض في تطبيق منهجه على القضية الكلامية، فمن ميزة هذا البحث هو يحاول الجمع بين بينهما -تحليل أصول منهج الفلسفة التداولية و تطبيقه في قضية إثبات وجود الله-، فمن هنا تظهر أسئلة البحث وهي كما يلي :

أسئلة البحث

١. ما هو مفهوم التجديد؟ و هل يمثل تجديد أدلة وجود الله عند طه عبد الرحمن تركا لمنهج المتقدمين أم إحياء له؟
٢. كيف أعاد طه عبد الرحمن توظيف منهج الفلسفة التداولية في تجديد أدلة وجود الله؟ ما الأصول التراثية التي اعتمد عليها ؟

٣. وهل قدّم طه عبد الرحمن بنية حجائية متكاملة لإثبات وجود الله، تستجيب لتحديات عصر الحديث دون القطيعة بالتراث أو إغفال البعد الروحي؟

فمن خلال الأسئلة المطروحة، يريد الباحث التحقق من مسار تجديد عند طه عبد الرحمن، لأن القول بوجود التجديد في أدلة وجود الله قد يقع البعض إلى إهمال جهود المتقدمين بل قد يفضى عند بعضهم إلى التبديد المرفوض للتراث وذلك بسبب عدم مراعاة ضوابط التجديد وعدم التمسك بالأمور القطعية في الدين أو مفتون بالاكشافات المادية و المنهج العلمية الحديثة التي أنتجها علماء الغرب، ومن ثم تبرز الحاجة إلى دور علماء الاسلام المعاصرين في إجابة مثل هذه التحديات، حرصا على الدفاع عن عقيدة الأمة الإسلامية.

افترضيات البحث

في الضوء ما سبق من بيان إشكاليات البحث، يمكن طرح هذه الفرضيات الآتية:

١. استخراج البنية الحجية المتكاملة في تجديد أدلة وجود الله في مشروع طه عبد الرحمن بمقاربة الفلسفة التداولية الإسلامية العربية

٢. إظهار صلاحية منهج المتقدمين في بيان إثبات وجود الله الذي يظهر من خلال تأصيل مشروع طه عبد الرحمن وربطه بالأصول التراثية الإسلامية

٣. يمكن من خلال التمهيص و النقد، بيان مناسبة مشروع طه عبد الرحمن في تجديد أدلة وجود الله لمواجهة تيارات الفكرية المعاصرة، و بيان ما يقدمه من مساهمة علمية في تجديد علم الكلام.

أهمية البحث

يهدف هذا البحث بيان تطور علم الكلام وتجديده من خلال أهم مباحثه وهو إثبات وجود الله، بوصفه من القضايا التي تتجدد حولها تحديات العصر، ولا سيما في مواجهة الالحاد، والفلسفة المادية الجدالية، والحدثة الغربية مما لم يدركوها المتقدمون، وعلى سبيل التفصيل تتجلى أهمية البحث فيما يأتي:

١. تبين الدراسة مساهمة علمية في قضية تجديد أدلة وجود الله من خلال التوفيق بين منهج التراث الكلامي و المناهج العلمية الحديثة مما ترتقى قمة الأدلة حسب الاتجاه الفلسفي الذي ينتمي إليه طه عبد الرحمن

٢. دراسة مدى إسهام مشروع طه عبد الرحمن في إحياء التراث الكلامي وبيان وجه الحاجة إلى تجديد علم الكلام

٣. تقديم مادة علمية منهجية يمكن أن يستفيد منها الدعاة والمدرسون في بناء خطاب حجاجي معاصر لمواجهة التيارات الفكرية المعاصرة مع مراعاة أثرها في ترسيخ الإيمان وذلك من خلال مقارنة الفلسفة التداولية عند طه عبد الرحمن

الدراسات السابقة

يبني هذا البحث على الدراسات السابقة التي أشارت إلى تخصيص دراساتها في تحديد أدلة وجود الله، مع أن هذه القضية تندرج ضمن مباحث علم الكلام الجديد. و كما هو المعلوم بدأت حركات تجديد علم الكلام في الهند ثم انتقلت إلى البلدان المجاورة لها مثل باكستان على أيدي عدد من علماءها، ويظهر من خلال هذه الحركة ظهرت أبحاث و رسائل العلمية التي تناولت هذه القضية بالدراسة، منها :

ومن أبرز الشخصيات التي تناولتها الدراسات السابقة وحيد الدين خان، حيث اهتم الباحثون بدراسة أفكاره في الرد على شبهات الإلحاد ومواجهة التيارات الإلحادية المعاصرة والدفاع عن الإيمان بالله، منها: **الردود المعاصرة على الإلحاد - وحيد الدين خان أمودجا -** كرسالة الماجستير في الجامعة الشهيد حمة لخضر - الوادي - معهد العلوم الإسلامية قسم أصول الدين سنة ٢٠٢٢، مما نستفيد بها التعرف على أساليب تجديد الخطاب الكلامي في مواجهة الإلحاد المعاصر وإبراز الحاجة إلى تحديد أدلة وجود الله.

كما تناولت بعض الدراسات أفكار محمد إقبال في تحديد علم الكلام، ولا سيما ما يتعلق بتجديد أدلة إثبات وجود الله، ومن ذلك دراسة بعنوان: **Iqbal's concept of god: An Appraisal** التي قدم فيها محمد معروف نقدا لتصور إقبال للذات الإلهية بوصفها موضوعا للتجربة الدينية مع بقائها غير محددة، إذ يرى أن ما يكون محلا للتجربة الدينية ينبغي أن يكون معلوما ومحددا، والاستفادة من عرض إقبال لتجديد مفهوم الإله وعلاقته بالتجربة الدينية.

ثم الدراسة الأخرى حوله متوفرة باللغة الإندونيسية مثل: **Filsafat Islam metafisika Muhammad Iqbal tentang tuhan sebagai ego** الذي يعبر بأن الله هو النفس المطلق الذي يسيطر على جميع النفوس، ويرى أن بلوغ المعرفة الحقبة بالله تعالى يقتضي من العبد التحلي بقوة النفس وسمو الهمة، إذ بهما ترتقى بالتجربة الدينية وتعمق

أثرها في المعرفة الروحية⁸. وهي لإبراز دور التجربة الدينية في معرفة الله وهو جانب قريب من اهتمام طه عبد الرحمن بالبعد الروحي.

فجميع هذه الأبحاث الثلاثة اقتضت على التحليل الفلسفي والكلامي دون تطبيق قضية أدلة وجود الله ضمن منهج محدد، بخلاف هذا البحث الذي يتميز عن الأبحاث السابقة هذه القضية في إطار منهج الفلسفة التداولية في مشروع طه عبد الرحمن.

ومن الدراسات ذات الصلة القوية بهذا البحث هي **برهان الأخلاق ودلالته على وجود الله** الذي ألفه د. جماد عبد الجليل البريدي، حيث سعى إلى بيان أهمية برهان الأخلاق في الاستدلال على وجود الله و مواجهة التيارات الفكرية المعاصرة، ويرى أن هذا البرهان يتمتع بقدرة خاصة على مخاطبة الفطرة الإنسانية السليمة، الأمر الذي يجعل الاعتراض عليه أكثر صعوبة. ولكن في هذه الكتابة لم يخصص دراسته عن مشروع طه عبد الرحمن بل انصرفت أساساً إلى دراسة أفكار ابن تيمية والإفادة منها في تأسيس البرهان الأخلاقي.

أما عن د. طه عبد الرحمن فلم يكتب أحد من اهتم بحمل أفكاره في اثبات الصانع على وجه خاص، ولكن هناك البحث مما له ذات الصلة لهذا الموضوع مثل: **العقل وعلاقته بالدين عند طه عبد الرحمن** الذي يبين فيه عن إعادة مفهوم العقل وقدرته المحدودة على معرفة الأشياء وتقسيم العقل على الثلاثة وهو -العقل المجرد والعقل المسدد والعقل المؤيد-، ثم بين وظيفة كل عقل وعلاقته في الدين، غير أنه لم يتناول مسألة أدلة وجود الله إلا تناولاً موجزاً، كما لم يعمل على تأصيل الأفكار التي ينتمي إليها طه عبد الرحمن أو إخضاعها للفحص والتحليل النقدي.

ثم نعمة إدريس في بثها تحت موضوع **الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة في مشروع طه عبد الرحمن**، الذي يتكلم عن مساهمة طه عبد الرحمن في بناء الفلسفة الأخلاقية الإسلامية وربط علاقتها بالعقيدة والفقه وكذلك وظيفتها في مواجهة الحداثة الغربية، وقد تطرق البحث إلى دعوة طه عبد الرحمن إلى تحرير الفكر الإسلامي من التقليد والدفع نحو التجديد، مما يساعد على فهم دوافع التجديد وأهميته في مشروعه الفكري.

ثم ولدى رحمن حكيم في رسالته الماجستير في الجامعة الإسلامية الحكومية سونان كاليجاغا بجوغجاكرتا إندونيسيا

تحت الموضوع: **Telaah Epistemologi pemikiran Islam Taha Abdurrahman dalam proyek reformasi turast Islam-Arab** الذي تكلم فيه عن منهج تجديد التراث عند طه عبد الرحمن واهتم في أحد

⁸ . Asep kurniawan, Filsafat Islam metafisika Muhammad Iqbal tentang tuhan sebagai ego (Yaqzan, vol 3, Juni 2017)

مباحثه عن تجديد التراث الكلامي عنده مما يمكن للباحث أن يحدد وجهة نظر طه عبد الرحمن في تجديد أدلة وجود الله التي هي ضمن مباحث كلامية. وللمؤلف اهتمام كبير على فكرة طه عبد الرحمن بحيث نجد بحثه العلمية في المجلة المحكمة تحت الموضوع: **Renewal of Ilm kalam in the contemporary era: A study of Taha Abdurrahman's Metatheological concept**، الذي يبين في هذه الكتابة وجهة التجديد الذي أراده طه عبد الرحمن في علم الكلام وبيان مميزاته عن غيره من المجددين لعلم الكلام، إلا أن الباحثين لم يتطرقا إلى تخصيص قضية تجديد أدلة وجود الله في ضوء منهج الفلسفة التداولية.

ثم وجدنا رسالة الماجستير بجامعة الجزائر التي يحلل المجال التداولي عند طه عبد الرحمن تحت مقترح موضوعها **المجال التداولي وتطبيقاته في المشروع الفلسفي عند طه عبد الرحمن** التي كتبها ياسن مشقة، والتي تناولت تحليل المجال التداولي في المشروع الفلسفي لطه عبد الرحمن بصفة عامة. غير أن هذه الدراسة لم تخصص بحثها لقضية تجديد أدلة وجود الله، وقد نستفيد من هذه الرسالة في توضيح مفهوم الفلسفة التداولية وبيان مبادئها عند طه عبد الرحمن، مما يساعدنا على الفهم الإطار النظري الذي ينطلق منه البحث.

منهج البحث

يعتمد هذا البحث على منهجين رئيسين في دراسة مشروع طه عبد الرحمن عن تجديد أدلة وجود الله، وهما: المنهج الوصفي التحليلي والمنهج النقدي.

أولاً: المنهج الوصفي التحليلي، بتحليل النصوص الأساسية من مؤلفات طه عبد الرحمن المتعلقة بتجديد أدلة وجود الله بمقاربة الفلسفة التداولية و كذلك تأصيل الاتجاهات الكلامية في أفكار طه عبد الرحمن والكشف عن أصولها المعرفية

ثانياً: المنهج النقدي؛ ويُقصد به تقويم قوّة الأدلّة التي يسوقها طه عبد الرحمن في تجديد أدلة وجود الله، من خلال بيان مواطن القوة و القصور فيها بمعيّار النقد التراثي التوازي بحيث يوزن الباحث مدى موافقة مشروع طه عبد الرحمن للأصول العقائدية وقدرته على معالجة الإشكاليات المعاصرة. ويهذين المنهجين يسعى الباحث إلى تقديم قراءة منهجية متكاملة لخطاب تجديد أدلة وجود الله عند فكرة طه عبد الرحمن، وربطه بسياقه الكلامي التراثي والتحديات الفكرية المعاصرة.

بنية البحث

الفصل الأول : المقدمة

الفصل الثاني : تعريف مصطلحات الدراسة و الشخصية المدروسة

المبحث الأول : تعريف عن الشخصية المدروسة

المطلب الأول :نبذة شخصة طه عبد الرحمن

المطلب الثاني : مفهوم الفلسفة التداولية عند طه عبد الرحمن

المطلب الثالث : الدوافع العامة في تجديد أدلة وجود الله

المبحث الثاني : مفهوم التجديد والدليل وطرق الاستدلال عند طه عبد الرحمن

المطلب الأول : تعريفات التجديد وبيان الراجع عنه

المطلب الثاني : مفهوم الدليل وطريق الاستدلال عند طه عبد الرحمن في إثبات وجود الله

الفصل الثالث : تحليل وتأصيل الفلسفية التداولية عند طه عبد الرحمن في تجديد أدلة وجود الله

المبحث الأول : مبدأ الوجودية الفطرية

المطلب الأول : تحليل الفكرة أن الإنسان بين العالمين وعلاقتها في معرفة الله

المطلب الثاني : تأصيل الفلسفة الوجودية عند طه عبد الرحمن

المطلب الثالث : وظيفة الفطرة في معرفة الله عند طه عبد الرحمن

المطلب الرابع : تأصيل فكرة مبدأ الفطرة في معرفة الله عند طه عبد الرحمن

المبحث الثاني : مبدأ الفلسفة الأخلاقية وعلاقتها بأدلة وجود الله

المطلب الأول: العلاقة بين الدين والأخلاق ودلالاتها لوجود الله

المطلب الثاني : اختلافات في العلاقة الكيانية بين الدين والأخلاق ودلالاتها على وجود الله

المطلب الثالث : تأصيل مبدأ الأخلاق و وجه الفلسفة التداولية عند طه عبد الرحمن

المبحث الثالث : مبدأ العقل في وسائل الوصول إلى معرفة الله

المطلب الأول: العقل المجرد وظيفته وحدوده في إثبات وجود الله

المطلب الثاني : العقل المسدد وظيفته وحدوده في إثبات وجود الله

المطلب الثالث : العقل المؤيد وظيفته وحدوده في إثبات وجود الله

الفصل الرابع: نقد مشروع طه عبد الرحمن في الاستدلال على وجود الله

المبحث الأول : النقد على مبادئ الفلسفة التداولية عند طه عبد الرحمن

المبحث الثاني : النقد على دليل الفطرة عند طه عبد الرحمن

المبحث الثالث : نقد الجدالية المادية عن الموجودات بفلسفة الأخلاق عند طه عبد الرحمن

المبحث الرابع : نقد وظيفة العقول الثلاثة في معرفة وجود الله

الفصل الخامس: الخاتمة و النتيجة

الفصل الثاني

تعريف مصطلحات الدراسة و الشخصية المدروسة

يحتوى على مبحثان و خمسة مطالب :

المبحث الأول : تعريف عن الشخصية المدروسة

بدأت حركات تجديد علم الكلام من الهند ثم انتشرت هذه الحركة إلى دول أخرى منها العراق ثم مصر ثم المغرب، و يختص هذا البحث في بيان فكرة شخصية فريدة حول هذه القضية من بلاد المغرب، اشتهر بكونه فيلسوفا وصوفيا ولغويا وهو طه عبد الرحمن. ومن أهم مشروعاته الفلسفة التداولية التي تبني عليها أغلب أفكاره وبالأخص حول قضية تجديد أدلة وجود الله، فالتعرف على شخصيته و الفلسفة التداولية من له أهمية بمكان، وهو كما يلي:

المطلب الأول :نبذة شخصة طه عبد الرحمن

الدكتور طه عبد الرحمن من مواليد ٢٨ مايو ١٩٤٤ في مدينة الجديدة بالمغرب، بدأ مرحلة تعليمه مع والده الأستاذ حميد طه في التراث الإسلامي مثل تعليم القرآن والحديث والعقيدة والفقه واللغة كلبنة أساسية في بناء فكرة طه عبد الرحمن، و بعد ما انتهى من مرحلة البكالوريا التحق بجامعة محمد الخامس في الرباط حيث نال إجازته الأولى في الفلسفة، ثم سافر إلى فرنسا لإكمال دراسته في جامعة السوربون، إجازة ثانية في الفلسفة، دكتوراه السلك الثالث عام ١٩٧٢ ببحث حول "اللغة والفلسفة: رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود"، ودكتوراه الدولة في المنطق عام ١٩٨٥ في موضوع الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه بعد عودته إلى المغرب درّس المنطق وفلسفة اللغة في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ أوائل السبعينيات حتى تقاعده عام ٢٠٠٥،^٩

من خلال تخصصاته العلمية تبين أنه مهتم بفلسفة اللغة والمنطق، حيث حاول تقديم المصطلحات الفلسفية في العالم العربي في كثير من المواقف، على سبيل المثال كلمة الانوجد الذي معناه: الوجود في العالم المرئي كما إذا قلنا وجدته فانوحد ويقول بعد ذلك: "ندعو بقوة إلى ضرورة توظيف الإمكانيات الاشتقاقية الخاصة باللسان العربي في صناعة الفكر الفلسفي"^{١٠} وكذلك تكلم عن المنطق في كتابه أصول الحوار وتجديد علم الكلام حيث اعتمد على المنطق في

^٩ . م. نور على خسته، علم الكلام الجديد دراسة مقارنة بين عبد الجبار الرفاعي و طه عبد الرحمن (دراسات فلسفية، العدد ٥٤) ص: ١٨٠

^{١٠} . طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإنتمائية، (المغرب، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط٢، ٢٠١٢) ص: ٣٦

بيان أصول الحوار مع قيد في الاستدال به حيث يقول طه عبد الرحمن : "ثاني علمين اللذين اعتمدنا هو المنطق، فاستعانت به مختلف العلوم في ضبط منهجه وتنسيق نتائجه"^{١١}.

فطبيعة الحال أن الناس ينموا على ما يغرس له منذ صغاره بمعنى وعلى الرغم أن طه عبد الرحمن عاش زمنا طويلا في أجواء الفلسفة خلال مرحلته الجامعية، ولكن أن جذر الفكرة التراثية الراسخة التي زرعها أبوه لا ينفصل من طبعه العلمي. حيث اتجه طه عبد الرحمن بعد التفلسف إلى التصوف بعد لقائه مع مرشد الطريقة القادرية البدشيشية بالمغرب وهو الشيخ سيدي حمزة^{١٢} فرجوعه إلى التصوف دليل على عمق تربية أبيه ثم عجز العقل إلى إدراك المعاني الإلهية فهي الفترة الأخيرة في سيرة علمية التي تمر عليها طه عبد الرحمن.

وقد تكلم ولدا رحمن حكيم في رسالته الماجستير و عبد الصمد بلحاج على المراحل التعليمية الثلاثة التي مر بها طه عبد الرحمن منها: مرحلة النشأة في دراسة التراث مع أبيه حميد طه ومرحلة التكوين حين يدرس في الجامعة و مرحلة الانتقال أو النضوج حين تأثر فكره بالتصوف، بقيت مسألة عند الباحث وهي متى تأثر طه عبد الرحمن بفكرة ابن تيمية ؟ التي ينشأ هذا السؤال إلى ما يُشير من تأثر طه عبد الرحمن ببعض أطروحات ابن تيمية في المنطق وبالاخص في قضية تجديد أدلة وجود الله.

فطه عبد الرحمن وإن كان قد درس التراث الإسلامي منذ صغاره على يد أبيه، فلا توجد قرينة تدل على أن والده كان ينتمي إل فكر ابن تيمية. غير أنه يحتمل أن يكون قد تأثر بابن تيمية في مرحلة التكوين، إذ تناول في رسالته للدكتوراه موضوع المنطق، ويبدو أن اتجاهه فيه قريب من بعض أفكار ابن تيمية، ويعزز هذا الاحتمال تأثره لاحقا برواد تيار السلفية الاصلاحية وعلى رأسهم علال الفاسي في مرحلة النضوج حيث يقول إبراهيم المشروح: "ولذلك فقد يكون لسلفية علال الفاسي أثر ما في فكرة طه عبد الرحمن لما لها من مظهر خلاق ولما لها من جمع بين الجدة والأصالة"^{١٣}.

^{١١} . طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام (بيروت، المركز الثقافي العربي، ط ٢ ، ٢٠٠٠) ص ٢٩

^{١٢} Wilda Rochman Hakim, Telaah epistemologi pemikiran Islam Taha Abdurrahman Dalam Proyek reformasi turost Islam-Arab (Master's Thesis, UIN sunan kali jaga Yogyakarta 2024) 35

^{١٣} . إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري (بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٩م) ص: ٣٧

ويتجلى أثر ابن تيمية في فكر طه عبد الرحمن من خلال تشكيكه في عدم كفاية الاستدلال البرهاني المجرد لإثبات وجود الله تعالى، ورفضه حصر المعرفة العقديّة في المسالك الكلامية والفلسفية الخالصة، وهو موقف يلتقي مع نقد ابن تيمية لمنهج المتكلمين في بناء القضايا الإيمانية، فمن النادر أن نرى من تأثر بأفكار ابن تيمية يقبل أفكار التصوف والفلسفة أو العكس، فطه عبد الرحمن استطاع أن يجمع بين مرجعيات فكرية متباعدة داخل التراث الإسلامي، مستفيداً من النقد التيمي للكلام والفلسفة، ومن المعطيات الفلسفية والمنطقية والتصوفية في آن واحد.

ولعل سبب ذلك أنه لم يكن مقلداً بما قد انتجه المتقدمون بل يظهر من خلال مؤلفاته أنه كان ذا اتجاه خاص، يتجلى في الربط بين المنطق واللغة والدين بوصفها أساساً للفلسفة التداولية. كما أنه ينقد عقلية الحداثة الغربية انطلاقاً من القيم الأخلاقية الإسلامية، وعدم الاعتماد على العقل المجرد فحسب بل تستمد أفكاره من القرآن الكريم والسنة النبوية ويعبر عنها بلغة فلسفية معاصرة. كما يتضح ذلك من خلال مؤلفاته مثل سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، أصول الحوار وتجديد علم الكلام، تجديد المنهج في تقويم التراث، اللسان والميزان مما يدل أنه يعد من أبرز رواد الفلسفة الأخلاقية الإسلامية وكذلك من أبرز رواد الفلسفة التداولية العربية الإسلامية في عصر الحديث.

فلسفة الأخلاق التي قدمها طه عبد الرحمن لا بد أن تكون "أخلاقاً كونية أو ما يسمى بالأخلاق العالمية وعميقة تتسم بالحركية ليصطلح فيما بعد بأنها الأخلاق الحسنى والتي بإمكانها أن ترد الهوية الإنسانية إلى أصلها المتمثل في الدين"^{١٤}. بمعنى يرى طه عبد الرحمن أن الأخلاق الحقيقية يجب أن تكون عالمية وروحية وعملية أي الأخلاق ليس مجرد مجموعة من القواعد السلوكية لمجتمع معين، بل يسعى إلى بناء أخلاق كونية صالحة للإنسان تتجاوز الحدود الثقافية والجغرافية والأهم من فكرة طه عبد الرحمن في بناء الفلسفة الأخلاقية الإسلامية هي أن غايتها إعادة الإنسان إلى فطرته الدينية التي تمنحه المعنى والقيم والهوية، وهذا ما يتطرق إليه الباحث من خلال المبحث مبدأ الوجودية الفطرية و الفلسفة الأخلاقية في تجديد أدلة وجود الله.

أما الفلسفة التداولية التي يتعمد عليها طه عبد الرحمن في بناء مشروع الفلسفي والكلامي سنفرد لها مبحثاً مستقلاً، نمهد فيه تمهيداً اجمالياً حول هذه النظرية متضمناً بيان مفهومها وأهم مبادئها، وذلك على النحو الآتي :

^{١٤} . نعيمة إدريس، الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة في مشروع طه عبد الرحمن (د.ت)، ص: ٣٣٥

المطلب الثاني : مفهوم الفلسفة التداولية عند طه عبد الرحمن

طه عبد الرحمن أول من استعمل كلمة التداولية في العرب منذ سبعينات بديل لفظ (pragmatics) عند الغرب هذا اللفظ في الأصل مأخوذ من كلمة يونانية pragma بمعنى الفعل والممارسة^{١٥}، بدأت جذور هذه النظرية على يد المفكر الأمريكي Charles sanders Peirce (١٩١٤م) ثم انتمى إليه William James و John Dewey وقد أسهم كل منهما في تطويرها. وتدور هذه النظرية حول علاقة الفكرة أو النظرية وأثرها في العمل حيث يقول محبوب جنيدي عن فكرة Charles: " يرى أن وضوح معنى أي فكرة يتحدد من خلال آثارها العملية في حياة الإنسان. ويعتبر الألفاظ بمثابة خطط للعمل، وأن كل فكرة لا تفضي إلى ممارسة عملية في الواقع تُعد فكرة خاطئة أو عديمة القيمة ولا تستحق التمسك بها. ولا يقتصر الأمر على الأفكار فحسب، بل إن الاعتقاد نفسه لا يُعد صحيحًا إلا إذا تجلّى في صورة سلوك أو فعل عملي؛ أما إذا لم يترتب عليه أثر عملي، فإنه يكون اعتقادًا غير ذي جدوى".^{١٦}

ثم تطورت هذه الفلسفة إلى دراسة تداولية للغة، وذلك على يد Charles Morris سنة ١٩٣٨م، الذي يخوض إلى الكلام عن علاقة اللغة وأثارها في مستخدميها حيث يقول د. نصر الدين عنه: " يرى موريس أن التداولية تبحث في كيفية استعمال العلامات داخل السياقات الاجتماعية والمقامية المختلفة، وفي الكيفية التي يؤثر بها هذا الاستعمال في عملية التواصل والسلوك الإنساني. وقد شكّل هذا التصور أساسًا مهمًا لتطور الدراسات التداولية اللاحقة".^{١٧} ثم تطورت هذه النظرية بين روادها الذين يأتون من بعد مثل J.L Austin، John Saele، H.P Grice. ولكن ليس اهتمامنا أن نرى حركة تطور بين كل روادها بل المقصود مجرد التعرف على روائد الأوائل لهذه النظرية.

ثم إن الفلسفة التداولية من أهم مشروع طه عبد الرحمن في بناء أفكاره الفلسفية ولكنه لم يكن مقلدا لرواد الفلسفة التداولية الغربية بل حاول في بناء أساس جديد لهذه الفلسفة المأخوذة من كنوز مناهج العلوم الإسلامية التراثية ومن أهمها هي علم الكلام، بحيث يرى طه عبد الرحمن أن علم الكلام القديم قد ورث منهجية علمية رصينة يتمثل في

¹⁵ . Mahbub Junaidi, PRAGMATISME Melacak Asal-Usul Aliran Filsafat Pragmatisme dan Perkembangannya (Dar El-Ilmi 2016) 38

¹⁶ . Mahbub Junaidi, "PRAGMATISME Melacak Asal-Usul Aliran Filsafat Pragmatisme dan Perkembangannya" Dar El-Ilmi (2016) 40

¹⁷ . Dr Nasaruddin, Risa Yulisna, Rina Sartika, dkk "Pragmatik" Tri Edukasi Ilmiah (2024) 7

منهج الحوار والمناظرة، وقد ظهر هذا المنهج بوضوح في مؤلفات المتكلمين التي قامت بالدفاع عن العقيدة الإسلامية سواء في مناقشة الآراء المخالفة بين الفرق الكلامية والاتجاهات العقدية المختلفة.

ويرى طه عبد الرحمن ضرورة التوفيق بين منهج الحوار أو المناظرة وبين المناهج العلمية الحديثة مثل المنطق الحديث وفلسفة اللغة وعلم اللسانيات في إطار مشروعه لتجديد علم الكلام. غير أنه يصعب تحديد مفهوم تجديد علم الكلام عند طه عبد الرحمن لأنه لم يضع تعريفا صريحا لهذا المفهوم في أي من مؤلفاته. إلا أن الدارس لفكره يلحظ أن اهتمامه بالتجديد يكمن في استثمار الأصول المنهجية للتراث الكلامي وإعادة بنائها في ضوء المناهج الحديثة، بما يحقق التوفيق بين الأفكار المختلفة، ويعزز الإقناع بين المتحاورين، ويسهم في الوصول إلى معرفة مشتركة قابلة للتطبيق على الواقع العملي، بما يستجيب للمتطلبات الحديثة وتحدياتها المتجددة، أو كما تقول فاطمة عن تجديد علم الكلام عند طه عبد الرحمن: "تحديث أدوات علم الكلام بشكل دائم عن طريق المفاعلة عند مواجهة اعتراضات الخصم و أدلته والمعاكلة المبنية على قواعد المناظرة الكلامية"^{١٨}.

ومن جانب آخر يرى الباحث أن المنهج الذي اعتم طه عبد الرحمن في تجديد علم الكلام يندرج ضمن مباحث الفلسفة التداولية، غير أنه لم يكن مقلدا لأفكار الفلاسفة الغربيين بل سعى إلى إنتاج هذا النمط الفلسفي في صورته الخاصة التي اصطلح على تسميتها بالفلسفة التداولية العربية الإسلامية حيث قال: "فمنهج الفلسفة التداولية ليس إلا المناظرة"^{١٩}.

فتعريف الفلسفة التداولية عند طه عبد الرحمن لغةً يحتوي على معنيين وهما النقل والدوران اللذان يراد منهما الأول التواصل أي النقلة بين الناطقين في التواصل -التبادل الدليل و الاستدلال-، أما الثاني التفاعل أي الحركة بين الفعلين في التأثير المتبادل أثناء التواصل. و أما تعريفها اصطلاحاً هو محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث^{٢٠} بمعنى أن التداول إذا أردنا تطبيقه في مجال تجديد أدلة وجود الله لا يقتصر على تبادل الأدلة والاستدلال فقط، بل يشمل جميع صور التأثير والتبادل الفكري والمعرفي بين أفراد صانعي التراث في الدليل الفطري و التأثير الفعلي و التجربة الحية و الوجداني مما يدخل في مبحث الكلامي و الفلسفي

^{١٨} . فاطمة الزهراء ، محمد الشبهي، سؤال تجديد المنهج الكلامي عند طه عبد الرحمن دراسة في فقه علم الكلام، دورية النماء (٢٠٢٣) ص: ١٣١

^{١٩} . طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٠) ص٦٧

^{٢٠} . طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٢ ، بدون تاريخ الطباعة) ص: ٢٤٤

فمن هنا يبين أن تجديد علم الكلام عند طه عبد الرحمن يكون التجديد في منهجه -أي من المنهج البرهاني المحض إلى المنهج التداولي-، وأنه يرفض اكتفاء العقل المجرد أي الاستدلال البرهاني للوصول إلى معرفة الله بل يرى أن أصل المنهج في الاستدلال البرهاني هو التداول ويبين حقيقة الأمر من خلال الاعتبار التالي :

١. إن لغة الاستدلال البرهاني لا تجري داخل نسق عقلي مجرد شبيه بالاستدلال الرياضي، بل يجري داخل اللغة الطبيعية التي تتفاعل فيها المضامين تفاعلا يغنيها ويجدها، ومن هذا التفاعل تتولد النصوص والمعاني الجديدة في عملية الاستدلال حيث يقول طه عبد الرحمن: "لا نسلم أن يكون للمقال الفلسفي مثل هذه الحسابية فيشكل نصا مغلقا تقتزن عناصره اقترانا داخليا، وتحكم هذا الاقتران علامات علاقة صورية تامة التحديد"^{٢١}

إذا لا يكتفى عند طه عبد الرحمن في الاستدلال على وجود الله بالصيغة التي يقررها المتكلمون، وهي قولهم: العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث. هذا النوع من الاستدلال يشبه -من حيث بنيته الصورية- الاستدلال الرياضي الذي يقول $(2+2=4)$ ، بل يرى أنه ينبغي النظر في دلالات الألفاظ المستعملة فيه، لأن المعنى لا يتحدد بالصورة المنطقية وحدها، وإنما يتكون من التفاعل بين الألفاظ ومضامينها والخلفية المعرفية للمتداولين.

٢. البرهان المنطقي يعتمد على التوافق الاجتماعي بين الناس في التسليم بصحة بعض المبادئ والقواعد. كما أن الحلول المنطقية لم تنشأ دفعة واحدة، بل تبلورت عبر الحوار والنقاش وأن علم المنطق قد تطور عبر العصور لمعالجة المشكلات التي واجهها من المسائل العقائدية أو المعرفية وغيرها، ومن ثم فإن البرهان المنطقي ليس إلا ثمرة جهد جماعي تاريخي، حيث يقول طه عبد الرحمن: "كان ما الضروري أن تستند الصحة البرهانية إلى تعاقد أفراد المجتمع عليها، حتى يقع التصديق بالحلول المقترحة والعمل بها"^{٢٢}

٣. ثم إن صحة البرهان المنطقي تبني على التجربة وليس مجرد معرفة عقلية، لأن صاحب البرهان أثناء الاستدلال، يلاحظ ثم يفترض ثم يختبر كما يفعل الباحث التجريبي، فإذا قيل العالم حادث لابد في ذلك التحقق الأمر من خلال العلوم الفيزياء مثلا ليثبت على هذه المقدمة وهلم جر، حيث يقول طه عبد الرحمن: "أننا لو راقبنا البرهاني في إنشاء أنساقه لوجدناه ينتهج سبيل التجريبي فهو أيضا يلاحظ ويفترض ويحقق"^{٢٣}

٢١. طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ٢، ٢٠٠٠) ص: ٦٣

٢٢. طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ٢، ٢٠٠٠) ص: ٦٤

٢٣. المرجع السابق، ص: ٦٤

كما أن اهتمام البحث حول قضية تحديد أدلة وجود الله عند طه عبد الرحمن، يرى الباحث أن فكرته في هذه القضية توسع من المبحث الكلامي إلى المبحث الفلسفي أي أن استدلاله في تحديد أدلة وجود الله ليس مجرد تحديد الأدلة الكلامية والمنطقية ولكنه اعتمد أيضا على الفلسفة الأخلاقية و الفلسفة الوجودية الفطرية و فلسفة العقل، إذا تحديد أدلة وجود الله بمقاربة الفلسفة التداولية حسب اطلاع الباحث هو: محاولة نقل النظر من البرهان المجرد إلى الاستدلال الحي المرتبط بالعمل والتجربة الحية.

مبادئ الفلسفة التداولية و تطبيقاتها في تحديد أدلة وجود الله

ذكر طه عبد الرحمن في كتابه تحديد المنهج في تقويم التراث ثلاثة مبادئ في بناء الفلسفة التداولية وهي:

١. تعد اللغة العنصر الأساسي في مجال التداول، إذ لا تقوم النظرية التداولية بدونها، فهي الأداة الرئيسة لإيصال المعلومة والتأثير في المخاطب، كما تهدف اللغة إلى الإفادة والإقناع، وتحقيق التواصل الفعال بين أطراف الخطاب

٢. تعد العقيدة هي العنصر التوجيهي الذي يحدد الغاية التي يسعى إليها الإنسان، فهي ترسم المقاصد وتمنح الأفعال معناها و تعطى المعرفة اتجاهها، ومن ثم تعد العقيدة من أبرز الخصائص التي تميز الفلسفة التداولية العربية الإسلامية والتداولية الغربية.

٣. أما المعرفة وهي العنصر النتائجي المستمد من اللغة والعقيدة كما أنها تمثل جملة من المضامين الدلالية والطرائق الاستدلالية التي تسهم توسيع المدارك العقلية وتنمية الفهم والمعرفة.

وقد يتساءل الباحث لماذا جعل طه عبد الرحمن عنصر العقيدة في المجال التداولي، مع هذا العنصر لا يرتبط - في ظاهره - ارتباط مباشر بالفلسفة التداولية التي صاغها الفلاسفة الغربيون، إلا أنه بعد التأمل في مشروعه الفكري تتضح أهمية هذا العنصر وصلته بالمجال التداولي، إذ إن عملية التواصل والتفاعل تحتاج إلى الوسيلة أي اللغة وإلى مقاصد توجه الخطاب نحو الغاية المطلوبة وأما العقيدة التي تحدد بدورها مسار العملية التداولية، ثم تأتي المعرفة بوصفها مضمون التداول ونتيجته،

ومن ثم لا يكتفى طه عبد الرحمن باللغة والمعرفة وحدهما إذ يمكن توظيف المعرفة في الخير والشر، كما يمكن استعمال اللغة في الصدق والكذب. وتتضح وظيفة هذه العناصر الثلاثة بصورة أوضح عندما يدرجها ضمن المعيارين الأساسيين الأساسيين، وهما :

أولاً : الاستعمال وهو يبين كيفية توظيف العناصر الثلاثة في المجال التداولي، كما يوضح ذلك طه عبد الرحمن بعبارته: "استعمال اللغة تكون مبنية و استعمال العقيدة أن تكون راسخة و استعمال المعرفة أن تكون نافعة"^{٢٤}، بمعنى أن اللغة مبنية لتواصل الفكرة وتفاعل في التأثير أي كلما كانت الممارسة اللغوية أقوى كان إيصال المعنى أفضل ويكون التأثير إلى المخاطب أشد، أما العقيدة ينبغي أن يكون استعمالها قائما على الرسوخ في قيمها و مقاصدها، بحيث ويمتد أثرها إلى السلوك وإلى الآخرين، أما المعرفة لا بد أن يكون استعمالها محققا للنفع، بحيث تؤدي إلى تحقيق المصلحة والإفادة.

ثانيا : الاستكمال هو يبين العلاقة التلازمية بين المبادئ الثلاثة التي يقوم عليها بناء الفلسفة التداولية وهي اللغة والعقيدة والمعرفة، إذ لا تنفك وظائفها بعضها عن بعض في تحقيق الغاية المقصودة، حيث يقول طه عبد الرحمن عن شأنه : "استعمال اللغة أن تكون مبلغة واستعمال العقيدة أن تكون مقومة واستعمال المعرفة أن تكون محققة"^{٢٥}، ويفهم من ذلك أن اختلال أحد هذه العناصر يؤدي إلى اختلال المجال التداولي بأسره. فلغة بلا معرفة كلام فارغ، و معرفة بلا لغة معرفة غير متداولة، ثم لغة و معرفة بلا عقيدة تواصل بلا غاية وقيمة .

مثاله في مجال الفلسفة التداولية و تطبيقها في أدلة وجود الله، فإن طه عبد الرحمن لا يرفض الدليل الكلامي القائل: العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث، وإنما يعيد إدراجه ضمن المجال التداولي بحيث لا يكمل أثره إلا بإجماع اللغة والعقيدة والمعرفة و نفترض بالمثل على وجود ثلاثة أشخاص، أولا : شخص يعرف البرهان ويستطيع شرحه منطقيا لكن لا يؤمن به ولا يؤثر في حياته، هنا توجد اللغة والمعرفة ولكن لا توجد العقيدة فلا يكمل المجال التداولي، والثاني شخص يؤمن بالله إيمانا قويا لكن لا يعرف كيف يبين سبب إيمانه هنا توجد العقيدة دون اللغة والمعرفة فلا يكتمل أيضا، والثالث شخص يعرف أدلة وجود الله ويؤمن به ويستطيع بيانها للناس ويترتب عليها عمله وسلوكه فتحقق الاستعمال والاستكمال معا في عمالية التداول.

فتبين من هذا البيان وجهة التداول الذي يقصده طه عبد الرحمن في تطبيقه على تحديد أدلة وجود الله وهو لا يكتفى بالعلم دون العمل و تواصل المعرفة دون التأثير و المعرفة دون المقصد حيث يقول طه عبد الرحمن: "فاللغة

^{٢٤} . طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ٢ ، بدون تاريخ الطباعة) ص: ٤٢٨

^{٢٥} . المرجع السابق، ص: ٤٢٨

تجمع بين البيان في الاستعمال والتبليغ في الاستكمال، والعقيدة تجمع بين الرسوخ في الاستعمال والتقويم في الاستكمال والمعرفة تجمع بين النفع في الاستعمال والتحقيق في الاستكمال^{٢٦}

المطلب الثالث : الدوافع العامة في تجديد أدلة وجود الله

وهناك دوافع أخرى حملت على فكرة التجديد شبيهة بما ينطلق منها طه عبد الرحمن، وعند معرفة هذه الدوافع نستطيع أن نفهم أفكاره وأهم السمات التي تميزه عن غيرهم من المجددين، وبالأخص في مجال الفلسفة التداولية سواء من حيث اللغة أو المنهج و القيم الأخلاقية وتطبيقها في مسألة اثبات وجود الله التي هي محل هذا البحث، فمن دوافع التجديد التي لها علاقة بهذه القضية:

١. انشغال علم الكلام القديم بالاستدلالات العقلية المجردة والجدل المذهبي، مما أضعف ارتباطه بالبعد الروحي و التربوي، وذلك يظهر من تقسم العقل إلى الثلاثة وهو العقل المجرد والعقل المسدد والعقل المؤيد وعدم الاكتفاء بالعقل المجرد في الوصول إلى إثبات وجود الله .

٢. إعادة النظر في التراث الكلامي ونقد مسلماته، من خلال نقد تقديس التراث الكلامي والتنبيه إلى دخول قضايا الفلسفية لا ترتبط مباشرة بالعقيدة، حيث تقول نوسه محمود السعيد: كتابي شرح المواقف و شرح المقاصد خير دليل على ذلك، فما يطلق عليه اسم عقائد في الكتابين لا يتعدى عشرات المسائل بجانب الكم الأكبر من المسائل التي ليست عقائد^{٢٧}.

٣. تطوير اليات المنهجية بحيث يمكن التوفيق بين منهج القديم و المنهجية الحديثة في علم الكلام، فقد يقع الخلل فهم التراث الكلامي إذا قرئ بمنظور المنهجية العلمية الحديثة بدون الأدوات المعينة مثل التعمق في اللغة العربية بقواعدها و علم المنطق والبلاغة، وكذلك الاعتماد على منهج المتكلمين دون النظر إلى الحركات العلمية الحديثة و تغير المناخ العلمة ونزعة الإنسان في النظر إلى الحداثة الغربية قد يؤدي إلى انحراف علم الكلام القديم، ولذا فالتوفيق بين المنهجين، الطريق الأمثل الذي اختاره طه عبد الرحمن لحياء التراث وتطبيقه في معالجة تحديات العصر.

٤. دعوى جمود علم الكلام القديم الذي تأثر في استدلاله بالمنطق الأرسطي لاسيما في بيان اثبات الصانع ولا يزال كذلك حتى فترة قريبة ناهيك عن تنوع التحديات المعاصرة وما ترتب عليها من الدعوى بعدم صلاحية علم الكلام

^{٢٦} . طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٢ ، بدون تاريخ الطباعة) ، ص: ٤٢٩

^{٢٧} . نوسه سعيد محمود السعيد، تجديد علم الكلام رؤية وجدانية سلوكية (مجلة كلية أصول الدين بالمنوفية، جامعة الأزهر) ص: ١٥١٢

القديم في مواجهة التيارات الفكرية المعاصرة ومهاجمة عقيدة الاسلام حيث يقول ولدان رحمن حكيم: " هناك عديد من الافتراضات التي ترى أن علم الكلام القديم لم يعد ذات صلة بالعصر المعاصر، سواء لأن مباحثه تعد ذات نزعة لاهوتية وبعيدة عن عن تطورات النزعة الإنسانية، أو لأنه ينظر إليه على أنه لم يعد قادرا على الإجابة عن القضايا المعاصرة مثل العلمانية والتعددية و العولمة أو الإلحاد الجديد"^{٢٨}

فيمتيز مشروع طه عبد الرحمن التجديدي بطابع عام وشامل، إذ لا يقتصر على معالجة قضية جزئية أو مجال معرفي محدد، بل يتناول الأسس والمبادئ الكلية التي يقوم عليها التجديد في الفكر الإسلامي، ومن ثم فإن مناهجه التجديدية تمتلك قابلية التطبيق على قضايا متعددة ومتنوعة.

وتندرج ضمن هذه القضايا مسألة أدلة وجود الله، وهي القضية التي يتناولها هذا البحث بالدراسة والتحليل، بإعادة النظر في هذه الأدلة وتقويم مناهج الاستدلال المتصور في من ضمن منهج الفلسفة التداولية، حيث يقول طه عبد الرحمن: "أننا أقبلنا على تحصيل المناهج العلمية في أصولها المنطقية وآلياتها الإجرائية، حتى تكونت لنا القدرة على انتهاج طرق في البناء والترتيب تستوفي الشروط النظرية المطلوبة، وصار عندنا النهوض بإبطال أدلة خصوم العقيدة أمراً يسيراً هيئاً.^{٢٩}

المبحث الثاني : مفهوم التجديد والدليل وطرق الاستدلال عند طه عبد الرحمن

يعد التعريف بمصطلحات البحث أمراً ضروريا لضبط المفاهيم المراد بيانها عن بعض الألفاظ المقترحة في موضوع البحث، فمطابقة المفهوم بمصادقاته و إخراج غيرها مما ليس من جنسه المطلوب في بيان الصورة إجمالية لمشكلة البحث، و تماشياً مع القاعدة التي تقول الحكم على شيء فرع عن تصوره، ثم الرجوع إلى المعنى اللغوي للمصطلحات

²⁸ Wildan Rochman Hakim, shofiyullah muzammil, "Renewal of 'Ilm kalam in the contemporary era: A study of Taha Abdurrahman's metatheological concept" Kanz Philosophia: A journal for Islamic Philosophy and mysticism, (2022) Page : 353
(Many assumptions believe that classical Islamic theology is no longer relevant in the contemporary era, either because its discussion tends to be theocentric and far from the progress of humanism or because it is considered no longer relevant to answer contemporary issues such as secularism, pluralism, globalization, or neo-atheism.)

^{٢٩} . طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٧)، ص: ١١

ودراسة استعمالاتها في مختلف المباحث العلمية يسهمان في ضبط المفاهيم وتحديد دلالاتها المقصودة و يقتضيان استعراض أبرز تعريفاته؛ للوصول إلى التعريف الأرجح والأكثر ملاءمة لموضوع البحث

المطلب الأول : تعريفات التجديد وبيان الراجح عنه

مفهوم التجديد من حيث اللغة هو أنه مصدر من الفعل جَدَّد يَجِدِّد، تجديدا يأتي على معان مختلفة منها:

١. من أصل كلمة جدد معناه صار جديدا مثل جدد الوضوء^{٣٠}، أي أعاده كما في اصطلاح الفقهاء يقصد بقاء صحة الوضوء الأول ثم بناءه على وضوء الثاني لأجل الوصول إلى فضيلة الثواب في الوضوء.

٢. وقد ترد كلمة التجديد بمعنى الإحياء والإصلاح في اللغة العربية^{٣١}. كما رود في الحديث روى أحمد بن حنبل عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : "جددوا إيمانكم"، قيل: يا رسول الله، وكيف نجدد إيماننا؟ قال: "أكثرُوا من قول لا إله إلا الله"^{٣٢}

٣. وقيل معناه القطع يقال: جددت الشيء فهو مجدود وجديد؛ أي: مقطوع^{٣٣}

و لا شك أن كلمة التجديد أصيلة في اللغة العربية وهو أمر مهم و مشروع في الاسلام بحيث يمكن من خلاله مطابقة الأفكار في الواقع العملي سواء للعمل بها توفيقا لنسق البيئة أو لتكييف الخطاب بما يوافق نسق المخاطب ويراعي أحوال الإنسان وخصوصياته أو للانسجام مع تقدم الحياة الاجتماعية والحضارية والثقافية والعلمية أو للرد على المخالفين في ظل التحديات المتلاحقة، عن أبي هريرة - رضي الله عنه -، عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها".^{٣٤}

والاختلاف في مفهوم التجديد بين ثلاثة أنماط، وهي على ما يلي :

١. نمط الإحياء

٣٠. محمد بن مكرم بن علي، جمال الدين ابن منظور الأنصاري، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤ هـ) ج:٣، ص: ١١

٣١. عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في علم الكلام الجديد (مؤسسة هندوي، ٢٠٢١م) ص: ٦٧

٣٢. أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده، كتاب مسند المكثرين من الصحابة، باب مسند أبي هريرة رضي الله عنه، الجزء: ١٤، الصفحة: ٣٢٨،

رقم الحديث: ٨٧٠٩

٣٣. بسطامي محمد سعيد خير، مفهوم تجديد الدين (المملكة العربية السعودية: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط١، ٢٠١٢ م) ج:١، ص: ١٣

٣٤. أخرجه سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب ما يذكر قرون المائة، الجزء ٤، الصفحة: ١٠٩، رقم الحديث: ٤٢٩١

حاول رواد هذا النمط إحياء التراث الذي قد إنخرم بانحرام الزمان والذي أبدل بالأفكار الجديدة مكانه، فأرادوا إظهار وظيفة التراث في معالجة القضايا المستجدة من خلال آراء العلماء المتقدمين و تطبيقها بما يناسب الواقع المعاصر ، حيث يقول الإمام أحمد الطيب : فتجديد التراث يعني التعامل مع التراث القديم كحقيقة موضوعية قابلة للتجديد، مع المحافظة على بقاء الأصول ثابتة^{٣٥}. وقد يراد بنمط الاحياء أيضا العودة على ما كان عليه السلف بعد ما اندرس من تعاليم الاسلام الصافي، وكشعار الدعوة إلى القران والسنة حيث يقول بسطامي محمد سعيد خبير: "إحياءه والإبقاء عليه، فإن المحافظة على نصوص الدين الأصلية من الضياع ومن الاختلاط بغيرها يكون أحد معاني التجديد." ^{٣٦}

بمعنى هذا النمط من التجديد في الفروع أكثر من اهتمامه بالأصول، وقد يبرز هذا النمط في المجتمعات الهادئة المستقرة فكريا دون غيرها من المجتمعات التي تتصادم فيها التيارات الفكرية وخاصة المخالفة للإسلام، وبالتالي يكون هذا النمط من التجديد الإمتدادي المحافظ للتراث، بحيث لا يشتمل التجديد انتاج أفكار جديدة متكاملة من الأصول والمسائل الثابتة.

٢. نمط القطيعة

أما النمط الثاني هو نمط القطيعة أي ترك التراث في إنتاج أصول فكرية جديدة ومناهج ومسائل جديدة بينة ومتكاملة في معالجة القضايا المعاصرة التي لا علاقة لها بالتراث، ويرى أصحاب هذا النمط بأن التمسك بالتراث ليس سوى سجن لحرية التفكير في غياب الماضي، بينما يستطيع العالم المعاصر ابتكار أفكار جديدة، كما يرى هؤلاء أيضا أن التراث لا يناسب سياق الواقع المعاصر، يقول محمد الخشت في اعتراضه على النمط الأول لمصطلح التجديد وهو نمط الإحياء : "أننا لسنا بحاجة إلى ترقيع القديم بقدر ما نحن بحاجة إلى فهم جديد يتحرر من تقديس الاجتهادات، ويبحث في قضايا معاصرة تخدم الواقع والعيش وتواكب العصر الراهن فهو قد حل محل مصطلح التجديد مصطلح التأسيس والتكوين أي ليس البناء علي القديم بل إقامة بناء جديد كلياً"^{٣٧}

ويعد هذا النمط من التجديد التجاوزي بحيث يهمل التراث ويؤدي إلى انقطاع المعرفة جيلا بعد جيل على اعتبار أنها منتج بشري ويدعى هذا النمط الرجوع إلى القران والسنة في فهم القضايا المستجدة وإعادة تفسيرها من خلال

^{٣٥} . أحمد الطيب، التراث والتجديد مناقشات وردود (دار القدس العربي، القاهرة ، الطبعة الثالثة، ٢٠١٩ م) ص: ٣٧

^{٣٦} . بسطامي محمد سعيد خير، مفهوم تجديد الدين (المملكة العربية السعودية: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط١، ٢٠١٢ م) ج: ١، ص: ٢٢

^{٣٧} . شاكر محمد شاكر، الدين والتجديد في فلسفة الخشت (الاسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط١، ٢٠٢٣ م) ص: ٢٤٢

العلوم الاجتماعية والإنسانية إلا أن في تلك الدعوى قطع الصلة بالتراث الحضاري والثقافي لاستلهاهم خبرات العلماء المتقدمين في مواجهة تحديات عصرهم، بما يسهم في بناء تحديد ناضج يجمع بين صحة الفكرة ومراعاة الحضارية والثقافة.

٣. نمط النقد والاصلاح

النمط الثالث للتجديد هو نمط النقد والاصلاح وهو مرتبة متوسطة بين النمطين السابقين بحيث يجمع هذا النمط بين المحافظة على التراث والفكر المعاصر، وهناك حراك علمي مستمر في الفكر الإسلامي المعاصر والذي يلتزم بالتراث وفي الوقت نفسه يستعين بالمناهج الحديثة، ويمكن أن نعرف هذا التجديد بمفهومه عند عبد الجبار الرفاعي: "إعادة التفكيك البنية التحتية التي أنتجت معارف الدين في ضوء المنطق والمناهج وأدوات النظر الموروثة، وغربلتها وإعادة بناءها في ضوء منطق الفلسفة والعلوم والمعارف وأدوات النظر الحديثة"^{٣٨}.

بعد الكلام عن مفهوم التجديد عموماً حول التراث الإسلامي و قبل الخوض في الكلام عن تحديد أدلة وجود الله، من المهم هو التعرف على مفهوم علم الكلام الجديد ورواده وكذلك مواقفهم من الأنماط الثلاثة المذكورة ويسعرج البحث على الحركات العلمية في مجال علم الكلام والذي بدأ من العقل المجرد في الاستدلال العقائدي إلى ابتكار مناهج مختلفة جديدة أنتجها رواد التجديد:

أما من يمشى مع النمط الإحيائي في تجديد علم الكلام هو د. سعيد فودة في كتابه الأدلة العقلية على وجود الله بين المتكلمين الفلاسفة الذي يرى صلاحية منهج المتقدمين من المتكلمين للدفاع عن العقيدة الإسلامية ورد الشبهات المعاصرة بقواعد العقلية المنطقية واعتمد د. سعيد فودة بالأبحا الغربية التي تؤيد فكره ثم ترجمها باللغة العربية في كتابه الدليل الكوني على وجود الله تعالى.

وأما من يمشى على نمط القطيعة من رواد تجديد علم الكلام على سبيل التحديد فلم نر من ذلك شيء إلا يرى طه عبد الرحمن أن من ضمن هذا القليل إن منطلقاته في التجديد هو حركات تجزيئية أي أنها تأخذ من التراث ما يناسب تحديات العصر ومقتضياتها و تترك من ما لا يناسبها، فمثلاً يأخذ بالفلسفة الإسلامية ولا يأخذ بالتصوف، مع أن الفلسفة هي يونانية الأصل، فمجرد أخذه بالفلسفة إنما ذلك يعتبر بقطعة مع التراث الإسلامي أيضاً حيث

^{٣٨} . عبد الجبار الرفاعي ، مقدمة في علم الكلام الجديد (مؤسسة هندية، ٢٠٢١م) ص: ٧٠

يقول طه عبد الرحمن في شأنه: "إخراج المتلقى العربي من التعلق بالتراث الذي صنعتته أمته إلى التعلق بتراث من صنع أمة سواها" ٣٩

ومع ذلك أن أكثر رواد تجديد علم الكلام مشوا على النمط الاصلاحى أي من يقصد بتأسيس منهج جديد في إثبات العقائد الدينية بدل الاكتفاء بمنهج المتكلمين الذين يعتمدون على الأدلة العقلية والنقلية والميل إلى المنطق الأرسطي، ومن رواد هذا النمط الإصلاحي بدأ من روادها الأوائل وهو السيد أحمد خان (١٨١٧-١٨٩٨) الذي يقال عن شأنه "وقد جمع خان بين على التراث الإسلامى - خاصة في الهند - والمعارف الحديثة، فشرع في تناول جديد لعدد من القضايا الكبرى في علم الكلام، منها: النبوة، والوحي، والموقف من الآخر غير المسلم، وتفسير القرآن" ٤٠.

ثم الشبلي النعماني (١٨٧٨-١٩١٤م) الذي دعا إلى تجديد علم الكلام بعنوانه أحد مؤلفاته علم الكلام الجديد وأراد من خلاله انتقال في البحث من العقائد الإسلامية إلى الجوانب التاريخية والحضارية والأخلاقية للدين ٤١، ثم محمد إقبال (١٨٧٧-١٩٣٨) صاحب كتاب تجديد التفكير الديني في الإسلام حيث يقال عنه: "فقد حاول إقبال بناء فلسفة للدين بديلة عن الكلام القديم، باستخدام المناهج العقلية الفلسفية، وتحليل جوهر الدين، والجنود العميقة للإيمان، دون قطيعة مع التراث إذ استشهد كثيرا بالتصوف الفلسفي" ٤٢.

وحيد الدين خان (١٩٢٥) في كتابه الإسلام يتحدى حيث يقول د. عبد الجبار الرفاعي عنه: "كتابه لم يكن سوى محاولة للتوفيق بين الدين و العلم، والتمسك بشيء من مكاسب العلوم الطبيعية في الاستدلال على وجود الله" ٤٣ فيتبين أن بداية الاهتمام عن علم الكلام الجديد في الهند وينتهي هذه الحركة التجديدية في علم الكلام على يد فضل الرحمن (١٩١٩-١٩٨٨م).

و موقف طه عبد الرحمن نحو علم الكلام الجديد أنه الموقف الاصلاحى لأنه جمع بين منهجة تحتية وهي منهج التراث ومنهجية فوقية وهي منهج العلمية الحديثة حيث يقول: "ينبغي التفريق في عملنا بين منهجيتين اثنتين: منهجية تحتية، وهي منهجية المناظرة باعتبارها الممارسة الحوارية التي اختص بها المسلمون والتي جعلنا منها موضوعنا

٣٩ . طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام (بيروت: المركز الثقافى العربى، ط٢، ٢٠٠٠م) ص: ١٩

٤٠ . حامد فتحى حامد، علم الكلام الجديد: المفاهيم والمنهج والموضوع (مركز النهوض، ٢٠٢٠) ص: ٧

٤١ . عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد والجدل العلم والدين، ص: ٤٥

٤٢ . حامد فتحى حامد، علم الكلام الجديد: المفاهيم والمنهج والموضوع (مركز النهوض، ٢٠٢٠) ص: ٨

٤٣ . عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد والجدل العلم والدين، ص: ٤٨

التميز الذي نظر فيه ونحلله ونقومه؛ ثم منهجية فوقية، وهي المنهجية التي توسلنا بها في تحقيق هذا النظر والتحليل والتقويم، وقد بذلنا وسعنا في أن نأخذ فيها بأقصى ما يمكن من المقتضيات العلمية المستحدثة التي تناسب موضوعنا"^{٤٤}

والباحث لا يوافق الرأي مع من يقول أن طه عبد الرحمن يمشى مع نمط الاحياء ومن هؤلاء فاطمة الزهراء و محمد الشبهي حيث ذكرا في كتابهما ما نصه: "ويُعَدّ الاتجاه الإحيائي عند طه عبد الرحمن من أبرز التصورات التي ترى أن تجديد علم الكلام يقوم على إحياء الملكة التي اكتسبها المتكلمون المتقدمون في مواجهة الخصوم، وما تميزوا به من قدرة على إحكام المناهج وضبطه"^{٤٥}، ولعل سبب ذلك أنهما لم يفرقا بين الأنماط الثلاثة في مفهوم التجديد فمشروع طه عبد الرحمن هو قراءة أصول منهج المتكلمين في كتبهم ثم استخراج نفائس منهجهم ومن بينها علم المناظرة الإسلامية ثم الاستعانة بالمناهج العلمية الحديثة مثل : علم المنطق الحديث و فلسفة اللغة و علم اللسانيات.

ثم وضع د. طه عبد الرحمن شروطا في التجديد بشكل عام تتمثل في الشروط العملية والنظرية، أما شرط العملية لتجديد الفكر الديني هو مراعاة الأخلاق الفاضلة والاجتناب بالأخلاق السيئة، وضرورة الإخلاص في العمل ابتغاء لوجه الله تعالى، وهو ما يترتب عليه الإلتزام بأداب النقد و الحوار دون الشتم والاستهزاء للمخالفين، وهكذا كانت أخلاق السابقين من علماء الإسلام العارفين حيث يقول الإمام الشافعي: لَوَدِدْتُ أَنَّ الْخُلُقَ تَعَلَّمُهُ، وَلَمْ يُنْسَبْ إِلَيَّ مِنْهُ شَيْءٌ أَبَدًا"^{٤٦}

وأما الشرط الثاني هو الشروط النظرية تتمثل في الأمور الثلاثة التالية: التحقق الشرعي بمعنى أن مقصد التجديد هو أن يكون معيناً على فهم العمل بالشرعية ، واستعمال العلم أي العمل بما يعلم و التوسل في النظر بمفاهيم عملية شرعية. فكل هذه الشروط فلسفة الأخلاق التي اعتمد عليها طه عبد الرحمن.

^{٤٤} . طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ٢، ٢٠٠٠) ص: ٢٤

^{٤٥} . فاطمة الزهراء ، محمد الشبهي، سؤال تجديد المنهج الكلامي عند طه عبد الرحمن دراسة في فقه علم الكلام، دورية النماء، (٢٠٢٣) ص: ١٣١

^{٤٦} . عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، آداب الشافعي ومناقبه (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، - ٢٠٠٣ م) ص: ٦٨

المطلب الثاني : مفهوم الدليل وطريق الاستدلال عند طه عبد الرحمن في إثبات وجود

الله

لما كان للدليل له مكانة خاصة في قيام العلم و المعرفة حيث يقول الأصوليون عن مفهومه " إنه كل أمر صح أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يعلم باضطرار"^{٤٧}، وقضية إثبات وجود الله التي نريد أن نتكلم عنها مرتبطة بالدليل و تحديده، و قد تفاوت العلماء في دراجات الدليل وتقسيمه تبين أن الدليل الفقهي غير الدليل العقائدي و الدليل الفلسفي غير الدليل الصوفي ودليل الماديين غير دليل ميتافيزيين و هلم جرا.

وفي ضوء هيمنة النزعة العلمية المعاصرة وما تثيره من مناقشات حول القضايا الدينية انطلاقاً من مبادئها المنهجية، فحاول طه عبد الرحمن اتساع مفهوم الدليل بمصطلحات الموجودة المتقاربة معه، سعياً إلى التوفيق بينها وبين مفهوم الدليل في التراث الإسلامي، بما يتيح توظيفها في معالجة قضية أدلة وجود الله تعالى، وهي كما يلي :

١ . الدليل الذي يظهر من خلال الحدس وقد نرى النظرية التي منبعها الحدس بحيث حصل مدركات بانقذاح مفاجئ في القلب إلا أن تحصيله من خلال التأمل الذي أضمر في القلب فعلى هذا قد يكون الحدس في صورة الدليل، وقد يكون الدليل حدسا بعد تأمل الشخص وطول الممارسة حتى حصل المدركات في قلبه، لذلك يقول طه عبد الرحمن : والحق أن الدليل قد ينقلب حدسا بالعمل والممارسة كما أن الحدس قد ينقلب دليلا بالنظر والمفاكرة^{٤٨}. وهذا الدليل قد يستخدم في بيان مبدأ الفطرة وهو الحدس الذي يدعو الانسان إلى فطرته التي تورث في القلب شعورا بعد التأمل عن أصل الوجود ومن خلال الأدلة الشرعية التي أشارت إليه.

٢ . البرهان بما هو معروف عند المنطقة الذي ينتج من مقدمات عقلية للوصول إلى النتيجة، فإن طه عبد الرحمن لا يرفض هذا النوع من الدليل وما هو إلا تمهيدا للوصول إلى الحقيقة و أن البرهان يفيد القطع بمعنى أن البرهان لا يكون بالضرورة إلى اليقين المطلق، لأن قوة نتائجه تتوقف على طبيعة المقدمات التي يختارها المستدل ومدى صحة الافتراضات التي يبني عليها استدلاله، فقد تكون المقدمات صحيحة في الذهن مع إمكان عدم تحققها في الواقع،

^{٤٧} محمد بن الطيب بن محمد القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي (المتوفى: ٤٠٣ هـ)، التقريب والإرشاد، ت: د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد (مؤسسة

الرسالة، ط ٢ - ١٩٩٨ م)، ج: ١، ص ٢٠٢

^{٤٨} . طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٨ م) ص: ١٣٣

أما اليقين ينبع من أمر واقعي ويصدق العقل في صحته وهذا ما يسمى في مصطلح طه عبد الرحمن "أن القطع يوصف باختياري وتقريري أما اليقين يوصف بالزمي وتحقيقي"^{٤٩}

وقد يكون الرأي دليلا إذا استخرج شخص الأفكار بملكاته العلمية وقد يكون الرأي دعوى إذا قصد به اعتراض على شيء ومستند من عقلية غير ناضجة لأنه مجرد تمهيد للتدليل ثم يكون أخذ برأي الغير متبعا إذا عرف استدلال الشخص ومقلدا إذا لم يعرف طرق استدلاله ومع ذلك لا يكون كل رأي دليلا على شيء حيث يقول طه عبد الرحمن : "خلاصة القول في «الرأي» أنه يكون إما قولاً خارجاً عن معنى الدليل متى استقل بنفسه، أو يكون قولاً متضمناً فيه، فينزل منه منزلة الدعوى التي يُستدل بها الدليل عليها كما هو الشأن عند أهل المناظرة، أو يكون قولاً مطابقاً لمعنى «الدليل»، فيشتمل على الحكم وعلى مُستنده كما هو عند علماء الأصول".^{٥٠}

إلا أننا نرى بأن هذين النوعين من الدليل بداية في استدلال على الشيء طه عبد الرحمن يدعو إلى التحرر من دائرة التقليد والجمود، ولا يكون هذان النوعان من الدليل إلا أضعف في التدليل على شيء أي التمهيد إلى معرفة الله مع أنه لا يرفضهما تماما إلا أنهما قد يكونا وسيلة إلى المطلوب.

٣. الحجة من نوع الدليل متى تكون الحجة أمراً نرجع إليها ونقصدها ويمكن العمل به أو معنى الحجة كما هو في الحوار والمناظرة أي إلزام الغير بالحجة، وهذا نوع من الدليل يحتج في مقام الحوار مع المعارضين لوجود الله.

٥. البيئة وهي أعلى الدليل حيث أصبح الدليل ظاهراً للقلب وواضحاً في الذهن ولكن قد تفهم البيئة في العلوم الطبيعية المعاصرة فقط وقد يصل إلى البيئة من الدليل في قضية أدلة وجود الله بالعقل المسدد و العقل المؤيد.

أراد طه عبد الرحمن أن يوسع نطاق الاستدلال إلى وظيفة أوسع مأخوذة من أصول المناهج العلمية الإسلامية ثم تطويره بآليات اللغة والمنطق و الفلسفة الأخلاقية وأطلق عليه نظرية التي سماها نظرية التداولية الإسلامية العربية وهي "جملة من المبادئ والقواعد العامة التي تقوم بها الممارسة الإسلامية العربية، وتتميز عن سواها من الممارسات غير الإسلامية وغير العربية"^{٥١}، ولذلك نجد أن أبرز ما قام طه عبد الرحمن بتجديده هو التجديد في طرق الاستدلال وكان تجديده في هذا الصدد على النحو التالي :

^{٤٩} . طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٨م) ص: ١٣٨

^{٥٠} . المرجع السابق، ص: ١٣٣

^{٥١} . طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لنموذج فكري جديد، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط ١، ٢٠١٠م) ص ٢١٣

١. الاستدلال عند طه عبد الرحمن ليس مجرد انتقال عقلي من مقدمات إلى نتائج، بل هو فعل حوارى وأخلاقي يهدف إلى الوصول إلى الحقيقة والإقناع المشروع. ولذلك ربط بين: المنطق، والحوار، والأخلاق، والاستعمال العملي للعقل، فأصبح المنطق عنده أداة للتفاهم، وضبط الحوار، وتحقيق الإنصاف بين المتحاورين، وليس مجرد بناء نظري مجرد كما عند المتكلمين والمناطقية القدامى حيث كانوا يهتمون بصحة القياس، وضبط البرهان، والتمييز بين الصحيح والفساد في الاستدلال، فكان تركيزهم الأكبر على البنية العقلية للبرهان حيث يقول: "فالدليل يمتلك قوته (وسلطته) من أعمال الفكر، ويتطلب منه إقناع الغير، والحاجة إليه في عملية التدليل وغاية التجريد"

٢. بعد بيان المنطق كالألة لبناء قواعد الحوار يصل طه عبد الرحمن إلى بيان أهمية الحجاج في الاستدلال حيث جعل الحجاج جزءاً أساسياً من عملية الوصول إلى الحقيقة، يبين أن الحجاج ليس مجرد كلام أو خطاب عادي، بل هو طريقة استدلالية تهدف إلى الإقناع وإقامة الحجة حيث يقول طه عبد الرحمن: الأصل في الخطاب هو الحجاج، كما أن حقيقة الاستدلال في الخطاب الطبيعي أن يكون حجاجياً برهانياً^{٥٢}.

ثم إن في استدلال بالحجاج على ثلاثة مراتب: الحجاج التجريدي و الحجاج التوجيهي، والحجاج التقويمي ولكل واحد وظيفته في بناء الحوار البناء، الأول وظيفته هو بناء الأدلة العقلية المجردة ثم الثاني يركز على توجيه المدعى أي أن المتكلم يحاول توجيه المخاطب نحو فكرة معينة ثم الثالث الاستدلال الذي يراعي خصوصية المعارض وحالته، أي أن الحجاج لا يكون جامداً، بل يراعي: حال المخاطب، وطريقة تفكيره، وسياق الحوار.

٣. هناك استدلال مشابه الاستدلال بالحجاج وهو استدلال بالمناظرة وهذا الاستدلال أخص مما قبله لأن الحجاج قد يقع في الكتابات والحوار والتعليم أما المناظرة لا تقع إلا بين اثنين وهما المعارض والمعارض ويعرفها بأنها عملية استدلالية خطابية، تقوم على: عرض الرأي، والاعتراض عليه، و محاولة إقناع المخالف أو إبطال رأيه بالحجج، إذن المناظرة عنده ليست مجرد خصومة كلامية، بل عملية عقلية حجاجية هدفها الوصول إلى الحقيقة المقنعة بين طرفين

٤. الاستدلال بقياس الشاهد على الغائب هذا مما له صلة قوية بتجديد أدلة وجود الله بشكل مباشر وهو عند المتقدمين معناه الانتقال من شيء معلوم ومحسوس (الشاهد) إلى شيء غير محسوس أو غير مباشر (الغائب). ولكنه يريد أن يجعل هذا الاستدلال ليس مجرد دلالة عقلية بل يريد من خلاله اقناع الجميع حتى للعوام بلغتهم

^{٥٢} طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام (المغرب: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. ٢٠٠٠م) ص: ٦٥

الطبيعية عبر الوسائل المناسبة لهم حيث يقول: "إن القياس هو البنية الاستدلالية لكل قول طبيعي، حقيقة كان أم مجازاً"^{٥٣}

انطلقا من هذا التصور سوف نبين كيفية توظيف الاستدلال التداولي في قضية إثبات وجود الله، مما قدمه طه عبد الرحمن في تحديد أدلتها، على أن نعرض بعض مضامينه في الباب اللاحق.

^{٥٣} . طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتحديد علم الكلام (المغرب: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٠)، ص: ١١٥

الفصل الثالث

تحليل وتأصيل الفلسفة التداولية في تجديد أدلة وجود الله عند طه عبد الرحمن

بدأت أفكار طه عبد الرحمن في الاستدلال على وجود الله بإعادة النظر في المبادئ الفلسفية المتداولة في التراث الإسلامي، ولا سيما ما يتعلق بمفاهيم الموجودات و الفطرة والاختلافات التي دارت حولهما. ثم انتقل إلى مباحث الفلسفة الأخلاقية فيبحث قضية التحسين والتقبيح والخلاف بين من يقول أن مصدرهما العقل أم الشرع، وهي من قضايا مباحث علم الكلام القديم. ثم تناول مسألة في أن العقل هو المصدر الوحيد للوصول إلى معرفة الله تعالى. يقوم طه عبد الرحمن بتحليل هذه القضية ونقدها مستندا إلى مجموعة من الأفكار والقواعد التي هذبها و أعاد بناءها، ونستطيع أن نتبين من خلال هذه الأفكار والقواعد اتجاه طه عبد الرحمن في الفلسفة التداولية العربية الإسلامية. ويتناول البحث الموضوع تفصيلا من خلال ثلاثة مباحث كما يلي:

المبحث الأول : مبدأ الوجودية الفطرية

يعد هذا المبدأ كالتمهيد لأفكار طه عبد الرحمن في الاستدلال على وجود الله، بما أنه يبين قدرة الإنسان بالقوة منذ بداية خلقه على التعرف بوجود الله تعالى، علما بأن هذا المبدأ قد تكلم المتقدمون من المتكلمين والفلاسفة وليس المقصود أن طه عبد الرحمن مقلدا للمتقدمين بل يهذب و ينقحه ثم يقوم بإعادة الأفكار الفلسفية الجديدة ذات صبغة الشريعة الإسلامية، وهي تنقسم على أربعة مطالب :

المطلب الأول : الإنسان بين عالمين و معرفة الله

يظهر من خلال هذا المبدأ البعد اللغوي والأخلاقي في فكر طه عبد الرحمن، حيث يرى أن الإنسان يتعامل مع وجودان في الحياة وهما وجود يتعامل مع ظاهر الإنسان ووجود يتعامل مع باطن الإنسان، وبين الوجودين علاقة لا تنفك حيث يقول طه عبد الرحمن: "أن نفرق في الوجود أو الحياة بين نمطين اثنين: أحدهما نصلح على تسميته بالانوجداد وهو نمط الحياة الذي يحفظ اقتران الجسم بالروح ويتحدد به العالم المرئي أو المشهود والثاني التواجد وهو نمط الحياة الذي يحمل الروح على تعاطي الانفكاك عن الجسم ويتحدد به العالم غير المرئي"^{٥٤}.

^{٥٤}. طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإنتمائية (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط. ٢٠١٢م) ص: ٣٦

وهنا تظهر براعة طه عبد الرحمن حيث أتى بمصطلح فلسفي عربي أصيل عندما عبر عن وجود نمطين للحياة: الانوجد والتواجد وكلاهما مأخوذ من جذر الكلمة وجد، فلفظ الانوجد مصدر من فعل انوجد على وزن انفعّل ويدل على معنى المطاوعة أي وجدته فانوجد، يعنى يلزم من وجود الحس وجود الروح بمعنى أن وجود الانسان في العالم المرئي إنما ذلك مقترن مع وجود روحه التي تستقر الحياة بها ومع ذلك اهتمام الإنسان بالتعامل مع العالم المرئي أكبر وأوضح. وأما لفظ التواجد فهو مصدر من فعل تواجد على وزن تفاعل ويدل على معنى "التظاهر بالفعل دون حقيقته"^{٥٥} ومثاله تناوم أي أظهر النوم وهو منفي عنه، وهنا معنى تواجد أنه أظهر الوجود المادي فهو ليس على حقيقته، حيث يصبح التواجد حالة داخلية أو شعور يجعل الإنسان يتجاوز الوجود الحسي إلى الوجود الروحي في العالم غير المرئي.

حاول طه عبد الرحمن أن يجعل من هذه الفكرة مبداء للوصول إلى معرفة الله تعالى، كما حاول أن يبرهن على أن الدين هو أهم الوسائل في تعزيز الترابط بين العالمين، ويستند في ذلك إلى ما ورد في القرآن والحديث النبوي من نصوص تبين العلاقة بين العالم المرئي والعالم غير المرئي وكيونتتهما في حياة الانسان، ففي سورة الأعراف نجد الآية ١٧٢ والتي تعرف بأية الاشهاد ثم في سورة الروم الآية ٣٠ نجد آية عن الفطرة، وكذلك لدينا الحديث النبوي عن الفطرة، حيث يقول طه عبد الرحمن: "أن الدين يمثل أفضل الطريقة يدبر بها الفاعل الديني تنزيل العالم الغيبي إلى رتبة العالم المرئي"^{٥٦}

يقول الله في آية الإشهاد: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ)^{٥٧}، فهذه الآية تبين أن الله قد أخذ موثقاً من الإنسان في العالم الغيبي أو العالم الإلهي وهذا الميثاق هو الذي يدفعه إلى الإيمان بالله بفطرته السليمة، لكن لا يتذكر الإنسان هذا الموقف في العالم المرئي فالآية السابقة وكذلك الحديث النبوي يذكران الإنسان بهذا الموقف الذي وقع له في العالم الغيبي والذي يقول عنه النبي صلى الله عليه وسلم (كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَثَلِ الْبَيْمَةِ تُنْتَجِجُ الْبَيْمَةَ هَلْ تَرَى فِيهَا جَدْعَاءً)^{٥٨}.

^{٥٥} أحمد بن محمد الحملاوي (المتوفى: ١٣٥١هـ)، شذا العرف في فن الصرف، ت: نصر الله عبد الرحمن نصر الله (السعودية: مكتبة الرشد الرياض،

بدون تاريخ الطباعة) ص: ٣٤

^{٥٦} . طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإنتمائية (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط. ٢٠١٢م) ص: ٥١

^{٥٧} . سورة الأعراف: ١٧٢

^{٥٨} . أخرجه صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، الجزء ٢، الصفحة: ١٠٠، الرقم: ١٣٨٥

وبوجود هذين العالمين يتبين أن للإنسان فطرتين : الفطرة الروحية والتي تكونت في عالم الاشهاد من خلال الميثاق الذي أخذه الله من الإنسان في العالم الغيبي، وهذه الفطرة الروحية هي ما ينبغي أن يوجه الإنسان في تعامله مع الفطرة المادية والتي تسمى بالغريزة، فالفطرة الروحية تسبق الفطرة المادية وهذه الفطرة الروحية هي التي تورث الإنسان في العالم المرئي نزعة تدفعه للإيمان بوجود الله دون قهر أو اجبار، فالعلاقة بينهما- أي بين الفطرة الروحية والفطرة المادية- علاقة تكاملية، كما أن بين آية الاشهاد وحديث الفطرة علاقة بيانية حول معنى الفطرة نفسها إذ يتعلق معناها بالدين الخاتم أي عقيدة الاسلام ويدل على ذلك آية الفطرة حيث يقول تعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)^{٥٩}

بعد ذلك يتناول طه عبد الرحمن المفهوم الفلسفي للفطرة والتي عبر عنها بمصطلح الذات الشهيدة الحفيظة وهي أن روح الإنسان لها قوة تذكر ما قد حدث في العالم الغيبي من ميثاق الاشهاد وتدفعه هذه القوة إلى البحث في هذه الذاكرة حيث يقول طه عبد الرحمن: " قدرة الإنسان على التشهد تأتي من كونه مخلوقاً، أول ما خُلق، على هيئة تحفظ صلته بعالم الغيب، بحيث تحمل روحه قوة خاصة أشبه بذاكرة سابقة على ذاكرته التي يملكها في العالم المرئي، وهذه القوة الروحية التي تحفظ ذكريات عالم الغيب - أو قل هذه الذاكرة "الغيبية" أو "الأصلية" - اختصت، في الإسلام، بمصطلح "الفطرة".^{٦٠}

ويترتب على حصول هذه الذاكرة الأصلية أو الشهيدة الحفيظة في روح الإنسان ارتقاء قدرته على إدراك العالم الغيبي، بمعنى إدراك الإنسان لهذه الحفيظة الشهيدة ينبثق من عالم الأرواح الذي أعطت الميثاق على الإيمان بوجود الله ثم حمله إلى العالم المرئي ليهتدي به الإنسان في التعامل مع العالم المادي، ولا يكفي أن يقتصر الإنسان في أعماله وأحواله وأوضاعه على إدراك العالم المحسوس فقط، حيث يقول طه عبد الرحمن: " لا بدّ أن تتشكّل هذه الأعمال والأحوال والأوضاع في كينونتها وماهياتها وبنياتها وأطوارها بمقتضيات هذه الحياة المزدوجة؛ فلا تنفكّ جوانبها المشهودة عن جوانبها المغيبة، بل لا تقبل تحييل عليها وتذكر بها كلّ من يتذكر"^{٦١}. أي أن الإنسان يحاول دائماً الربط بين العالم الغيبي والعالم المرئي بهذه الشهيدة الحفيظة فلا تنفكّ بينهما العلاقة وهذا هو المراد بالانوجاد والتواجد.

^{٥٩}. سورة الروم: ٣٠

^{٦٠}. طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإنتمائية، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط٢، ٢٠١٢) ص: ٥٢

^{٦١}. المرجع السابق، ص: ٤٠

المطلب الثاني : تأصيل الفلسفة الوجودية عند طه عبد الرحمن

ويقترّب ما يقوله طه عبد الرحمن من أفكار المتقدمين بأن الإنسان له جانبين من الحياة، وهو ما أكد عليه ديبور في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية عندما حلل فكرة ابن سينا عن الإنسان والنفس الإنسانية حيث يقول: "مذهب ابن سينا في الإنسان إثني أي أن الإنسان مركب من جسد و نفس"^{٦٢}، ومن أوجه التشابه بين ابن سينا وطه عبد الرحمن هو ذكر ذلك الرابط بين العالم الروحي والجسد وهو النفس حيث يقول ديبور عن وظيفة النفس عند ابن سينا "من شأن النفس من حيث هي وسيطة بين عالم العقول و العالم الجسد"^{٦٣}، إلا أن طه عبد الرحمن يرى أن الرابط بينهما يكون بالدين.

لما ثبت أن للإنسان نفساً متميزة عن مجرد جسميته، أمكن القول إن الإنسان مركب من جسد ونفس، ولكل منهما خصائصه ومقتضياته، مثل حاجة الجسد إلى الأكل والشرب، كما يحسن جسم الإنسان بالرياضة و يطيب الروح بتزكيتها، وتعود هذه الفكرة إلى ابن سينا أيضاً حيث يقول "إن أول ما يجب أن نتكلم فيه إثبات وجود الشيء الذي يسمى نفساً، ثم نتكلم فيما يتبع ذلك فنقول : إنا قد نشاهد أجساماً تحس وتتحرك بالإرادة، بل نشاهد أجساماً تتغذى وتنمو وتولد المثل وليس ذلك لها لجسميتها، فبقي أن تكون في ذاتها مبادئ لذلك غير جسميتها، والشيء الذي تصدر عنه هذه الأفعال . وبالجملّة كل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة، فإننا نسميه نفساً"^{٦٤}.

في بعض الكائنات حركات لا تصدر من إرادة المحرك مثل نمو الجسم و دوران الدم مع أن الجسم لا يفسر هذه الأفعال، لأن الأجسام الجامدة تشترك مع الأحياء في كونها أجساماً، لكنها لا تنمو ولا تتحرك ذاتياً، ولذلك لا بد من وجود مبدأ آخر غير مجرد الجسدية ويجب أن يكون في هذه الكائنات شيء زائد على الجسم، وهو القوة أو المبدأ الذي تنتج عنه هذه الأفعال وهي النفس، والتي يعرفها ابن سينا بقوله : "فالنفس كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة"^{٦٥}، ويرى ابن سينا أن النفس جوهر روحاني وليست عرضاً للجسم أو صورة للجسم

^{٦٢} .ت.ج ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، تعليق و ترجمة :محمد عبد الهادي أبو ريدة (بيروت: دار النهضة العربية، ط٥، ١٩٨١) ص: ٢٥٩

^{٦٣} . المرجع السابق، ص: ٢٥٤

^{٦٤} .ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء (إيران: مكتب الإعلامي الإسلامي، ط١، بدون تاريخ الطباعة) ص: ١٣

^{٦٥} . ابن سينا، الشفاء الطبيعيات (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ١٩٦٦م) ج: ١٣ ص: ١٠

لأن الصورة تحولها إلى مادة، بينما بن سينا لا يرى مادة للنفس حيث يقول: "فإذن ليس وجود النفس في الجسم كوجود العرض في الموضوع، فالنفس إذن جوهر لأنها صورة لا في الموضوع"^{٦٦}.

ثم جاء بعد ابن سينا الإمام الغزالي والذي تأثر بهذه الفكرة وخاصة عند حديثه عن مفهوم الألفاظ الأربعة - النفس والقلب والروح والعقل - والتي سعى من خلالها أن يبيّن حقيقة الإنسان، حيث أن القلب عنده على معنيين يتعلقان بمعنى الروح والجسد، حيث يقول: "أحدهما اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر وهو لحم مخصوص وفي باطنه تجويف وفي ذلك التجويف دم أسود هو منبع الروح ومعدنه، وأما الثاني لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان وهو المدرك العالم العارف من الإنسان وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب"^{٦٧}. والمفهوم الأول عن القلب عند الغزالي يشير إلى المعنى الجسدي بحيث يذكر موضعه في الجسم سواء تحقق ذلك الاعتبار أم لا وذلك مما ليس محل بحثنا، والمفهوم الثاني يدل على معناه الروحي بحيث أنه محل نظر الله في الإنسان.

كما تأثر الغزالي في تعريفه للروح بابن سينا حيث ذكر أنها على معنيين: "أحدهما جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني فينشر بواسطة العروق الضواري إلى سائر أجزاء البدن و المعنى الثاني هو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان وهو الذي شرحناه في أحد معاني القلب وهو الذي أراده الله تعالى بقوله قل الروح من أمر ربي"^{٦٨}، فيتبين بوضوح أن هذا المعنى متعلق بالمعنى الجسدي والمعنى الروحي.

وفي لفظي القلب والروح عند الغزالي معنيان يظهران العلاقة القوية بين الروحي والجسدي، أما مفهوم العقل والنفس فقد أورده الإمام الغزالي بمعنيين ولكن كل منهما أقرب إلى المعنى الروحي فقط دون المعنى الجسدي، ويجمع كل معاني الألفاظ الأربعة كونها دالة على النفس الإنسانية التي هي محل المعقولات حيث يقول الإمام الغزالي: "أطلقنا في هذا الكتاب لفظ النَّفْس وَالرُّوح وَالْقَلْبَ وَالْعَقْلَ فنريد به النَّفْس الإنسانية الَّتِي هِيَ محل المعقولات"^{٦٩}.

وأما طه عبد الرحمن فلا يتكلم عن حقيقة الإنسان وحده بل يتجاوز حديثه إلى علاقة الإنسان بالعالم المحيط أو المدركات التي تؤثر فيه وفي الكائنات الأخرى، فهو بذلك يستكمل مباحث السابقين القائلة بأن حقيقة الإنسان

^{٦٦}. ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء (إيران: مكتب الإعلامي الإسلامي، ط ١، بدون تاريخ الطباعة) ص: ٤٣

^{٦٧}. محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ الطباعة) ج: ٣، ص: ٣.

^{٦٨}. المرجع السابق، ج: ٣، ص: ٤.

^{٦٩}. محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، معارج القدس في مدارج معرفة النفس (بيروت: دار الآفاق الجديدة ط ٢، بدون تاريخ الطباعة) ص: ١٨.

نفسه تقوم على الروح والجسد، ثم ربط هذه الفكرة فلسفياً بمفهوم فطرة الإنسان والربط بين العالم المرئي والعالم غير المرئي.

المطلب الثالث: وظيفة الفطرة في معرفة الله عند طه عبد الرحمن

إن الفطرة في حد ذاتها عند طه عبد الرحمن هي "المعرفة الحاصلة للإنسان بفضل تعرف الحق - سبحانه - الذي اطلع عليه بكمالاته في عالم الذر"^{٧٠}، وقد وقعت هذه المعرفة في العالم الروحي، ولذا يسمى هذا بالفطرة الروحية وهي الفطرة، وأما إذا تحول الإنسان إلى العالم المادي فحينئذ تظهر الفطرة المادية وهي الغريزة، والفطرة الأولى مقدمة على الفطرة الثانية وجودياً.

ولذا فإن الإنسان قادر على إدراك الأوصاف الإلهية والتي تكمن في غريزته في ميله التخلق بالصفات الإلهية وهي الصفات الحميدة التي تنبع من الفطرة الروحية مستندة إلى العقل الصحيح - أي العقل الذي لا يخالف الشريعة - لأنه به يتحصل مضمون الفطرة المستمد من ميثاق الإشهاد بما يقتضيه من المعاني الروحية والقيم الخلقية، وبالتالي فإن معرفة الله من خلال ميثاق الاشهاد متقدم على وجود العقل، ولذلك يمكن أن نقول إن العلاقة بين الفطرة السليمة و العقل الصحيح هي علاقة التواسلية وهي أن الفطرة تتوسل بالعقل في معرفة الله أو أن العقل هو وسيلتها لمعرفة الله.

ولما خرج الإنسان إلى العالم المرئي ينبغي عليه أن يحفظ المعاني الروحية والقيم التي غرزت في فطرته السليمة والعقل الصحيح، فلا تطرأ عليه الشبهات الفكرية والعوائق الأخلاقية فينحرف، وكذلك على الإنسان أن يفي بميثاق الإشهاد من خلال تعاطي مكوناته الروحية والتفاعل معها بما في ذلك القلب والفطرة والروح والضمير حتى تبقى صلته بالعالم الغيبي قائمة فيترسخ إحساسه بالإيمان بوجود الله ويتمكن في كيانه السكينة والذي ينتج ذلك كله هو اتصاله مع العالم الغيبي واستحضاره له من خلال الإمكانيات الأخلاقية والالتزام بفعل الخير و قيمه والتميز بين الحق والباطل واجتناب فعل الشر لأن الإنسان ابن بيئته في العالم المرئي.

ومع ذلك يرى طه عبد الرحمن أن مجرد وجود فطرة الانسان التي تمكنه من الوصول إلى معرفة بالله لا يعني أن كل إنسان قد يصل إلى حال الاقرار بالله لأن المعرفة والاعتراف قد يجتمعان وقد يفترقان، "فالمعرفة هي الخروج من حال الجهل إلى حال العلم به على حقيقته أما الاعتراف هو الخروج من حال انكار الشيء إلى حال الإقرار به"^{٧١} على

^{٧٠}. طه عبد الرحمن، الاشهاد الالهي والمعرفة الفطرية، مجلة الحكمة الاسلامية، العدد الأول، (٢٠٢٤م) ص: ٣٥

^{٧١}. المرجع السابق، ص: ٢٨

مقتضاه، وهذا الذي رأينا في الواقع، أي أن الناس متفاوتة في معرفة الله بسبب اختلاف درجة الصلة بالصفات الإلهية، أي درجة المحافظة على ارتباط الإنسان بصفات الله في عمله وسلوكه، فقد يعرف الإنسان وجود الله بفطرته ولكنه يحدد تلك المعرفة الفطرية فينكر وجود الله تعالى وهذا يدل على مخالفة الإنسان لفطرته.

وبالتالي يحتاج الإنسان إلى العامل الديني ليرتقى إلى مقام التشهيد وهو الاقرار بالألوهية والاقرار بالوحدانية، والعهد بالتعبد للإله الواحد، ولذا فإن وظيفة كل هذه التصورات هي أن تربط العالم الغيبي بالعالم المرئي انطلاقاً من مبدأ الفطرة.

المطلب الرابع: تأصيل فكرة مبدأ الفطرة في معرفة الله عند طه عبد الرحمن

لقد أشار طه عبد الرحمن في إحدى كتاباته عن تأثر فكرته بـابن تيمية وخاصة فيما يتعلق بالإشهاد الإلهي وعلاقته بالمعرفة الفطرية، إلا أن طه عبد الرحمن لم يأخذ من أفكار ابن تيمية دون تهذيب وتمحيص بل قام بتحليل أفكاره ونقده ثم إعادة بناء فكره، وقد بدأ طه عبد الرحمن بتحليل تأويلات ابن تيمية المتعلقة بآية الإشهاد، والتي اقتبسها ابن تيمية من تفسيرات العلماء المتقدمين مثل كلام القاضي أبو يعلى وكلام ابن عبد البر و كلام الطبري في تفسيره، ثم ذكر طه عبد الرحمن أن ابن تيمية درس هذه التأويلات ثم قام ببناء تأويله الجديد، فعلى سبيل المثال نجد أن ابن تيمية أخذ من تفسير الإمام الطبري من الروايات ما يدل على أن معنى الفطرة في الآية هو الإسلام وليس المراد تغيير صورة الخلق التي خلق الله الناس عليها حيث يقول: "وأولى الأقوال بالصواب في تأويل ذلك، قول من قال: معناه: "ولأمرهم فليغيرن خلق الله"، قال: دين الله. وولدلالة الآية الأخرى على أن ذلك معناه، وهي قوله: (فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ)"^{٧٢}

وقد جمع ابن تيمية بين القولين في تعريفه للفطرة حيث عرفها بأنها الإسلام وخلق الله - وكلا المعنيين لا تعارض بينهما بل يعاضد كل واحد منهما الآخر، فكما أن فطرة الإنسان تمنعه من التدين بغير دين الإسلام فهي تمنعه أيضاً من تبديل خلق الله تعالى، وقد قال ابن تيمية تعليقا على شرح قولي مجاهد وعكرمة "روي عنهما القولان، إذ لا منافاة بينهما، كما قال تعالى: (ولأمرهم فليبتكن آذان الأنعام ولأمرهم فليغيرن خلق الله)، فتغيير ما خلق الله عليه عباده من الدين تغيير لخلقهم، والخصاء وقطع الأذن أيضاً تغيير لخلقهم".^{٧٣}

^{٧٢} محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (مكة المكرمة: دار التربية والتراث، بدون تاريخ نشر) ج: ٩، ص: ٢٢٢

^{٧٣} أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم (المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد

بن سعود الإسلامية، ط ٢، ١٩٩١ م) ج: ٨، ص: ٣٧٧

ثم بعد أن اقتبس تفسيرات المتقدمين حول مفهوم الفطرة وعلاقتها بميثاق الإلهاد، يبين ابن تيمية فكرته عن الفطرة في بعض النقاط منها أن مفهوم الفطرة عنده هي "السلامة من الاعتقادات الباطلة والقبول للعقائد الصحيحة".^{٧٤} وهو دين الإسلام ثم قال بمعنى آخر للفطرة وهو القضاء والقدر الإلهي للإنسان حيث يقول ابن تيمية "يُولد على ما فطر عليه من شقاوة وسعادة"^{٧٥}. أما الأول يتعلق بحال المولود عند ولادته والثاني يتعلق بما سيصير إليه في المستقبل فلا تعارض بينهما و بينهما علاقة تلازمية أي أن الإنسان إذا تمسك بفطرته السليمة منذ ولادته سيصير سعيداً أما إذا انحرف عنها سوف يصير في حياته شقياً.

يشبه المعنى الأول للفطرة عند ابن تيمية معنى الفطرة عند طه عبد الرحمن، إلا إن ابن تيمية جعل الفطرة في معرفة الله من أهم الضروريات وهو كالشمس للعين فمن لا يحجب عينه بشيء يراه بكل وضوح، وأما الاعتقاد الباطل و الأهواء والشهوات يكون كالحجب التي تمنع الإنسان من هذه المعرفة الفطرية، فالفطرة السليمة تستلزم معرفة الله تعالى عند ابن تيمية حيث يقول: "الاعتراف بالخالق فإنه علم ضروري لازم للإنسان، لا يغفل عنه أحد بحيث لا يعرفه، بل لا بد أن يكون قد عرفه، وإن قدر أنه نسيه، ولهذا يسمى التعريف بذلك تذكيراً، فإنه تذكير بعلوم فطرية ضرورية قد ينساها العبد."^{٧٦} ثم ليس المراد فطرة الإسلام عند ولادته هو اعتقاده منذ الولادة بل المراد الميل إليه و الغزيرة التي تستعد إلى تسلميه حيث قال: "سلامة القلب وقبوله وإرادته للحق: الذي هو الإسلام"^{٧٧}.

المبحث الثاني: مبدأ الفلسفة الأخلاقية وعلاقتها بأدلة وجود الله

لا تقتصر الفلسفة الأخلاقية عند طه عبد الرحمن على معالجة السلوك الإنساني، بل تتجاوز ذلك إلى تأسيس رؤية معرفية ووجودية تتصل بأصل العلاقة بين الإنسان وخالقه، ومن ثم تبرز أهمية بحث العلاقة بين مبادئ الفلسفة الأخلاقية وأدلة وجود الله للكشف عن الكيفية التي يوظف بها طه البعد الأخلاقي في الاستدلال على الحقيقة الإلهية:

^{٧٤}. أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحارثي، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥م) ج: ٤، ص: ٢٤٥

^{٧٥}. المرجع السابق، ج: ٤، ص: ٢٤٦

^{٧٦}. أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحارثي، درء تعارض العقل والنقل تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم (المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط ٢، ١٩٩١م) ج: ٨، ص: ٤٨٩

^{٧٧}. أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحارثي، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥م) ج: ٤، ص: ٢٤٥

المطلب الأول: العلاقة بين الدين والأخلاق ودلالاتها على وجود الله

قبل بيان أدلة الفلسفة الأخلاقية على إثبات وجود الله، يبين طه عبد الرحمن العلاقة بين الأخلاق والدين، ليس من المنظور الإسلامي فحسب، بل أيضاً من خلال ما طرحته المباحث الفلسفية حول هذه القضية، ويهدف من ذلك تقديم رؤية شاملة تظهر مختلف المواقف وتكشف عن وجوه القوة والضعف فيها. وعلى سبيل الإجمال يقرر طه عبد الرحمن أن الأخلاق يربطها بالدين خمس علاقات رئيسية:

أولاً علاقة تاريخية وتتمثل فيما تتناوله الأمم والحضارات من سلوكيات مرتبطة بالأخلاق وذلك مثل قصص الأنبياء لما بها من العبر التي تبين أحوال الأنبياء مع أقوامهم وما تحلوا به من صبر في الدعوة وحملهم أمانة الرسالة.

وتعد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية من أبرز الشواهد على هذا البعد الأخلاقي في بيان حال النبي محمد صلى الله عليه وسلم حيث قال تعالى: (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا)^{٧٨} (وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ")^{٧٩}. وكذلك تاريخ قصص الأنبياء الأخرى مما لا يسع ذكرها في هذا المقام وكتاب تاريخ الرسل والملوك للطبري وكتب السير النبوية وكلها مصادر يمكن الاطلاع عليها للمزيد.

ثانياً علاقة نفسية بين الدين والأخلاق فهما "أشهما يمدان الإنسان ببواعث ومقاصد مخصوصة ويولدان عنده مشاعر ومسالك معلومة"^{٨٠} أي أن الدين والأخلاق يزرعان في الإنسان دوافع تحركه نحو العمل، فالدين مثلاً يبعث في النفس الإيمان والخوف من الله و طلب الثواب و اجتناب المعصية، والأخلاق تولد دوافع إنسانية مثل الرحمة والصدق و احترام الآخرين و التعاون، فلا تكون أعمال الإنسان مجرد أفعال عشوائية بل تصدر عن دوافع نفسية وروحية، وبالتالي فالدين والأخلاق يوجهان الإنسان إلى مسالك تجسد تلك الدوافع والمقاصد، فمثلاً الصلاة مسلك ينهى عن التخلق السيء و الصيام مسلك والزكاة مسلك يدفع الإنسان إلى الإحساس بالغير وحاجته ومن ثم اطعام الطعام، ومن هنا فكل هذه العبادات بمقاصدها مسالك لنيل الأجر من الله وطلب رضوانه، وما تورثه من أخلاق يهدف إلى تطهير النفس وتحقيق التكافل.

^{٧٨}. سورة الأحزاب : ٢١

^{٧٩}. الإمام أحمد بن حنبل ٢٤١ هـ، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون (مؤسسة الرسالة، ط ١، ٢٠٠١ م)

ج: ١٤، ص: ٥١٣

^{٨٠}. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية (مغرب: المركز الثقافي العربي الدرا البيضاء، ط ١، ٢٠٠٠) ص: ٣٠

ثالثا علاقة اجتماعية بين الدين والأخلاق فهما "ينشئان بين الناس علاقات منتظمة ومصالح مشتركة تحفظها جملة من المؤسسات وتحميها أنواع من الإجراءات"^{٨١} أي أن الدين والأخلاق يضعان قواعد للتعامل بين الناس حتى تكون العلاقات بينهم مستقرة ومنظمة مثل : احترام الكبير، وبر الوالدين، وحسن معاملة الجيران، والوفاء بالعهود، والعدل بين الناس فالدين يأمر بهذه الأمور، والأخلاق تجعل الإنسان يطبقها في حياته اليومية. ثم إن الدين والأخلاق يساعدان الناس على تحقيق منافع مشتركة يعيش بها المجتمع في أمن واستقرار، مثل: التعاون، التكافل الاجتماعي، حفظ الحقوق، نشر الأمانة، منع الظلم والفساد فعندما يلتزم الناس بالدين والأخلاق تتحقق مصلحة الجميع، وليس مصلحة الفرد وحده.

كما أن المجتمع ينشئ مؤسسات تقوم بحماية هذه القيم وتنظمها مثل الأسرة، المدرسة، المسجد، القضاء، الدولة فهذه المؤسسات تربي الناس على الدين والأخلاق وتحافظ على النظام الاجتماعي، وتوجد قوانين وأنظمة وعقوبات تمنع الاعتداء على حقوق الناس وتحافظ على الأخلاق العامة مثل: عقوبة الظلم، حماية الأمانات، منع السرقة والكذب والغش، تنظيم الحقوق والواجبات

رابعا علاقة منطقية بين الدين والأخلاق بمعنى "أن لهما خصائص صورية توثرهما قدر استدلالية معينة"^{٨٢} فالدين والأخلاق يرتبطان من جهة العقل والتفكير والاستدلال، لأن كليهما يقوم على مبادئ وقواعد يمكن للإنسان أن يفهمها بعقله ويستنتج منها الأحكام والسلوك الصحيح، فالدين لا يقتصر على العبادات فقط، بل يحتوي على أوامر ونواهٍ وقيم عقلية واضحة، مثل: العدل خير، و الظلم شر وكذلك الأخلاق تعتمد على مبادئ عقلية تنظم السلوك الإنساني.

وللأخلاق والدين خصائص صورية حيث إن بينهما نظامًا وترتيبًا منطقيًا في الأحكام والأفكار فمثلاً: إذا كان الظلم يؤدي إلى فساد المجتمع، والدين ينهى عن الفساد، إذن الدين ينهى عن الظلم، فهنا يظهر الترابط العقلي والاستدلال المنطقي. وتعني العلاقة المنطقية أيضاً أن الأخلاق ليست منفصلة عن الدين، بل إن العقل يرى أن الدين الصحيح يقود إلى الأخلاق الحسنة، وأن فساد الأخلاق يؤدي إلى فساد المجتمع والدين معاً.

^{٨١}. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية (مغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٠) ص: ٣٠

^{٨٢}. المرجع السابق، ص: ٣٠

ثم تتضح علاقة الأخلاق بالدين في كيان المعرفية وهي العلاقة الخامسة بمعنى أن أساس المعيار في التفريق بين الأخلاق الطيبة والأخلاق السيئة وكذلك مصدر هذا التفريق هو الدين والعقل وهما لا ينفصلان في معرفة الدين والأخلاق، حيث يقول طه عبد الرحمن: "إن العلة في وجودهما (الدين والأخلاق) مشرع إلهي و مشرع إنساني يضمن نفعهما للأفراد والجماعات، وما شابه ذلك من الوجوه"^{٨٣}.

من خلال هذه العلاقات الخمسة بين الدين والأخلاق نجد أن بينهما صلة قوية تفيد اثبات وجود الله تعالى، لأن حقيقة الدين هي الإيمان بالله، فالدين هو "وضع إلهي سائق لذوي العقول - باختيارهم إياه - إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل، وهذا يشمل العقائد والأعمال"^{٨٤}. والدين مرتبط بوجود الله لأن الله هو الواضع للشرعية التي يطبقها الإنسان في حياته مقرا بوجود الله و رغبة في نيل رضاه، وهنا تظهر بصورة واضحة العلاقات الثلاثة من الخمس علاقات المذكورة أعلاه، وهي العلاقة التاريخية التي تتحدث عن وجود الأنبياء الذين أرسلهم الله لهداية البشر بالشرعية وأن قصصهم مليء بالحكم والقيم عبرة لمن جاء بعدهم، كما تتجلى هنا أيضا العلاقة المعرفية لأن الذي عرف الأخلاق الكريمة والأخلاق السيئة هو الله، وكذلك العلاقة النفسية التي تغرس في قلب الإنسان وجود الله وترتبت على ذلك الثواب والعقاب.

المطلب الثاني: اختلافات حول العلاقة الكيانية بين الدين والأخلاق ودلالاتها على

وجود الله

هناك تصورات متعددة في الفلسفة الغربية بشأن العلاقة الكيانية بين الدين والأخلاق، ويقوم طه عبد الرحمن بحصر هذه التصورات في ثلاثة أنماط، ويوضح أن لكل واحد منها يتضمن نظرة وموقفا في إثبات وجود الله تعالى سواء كان ذلك بطريقة مباشرة علنية أو غير مباشرة أو متخفية في الخلفية الفكرية للقائل بهذا التصور، وحتى تلك التصورات التي تميل إلى انكار وجود الله، فإن طه عبد الرحمن يحاول ردها إلى أصولها وبيان قصورها عن اتباع المسار الصحيح، وفيما يلي بيان لتلك التصورات المختلفة:

^{٨٣} طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية (مغرب: المركز الثقافي العربي الدراء البيضاء، ط ١، ٢٠٠٠) ص: ٣٠

^{٨٤} الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، مجلة البحوث الإسلامية - مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد (بدون تاريخ النشر وسنة الطباعة) ج: ١، ص: ٥٠

أولاً : تبعية الأخلاق للدين وعلاقة ذلك بإثبات وجود الله

إن العلاقة الكيانية المعرفية تقوم على تبعية الأخلاق للدين أي أن الدين هو منبع الأخلاق والقيم وأن الله تعالى هو واضع ذلك ومشعره، وما يراه الدين خيراً فهو خير وما يراه الدين شراً هو الشر، ونجد أن من أول القائلين بتبعية الأخلاق للدين في الفلسفة الغربية اثنين من فلاسفة الغرب الكبيرين وهما القديس أغسطين والقديس توماس الأكويني، ويستندان كغيرهما في قولهما إلى ما يلي^{٨٥}:

١. الإيمان بالله بمعنى أن الإنسان إذا اعتمد على الوحي الإلهي والإيمان به وتوحيده فهذا من شأنه أن يجعل مبدأ الأخلاق مستقراً لا يتزعزع ولا يتبدل وذلك لأنه يقوم على الفكرة التي تقول: "لا أخلاق بدون الإيمان علماً بأن الإيمان هو التصديق اليقيني بالوجود الغيبي للإله عن طريق القلب"^{٨٦}، وأن الإيمان بالإله يورث في القلب أن الإله لا يريد لعباده إلا خيراً وهو أعلم بما يحقق مصالحهم.

وينشأ عن هذا الوعي الإلهي أمهات الفضائل الأساسية في الدين ومنها الإيمان والرجاء والمحبة، وهذه الثلاثة تمثل استجابة من العبد لخالقه، والمحبة هي المقام الأعلى فلا يفعل العبد شيئاً عن قهر وإجبار بل يفعله من قبيل الإيمان والرجاء في الثواب، وبالتالي تصبح المحبة الدافع على فعل الخيرات، حتى يصل العقل الأخلاقي إلى ما يسميه طه عبد الرحمن بالعقل المستقر أي المستقر في كل أعماله وسلوكياته على أساس من الإيمان والرجاء والمحبة.

٢. الدلالة على إثبات الصانع من خلال المبدأ الأخلاقي، ويرتبط هذا الأصل بفكرة الإرادة الإلهية التي تظهر من خلال التكليف الذي شرعه الله للبشر وذلك بطاعته فيما أمر واجتناب ما نهى عنه، وحين يلتزم الإنسان بهذا يواجه سؤالاً جوهرياً وهو ما مصدر هذه القوة الأخلاقية التي تجعل الإنسان مطيعاً لشرعية الله، واتباع القرآن بالنسبة للمسلمين أو الوصايا العشرة لموسى بالنسبة لليهود، وفي ذلك يقول طه عبد الرحمن: "في الإرادة الإلهية على هذا النحو الذي يجعل الأخلاق تابعة للدين باسم نظرية الأمر الإلهي للأخلاق"^{٨٧}.

^{٨٥}. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية (مغرب: المركز الثقافي العربي الدراء البيضاء، ط ١، ٢٠٠٠) ص: ٣١

^{٨٦}. المرجع السابق، ص: ٣١

^{٨٧}. المرجع السابق، ص: ٣٤

ويتطلب الإقرار بإرادة الله الإقرار بوحديته لأن الإنسان الذي لا يستطيع عقله أن يؤمن بوجود إله واحد، سيكون من باب أولى غير قادر على الإيمان بأن لهذا الإله إرادة مطلقة، وأوامر ونواهي، وثوابًا وعقابًا، فمن لم يفهم التوحيد لن يفهم معنى الإرادة الإلهية.

ويرتبط هذا التصور بعدة أدلة عقلية وفلسفية على وجود الله، منها: دليل التوحيد أي أن وحدة النظام الأخلاقي تدل على وحدة الإله المشرع، لأن تعدد الآلهة يؤدي إلى التناقض والاضطراب، ومنها الدليل الأخلاقي: حيث إن وجود الخير والشر، والثواب والعقاب، يدل على وجود مشرع أعلى يضع القيم الأخلاقية ويحاسب الناس عليها، ومنها دليل الحكمة والإرادة و يثبت هذا الدليل أن لله إرادة، وحكمة، وأمرًا ونهيًا، وهذا يدل على أن الكون لم يخلق عبثًا بل هو قائم على قصد وتدبير.

وبناء على ذلك يكون إدراك وسائل إلى الإيمان بالإله هو مصدر التشريع و ذلك في منزلة العقل المجرد، ويكون العمل بما أَرادَه الله وشرعه للبشر من أوامر ونواه في منزلة العقل المسدد، ثم تكون الإرادة الخيرة الدافعة إلى طاعة الأوامر واجتناب النواهي طلبا للسعادة والقرب من الله بمنزلة العقل المؤيد، بما نذكر تفصيل العقول الثلاثة في مبحث الثالث من هذا الباب.

ثانيا: تبعية الدين للأخلاق ودلالة ذلك على وجود الله

يمثل هذا الاتجاه القول بأن الدين تابع للأخلاق وبهذا الاعتبار يكون المعنى أن الدين ينبع من الحضارة والثقافة معناه وأن الأخلاق تسبق الدين وأن الدين يكسب مشروعيته من الأخلاق، ويعيد هذا الاتجاه النظر في العلاقة بين الخالق والمخلوق وكون الأول مشرعا والثاني مكلفا، ويوضح هذا الاتجاه العلاقة بين الخالق والمخلوق من جهة وبين مبدأ الأخلاق والقيم من جهة أخرى، حيث بالنسبة لهم تمثل الأخلاق كيانا مستقلا عن الأمر الإلهي. ويمثل هذا الاتجاه الفيلسوف إيمانويل كانط حيث يقول: "تبدو الأخلاق غير محتاجة إلى فكرة كائن مختلف وأعلى من الإنسان لكي يعرف هذا الإنسان واجبه"^{٨٨}.

ومن هذا المنطلق يرى كانط أن مبدأ الأخلاق ليس من الله بل هو من الإرادة الخيرة للإنسان، أي أن الإنسان قادر بإرادته على فعل الخير ليس لأنه يرجو الثواب أو يخاف من العقاب بل بدافع من داخل النفس احتراما و رغبة لفعل الواجب، وهذا الدافع ينشأ من العقل المحض أو الخالص الذي لا يخالطه الشهوات والهوى، يقول كانط: "الإرادة

^{٨٨}. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية (لمغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٠م) ص: ٣٧

الخيرة هي الإرادة التي تفعل على مقتضى الواجب لذات الواجب، أي لا يحركها في هذا الفعل إلا احترام الواجب وحده؛ لذلك، كانت تصدر في أفعالها الخلقية عن قواعد أو مبادئ مصوغة في صورة أوامر جازمة ومطلقة^{٨٩}

وهذا الاتجاه خلاف الاتجاه الأول الذي يربط الأخلاق بالدين بينما هذا الاتجاه يفصل بينهما وإن لم يكن انفصالاً تاماً لأن كانط ما زال يرى أن تحقيق الخير الأسمى الذي يجمع بين الفضيلة والسعادة يقتضي أن نفترض وجود الله وخلود النفس. وبمعنى آخر فإن الأخلاق تنبع من العقل المحض الخالص من خلال الإرادة الخيرة داخل النفس، وبالتالي يستطيع الإنسان أن يحقق الفضيلة بفعله، إلا أن هذه الصورة في حد ذاتها قد تدفع العقل إلى الدين نفسه وإلى افتراض وجود الله وخاصة إذا أدرك أن السعادة الحقيقية على ما يفعله من الخير لا تتحقق في الحياة الدنيا وإنما في الحصول على الحياة الأبدية، إلا أن العقل لا يقدر على فهم الحياة الأبدية بدون الدين، وبالتالي فيؤمن الإنسان بالله و بخلود النفس - وإن لم يكن إيماناً ثابتاً - إلا أنه مطلوب افتراضياً كي يستطيع أن يربط بين الأخلاق و الخير الأسمى، وهذا الذي جعل كانط يميز في نظريته بين الدين الطبيعي والدين المنزل.

ومن هنا أراد طه عبد الرحمن تحليل تصور كانط عن العلاقة المعرفية الكيانية بين الأخلاق والدين وكشف ما يراه من إشكاليات، فقام طه عبد الرحمن بقراءة نقدية لتصور كانط مستنداً إلى فلسفة اللغة، حيث أظهر طه عبد الرحمن ما يخفيه تصور كانط مما يلزمه القول بحقيقة وجود الله، حيث يرى طه عبد الرحمن أن كانط في تصوره يظهر تأثيراً بالفكر الديني إلا أنه حيث يستخدم مفاهيم أخلاقية متقاربة مع المفاهيم الدينية الإلهية، وأبرز مثال على ذلك هو أنه جعل مفهوم العقل في الفلسفة الأخلاقية بمنزلة مفهوم الإيمان الذي يدفع الإنسان إلى فعل الخير، ثم جعل مفهوم التشريع الإنساني للذات بمنزلة التشريع الإلهي للغير كون كلاهما يعنى بتشكيل القيم الأخلاقية وكذلك جعل كانط مفهوم الخير الأسمى في منزلة الجزاء الإلهي الذي يرغب المؤمن في فعل الخير ويصدده عن الشر.

وكذلك يرى طه عبد الرحمن أن كانط يقيم نوعاً من المماثلة بين مقام الإله في تشريع الأخلاق ومقام الإنسان في صياغته للفلسفة الأخلاقية، أي كما أن الإله واضع لشرعية الأخلاق في الدين فالإنسان في الفلسفة الأخلاقية هو مصدر للتشريع الأخلاق وأن يجعل القوانين الأخلاقية ملزمة للآخرين، وهنا تقوم القوانين الأخلاقية مقام أمر الله ونهيه في وجوب الالتزام بها.

ومن هنا يرى طه عبد الرحمن يتضح أن الفلسفة الأخلاقية المجردة عن الدين في بناءها تحتوي على العناصر التي يتشكل من البناء الأخلاقي الديني، فما قام به كانط في نظريته للفلسفة الأخلاقية ما هو سوى الاقرار بالعناصر

^{٨٩}. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية (لمغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٠) ص: ٣٦

والأحكام والأشكال الأخلاقية التي يتكون منها البناء الديني للأخلاق والتي شرعها الله، وهنا يتضح أن فلسفة كانط الأخلاقية ما هي فلسفة دينية بالأساس

ثالثا : استقلال الأخلاق عن الدين ودلالته على وجود الله

هذا الاتجاه يرى بأن الدين والأخلاق لا علاقة بينهما تأسيسية أو كيانية، والذي يقول بهذا الاتجاه هو دافيد هيوم فالدين يخبر عما هو كائن وموجود والأخلاق تتناول ما ينبغي أن يكون موجودا، ولذا فلا علاقة بين الإخبار عما هو موجود والحكم بما ينبغي أن يكون موجودا، ومن ثم فلا يصح الانتقال من التقرير الوصفي لما هو موجود إلى إصدار أحكام أخلاقية ومعارية، أي لا يصح الخلط بينهما. يقول طه عبد الرحمن أن: "أن هيوم يعارض كل تأسيس للأخلاق على أصول خبرية أو أصول غير أخلاقية، وبالتالي إنه أول من يدعو إلى استقلال الأخلاق"^{٩٠}.

وبناء على ذلك فإن الدين عند هيوم ينحصر في الخبر الغيبي الذي وضعه البشر - بحسب هيوم - بعد أن عجزوا عن تفسير الظواهر الطبيعية واكتشاف عللها الأولى، وأما الأخلاق - وكما يزعم هيوم - فلا تعتمد على الخبر الغيبي وإنما تقوم على طبائع الأشياء أو ما أسماه بالحس الأخلاقي في التفريق بين الخير والشر، أي أن الخير ما يورث فاعله اللذة والشر ما يورث فاعله الألم، وبالتالي يرى هيوم أن مصدر الأحكام الأخلاقية ليس العقل وحده، بل الشعور الإنساني؛ ولذلك عندما نرى فعلاً كالصدق أو الرحمة نشعر بالراحة والقبول، وعندما نرى الظلم أو الخيانة نشعر بالنفور، ومن هذا الشعور ينشأ الحكم الأخلاقي.

وسعى طه عبد الرحمن إلى نقد هذا التصور الهيومني حيث أظهر ما يكتنفه من إشكاليات في فهم العلاقة بين الدين والأخلاق، حيث يقوم طه عبد الرحمن بإعادة توجيه المسألة بما يستوفي البيان عن العلاقة الوثيقة بين وجود الله والأخلاق وبما يجعل الأمر أقرب إلى الفهم و الواقع العملي. ويرى طه عبد الرحمن أن الدين الصحيح ليس مجرد الأخبار الغيبية بل يشمل منظومة متكاملة من الأحكام و المعايير القيمية والعبادات التي تنظم حياة الناس وتوجه سلوكياتهم، وذلك من خلال الأوامر الإلهية، بل واتباع هذه الأوامر والالتزام بها طاعة لله تعالى، ومن هنا له ومن هنا يرتبط الوجود بالوجوب أو الدين بالأخلاق ارتباطاً وثيقاً .

في المقابل ينظر هيوم إلى الدين بوصفه افتراضات وضعها الإنسان من لدنه لكي يفسر بها تجربته في العالم بعد أن فشل في الوقوف على العلل الأولى التي تفسر ظواهر الطبيعة، فهيوم يرى أن هذا العجز دفع الإنسان إلى اللجوء

^{٩٠}. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية (مغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٠) ص: ٤٢

إلى فكرة الإيمان بوجود إله كي يجعل منه العلة الأولى لتفسير أحداث الحياة وظواهر الكون من حوله، ومن ثم كانت هذه الأفكار عن عبادة الله^{٩١}

ويرد طه عبد الرحمن هذه الدعوى بأنها تغفل البعد الواقعي العملي للدين، أي إن اختزال الدين في كونه مجرد افتراضات أو أخبار بشرية لتفسير ظواهر الكون غير كافٍ؛ لأن الدين لا يقتصر على هذا الجانب النظري، بل يتجاوز ذلك إلى بناء منظومة أخلاقية وتشريعية تنظم حياة الإنسان وتوجه سلوكه، فالدين لا يقدم فقط تفسيرات عن الوجود، وإنما يضع أوامر ونواه وقيماً ملزمة تهدف إلى تحقيق المنفعة ودفع الضرر، ولذلك فوظيفة الدين الأساسية هي وظيفة عملية وأخلاقية وليست تفسيرية فقط. ولو كان الدين مجرد تفسير نظري، لما استطاع أن يؤسس نظاماً أخلاقياً ملزماً يؤثر في سلوك الأفراد والمجتمعات عبر التاريخ.

وهكذا يخلص طه عبد الرحمن إلى أن بيان العلاقة بين الدين والأخلاق يجب أن تبنى أولاً على الأصول الصحيحة المعتمدة، ثم بعد ذلك ينبغي تناول الأفكار الأخرى التي تدور حول القضية والكشف عن إشكالياتها حتى يصير الدليل أقوى وأشد اتساقاً مع العقل، ومن خلال هذا المنهج استطاع طه عبد الرحمن أن يثبت الإيمان بوجود الله تعالى.

المطلب الثالث : تأصيل مبدأ الأخلاق ووجه الفلسفة التداولية عند طه عبد الرحمن

لقد بينا العلاقة بين الدين والأخلاق كما قررها طه عبد الرحمن بأنها تقوم على خمس علاقات، منها: العلاقة التاريخية و العلاقة النفسية والعلاقة الكيانية والعلاقة المنطقية والعلاقة الاجتماعية، وذكرنا أن الثلاثة الأولى لها دلالة قوية على إثبات وجود الله، وفيما يلي نتناول الأصول الفكرية التي استند إليها طه عبد الرحمن بناء وصياغة هذه التصورات أولاً العلاقة التاريخية: نجد عدداً من العلوم الإسلامية قد تناولت العلاقة التاريخية بين الدين والأخلاق ودلالاتها على وجود الله، نجد هذا في كتب التفسير وعلم الكلام، ومن أبرز الأمثلة ما ورد عن قصص الأنبياء ووضع كونهم بشراً أرسلهم الله لهداية الناس وأيدهم بالمعجزات، حيث تحمل كل من هذين الجهتين دلالة على وجود الله. أما من جهة قصصهم والقيم الأخلاقية التي أرسلوا بها إلى قومهم، فإن في ذلك عبراً وحكماً أخبر بها القرآن وحذر من الوقوع في الرذائل وأنها موجبة للعقاب أو العذاب كما كان في الأمم السابقة، وكذلك يحث القرآن على الاقتداء بالأخلاق الكريمة التي كان عليها الأنبياء وأن الالتزام بذلك طريق للحصول على الجزاء الحسن، وهذه المعاني كلها لها أصل

^{٩١}. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية (مغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٠) ص: ٤٤

راسخ في علوم القرآن وتفسيره حيث يقول الإمام الزركشي: "ما في القرآن من قصص الأشقياء تحذيرا لما نزل بهم من العذاب وأخبار السعداء ترغيبا لما صاروا إليه من الثواب"^{٩٢}

أما من حيث وضع الأنبياء والرسل فهو دليل آخر على وجود الله كونهم رجالا أرسلهم الله تعالى إلى عباده سواء أتوا بشريعة جديدة وهم الرسل أو تأييدا للشرائع السابقة وهم الأنبياء، وقد جرت العادة في الأمم السابقة أن من علامات صدق دعوة الدين وصحة الرسالة إرسال الأنبياء والرسل وتأيدهم بالمعجزات وهذا المعنى مقرر معلوم في علم الكلام حيث يقول الإمام الجويني: "المعجزة إنما تدل في حق من يعتقد الرب قادرا يفعل ما شاء فيقول النبي في مخاطبة من سبق اعتقاده للالهية: قد علمتم أن ابتعاث النبي غير منكر عقلا ، وأنا رسول الله إليكم ، وآية صدقي أنكم تعلمون تفرد الرب تعالى بالقدرة على إحياء الموتى ، وتعلمون أن الله عالم بسرنا وعلانيتنا وما تخفيه من سرائرنا ونبديه من ظواهرنا ، وإنما أنا رسول الله إليكم، فإن كنت صادقا ، فاقبل يا رب هذه الخشبة حية تسعى؛ فإذا انقلبت كما قال ، وأهل الجمع عالمون بالله تعالى فحينئذ يعلمون على الضرورة أن الرب تعالى قصد بابداع ما أبدع تصديقه ، كما ذكرناه شاهدا"^{٩٣}

ثانيا العلاقة النفسية بين الدين والأخلاق: تتجلى هذه العلاقة في دورها المشترك في إرساء البواعث والمقاصد على العمل وتوجيه السلوك، وحظيت هذه العلاقة باهتمام في علم التصوف وعلم التفسير، فقد بين العلماء أن مسلك العبادة ينبع من باعث العبودية لله وتتمثل غايته في تحقيق محبة الله وطلب المعونة منه تعالى، أما من المنظور الأخلاقي فإن العبادة تبعث في النفس معاني الشكر على نعم الله وتتمثل غايتها في حفظ الأمانة التي حملها الله عباده حيث يقول ابن القيم "وَلَا نَّ الْعِبَادَةَ شُكْرُ نِعْمَتِهِ عَلَيْكَ، وَاللَّهُ يُحِبُّ أَنْ يَشْكُرَ، وَالْإِعَانَةُ فِعْلُهُ بِكَ وَتَوْفِيقُهُ لَكَ، فَإِذَا التَزَمْتَ عُبودِيَّتَهُ، وَدَخَلْتَ تَحْتَ رِقِّهَا أَعَانَكَ عَلَيْهَا، فَكَانَ التِّزَامُهَا وَالِدُخُولُ تَحْتَ رِقِّهَا سَبَبًا لِنَيْلِ الْإِعَانَةِ، وَكُلَّمَا كَانَ الْعَبْدُ أَمَّ عُبودِيَّةً كَانَتْ الْإِعَانَةُ مِنَ اللَّهِ لَهُ أَعْظَمَ."^{٩٤}

ثالثا العلاقة الكيانية بين الدين والأخلاق: وإن كان طه عبد الرحمن يشير إلى في كتاباته إلى الاختلافات الواردة في الفلسفة الغربية عن مصدر الخير والشر، إلا أن لهذه القضية تأصيل في التراث الإسلامي وخاصة علم الكلام، وقد

^{٩٢} محمد بن عبد الله بن بشار الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي

وشركائه، ط ١، ١٩٥٧ م) ج: ١، ص: ٣١٧

^{٩٣} الإمام الحرمين الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: د. محمد يوسف موسى و علي عبد المنعم عبد المجيب (مصر: مكتبة

الخانجي، ١٩٥٠ م) ص: ٣٢٩

^{٩٤} محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت: دار

الكتاب العربي، ط ٣، ١٩٩٦ م) ج: ١، ص: ١٠١

ظهر الخلاف في هذه القضية بصورة واضحة بين قطبين كبيرين وهما المعتزلة والأشاعرة، أما المعتزلة فتقول أن مصدر الخير والشر هو العقل فالإنسان بنفسه قادر في معرفة الخير والشر، أما الأشاعرة فتقول أن مصدر معرفة الخير والشر هو الشرع فما يراه الشرع خيرا فهو خير وما يراه الشرع الشر فهو الشر حيث يقول الإمام إبراهيم البيجوري: "حكمت المعتزلة العقل أي جعلته حاكما فالحسن عندهم ما حسنه العقل، والقبيح ما قبحه العقل وأما أهل السنة فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع"^{٩٥}

ومما ينبغي الالتفات إليه في هذا المجال أن طه عبد الرحمن وسع دائرة النظر في العلاقة بين الدين والأخلاق بما يتجاوز المتداول في التراث الإسلامي في علم الكلام والذي اصرفت نقاشاته إلى العلاقة الكيانية أو التأسيسية فقط بين الدين والأخلاق، ويرى الباحث أن طه عبد الرحمن أول من تجاوز هذا الإطار الضيق ووسعه ببناء العلاقة بين الدين والأخلاق على خمس علاقات، وبيان أن الثلاث الأول منها ترتبط ارتباطا وثيقا بمسألة الاستدلال على وجود الله تعالى.

المبحث الثالث : مبدأ العقل في وسائل الوصول إلى معرفة الله

يعتبر العقل عند طه عبد الرحمن من أحد الوسائل المهمة للوصول إلى المعرفة إذ يحتل وظيفة أساسية في عملية النظر يتوسل بها الإنسان إلى إدراك الحقائق، ولا يرى طه عبد الرحمن أن العقل جوهر مستقلا وإنما وسيلة من وسائل النظر والنشاط الفكري التي تسعى إلى نقل المدركات الحسية والمعنوية إلى ذات الإنسان المدركة ألا وهي القلب، ولذلك يقول طه عبد الرحمن: "العقل هو فعلٌ معلولٌ لذاتٍ حقيقية، وهذه الذات هي التي تميّز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، ألا وهي القلب، فالعقل بالقلب كالبصر للعين".^{٩٦}

ويستند طه عبد الرحمن في هذا التصور إلى مفهوم لفظ العقل في القرآن إذ يلاحظ أن مادة "ع ق ل" جاءت متكررة في القرآن بصيغة الفعل وذلك يدل أن العقل ليس اسما لذات أو جوهر بل هو عملية إدراكية، حيث يقول: "دلالة العقل المجرد عند بعضهم على معنى الفعل والصفّة، لا على معنى الذات والجوهر، تبعًا لما جاء في الآيات الكريمة التي اكتفت بذكر الصيغ الفعلية من المادّة «ع/ق/ل»".^{٩٧}

^{٩٥}. إبراهيم الباجوري، تحفة المريد على جوهر التوحيد، تحقيق: أ.د. علي جمعة (مصر: دار السلام، ١١، ٢٠١٩م) ص: ٧٠-٧١

^{٩٦}. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ٢، ١٩٩٧م) ص: ١٨

^{٩٧}. المرجع السابق: ص: ٢٣

وقد أشار طه عبد الرحمن إلى أن هذا المفهوم للعقل له أصول في التراث مستشهدا بما قرره ابن تيمية حيث يقول: "فَإِنَّ الْعَقْلَ فِي لُغَةِ الْمُسْلِمِينَ عَرَضٌ مِنَ الْأَعْرَاضِ قَائِمٌ بَعِيْرُهُ وَهُوَ غَرِيْبَةٌ أَوْ عِلْمٌ أَوْ عَمَلٌ بِالْعِلْمِ؛ لَيْسَ الْعَقْلُ فِي لُغَتِهِمْ جَوْهَرًا قَائِمًا بِنَفْسِهِ"^{٩٨}. وقد أراد ابن تيمية بهذا المفهوم أن يرد على الفلاسفة الذين يقولون أن العالم يصدر من العقول العشرة، فعنده يستحيل ذلك لأن العقل صفة قائمة بجوهر وهو القلب، فكيف يكون العقل أصل الخلقة ومبدأ الوجود، يقول ابن تيمية: "فَيَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ أَوَّلَ الْمَخْلُوقَاتِ عَرَضًا قَائِمًا بَعِيْرُهُ فَإِنَّ الْعَرَضَ لَا يَقُومُ إِلَّا بِمَحَلٍّ فَيَمْتَنِعُ وُجُودُهُ قَبْلَ وُجُودِ شَيْءٍ مِنَ الْأَعْيَانِ"^{٩٩}، إلا أن طه عبد الرحمن تجاوز هذا المفهوم وطور فكرة ابن تيمية في مفهوم العقل، فلم يكتف بأَنَّ العقل ليس بجوهر ولكن حدد المحل الذي يقوم به العقل وهو القلب، وأنَّ العقل صفة لفعل ووظيفة من وظائف القلب، وأنَّ القلب ليس بمادة ولا ينحصر إدراكه على المحسوسات فقط بل له بعد روحي يشمل إدراك الغيبات.

ثم يقسم طه عبد الرحمن العقل إلى أقسام ثلاثة ولكل قسم دور في إدراك المعارف ولكل قسم حدود ووظيفة، ومع ذلك فإن هذه المراتب أو الأقسام تربطها علاقة تدرج وتكامل ينتقل الإنسان بينها في طريقه إلى معرفة الأعيان المدركة وأثر ذلك على العمل والسلوك ولا سيما فيما يتعلق بقضية الاستدلال على جود الله.

المطلب الأول: العقل المجرد وظيفته وحدوده في إثبات وجود الله

فالعقل المجرد والذي يعرف عند المتقدمين بالنظر وظيفته هو النظر في الموجودات للوصول إلى المجهولات بوسائل تمكن من الوصول إلى الأعيان المقصودة، وقد عبر عنه طه عبد الرحمن بقوله: "عبارة عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما، معتقدا في صدق هذا الفعل، ومستندا في هذا التصديق إلى دليل معين"^{١٠٠}، والمقصود بالفعل هو النشاط الفكري أو العملية العقلية التي يتكشف عنها للإنسان وجه الحقيقة لشيء معين مستندا إلى الدليل مما يترتب عليه صدق النتيجة التي يتوصل إليها. وقد استمد طه عبد الرحمن مصطلح العقل المجرد من التراث الفلسفي الإسلامي حيث ورد عند أبي الحسن العامري في كتابه الإعلام في مناقب الإسلام وعند ابن خلدون في المقدمة، وقد ورد عند هذين بنفس الدلالة التي أوردها طه عبد الرحمن من كون العقل المجرد "صناعة مجردة للبحث عن الأسباب الأولية لحدوث الكائنات العالية، ثم التحقق للأول لأفراد الحق"^{١٠١}

^{٩٨}. أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرائي، مجموع الفتاوى (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥م) ج: ١٨، ص: ٣٣٨

^{٩٩}. المرجع السابق: ج: ١٨، ص: ٣٣٨

^{١٠٠}. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٧م) ص: ١٧

^{١٠١}. أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب (الرياض: دار الأصاله، ط١، ١٩٨٨م) ص: ٨٩

إن الوصول إلى معرفة وجود الله يكون من خلال عملية الاستدلال، وتتمثل وظيفة العقل المجرد خلال عملية الاستدلال في مبدأين وهما العقلانية و الاقتراب. ومعنى العقلانية أن الإنسان يتوسل بمنهج عقلى صحيح في الاستدلال ومعنى الاقتراب هو الأخذ بالوسائل المعلومة المتعددة التي تقرب الإنسان من إدراك حقيقة وجود الله، وهذا ما قرره طه عبد الرحمن بقوله: "وكل نظر في الألوهية قام على مبدأي العقلانية والاقتراب، واستوفي شروطهما، حق له أن يُدعى مقارنة إلهية"^{١٠٢}. ومع ذلك فإن طه عبد الرحمن لا يحصر عملية التعقل في الاستدلال المنطقي أو المنهج العلمي الحديث فقط بل يوسع مفهوم التعقل ليشمل التجربة العملية والممارسة الأخلاقية.

وتتمثل الممارسة العقلانية خلال عملية النظر التي يقوم بها العقل المجرد في قدرة الإنسان على الربط بين أمرين، وذلك بإدراك القلب للعلاقة القائمة بين معلومين بقصد التوصل إلى معرفة شيء آخر غير معلوم حيث يقول طه عبد الرحمن عملية الربط: "بمعنى أن العقل هو إدراك القلب للعلاقة بين المعلومين"^{١٠٣}، ولم يفصل طه عبد هذه العملية في كتاب العمل الديني وتحديد العقل، وإنما بسط القول فيها في كتب أخرى مثل تحديد المنهج في تقويم التراث واللسان والميزان.

ومن خلال هذه المؤلفات يتبين أن عملية الربط بين معلومين للوصول إلى مجهول هي عملية عقلية تقوم على استخدام قواعد ومناهج في الاستدلال من أجل الوصول إلى النتيجة المطلوبة، ويشير طه عبد الرحمن إلى ذلك بقوله: "على الناظر الإلهي أن يثبت بالدليل ما يدعيه من حقائق إلهية، وأن ينهض بالصحيح من الأدلة ويأخذ بالقويم من المناهج"^{١٠٤}، ومن هنا فإن طرق المعرفة وصورها في الربط بين معلومين تتعدد بحسب القضية التي يسعى الإنسان إلى إثباتها، ومنها:

أولا صورة ربط المقدمتين للمعلومين للوصول إلى النتيجة المجهولة وتتمثل هذه الصورة في استخدام أدوات علم المنطق والاستدلال القياسي.

ثانيا صورة ربط الواقعين للمعلومين المشاهدين للوصول إلى معرفة العين المجهولة وتتمثل هذه الصورة في التأمل مع الأدلة الكونية المشاهدة

^{١٠٢}. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٧م) ص: ٢٥

^{١٠٣}. المرجع السابق، ص: ١٨

^{١٠٤}. المرجع السابق، ص: ٢٥

ثالثاً صورة ربط اللفظ بمعناه وتأويله باللغة الحسية، وتتمثل هذه الصورة في تفاسير العلماء للنصوص المتعلقة بالأمور الغيبية والتي تدل على وجود الله، حيث يقوم المفسر بتفسير مثل هذه الآيات على حسب ما يستطيع الإنسان إدراكه من معان في العالم المحسوس.

وأما القسم الثاني في وظيفة العقل المجرد في الاستدلال على وجود الله فهو الاقتراب ومعناه كما ذكرنا اتخاذ الوسائل التي تقرب الإنسان من إدراك المعرفة الإلهية، وبالنظر في مؤلفات طه عبد الرحمن نجد أن التقرب بالأسماء الحسنى من أهم وسائل الوصول إلى معرفة الله تعالى، وترتبط عملية الاقتراب عند طه عبد الرحمن بمراتب العقل الثلاثة — وهي العقل المجرد و العقل المسدد و العقل المؤيد—، وسيأتي تفصيل ذلك عند الحديث عن كل مرتبة.

وأما وظيفة العقل المجرد بالتقرب إلى الله من خلال الأسماء الحسنى، فتقوم بالنظر في دلالة هذه الأسماء الحسنى، فالأسماء الحسنى تدل على الذات الإلهية وما تتضمنه من معاني العلو والشرف. ويستند هذا المعنى إلى قوله تعالى (وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا)^{١٠٥}، حيث أمرنا الله أن ندعوه بهذه الأسماء، وهذا الأمر إنما يدل على تعيين المسمى وتمييزه عن غيره في قصده للطلب والدعاء، ثم إن الأسماء الحسنى باب للاتصال بالحضرة الإلهية والمدح للذات الإلهية، والأسماء الحسنى تسع وتسعون وتندرج تحت ثلاثة أجناس من أسماء الله وصفاته وهي: أسماء الجلال وأسماء الجمال وأسماء الكمال.

والعقل المجرد يستدل بأسماء الله الحسنى على وجود الله من خلال النصوص الدينية التي تحتفي بأسماء الله الحسنى والمتداولة بين المسلمين في مقام الدعاء والثناء وهو ما يكشف عن حضورها في الواقع، والأهم من ذلك أن المسلمين يكثر من استخدام هذه الأسماء الحسنى كوسيلة في التقرب إلى الله، ويشير طه عبد الرحمن إلى ذلك بقوله: "أن الدعاء بالأسماء الحسنى في نظر أهل العقل المجرد من المفسرين هو تسمية الذات الإلهية وتسمية صفاتها وتسمية أفعالها باعتبار الذات والصفات والأفعال في أعلى مراتب العلو والشرف. وهذا الاعتبار وحده كاف ليدلنا على أن هذا الدعاء ليس غرضه مجرد التسمية لذاتها، وإنما الغرض المتوخي منه هو استفادة التقرب من المدعو الأسمى وهو: الله عز وجل مصداقاً للآية الكريمة : (أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ...) "^{١٠٦}

وأما من حيث ألفاظ أسماء الله الحسنى فإن الناظر فيها يتأمل دلالتها من جهتين :

^{١٠٥}. سورة الأعراف: ١٨٠

^{١٠٦}. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٧م) ص: ٣٥

أولاً من جهة عدد الأسماء الحسنى أن من يذكر جميعها يكون قد جمع في ذكره ما تدل عليه من الصفات والأصاف الإلهية، وهي كلها راجعة إلى المسمى الواحد وهو الله تعالى، ولا يدل تعدد الأسماء على تعدد الذوات بل كل اسم يشير إلى صفة مخصوصة تدل على الذات ، وكثرة الأسماء تدل على شرف المسمى.

ثانياً من جهة كونها معرفة بالألف واللام فالأسماء ترد معرفة بالألف واللام مثل الملك والقدوس والسلام والمؤمن... الخ والاضافة مثل ذو الجلال، وذلك كله إنما يدل على التعريف بذات واحدة وهي ذات الله، يقول طه عبد الرحمن: "إذا ذكر اسم من الأسماء مقروناً بإحدى هاتين الأداتين، أفاد أن هذا المسمى موجود ومعلوم وجوده، وأنه فرد متميز عن غيره ومعلوم تميزه." ١٠٧

وبعد الكلام على وظيفة العقل المجرد حذر طه عبد الرحمن من الوقوع في بعض الأفات المنهجية التي قد تفسد عملية الاستدلال ومنها:

أولاً الحذر من استخدام الرموز التي لا تتحقق في الوجود الخارجي حيث يقول طه عبد الرحمن: "أن العلامات أو الرموز اللغوية التي يتوسل بها العقل لا تفيد من حيث هي كذلك لا الوجود ولا الوحدة، وإنما تدلّ على تصوّرات في العقل تقابلها كثرة في الموجودات." ١٠٨

ثانياً حذر طه عبد الرحمن من الاعتماد على الأمور الظنية ومنها صور الاستدلال المنطقي غير اليقينية ، حيث يقول بعد أن ذكر دليلاً من الأقيسة المنطقية على وجود الله: "إما أن الكون غير موجود، أو أنّ الله موجود، لكنّ الكون موجود، فإذاً الله موجود. فهذا الدليل وإن صحت صورته لا يعدّ إثباتاً لوجود الله سبحانه وتعالى، ولا يقتنع به أحد، لأن مقدمته الأولى أخفى من النتيجة وأحوج منها إلى التدليل" ١٠٩

ثالثاً حذر طه عبد الرحمن من الوقوع في التشبيه دون التنزيه بمعنى أن العقل بحدوده قد يقع في التشبيه في تصوره عن الله.

وبناء على هذا فإن العقل المجرد لا يكفي في الوصول إلى معرفة الله أو إثبات وجوده ويحتاج إلى وظيفة العقل الآخر وهو العقل المسدد والعقل المؤيد في الوصول إليه يقينا وهو كما يقول بعض الباحثين: "لا يستطيع الإنسان أن

١٠٧. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٧م) ص: ٣٦

١٠٨. المرجع السابق، ص: ٢٦

١٠٩. المرجع السابق، ص: ٢٩

يتوسل بالعقل المجرد إلى حقائق الأشياء لأن له حدود في أفعاله، خصوصاً فيما يتعلق بالغيبيات^{١١٠}، ومع أن العقل المجرد هو مبدأ موصل إلى الإيمان بالله وإلى إدراك الموجودات وتنظيمها وربطها ببعضها، إلا أن طه عبد الرحمن يرى: أن العقل المسدد أداة لفهم النصوص الغيبية، مقارنة بالعقل المجرد الذي هو وسيلة إدراك المحسوسات^{١١١}.

المطلب الثاني: العقل المسدد وظيفته وحدوده في إثبات وجود الله

أما العقل المسدد فهو عبارة عن الفعل الذي يتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلاً في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع^{١١٢}، فهذه هي الصورة الثانية لعملية العقل وهي صورة الكف بمعنى أن العقل يمنع صاحبه من الوقوع فيما يضر به من النزعات والشهوات والأهواء. هذه النظرية مستمدة من الشاطبي الذي يرى أن العقول غير مستقلة في إدراك المصالح والمفاسد، يقول الشاطبي: "أَنَّهُ قَدْ عَلِمَ بِالتَّجَارِبِ وَالْخَبَرَةِ السَّارِيَةِ فِي الْعَالَمِ مِنْ أَوَّلِ الدُّنْيَا إِلَى الْيَوْمِ أَنَّ الْعُقُولَ غَيْرُ مُسْتَقِلَّةٍ بِمَصَالِحِهَا"^{١١٣}، إلا أن طه عبد الرحمن في تسمية العقل المسدد أراد أن يقرر أن العقل قادر على إدراك المصالح الدنيوية والأخروية، وليس المراد بالعقل المسدد تقييد العقل بالمعالم الدينية فحسب وإنما المراد الارتقاء بالعقل إلى مستوى العمل المهتدي بالوحي والمسترشد بالتسديد الإلهي.

ثم جعل طه عبد الرحمن هذه النظرية من ضمن مراتب المعرفة العقلية لأنها تقوم على أحد طريق التعقل وهو السمع، أي العملية السمعية التي يمكن من خلالها نقل المعرفة إلى العقل، ويعتبر مصدر هذا العقل المسدد هو الوحي، حيث يقول طه عبد الرحمن: "وقد عُرف العقل المسدد أيضاً باسم السمع، فالسمع عبارة عن الفعل العقلي الذي يطلب عملاً، ويسلك إليه طرقاتاً شرعية معينة، مع الجزم بأن هذه الطرق تمكنه من الظفر بهذا المطلوب."^{١١٤} فلا يقتصر تلقي الهداية من الوحي والشرع على معرفة الحقائق نظرياً، بل يمتد الأمر إلى توجيه سلوكه وأعماله من خلال تطبيق هذه الحقائق، ويثق العقل المسدد بأن الطرق الشرعية التي رسمها الوحي قادرة على تحقيق مقاصدها الصحيحة ومنها إثبات وجود الله.

^{١١٠}. أحمد فريد سيف الدين،...، العقل وعلاقته بالدين عند طه عبد الرحمن، Tasfiyah Jurnal Pemikiran Islam، (٢٠٢١م) ص:

١٤٦

^{١١١}. طه عبد الرحمن، الاشهاد الالهي والمعرفة الفطرية، مجلة الحكمة الاسلامية، العدد الأول (٢٠٢٤م)، ص: ١٥

^{١١٢}. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٧م) ص: ٥٨

^{١١٣}. إبراهيم بن موسى بن محمد الشهير بالشاطبي، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي (السعودية: دار ابن عفان، ط١، ١٩٩٢م) ج: ١،

ص: ٦١

^{١١٤}. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٧م) ص: ٦٨

يحاول طه عبد الرحمن التوفيق بين العمل العقائدي والعمل الفقهي أو الاشتغالي، حيث يرى أن كلاهما داخل تحت إطار مباحث الشريعة مما يجعلهما متكاملين بل إن الاعتقاد نفسه له أثر عملي وهذا الأثر العملي يصير دليلاً على صدق الاعتقاد، والعمل الشرعي لا ينفصل عن المقصد الروحي الذي يؤثر على النفس ولا عن المقصد العقلي في تفصيل الأصول والأحكام، حيث يقول طه عبد الرحمن: "يتكون العمل الشرعي على قسمين قسم اعتقادي و قسم اشتغالي" ١١٥.

ويرى طه عبد الرحمن أن العلاقة بين الاعتقاد والعمل علاقة تلازم وتكامل في تحقيق الفائدة المرجوة من كليهما حيث يرتقى الإنسان من مجرد معرفة الله من خلال النظر والعقل المجرد إلى مرتبة أعلى تتمثل في تسديد العقل بالعمل، فبالنظر والعمل تتعمق معرفة الإنسان بربه وإدراكه لوجوده بما يؤثر في سلوكه وإدراكه لمعاني التقرب من الله تعالى، ومن خلال الاعتقاد والعمل يصير نظر الإنسان في الموجودات أحكم وأضبط ويشير طه عبد الرحمن إلى ذلك بقوله: "أن الاعتقاد إذا اقترن بالاشتغال، أفاد في التقرب درجات تزيد على التقرب بالوسائل العقلية المجردة" ١١٦، وهذا هو طريق معرفة الله من خلال التقرب إليه بالعمل وهو ما يسميه طه عبد الرحمن بنظرية "القربان".

ولكي يبلغ الشخص مرتبة القربان في معرفة الله عليه أن يحقق القسم الاعتقادي قبل العمل الاشتغالي ويقوم الاعتقاد على التصديق بما يعتقده بعد قيام البيئة عليه، ويعتمد التصديق في الاعتقاد على التوسل بقواعد استدلالية استنتاجية مثل قاعدة التعميم وهي التي ينتقل بها الإنسان من ملاحظة الأشياء المشاهدة إلى إثبات أحكامها وصفاتها للأشياء غير المشاهدة أو التي لا يمكن له مشاهدتها، ومنها أيضاً قاعدة الخبر وهي التي يصدق الإنسان بمقتضاها بما أخبره به غيره، إذا عرف عن هذا الغير الصدق أو لعدم قيام مانع لتصديقه، كما يستطيع الإنسان أن يصل إلى الحقيقة وصدق الاعتقاد فيما يتعلق بالمسلمات أو من خلال شهادة الحس أو في الأمور التي نقلت بطريق التواتر أو وجود العلل المناسبة لإثبات صحة الاعتقاد.

ومن هنا فإن الاعتقاد يرتبط بعميلة العقل المجرد حيث يقول طه عبد الرحمن: من شروط الاعتقاد أن من يعتقد أمراً يعتقد صدقه، وتكون له على ذلك بينات مستمدة، إما من الأشياء التي خبرها مثل شهادة الحس، أو من أمور مسلم بها، أو من أمور نقلت إليه بطريق التواتر، أو ظفر بعلة لها مناسبة ١١٧.

١١٥. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٩٧م) ص: ٦٩

١١٦. المرجع السابق، ص: ٦٩

١١٧. المرجع السابق، ص: ٧٣-٧٤

وبهذا الاعتبار يشير طه عبد الرحمن إلى أن العمل بما فرض الله لا بد أن ينبعث من الإيمان بالله حتى يصل إلى حكمة العمل، فذلك هو السلم الحجاجي الأول لإثبات وجود الله، ومن ثم يصل إلى الفهم الأعظم لمعرفة الموجودات كلما انحرف في هذه الأعمال التي فعلها مما افترض الله عليه من شريعته، وينبغي على الإنسان كما ذكرنا أن يبنى هذه الأعمال على الأصول والمبادئ الاعتقادية والتي يتوصل إليها من خلال العقل المجرد، ومن هنا تتضح العلاقة بين القسم الاعتقادي والقسم الاشتغالي، ويسعى طه عبد الرحمن من خلال ذلك أن يقدم لنا تصورا عن ترسيخ الإيمان بالله تعالى من خلال العمل.

إن طريق القربان إلى الله إنما يكون من خلال الطاعة بامثال أوامره واجتناب نواهيه، أي كلما ازداد في طاعة الله ازدادت معرفته بالله وكلما عصى ربه قلت معرفته بالله، ويشير طه عبد الرحمن إلى ذلك بقوله: "وإنما طلب طاعة الله بامثال أوامره واجتناب نواهيه في صورة قربان، ومتى امتنع السامع عن القيام بحقوق الطاعة، أي وقع في العصيان، كان نصيبه من القربان أقل مما لو أقامها، إلا أن يشمل الله بمغفرته وبرحمته" ١١٨.

ولا يقتصر الأمر في هذه المرتبة على مجرد إثبات وجود الله تعالى بل يتجاوز ذلك إلى أن يرتقى إلى درجة معرفة الله معرفة تقوم على التذوق لأثار صفاته بحيث يرتبط الإنسان بالصفات الإلهية التي تتجلى من خلال العبادة مثل كونه تعالى الأمر والنهي و الرحمن والرحيم والغفور والعفو، فمن خلال الطاعة وطلب المغفرة الإلهية وغيرها من الأعمال الشرعية تصبح معرفة الله محسوسة وجدانيا كمن يذوق طعم العسل بنفسه وليس مجرد معرفة عقلية فقط.

وهذا العقل لا يتعلق مباشرة بإقامة الأدلة النظرية على وجود الله وإنما يدخل من جانب العمل الذي يكون سببا في التقرب إلى الله، ومن ثم فإن وظيفته الأساسية إدراك الحكم والمعاني وراء الأعمال التي فرضها الشرع، ولذلك فليس من شروط صحة المعرفة مجرد الإيمان فقط، حيث أن هناك عوائق أخرى تمنع الإنسان من إدراك معرفة الله ومنها الهوى والشهوات والكبر، ويشير طه عبد الرحمن إلى ذلك بقوله: "البرهان النظري في مجال الإلهية لا يقترب من الحق إلا إذا كان يبنى على معقولات عملية مثل: الطاعة، طلب المغفرة، التوبة، وغير ذلك، وإنما العقائد المبنية على مثل هذا العمل والأخلاق تكون أغنى وأعمق وأصوب من العقلانية النظرية المنفصلة عن العمل والأخلاق" ١١٩.

١١٨. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٩٧م)، ص: ٧٥

١١٩. أحمد فريد سيف الدين،...، العقل وعلاقته بالدين عند طه عبد الرحمن Tasfiyah Jurnal Pemikiran Islam، (٢٠٢١م) ص:

وظيفة العقل المسدد في التقرب إلى الله بالأسماء الحسنى

كما سبق بيانه يولي طه عبد الرحمن اهتماما خاصا بموضوع الأسماء الحسنى ويعدها كأهم وسيلة في معرفة الله تعالى ووظيفة العقل المسدد هو التعامل معها، ومن أهم وظائف العقل المسدد هنا :

١ . العقل المسدد هو الطريق إلى بيان ثبوت أسماء الله الحسنى ونسبتها إلى الله تعالى من حيث كونها وصلت إلينا بطريق التواتر كما يقول المحدثون وهو نقل جماعة كثيرة لخبر يستحيل عادة تؤاظمهم على الكذب، أو بعبارة أخرى أن المسلمين قد تواتر عنهم جيلا بعد جيل استخدام أسماء الله الحسنى كوسيلة للدعاء والتقرب إلى الله، وويكون التواتر كذلك في نقل الممارسة العملية المرتبطة بالدعاء باستخدام أسماء الحسنى وأن يؤثر ذلك عن الجماعات السابقة من خلال الجماعات اللاحقة، وفي هذا السياق يقول طه عبد الرحمن: "تكون الجماعة الأولى في هذه السلسلة، التي أثر عنها الدعاء بهذا الاسم" ١٢٠

٢ . يتمثل أيضا دور العقل المسدد في التعامل التعبدي مع أسماء الله الحسنى حيث إن لكل اسم أثرا عمليا في العبادة والسلوك فعلى سبيل المثال الغفور يؤثر على العبد بأن يدفعه إلى كثرة الاستغفار، والرحمن يؤثر في العبد بأن يقوي عنده الرجاء وحسن الظن بالله وغيرها، فمن هذه الجهة يتبين أن الأسماء الحسنى ليست ألفاظا فقط لمجرد النظر والتأمل بل أبواب عملية للتقرب إلى الله، ويظهر أثرها بالتذوق الذي ينشأ عن العمل بمقتضى أسماء الله الحسنى والمعرفة الخالية من تشبيهه الله بمخلوقاته أو تحيزه في المكان والزمان، حيث تكون أسماء الله الحسنى حاضرة في الوجدان وليس في الفكر فقط، فتحول الأسماء الحسنى من رموز ذهنية إلى حقائق شعورية حية من شأنه أن يحقق عند الإنسان الخضوع والتعظيم لله تعالى، وفي هذا يقول طه عبد الرحمن: "فبواسطة الاشتغال بالطاعات، تتدارك مرتبة القربان الحدود التي تنطرق إلى مرتبة المقاربة، فتدفع عنها النسبية والاسترقاق والفوضوية، وتحد من آثار التشيي، كالتهيؤ والتحييز والتوسيط، بفضل القيم والمعاني والمعايير التي تستمدتها من هذه الطاعات" ١٢١

العوائق التي تمنع العقل المسدد من معرفة الله

ثم بعد بيان طريقة التقرب إلى الله بالعقل المسدد من خلال العمل الشرعي، يظهر أن المتقرب إلى الله بهذا المسلك في أشد الحاجة إلى معرفة العوائق التي قد تمنعه من القرب إلى الله، وهذا ما سار عليه المتقدمين والمربين في الإرشاد

١٢٠ . طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٩٧م) ص: ٧٨

١٢١ . المرجع السابق، ص: ٧٩

و التبليغ، كقول القائل: "علمت الشر لا للشر لكن لتوقيه ومن لا يعرف الشر من الخير يقع فيه." وما يلي بعض العوائق التي تحول بين العقل المسدد وبين الوصول إلى معرفة الله، ومن هذه العوائق أفنان :

١. أفة التظاهر

عرفها طه عبد الرحمن بقوله: "عبارة عن وصف يقوم بكل متقرب بالطاعات أو كل قرباني يقع منه التفاوت في الأعمال بين واقع الاشتغال وبين المقاصد المتوخاة من هذه الأعمال"^{١٢٢} فالنقطة المهمة في هذا التعريف هي وجود خلل بين واقع العمل التي يمارسه المتقرب ومقاصده ويذكر طه عبد الرحمن أن هذه المقاصد تدور حول ثلاث اتجاهات محتملة، تتعلق بغرض المتقرب بالعمل وهي مقصد التقرب إلى الله و مقصد التقرب إلى الناس و مقصد متوجه إلى النفس. ويمكن أن نعبر عن هذا بمثال: فواقع الاشتغال كالمحرك للعمل و المقاصد بمنزلة الوجهة التي يراد الوصول إليها والمتقرب هو سائق المحرك الذي يقوده نحو وجهة معينة وهذه الوجهة هي معرفة الله، فلا بد من أن تنسجم كل هذه العناصر حتى يصل الإنسان إلى مقصوده ، وإذا اختل عنصر من العناصر الثلاثة وقع ثلاث أفات: أولاً: التكلف ويعرفه طه عبد الرحمن بـ "الإتيان بالعمل لا تطابق واقع الاشتغال مع إخراجها عن قصد التقرب بها إلى الله إلى قصد التقرب بها إلى الناس، أو على الأقل مع إشراك الناس بالله في قصد التقرب بهذه الأعمال"^{١٢٣} أي أن المتقرب يعمل بعمل فوق قدر طاقته أو سجيته و يقصد من وراء ذلك نظر الناس إليه، فهذه الحال يجز المقرب إلى بلية عظيمة، فهو قد أفسد المحرك بسبب التكلف في الاستعمال فتوقفت السيارة أو أخطأ الطريق أثناء السير فلم يصل إلى الجهة المقصودة.

ثانياً: التزلف وهو حسب طه عبد الرحمن "الأتیان بالأعمال تطابق واقع الاشتغال مع إخراجها عن قصد التقرب بها إلى الله إلى قصد التقرب بها إلى الناس أو على الأقل مع إشراك الناس بالله في قصد التقرب بهذه الأعمال"^{١٢٤} هنا يقع الانسجام في العمل والطاعة أي السجية التي يمارسها المتقرب، فالمحرك منسجم نحو ويمشى حسب قدرته، إلا أنه أخطأ في المقصد الذي يتوجه إليه مرة أخرى فهو مثل الحال الأول وإن كان المحرك سليماً، حيث تتحرك السيارة في طريق طويل ولكن لا يدرك السائق وجهته لأن رضى الناس غاية لا تدرك، أو أنه أخطأ الطريق أثناء السير فلا يصل إلى الوجهة المقصودة إلا بعد أن يصحح الوجهة المقصودة أولاً.

^{١٢٢} طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٩٧م) ص: ٧٩

^{١٢٣} المرجع السابق، ص: ٨٠

^{١٢٤} المرجع السابق، ص: ٨١

ثالثاً: التصرف ويعرفه طه عبد الرحمن بـ "الاتيان بالأعمال تطابق واقع الاشتغال مع إخراجها عن قصد التقرب بها إلى الله إلى قصد التوجه بها إلى النفس، أو على الأقل مع إشراك النفس بالله في قصد التوجه بهذه الأعمال" ^{١٢٥} وكما حدث في التزلف حيث يكون هناك انسجام بين العمل وواقع الاشتغال ولكن الخلل في الوجهة المقصودة، فالسائق وضع نقطة لوجهة في دائرة واحدة مغلقة يدور فيها حول نفسه، فيسقط في التخبط وبسبب هذه الوجهة يدور حول ذاته بتعظيمها لما تقومه من العمل و تحقير أعمال الغير، ولذلك لا يتقدم نحو المقصود.

ويتضح من هذه الأفات الثلاثة أنها تقع داخل النفس وينبغي على المتقرب الحذر منها لأنها تتميز بالخفاء وقد لا ينتبه المتقرب، وهناك نوع آخر من العوائق يأتي من الخارج ويتسبب كذلك في منع المتقرب من الوصول إلى معرفة الله إذا تعرض له وهذا النوع يتعلق بأفة التقليد.

٢. أفة التقليد

وهي كما يعرفها طه عبد الرحمن "عبارة عن الوصف الذي يقوم بكل متقرب بالطاعات أو بكل قرباني يقع منه العمل بقول الغير على سبيل الاتفاق أو على سبيل العادة أو بالاستناد إلى دليل نظري" ^{١٢٦} ويظهر من قول طه عبد الرحمن أنه فصل أفة التقليد على ثلاثة أنماط وهي : التقليد الاتفاقي والتقليد النظري والتقليد العادي.

أما النوعين الأولين وهما التقليد الاتفاقي وهو "العمل بقول الغير من غير تحليل دليل نظري يثبت صحة هذا القول" ^{١٢٧} والتقليد النظري هو "العمل بقول الغير مع تحصيل دليل نظري لا عملي يصحح هذا القول" ^{١٢٨}، ويتبين من هذين النوعين من التقليد أن المتقرب بالعقل المسدد فيهما يكون مقلداً في العمل بقول الغير سواء علم الدليل النظري أم لم يعلم ، فالنوع الأول من التقليد هو الذي حرمة المتقدمون في الإيمان، كما قال صاحب الجوهرة : "إذ كل من قلد بالتوحيد إيمانه لم يخل من ترديد" ^{١٢٩}. أما النوع الثاني هو ما يسمى بالاتباع، ويتصور من خلال هذا النوعين من التقليد ربط العمل بالدليل النظري في صحته .

إلا أن طه عبد الرحمن لم يوافق على هذا الرأي لأنه يرى أن العقل المسدد هو أشرف من العقل المجرد مع أن العقل المجرد هو الذي يقوم عليه الدليل النظري، فإقامة العمل الشرعي لا تكفي فيه عن الأدلة النظرية فقط بل يحتاج إلى

^{١٢٥} . طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٩٧م)، ص: ٨٢

^{١٢٦} . المرجع السابق، ص: ٨٣

^{١٢٧} . المرجع السابق، ص: ٨٤

^{١٢٨} . المرجع السابق، ص: ٨٥

^{١٢٩} . إبراهيم الباجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، التحقيق: أ.د على جمعة (مصر: دار السلام، ط ١، ١٩٩١م) ص: ٧٦

الدليل العملي ليعضده ويعين الإنسان على الطاعة والتقرب إلى الله، فقد يحصل للإنسان يقين بالدليل النظري على العمل الشرعي ولكنه مع ذلك يتخلف عن العمل بمقتضاه أو يعارضه، فمثلاً يعلم المرء أن الصلاة واجبة بأدلتها ومع ذلك يترك الصلاة أو يعترض على مشروعيتها.

وأما لدليل العملي كما يقول طه عبد الرحمن هو "دليل متغلغل في العمل ومحقق الاشتغال على وجه من الكمال"^{١٣٠} أي هو دليل من حيث كونه باعثاً على الامتثال والعمل والتحرز من الآفات الثلاثة وهي أفة العمل الخفية، وذلك مثل المتقرب يصلى بالجماعة ظاهرياً ولكنه يبطن الرياء في قلبه، وكذلك التحرز من العقبات التي تعترض طريق التقرب إلى الله مثل الكسل والملل في العمل وغيرها من العوائق التي تنشأ من عدم معرفة وسائل إصلاح العمل وترقيته، فالاعتماد على الدليل النظري وحده في العمل دون الدليل العملي قد يدفع المتقرب في الوقوع في هذه الآفات الثلاثة وبهذا الاعتبار فإن الدليل العملي دليل يرافق السالك في سيره إلى الله وليس مجرد دليل يبين له الحكم الشرعي بالفعل، بمعنى أن التقليد الاتفاقي والتقليد النظري يضر المتقرب وعيقه عن إقامة العمل الشرعي إذا فقد المقرب الدليل العملي في عملية العقل المسدد في تقربه إلى الله.

أما النوع الثالث من التقليد فهو التقليد العادي أي كما يقول طه عبد الرحمن "العمل بقول الغير مع حصر الدلالة العملية لهذا القول على الحركات الظاهرة، سواء استند هذا العمل إلى دليل يصحح القول المعمول به أم لم يستند إلى الدليل"^{١٣١}. فهذا النوع من التقليد يشترك مع التقليد الاتفاقي والنظري في كونه محتاجاً إلى الدليل النظري أم لا يحتاج إليه، وينفرد في كونه حصر الدلالة العملية على الحركات الظاهرة، وإذا كان التقليد الاتفاقي والتقليد النظري قد يعرضان المتقرب لبعض الآفات التي تعوق سيره إلى الله، فإن التقليد العادي يفضي إلى نوع آخر من التقليد ينشأ عنه عوائق أشد تحول من التقرب إلى الله، وهو نوعان: التقليد الإجباري وهو يتناقل المرء في العبادة بسبب أمر خارجي يجبره على ذلك، والتقليد الألي وهو أن يقوم الإنسان بالعبادة ولكن كمجرد عملية روتينية دون استحضار معناها، حيث تصير العبادة وصفاً ليا لجوارحه الظاهرة.

وينشأ عن هذين النوعين من التقليد أن تتحول العبادة إلى عادة فارغة من المعنى فيضعف أثرها في إحياء الإيمان وتحديد الصلة بالله، ويشير طه عبد الرحمن إلى ذلك بقوله: "فبين أن هذا المقلد أفرغت عنده الأعمال من كل المعاني

^{١٣٠}. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٩٧م) ص: ٨٤

^{١٣١}. المرجع السابق، ص: ٨٧

والقيم التي تسمو بها، ومن كل ما يضيف عليها لباس الاشتغال بالله، إذ تزول عنها وظيفتها في إحياء الإيمان وتحديد حقائقه في قلبه^{١٣٢}

المطلب الثالث : العقل المؤيد ووظيفته وحدوده في إثبات وجود الله

والأخير هو العقل المؤيد وهو أعلى مراتب كمال العقل حيث لا يكتفى فيه بالنظر والاستدلال ولا العمل الشرعي فقط، بل يسعى إلى وظيفة أرفع، فهو "عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤدياً النوافل زائداً على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل"^{١٣٣}.

ولعل وظيفة العقل المؤيد هي تطبيق الحديث النبوي (عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنَّ اللَّهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ: كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لأُعِيذَنَّهُ...)"^{١٣٤}.

وسنركز في هذا البحث على وظيفة العقل المؤيد في الوصول إلى معرفة الله المتوسلة بالتجربة الحية أو ما يسمى عند طه عبد الرحمن بالممارسة التحقيقية، ولتفصيل هذه الفكرة يبدأ طه عبد الرحمن بمقدمتين وهما مقدمة الصفة التجريبية للعقل المؤيد ومقدمة الصفة الكمالية للعقل المؤيد، فمن خلالهما يستطيع الإنسان أن يصل إلى فهم الممارسة الصوفية والكمالات التحقيقية للعقل المؤيد فيما يتعلق بمسألة الألوهية و التقرب إلى الله بالأسماء الحسنى.

أولاً : مقدمة الصفة التجريبية للعقل المؤيد في الوصول إلى معرفة الله

تقوم الصفة التجريبية للعقل المؤيد في الوصول إلى معرفة الله على وصفين أساسيين، وهما:

١ . وصف العينية أي محاولة إدراك ذات مشخصة في الوجود و متحققة في العيان، أي الحقيقة الكاملة الموجودة في عالم الحياة الإنسانية والروحية وتدرك بالمعايشة والتجربة والذوق العملي، ومن ثم فالعقل المؤيد لا يصل إلى المعرفة الحقة إلا بالجمع بين ممارسة العقل النظرى والعمل والتجربة، ولا يقتصر على التصورات الذهنية والأفعال الظاهرة فقط، وإنما كما ذكرنا من خلال الجمع بين النظر والعمل والتجربة الحية ، شأنه شأن الحب لحبيبه، إذ يقول طه عبد

^{١٣٢} . طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٧م) ص: ٨٨

^{١٣٣} . المرجع السابق، ص: ١٢١

^{١٣٤} . أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب التواضع، الجزء ٨، الصفحة: ١٠٢، رقم الحديث : ٦٥٠٢

الرحمن: "إني أحب فلانا لأنه يحبني" فإن هذه المعرفة لا تعتمد فقط على الأوصاف الظاهرة والأفعال الخارجية بل تستعين أيضا بجملة من الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلة، ولهذا يسميها طه عبد الرحمن "النظر العملي الحي" ١٣٥.

ويتضح هذا بمعنى من خلال قضية الإيمان بالله، فبعد حصوله بالنظر والاستدلال ثم تطبيقه من خلال العمل، يأتي العقل المؤيد فيضيف إلى ذلك آثار الإيمان من الخشوع وتذوق الطمأنينة والشعور بالقرب الإلهي، وحينها يصبح الإيمان ليس مجرد رمز تعبر عنه ألفاظ اللسان أو تطبيق يظهر من خلال الممارسات والأعمال، وإنما يصبح الإيمان حاضرا طول حياة الإنسان ومتحققا في وجدانه، وهذا ما يسميه طه عبد الرحمن بالملابسة، و قد أشار في كتابه إلى أن هذا المصطلح مأخوذ من أبي الحسن العامري في كتابه الإعلام بمنابح الإسلام حيث يقول عن مفهوم الملابسة "أن الملابس لصناعة من الصناعات لن يتحمل المشقة في تكليفها إلا بمقدار ما يكسبه البراعة فيها، حتى إذا ظهر حذقه، واستحكمت مهارته، لم يبق عليه من تعبها إلا الهداية والتكليف" ١٣٦. وكذلك ينقل طه عبد الرحمن قول الإمام الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال: "والتحقيق بالبرهان علم، وملابسة عين تلك الحالة ذوق، والقبول من التسامح والتجربة بحسن الظن إيمان." ١٣٧

ويفهم من ذلك أن هذا المصطلح لم يحظ بتقعيد نظري عند المتقدمين رغم تداوله في التراث التصوفي، فجاء طه عبد الرحمن وقَّع له نظريا ضمن مباحث العقل المؤيد باعتباره وسيلة للوصول إلى معرفة ذات متشخصة في الوجود ومتحققة في العيان كما سبق بيانه وجعله على مراتب ثلاثة وهي: الملابسة المزاولة والملابسة المخالطة والملابسة المباطنة، ولكل نوع وظيفته في التوصل إلى المعرفة الكاملة الحقة.

فالملابسة المزاولة تقوم المباشرة للعمل وممارسته بل ويزيد على الفرائض النوافل ويكرر ذلك حتى يلزمها نفسه لا بطريق الاجبار بل إرادة ومحبة من نفسه لشدة مداومته عليها وأن يجعل من ذلك كله وسيلة للتقرب إلى الله، إذ يقول طه عبد الرحمن: " المؤيد يجعل من النوافل مطية إلى الوصول" ١٣٨، ثم النوع الثاني الملابسة المخالطة وهي تمثل آثار الأعمال بالجوارح وظهور هذا الأثر في النفس وعلى الوجدان و الجوانح فيحصل للإنسان المتقرب الأنس

١٣٥. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٧م) ص: ١٢٢

١٣٦. أبي الحسن العامري، الإعلام بمنابح الإسلام (دار الأصاله للثقافة والنشر والإعلام، ط١، ١٩٩٨ م) ص: ٧٨

١٣٧. محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المنقذ من الضلال بقلم: الدكتور عبد الحليم محمود (مصر: دار الكتب الحديثة، بدون تاريخ الطبع) ص: ١٨٠

١٣٨. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٧م) ص: ١٢٥

والسكينة ثم يرتقى إلى النوع الثالث وهو الملامسة المباشرة وتتمثل في أن المعاني الروحية والتغيير الداخلي يصبحان مؤثران في توجيه الجوارح، فيحوز الإنسان المتقرب بالطمأنينة والمحبة وغيرها من هذه الصفات ^{١٣٩}

وبهذا العقل المؤيد يحدث تحول نوعي وتشكل داخلي للإنسان في طريقه إلى معرفة الله تعالى، أما التحول فيكمن في انعكاس وتغير في مسار الإنسان في طريق معرفته لله تعالى، ففي العقل المجرد أدرك الإنسان صفات الله من خلال النظر والاستدلال، ثم أتبع ذلك بالعمل والتقرب إلى الله من خلال ممارسة ما أمرته به الشريعة والوحي وذلك من خلال العقل المسدد حتى تذوق آثار صفات الله تعالى في حياته، ولكن عندما يرتقى الإنسان إلى مرتبة العقل المؤيد فإن مسار معرفته لله ينعكس حيث تكون نقطة البداية في العقل المؤيد هي نقطة النهاية للعقلين المجرد والمسدد، أو بمعنى آخر يؤثر الوجدان على الجوارح في تحقق الإنسان من وجود الله تعالى ثم يدرك حقيقة صفاته تعالى، وذلك بعد أن كانت الأعمال هي التي تؤثر على الوجدان، وهذا الانعكاس نتيجة لأن الإنسان المتقرب قد تذوق حلاوة القرب بالعبادة، فصارت معرفته لله ليست مجرد معرفة نظرية أو لفظية وإنما معرفة حقيقية مبنية على النظر العملي والتجربة الحية.

ثم يبنى طه عبد الرحمن التجربة الحية التي يقوم عليها العقل المؤيد على مبدئين يعدان الأساس النظري لهذه التجربة:

المبدأ الأول ويتمثل في إدراك العقل المجرد للشرع بوصفه أصل للتجربة الحية، أي أن الاستدلال النظري مهم في قيام التجربة الحية، ويتفرع عن هذا المبدأ مقتضيان: أولاً مقتضى الخطاب أي أن الإنسان يدرك أن الله يخاطبه ويكلفه بالعمل، ويصبح هذا الخطاب هو الدافع الباعث على التقرب إلى الله تعالى، ورغم أن هذا الخطاب مكتوباً في الصحف إلا أن معانيه كذلك مودعة في نفس المكلف وفي الأفق حوله، ثم المقتضى الثاني هو مقتضى الرؤية وهو الاعتقاد بمراقبة الله وإطلاعه على المرء وأعماله ويتمثل أثر هذا الاعتقاد في أن ينال العبد السعادة ورضا الله إذا رأى الله حسن أعماله أو ينال الشقاوة والسخط إذا أسخط الله بقبح فعله، وهذا كله يؤثر على سلوكه.

والمبدأ الثاني هو إدراك العقل المسدد للشرع في أصل التجربة الحية أي كيف ينبغي أن يبنى العبد أعماله في طريق التقرب إلى الله، فليس المقصود مجرد انفاذ ما أمر الله من الطاعات، بل لا بد من استحضار مشاعر ثلاثة في جميع أعماله وهي: أولاً مقتضى الاشتغال بالله أي أن جميع تصرفاته يتوجه بها إلى الله تعالى، ثانياً مقتضى التعامل وهو أن يعمل بما يعتقد ويراه صالحاً وثالثاً مقتضى التفاعل والمراد به باعث التأثير والتأثير بين الإنسان وما حوله من

^{١٣٩}. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٩٧م) ص: ١٢٥

الموجودات. ويرى طه عبد الرحمن أن المقتضى الأول هو الأصل وأما المقتضى الثاني والمقتضى الثالث فهما تابعان لهذا الأصل الأول.

٢. وصف العبودية: وهذا هو الوصف الثاني الذي تقوم عليه التجربة الحية للعقل المؤيد ويقصد به طه عبد الرحمن "معرفة الارتباط الذي يحصل به التعيين الوجودي والتحقق السلوكي"^{١٤٠} أي معرفة العلاقة الأصلية التي تربط العبد بربه والتي تتمثل في سبب وجوده و حقيقة كيانه في الحياة، و من خلال هذه المعرفة تنبثق سلوكياته وتتجلى هذه المعرفة في أعماله، وهو ما يسمى عند طه عبد الرحمن بالتبعية الأصلية، ثم يرى طه عبد الرحمن أنه لكي يتحقق هذا الوصف يجب توافر شروط ثلاثة، التخلص و الاخلاص و الخلاص.

أما الأول وهو التخلص فهو التحرر من الأشياء التي قد تفسد علاقة الإنسان بالله مثل المال أو الجاه أو الشهوة وغير ذلك، فقد ينحرف الإنسان بانشغاله بجمع المال فيصبح كل أمر يفعله منصرف إنما يفعله من أجل المال ومن ثم ينصرف عن الغاية من وجوده.

ثم الشرط الثاني وهو الإخلاص، وهذا الشرط متعلق بالعمل نفسه، ويتطلب أموراً ثلاثة: التحرر من طلب الانتفاع الشخصي بهذا العمل والتحرر من تعظيم العمل والتحرر من إسناد العمل إلى الذات. وكل هذه الثلاثة تفسد العلاقة بين العبد وربّه فإذا لم يتحرر الإنسان من هذه الثلاثة تصبح تصرفاته وأعماله بعيدة عن المقصد الأسمى وهو رضا الله والتقرب إليه، وبالتالي يقصد بها صاحبها ما يترتب عليها من منفعة أو أن يقصد بالعمل أن ينال شرفاً ما بما قد يفعله، وأشد من ذلك نسبة الإنسان الأعمال إلى نفسه دون أن يرجع الفضل إلى إعانة الله له، فهذه الأمور الثلاثة تحجب الإنسان عن معرفة الله، وذلك لأنه ما أخلص في عمله لله تعالى.

وأما إذا تحرر من هذه العوائق فسوف يصل إلى معرفة حقيقة الله متجلية في العلاقة بينه وبين ربه، حيث يقول طه عبد الرحمن: "ومتى أدرك تقدم المنّة الإلهية، ودورها في سداد العمل الشرعي، ووظيفتها في التحقق الخلقي للأفعال، أخذ في التوجه إلى الاستدلال عن التبعية العملية والتقيد بالتبعية الأصلية"^{١٤١}

ثم يأتي الشرط الثالث وهو الخلاص ويعني أن العبد لا ينظر إلى نفسه ولا ينسب الأعمال إلى نفسه ولا يعجب بعمله ولا يشغله شيء أو يصرفه عارض عن الله، بل يرى أن مصدر كل الخير هو الله تعالى، ويشير طه عبد الرحمن إلى ذلك بقوله: "إذا اجتمع للمتقرب التحرر من سلطان الأوصاف التملكية على قلبه، والتحرر من طغيان الآثار

^{١٤٠}. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٧م) ص: ١٣٠

^{١٤١}. المرجع السابق، ص: ١٣٨

التصرفية على نفسه واتسع مجال حريته الوجودية والسلوكية، استطاع مغالبة نزعتة التربئية التي تتجلى في الدخول في المنازعة وإرادة المشاركة في حق التبعية، هذه المغالبة التي تخلع عليه أوصافاً حميدة وتمده بمعان لطيفة، وبالتالي تمهد له السبيل إلى إدراك مطلوبه من التحقق بالعبدية" ١٤٢

ويترتب على هذه الشروط الثلاثة في وصف العبودية كمال تملكه و تصرفه في التبعية الأصلية والتي تتمثل في الشعور بالافتقار وهو إدراك أن كل صفة من صفاته الوجودية ليست مملوكة له استقلالاً، بل هي متجلية من خالقه البارئ المصور، أي أن العبد يترك دعوى الاستقلال والامتلاك الذاتي للصفات والأفعال، ثم الشعور بالاضطرار وهي المرتبة الثانية بعد الشعور بالافتقار في بناء العبودية عند طه عبد الرحمن. وإذا كان الافتقار يتعلق بالأوصاف والصفات، فإن الاضطرار يتعلق بالأفعال والتصرفات أي أن العبد يرى أن كل فعل يقوم به محتاج فيه إلى الله تعالى فلا يرى نفسه مستقلاً بالفعل، بل يرى أن الله هو الذي مكّنه منه.

ومن خلال هذه الشروط الثلاثة يقوم وصف العبدية والذي تقوم عليه التجربة الحية، أي أن الإنسان كلما قوي شعوره بالتبعية الأصلية فإن ذلك الشعور يقوى عنده الانعكاس في معرفة الله بالملابسة المباشرة من خلال هذه الشروط المتعلقة بالوصفية العبدية، ومن ثم تزداد معرفته بحقيقة الله وصفاته من خلالها، حيث إنما يعرف الإنسان الله من خلال شعوره بالافتقار إليه واضطراره إليه في أفعاله.

ثانياً : مقدمة الصفة الكمالية للعقل المؤيد للوصول إلى معرفة الله

يراد من هذه المقدمة تمهيد الطريق للوصول إلى معرفة الله ويتمثل ذلك في اعداد العقل المؤيد حتى يصير في منتهى كماله، ولكي يتحقق هذا عليه أن يستوفي الشروط التالية :

١ . أن يقتزن العلم بالعمل وهذا المعنى متجذر في أعمال الصحابة، حيث لم يكن طلبهم للعلم لمجرد الفهم واقناع الغير بل للعمل به، كما قال ابن مسعود رضى الله عنه كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعلم معانيهن والعمل بهن^{١٤٣}. وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم خير قدوة للصحابة في معرفة الله، وكان شأنه العلم والعمل بما علم، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول: من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم^{١٤٤}

^{١٤٢} طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٧م) ص: ١٣٩

^{١٤٣} محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (مكة المكرمة: دار التربية والتراث، بدون تاريخ نشر) ج: ١، ص: ٨٩

^{١٤٤} أخرجه أبو نعيم في الحلية من حديث أنس وضعفه، قال أبو نعيم ذكر أحمد هذا الحديث عن بعض التابعين عن عيسى بن مريم فظن بعض الرواة أنه ذكره عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ومن شواهده ما أخرج أبو نعيم من رواية نصير بن حمزة عن أبيه عن جعفر بن محمد عن محمد بن

٢. يجب أن لا تنفصل معرفة موضوع أي علم عن معرفة الله، أي يستعين المرء بأي علم متخذاً ذلك العلم وسيلة لمعرفة الله، وقد نرى من الباحثين من يستدل على معرفة الله من خلال الرياضيات والكيمياء و أدوات علمية استدلالية مثل المنطق فمثلاً نجد في علم الرياضيات أن العدد الكثرة نسبة كلها إلى الواحد، وأثبت علم الكيمياء أن العالم حادث.

٣. أن يكون العقل منفتحاً على الزيادة المستمرة في معرفة الله، لا يتوقف عند ما حصّله من معارف، أي لا يجوز للإنسان أن يتوهم أن ما وصل إليه هو آخر ما يمكن الوصول إليه من معرفة الله، لأن هذا يؤدي إلى الانغلاق الفكري والروحي، ومتى ازداد هذا التعلق وهذا الرسوخ عند الإنسان ازداد نفعاً لنفسه ولغيره، أي أن الإنسان كلما ازداد علماً بالله، وازداد عملاً بهذا العلم، وازداد رسوخاً فيه صار أكثر نفعاً لنفسه بالإصلاح والهداية، ولغيره بالتأثير والتوجيه.

الممارسة الصوفية التحقيقية في الألوهية والأسماء الحسنى

تتجلى هذه الشروط الثلاثة التي سبق ذكرها في مقدمة الصفة الكمالية للعقل المؤيد في ممارسة التجربة الصوفية، فأما الشرط الأول وهو ضرورة الجمع بين العلم والعمل فتعبر عنه الصوفية بالجمع بين لسان المقال ولسان الحال، فعلم التصوف ليس مجرد نظرية بل علم وعمل. ثم الشرط الثاني والذي يظهر من خلال رؤية الله في الكائنات، فلا يرى العارف الصوفي شيئاً إلا وفيه دلالة على وجود الله ولعل قول ابن عطاء الله في حكمه خير دليل على هذا حيث يقول "كيف يتصور أن يحجبه شيء وهو الذي ظهر بكل شيء وفي كل شيء ولكل شيء وهو الظاهر قبل وجود كل شيء وهو أظهر من كل شيء" ^{١٤٥} أي أن الله ظهر في كل شيء وكيف أن العالم بجماله و بديع صنعه يدل على مبدعه وأن المخلوقات بعجائب صنعها تدل على ذات جلالته ثم يكون الشرط لثالث وهو الزيادة بعد الفريضة بالنوافل للتقرب إلى الله تعالى.

علي بن الحسين عن الحسين بن علي عن علي رفعه من زهد في الدنيا علمه الله بلا تعلم وهداه بلا هداية وجعله بصيراً وكشف عنه العمى. أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم العراقي، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار (بيروت: دار ابن حزم، ط ١،

٢٠٠٥ م) ص: ٨٥، ص: ٢٠٨

^{١٤٥}. أحمد بن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية (مصر: المقطم للنشر والتوزيع، ٢٠١٣ م) ص: ٧

وبالتالي فتطبيق هاتين المقدمتين - وهما مقدمة الصفة التجريبية ومقدمة الصفة الكمالية للعقل المؤيد - من أهم المسالك في مسألة الألوهية والقرب من الله بأسماءه الحسنى، وهو كالثمرة بعد الجهد المبذول في حصول المحبة بين العبد وخالقه، ثم يبين طه عبد الرحمن ذلك من خلال الحب المتبادل من الطرفين:

١. وجه محبة المتحقق لله

المحبة عند طه عبد الرحمن هي ثمرة التقرب إلى الله بالعقل المؤيد ومن هنا سوف نرى كيف أن المحبة توصل إلى المعرفة، حيث يرى طه عبد الرحمن أن المحبة تغير الطريقة التي ينظر بها المتحقق إلى الأشياء لكي يكشف عن معرفة الله، فالمعرفة ليست مجرد معرفة الأوصاف الظاهرة، وإنما ينظر الإنسان إلى الأكوان وما حولها من جهة ما تحمله من معانٍ وقيم تدله على معرفة الله، فعندما مثلاً ينظر إلى الشجرة، فلا يلتفت إليها باعتبار كونها موجوداً يتركب من أغصان و ورق، بل يرى أن الشجرة تحمل فيها معان الحياة أو القيم التي تؤثر على الإيمان بالله، ولذا يقول طه عبد الرحمن: "إن المتقرب يأخذ في التعرف على الأشياء لا من جهة تمييز أوصافها كشأن المقاربة - المتقرب بالعقل المجرد - ولا من جهة الانتفاع بأفعالها كشأن القربان - المتقرب بالعقل المسدد -، وإنما من جهة أن هذه الأوصاف والأفعال تنزل منزلة معانٍ وقيم تفتح له باب مزيد التعبد لله ومزيد إظهار المحبة فيه، إذ لا يرى وصفاً ولا فعلاً إلا ويجد أنه جهة تستحق أن يتوجه منها إلى الله، فيستشعر روح العبادة في كل شيء".^{١٤٦}

وهذا المقام ليس مجرد مقام عقلي استدلالي بل داخل فيه مقام ذوقي شهودي حيث يستحضر الناظر معنى الله في القلب، ولعل خير ما يفسر هذا الموقف قوله تعالى: (تَسْبِيحٌ لَهُ السَّمُوتُ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيفاً غُفُوراً)^{١٤٧} وقد يسمى صاحب هذا الوجه بأهل الباطن.

٢. وجه محبة الله للمتحقق

يرى طه عبد الرحمن أن المتحقق الذي حصل محبة الله بعد المجاهدة في طريق معرفة الله إنما تحقق هذه المحبة للعبد هو منة من الله وهي محبة تقوم إدراك العبد لحقيقة العبودية وهي التبعية الأصلية - وهي العلاقة الأصلية بين العبد والرب

^{١٤٦}. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٩٧م) ص: ١٥٨

^{١٤٧}. سورة الإسراء: ٤٤

وهي التذلل - ولا تحصل هذه المحبة من خلال الربوبية فقط، فمن فضل الله على عبده أن يتجلى الله عليه كما جاء في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "من عرف نفسه عرف ربه"، ويسمى صاحب هذا الوجه بأهل الذوق.

ومن ثم يكون التقرب إلى الله بأسماءه الحسنى من خلال العقل المؤيد، حيث أن الذاكر لهذه الأسماء الإلهية لا يرددها بألفاظها مجرد ترديد، بل ينتقل تدريجياً من التلفظ بالاسم إلى التخلق بأثاره وصفاته، أي أن الذاكر لا يكتفي بقول: يا الرحمن ، يا الكريم ، يا الحكيم، وإنما المقصد استحضار المعاني والقيم التي تحملها هذه الألفاظ، ومن ثم تؤثر هذه الأسماء في سلوكه وأخلاقه، ثم يأتي بعد العمل بمقتضى ظاهر الأسماء الحسنى معرفة العبد لحقيقة هذه الأسماء الإلهية، وهذه المرتبة منة من الله وهي أعلى مراتب التقرب إلى الله بالأسماء الحسنى من خلال العقل المؤيد، إذ يقول طه عبد الرحمن : "حيث إن سبب تعرف الذاكر على معاني الأسماء هو تعرفها ذاتها له، هبة من الله لا تعرّفه هو عليها كسباً منه"^{١٤٨}

ولذا فإن الذاكر لا يتحقق له معرفة الاسم الإلهي دفعة واحدة ، وإنما تتكشف له معانيه بصورة متجددة، وهذا ما يسمى بتجدد التخلق بعد كمال التخلق، أي كلما تجددت تجارب الإنسان الإيمانية مع الله والقرب منه كلما تحققت له معان يدوقها بنفسه ويتيقنّها بالتجربة، ولا يصير الإنسان متحققاً باسم من أسماء الله إلا إذا اجتمعت فيه ثلاثة شروط كما يقول طه عبد الرحمن.

الشرط الأول هو أن "يدل بهذا الاسم على مسمى معين ارتبط به في تجربة مباشرة" أي إن الاسم لا يبقى لفظاً مجرداً بل يرتبط بتجربة حقيقية عاشها الإنسان ومثاله اسم الرحمن والرحيم، حيث يدرك من مفهومها في الكتاب أن الله هو المحسن بجلال النعم و المحسن بدقائق النعم^{١٤٩}، ثم تتحقق في نفس المتحقق رحمة الله مهما ضيق عليه رزقه، حيث يرى المرضى في المستشفى فيشعر برحمته من خلال الصحة والعافية، فهنا ارتبط الاسم بتجربة مباشرة فصار اسم الرحمن والرحيم عنده حقيقة معاشة لا مجرد تعريف لفظي.

والشرط الثاني هو أن "يستعمل هذا الاسم للدلالة به على المسمى بالمعنى الذي دلته عليه التجربة الأولى" أي إن التجربة الأولى تصبح أصلاً لفهم الاسم، كلما ذكر الاسم استحضر ذلك المعنى الذي ذاقه.

^{١٤٨}. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٧م) ص: ١٧١

^{١٤٩}. إبراهيم الباجوري، تحفة المريد على جوهر التوحيد، التحقيق: أ.د على جمعة (مصر: دار السلام، ط١١، ٢٠١٩م) ص: ٢٥

ومثال هذا شخص ذاق معنى اسم الرحمن و كان في ضيق مالي شديد ومعه نعمة الصحة و العافية فمع تلك النعمة الجليلة يقدر على كسب المال بل أكثر من ذلك أنه يقدر على التمتع بالعبادة و يفعل ما يريد بينما يرى المريض و معه المال ولكنه لا يقدر على التمتع به بسبب المرض، فحينئذ يشعر برحمة الله وتفضله عليه بهذه النعمة، ومن ثم كلما قال يا الرحمن لا يتذكر تعريفاً لغوياً فقط بل يستحضر تلك الواقعة التي كشفت له المعنى الحقيقي الإلهي لكلمة الرحمن.

وأما الشرط الثالث فهو أن "يكون هذا القصد مختصاً بالمسمى دون غيره" أي أن قلبه لا يتوجه إلا إلى الله، فلا ينسب الأثر الحقيقي إلى الأسباب بل يرى أن الاسم الإلهي هو مصدر الفعل، وهذه هي لب فكرة طه عبد الرحمن في معرفة الله بالعقل المؤيد، وهي قريبة جداً من أفكار الممارسة الصوفية، إلا أن طه عبد الرحمن قام تنقيح و تهذيب أفكار المتقدمين من الصوفية في بعض الأحوال ثم وضع القواعد والمبادئ للوصول إلى معرفة الله، بل أكثر من ذلك أن نحت المصطلحات التي تبين الأحوال التي يمر بها السالك حسب ترتيب مقامها ثم بين الأفات التي لا بد من اجتنبها حتى لا تمنع السالك من المعرفة الحقيقية لله.

الفصل الرابع:

رؤية نقدية لمشروع طه عبد الرحمن في الاستدلال على وجود الله

بناءً على ما سبق عرضه في البابين الثاني والثالث، ينتقل هذا المبحث إلى دراسة الكيفية التي وجّه بها طه عبد الرحمن مشروعه التجديدي لمواجهة منكري وجود الله تعالى، وسائر التيارات الفكرية المخالفة للرؤية الإسلامية. ولعل اهتمامه بهذه القضايا يرجع إلى احتكاكه المباشر بالفكر الغربي الحديث أثناء دراسته في فرنسا في القرن العشرين، حيث اطلع على تيارات الحداثة الغربية والإلحاد والفلسفات المادية بمختلف اتجاهاتها. وقد انعكس هذا الاحتكاك بوضوح في مؤلفاته التي تضمنت نقداً لهذه الاتجاهات وسعيًا إلى بناء خطاب فكري إسلامي قادر على محاورتها والرد على إشكالاتها.

وليس المقصود هنا أن نقبل أفكار طه عبد الرحمن بدون نظر أو تمحيص، وإنما المراد هنا أن نقيس مدى صلاحية منهج الفلسفة التداولية الذي أقام عليها طه عبد الرحمن مشروعه في تحديد علم الكلام ومعالجة قضاياها وبالأخص في قضية إثبات وجود الله وكذلك مدى قوة استدلال منهجه إزاء مناهج المتكلمين، ويحتوى هذا الباب على أربعة مباحث تتناول نقد مشروع طه عبد الرحمن في الاستدلال على وجود الله، وذلك على النحو التالي:

المبحث الأول: النقد على مبادئ الفلسفة التداولية عند طه عبد الرحمن

يرى طه عبد الرحمن أن الأصل في الوصول إلى المعرفة هو المنهج التداولي الذي يقوم الدليل على وجود الله من خلال الربط بين الاستدلال العقلي (العقل المجرد) والممارسة العملية (العقل المسدد) والتجربة الإيمانية الحية (العقل المؤيد). ولذا يرى طه عبد الرحمن أن الاستدلال المنطقي هو تداولي يقوم على اعتبار ثلاثة عناصر والتفاعل بينها وهي اللغة و التاريخ والممارسة الاجتماعية. ومن هنا فإن المنهج التداولي عند طه عبد الرحمن يختلف عن منهج المتكلمين الذي يرى أن الاستدلال يقوم على النظر المجرد. وفيما يلي تحليل للعناصر الثلاثة التي يتكون منها الاستدلال البرهاني عند طه عبد الرحمن.

أما العنصر الأول فهو اللغة، ولا شك أن لغة الاستدلال البرهاني تختلف عن اللغات الأخرى كاللغة الرياضية، غير أن دعوى طه عبد الرحمن أن أصل لغة الاستدلال البرهاني في جوهرها تداولية يثير إشكالا ويحتاج إلى مزيد من التدقيق. ذلك أن اللغة وإن أدت وظيفة تداولية بوصفها، وسيلة لتوصيل الأفكار والتواصل بين المتخاطبين في سياق اجتماعي ما إلا أن اللغة ليست في الأصل تداولية فقط ولا يتوقف تحديد معاني الألفاظ على الاستعمال التداولي

فقط، ومن ثم فإن التداولية ليست سمة خاصة بلغة الاستدلال البرهاني كما أن كون اللغة تداولية في بعض المواقف لا يكفي في القول بأن جوهر البرهان تداولي من حيث اللغة، إذ قد تتحدد معاني الألفاظ دون أن تكون هذه الألفاظ متداولة بالضرورة في الاستعمال الاجتماعي، ولذلك نجد أن الاستدلال البرهاني عند المناطقة يقوم أولاً على تحديد معاني الألفاظ من خلال مباحث التصورات المجردة ويتجلى ذلك من خلال مباحث الدلالة والألفاظ وعلاقتها بالمعاني، ثم مباحث الحدود والتعريفات التي تهدف إلى تعيين المعنى المقصود من اللفظ مسبقاً، ومن ثم اشتراطهم في التعريف أن يستوعب الجنس بجميع أفراده وأن يخرج منه ما ليس منه، وعبروا عن ذلك بقولهم في شرط المعرف: "أن يكون مطّرداً ومنعكساً أي جامعاً لأفراد المعرف ومانعاً من دخول غيرها"^{١٥٠}

وأما العنصر الثاني هو العنصر التاريخي الاجتماعي ويتمثل في القول بأن الاستدلال البرهاني ينشأ في سياق تداولي داخل الجماعة البشرية، وأن قواعده وما يتضمنه من أفكار معينة نتاج تفاعل اجتماعي وتاريخي بين أفراد هذه الجماعة، غير إن الباحث يرى أن هذا التحليل غير كاف في بيان حقيقة البرهان. وذلك لأن سبب نشأة علم المنطق لم يكن مجرد التفاعل الاجتماعي أو التداول اللغوي وإنما قام علم المنطق بالأساس لمواجهة السوفسطائيين الذي تلاعبوا بالألفاظ وسعوا إلى تلبيس الحق بالباطل من خلال الإيهام في المعاني واستغلال المشتركات اللفظية وظهر ذلك من خلال الحوارات والمناظرات التي وقعت في المجتمع اليوناني آنذاك، ولم تكن هذه النقاشات ولا الاستدلالات المنطقية التي قامت في مواجهتها قائمة على التداول الاجتماعي. وبعبارة أخرى اهتم علم المنطق بوضع معايير وقواعد لضبط وتحديد معاني الألفاظ وبيان أن تحرير المعاني من ألفاظها، لأن الحوار و المناظرة بدون الوضع معايير وقواعد يسبب السفسطة في الكلام، ويستدل على ذلك بقول د. عبد الله محيي عزب حكاية عن أحوال السفسطائيين: "ولما ان السفسطائيون يعتمدون في جدلهم على اشتراك الألفاظ وإيهام المعاني دون تحديد لها، كانت عبارة سقراط الشهيرة في مخاطبته لهم "حدّدوا ألفاظكم"، ومن ثم نشأ الكلام في التعريف والحد، والذي على أساسه تتم القضايا التي يتناقش فيها الناس"^{١٥١}

وأما العنصر الثالث الذي بنى عليه طه عبد الرحمن قوله بأصل التداولية في الاستدلال البرهاني هو ارتباط البرهان بالعلوم التجريبية، ولا ريب أن العلوم التجريبية تسهم في بناء الاستدلال البرهاني وتعزيزه بالواقع المشاهد، غير أن هذا

^{١٥٠}. أحمد بن عبد المعين الدهموري، إيضاح المبهمة من معاني السلم، تحقيق: مصطفى أبو زيد محمود الأزهرى (القاهرة: دار البصائر، ط ٤، ٢٠١٥م)

ص: ٧٨

^{١٥١}. مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني، مقدمة لكتاب شرح الحبيصي على متن تهذيب المنطق، تقديم: د. عبد الله محيي عزب (القاهرة: مكتبة

الإيمان، ٢٠٠٥م) ص: ١٤

لا يعني أن العلوم التجريبية هي الأساس في إثبات دلالة منطقية معينة أو أن الاستدلال البرهان خاضع لها أو أنه يستمد قواعده الحاكمة منها بل هي معاضدة لعلم المنطق، ويتضح ذلك النظر في القياس، إذ أن من شروط صحة القياس أن يبني من المقدمتين اليقينيتين كي ينتج معرفة يقينية، وقد حدد المناطقة المصادر التي تبني المقدمات اليقينية وهي أمور ستة: البديهيات، والمشاهدات و التجربات والحسنيات و المتوترات والنظريات، ويشير محمد نور الدين إلى ذلك بقوله: "كيف يمكننا أن نولد نتيجة يقينية إذا كانت المقدمات الأساسية في القياس مشكوكة؟"^{١٥٢}

ويرى الباحث أن العملية التداولية عند طه عبد الرحمن تشابه مع النظرية التداولية عند charles sanders pierce في بعض جوانبها، ولا سيما فيما يتعلق بربط صحة الاعتقاد بما يترتب عليه من أثر في العمل، ويمكن بيان ذلك في الأمور الآتية:

١. إن العقل المسدد بقواعده يربط الاعتقاد بالعمل من خلال نظرية القربان، إذ تجعل صحة الاعتقاد دافع إلى العمل بما شرع له، كما جعل غاية العمل المقصد العقلي أي الاعتقادي، المتمثل في تقعيد الأصول والأحكام، غير أن طه عبد الرحمن قد صاغ هذه النظرية لتشتمل عليه من مبادئ ووظائف وعوائق، مستمدا أصولها من كنزوع التراث الفقه التصوفي

٢. إن عملية العقل المؤيد بالممارسة التحقيقية تقوم على الجمع بين النظر والعمل والتجربة الحية من أجل الوصول إلى المعرفة الحققة. وباجتماع هذه العناصر الثلاثة تحقق العملية التداول. غير أن هذه الممارسة بما تشتمل عليه من مبادئ وشروط وطرائق وعوائق، تستمد أصولها من كنوز التراث الصوفي

المبحث الثاني: النقد على دليل الفطرة عند طه عبد الرحمن

لم يستند جمهور المتكلمين والفلاسفة على دليل الفطرة في إثبات وجود الله بل اعتمدوا على الدليل العقلي والنظري، وأما المفسرون فقد أشار كثير منهم إلى دليل الفطرة في تفاسيرهم ولا سيما أية الفطرة وأية الميثاق كما يظهر عند الإمام الطبري في تفسيره جامع البيان وكذلك الإمام ابن كثير في كتابه تفسير القرآن العظيم، غير أن الباحث وجد أن دليل الفطرة قد تمت معالجته تفصيليا وبصورة واضحة في أفكار ابن تيمية الذي جعل الفطرة من الأسس المعرفية في باب الإيمان بالله وربطها بالنصوص الشرعية الدالة عليها من القرآن والحديث النبوي.

^{١٥٢}. محمد نور الدين، Ilmu Mantik (القاهرة: دار الصالح، ط١، ٢٠١٩م) ص: ٤٦٨

"mana mungkin kita bisa melahirkan kesimpulan yang meyakinkan sementara premis-premis yang menjadi dasarnya itu sendiri masing mengandung keraguan"

ولا نقصد هنا أن ابن تيمية هو أول من تكلم عن دلالة الفطرة بوصفها أساس معرفي في حقيقة الإيمان بالله، فقد ورد عن المعتزلة ما يشبه الاعتراض على استخدام الفطرة كأساس معرفي في باب الإيمان بالله، كما يظهر من استخدامهم لمصطلحي الضروري والكسبي بدلا من الفطرة في التعبير عن الاستدلال المعرفي، حيث يكون الضروري متعلقا بما يدرك من خلال الحس والبديهة والكسبي يتعلق بما يدرك من خلال النظر والاستدلال.

وأما الأشاعرة فلم يعترضوا على دليل الفطرة من حيث المبدأ غير أنهم لم يعتمدوا عليه بصورة مستقلة في إثبات العقائد بل اعتمدوا على الدليل العقلي و الدليل النقلى مع تقديم الدليل العقلى بصورة أقوى من الدليل النقلى فى قضية إثبات الصانع مثل دليل الحدوث والإمكان.

وفي المقابل نجد من يقر بدليل الفطرة مبدئيا ثم يعاضده بالدليل العقلي في باب الإيمان وهو ابن رشد إذ ينقل عنه يوسف محمد صالح الأحمدى في رسالته لدكتوراة: "صرح ابن رشد أن معرفة وجود الله فى الأصل فطرية وأن الله تعالى قد فطر الناس على معرفته والإيمان بوجوده، ولكنه يرى أن تحصيل هذه المعرفة لا يتم إلا بالنظر والبراهين العقلية التي نصبها الله تعالى، للدلالة على وجوده"^{١٥٣}، ومن ثم فإن الأشاعرة يرون أن معرفة الله ينبغي أن تبنى على علم واستدلال، ويستندون في ذلك إلى قوله تعالى: (فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ...) ^{١٥٤} كما نجد هذا المعنى فى كتب الأشاعرة حيث يقول صاحب الجوهرة :

فكل من كلف شرعا وجبا * عليه أن يعرف ما قد وجب ^{١٥٥}

وكذلك ما ورد في عقيدة العوام حيث يقول الناظم:

وبعد فاعلم بوجوب المعرفة * من واجب لله عشرين صفة

إن لفظ "فاعلم" هنا يقتضى أن طلب تحصيل المعاني لا بد أن يكون على سبيل الجزم واليقين، وقد بين الشيخ هشام كامل موسى الأزهرى ذلك إذ يقول : "اعرف مصدقا على سبيل الجزم"^{١٥٦} والعلم فى الاصطلاح هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الناشئ عن الدليل.

^{١٥٣} . يوسف محمد صالح الأحمدى، منهج المتكلمين والفلاسفة المنتسبين للإسلام فى الاستدلال على وجود الله تعالى على ضوء عقيدة أهل السنة

والجماعة، إشراف: د. أحمد المهدي (رسالة الماجستير، جامعة أم القرى، السعودية، ١٩٩١م) ج: ٢ ص: ٧٩٩

^{١٥٤} . سورة محمد، الآية: ١٩

^{١٥٥} . إبراهيم الباجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، تحقيق: أ.د على جمعة (مصر: دار السلام، ط ١١، ٢٠١٩م) ص: ٦٦

^{١٥٦} . هشام كامل موسى الأزهرى، فتح العلم شرح منظومة عقيدة العوام (القاهرة: دار المنار، ط ١، ٢٠١٣م) ص: ٢٣

وقد حاول المتكلمون والفلاسفة بناء أدلة إثبات وجود الله انطلاقاً من هذا المبدأ، لأن قضية إثبات وجود الله في مواجهة المنكرين تستلزم أولاً أن ندرك أن هؤلاء لا يؤمنون بالله أساساً ولذا لا يمكن أن نستدل أمامهم بالأدلة العقلية مثل دليل الفطرة، بل لابد من مواجهتهم أولاً بالدليل العقلي، ولا يكفي في هذا المقام أن نستند إلى دليل الفطرة في مواجهة المنكرين لوجود الله تعالى.

ومن هنا يمكن محاولة التوفيق بين دليل الفطرة عند طه عبد الرحمن والدليل العقلي عند المتكلمين، إذ أن طه عبد الرحمن لم يجعل دليل الفطرة من قبيل العلم الضروري بالمعنى المنطقي إذ يفرق بين المعرفة والاعتراف - كما تقدم شرحه-، أي لا يلزم من مجرد معرفة وجود الله الاعتراف بوجوده، ولكنه يميل في بعض المواضع إلى إضفاء طابع الضرورية على دليل الفطرة كما نجد في كتابه روح الدين حيث يقول: "إن الحقائق الروحية الأولى التي تختزنها الذاكرة الغيبية والتي ينبغي أن يبنى عليها التشهد هي: الشهادة بالآلوهية، والشهادة بالوحدانية والعهد بالتعبد للإله الواحد"^{١٥٧} وهو هنا يبدو متأثراً بفكرة ابن تيمية الذي جعل الفطرة في حكم العلم الضروري بحيث يرى ترتب معرفة الحقائق الروحية الأولى إلى معرفة الآلوهية و الوحدانية و التعبد بالإله الواحد، غير أن هذا التوصيف يظل محل إشكال حيث يصعب علينا تحديد معنى الضروري على النحو المقرر عند المتكلمين، والذي يعرفه الأستاذ محمود أبو دقيقة بقوله: "الضروري هو الذي لا يحتاج إلى نظر وفكر، كتصور الشخص وجود نفسه واعتقاد أن الواحد نصف الاثنين"^{١٥٨}

ولا ننكر ما ورد في القرآن عن أية الفطرة أو النص الإشهادي بآية الميثاق، إذ يصدق ذلك ما نشاهده في الواقع من أن الإنسان ينزع دائماً إلى البحث عن خالقه، ومن ثم فإن الواقع يشهد لصحة ذلك الأمر، كما تشير التجربة إلى أن السواد الأعظم من الناس شرقاً وغرباً تقر بوجود الإله وذلك على اختلاف دياناتهم، في حين يبقى الملحدون قلة، ومن هنا فإن وظيفة النظر العقلي الصحيح تتمثل في تمييز العقيدة الحققة ومعرفة الإله الحقيقي المستحق بالعبادة، غير أن هذا لا يقتضي بالضرورة أن يكون دليل الفطرة من العلم الضروري، وبيان ذلك من جهتين:

١. في ختام أية الفطرة ما يدل على أن دليل الفطرة ليس من قبيل العلم الضروري حيث يقول تعالى: (...ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)^{١٥٩} يقول الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره: "أكثر الناس لا يعلمون

^{١٥٧}. طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإنتمائية، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط٢، ٢٠١٢م) ص: ٥٣

^{١٥٨}. محمود أبو دقيقة، القول السديد في علم التوحيد، تحقيق: د. عوض الله جاد حجازي (القاهرة: جامعة الأزهر، بدون تاريخ الطباعة) ص: ٢٥

^{١٥٩}. سورة الروم، الآية: ٣٠

أن ذلك هو الدين المستقيم^{١٦٠}. بمعنى أن أكثر الناس لا يعلمون بهذا الدين القيم ليس بسبب عوارض خارجية كما قال البعض، وأن معرفة الناس للدين الحق تحتاج إلى الدليل العقلي والنظري كي يستطيعون التفريق بين الدين الصحيح والدين الفاسد، كما أكد الإمام الطبري في تفسيره هذا المعنى حيث يقول: "يقول تعالى ذكره: ولكن أكثر الناس لا يعلمون أن الدين الذي أمرتك يا محمد به بقولي (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا) هو الدين الحق دون سائر الأديان غيره." ^{١٦١}

٢. من خلال مفهوم الضروري عند المتكلمين بأنه ما لا يحتاج إلى فكر ونظر، يتبين أن ما يستدل عليه بدليل الفطرة لا يندرج بالضرورة ضمن الضروري، إذ أن من يقول بدليل الفطرة يربط بين أية الفطرة والنص الإشهادي و الحديث النبوي عن الفطرة ثم يقومون بتحليل هذه النصوص وتأويلها وهو ما يدل على أن الفطرة هنا أمر اكتسابي أكثر من كونها أمراً ضرورياً.

المبحث الثالث: نقد الجدالية المادية للموجودات في ضوء فلسفة الأخلاق عند طه

عبد الرحمن

تنطلق الدعوى المادية و الالحادية و اللا أدريّة من حصر الموجودات في نطاق المحسوس فقط، والذي يترتب عليه إنكار وجود الغيبيات ومن ضمنها وجود الله سبحانه وتعالى، وفي هذا السياق يصفهم الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي بقوله: "أما الديالكتيكة الماركسية فإنما تنهض على تأليه المادة وحدها، إنها بدون ريب تنكر وجود الخالق عز وجل"^{١٦٢}، والمتأمل في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي يجد أنه لم يقتصر فقط على الرد على هؤلاء المنكرين، ولكنه اتجه إلى إعادة ترسيخ مفهوم الموجودات على أساس انطولوجي وهو الوجودية الفطرية، حيث قسم الموجودات إلى العالم المرئي والعالم الغيبي.

ونلاحظ أن مفهوم الغيب عند طه عبد الرحمن لا يقتصر فقط على غير المحسوس بل يتسع ليشمل كل ما يغيب سواء أكان ذلك مما أمكن إدراكه في الماضي أو يمكن إدراكه في المستقبل، أو مما يستحيل إدراكه إدراكاً مباشراً على

^{١٦٠}. محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين الرازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار إحياء التراث العربي ط ٣، ١٤٢٠ هـ) ج: ٢٥ ص: ٩٩

^{١٦١}. محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (مكة المكرمة: دار التربية والتراث، بدون تاريخ نشر) ج: ٢٠ ص: ٩٩

^{١٦٢}. محمد سعيد رمضان البوطي، نقض الأوهام المادية الجدلية، (دمشق: دار الفكر، ط ٣، ١٩٨٥ م) ص: ٣٤

الإطلاق ويشير طه عبد الرحمن إلى ذلك بقوله: "الغيب هو كل ما لا تحصل رؤيته بالعين في الحال، سواء أمكنت رؤيته في الماضي أو المستقبل أو استحالت هذه الرؤية إلى الأبد"^{١٦٣}.

كما أشار طه عبد الرحمن من خلال نظرية الانوجد والتواجد في فهم علاقة الإنسان بالعالم إلى بعد تاريخي وهو أن عدم الاقرار بوجود ثنائية عنصري الإنسان والمتمثلة في الجسد والروح دليل على قصور في التصور الفلسفي للواقع لدى بعض الفلاسفة المتقدمين أمثال ابن سينا والإمام الغزالي وكذلك أفلاطون الذي تقوم نظريته في المعرفة على التراتبية بمعنى "أنها تصعد من المحسوس إلى المعقول وتخضع الأول للثاني"^{١٦٤}.

وأشار طه عبد الرحمن كذلك إلى أن الإنسان يتكون من عنصرين أساسيين وهما الروح والجسد، وكذلك العالم الذي يحيط بالإنسان يتكون بدوره من العالم المرئي والعالم غير المرئي، وهذا أمر بديهي، يقول طه عبد الرحمن في هذا السياق: "إذ ظهر أن الأصل في الإنسان أن يحيا على الأقل في عالمين، أحدهما مرئي إذ يحيا فيه على جهة الانوجد والآخر غيبي إذ يحيا على جهة التواجد"^{١٦٥}.

وأما من جانب التجربة الدينية، فإن وجود الشريعة والتزام الناس بها دلالة على الإقرار بوجود ذات متعالية تهيمن على وعي الإنسان وتوجه إدراكه للعالم الغيبي وهو ما يدركه الإنسان بالعقل المؤيد كما قد تقدم بيانه، وبالتالي لا تقتصر رؤية طه عبد الرحمن على كونها نظرية معرفية فحسب بل تتجاوز هذه الرؤية حد النظرية إلى الجمع بين الإدراك والعمل والحكم والذي عبر عنه طه عبد الرحمن بمصطلح النظر العمل الحي أو الملازمة^{١٦٦}.

ومع ذلك وعلى الرغم من قوة الأدلة الفلسفية التي جاء بها طه عبد الرحمن إلا أن هذه الأدلة قد لا تكتفي في اقناع أصحاب المناهج المادية أو التجريبية، الأمر الذي يقتضي مقارنة أخرى في مواجهة أصحاب المادية الجدلية والنزعة التجريبية.

ومع ذلك فإن بيان طه عبد الرحمن للعلاقات الخمس بين الدين والأخلاق -علاقة تاريخية، كيانية، منطقية، اجتماعية، نفسية- يفتح آفاقا جديدة للنظر والتأمل ويوجه أنظار المنكرين لوجود الله إلى إعادة النظر في تصوراتهم، إذ أن العلاقة بين الدين والأخلاق عند طه عبد الرحمن ليست علاقة داخلية محصورة الكيان الفردي أو النفس، بل

^{١٦٣}. طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإنتمائية، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط٢، ٢٠١٢م) ص: ٣٧

^{١٦٤}. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية (القاهرة: مؤسسة الهندوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢م) ص: ١٠٠

^{١٦٥}. طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإنتمائية، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط٢، ٢٠١٢م) ص: ٤٠

^{١٦٦}. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٧م) ص: ١٢٢

تمتد هذه العلاقة لتشمل أبعادا تاريخيا واجتماعية وحضارية، فالدارسين للتاريخ والثقافة والحضارة والاجتماع يظهر لهم أن حياة الإنسان لا تخلو من أثر ديني متجذر مصدره الوحي الإلهي.

وعند تتبع تأصيلات الأفكار والتيارات الغربية المعاصرة في فهم العلاقة الكيانية بين الدين والأخلاق، تظهر لنا براعة مشروع طه عبد الرحمن في الكشف عن حقيقة الأصل المعرفي الصحيح في بيان هذه العلاقة الكيانية و بيان أوجه الالتباس التي يقع فيها المخالفون.

ولم يقتصر نقد طه عبد الرحمن على نقد الفلسفة العقلية الغربية فحسب بل امتد هذا النقد إلى القاعدة المنطقية المتداولة بين المتكلمين الذين يقولون في تعريف الإنسان: حيوان ناطق، حيث جعل الحد الفارق بين الإنسان وغيره من الكائنات هو العقل، غير أن طه عبد الرحمن يرى أن للبهائم أيضا قدرا من الإدراك والسلوك القائم على المحاولة والخطأ، وهو أمر مشترك بينهم وبين الإنسان في الفعل الإدراكي. وبعبارة أخرى فإن طه عبد الرحمن يرى أن تعريف المنطقة للإنسان بحيوان ناطق تعرف غير مانع حيث يدخل أفراد آخرون تحته وليسوا من جنسه، ويوضح طه عبد الرحمن ذلك بقوله: "معلوم أن البهيمة لا تهددي إلى أغراضها إلا بعد محاولات متتالية تخطئ فيها أكثر مما تصيب، وحتى إذا أصابت فلا تضمن لنفسها أنها لا تعود إلى الخطأ مرة ثانية، وكذلك الإنسان في ممارسته لعقله على مقتضى التصور المذكور؛ بل ما المانع من أن نسمى القوة الإدراكية الخاصة بالبهائم هي الأخرى عقلا!"^{١٦٧}، ومن ثم قدم طه عبد الرحمن مفهوما جديدا بأن الحد الفاصل بين الإنسان والبهائم ليس الإدراك فكلاهما مدرك وإنما هذا الحد هو الأخلاق.

ويكشف هذا الموقف عن دقة طه عبد الرحمن في بناء مشروعه الفكري، وعن عمق نظره النقدي المتأمل في القضايا المتداولة لدى المتكلمين والمناطق؛ إذ لم يقف عند حدود التقليد أو التسليم بالموروث، بل سعى إلى تأسيس رؤية جديدة تنطلق من مبادئه الفكرية الخاصة. وكان يقبل ما يراه منضبطاً بأصول الشريعة الإسلامية، ثم يعيد قراءته وتطويره في ضوء رؤيته الفلسفية والأخلاقية.

المبحث الرابع: نقد وظيفة العقول الثلاثة في معرفة وجود الله

قد تلقى بعض العلماء فكرة طه عبد الرحمن حول مفهوم العقل بالقبول وخاصة تقسيمه العقل إلى ثلاثة نماذج وكذلك حظي فكره باهتمام الأكاديميين خصوصا في تركيا، حيث تشير الباحثة Zerha Yildirim في حوار مع

^{١٦٧}. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية (المغرب: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٠م) ص:

طه عبد الرحمن إلى هذا الاهتمام فتقول: "مع العلم أستاذنا بأن الاهتمام بكتبكم في تركيا قد ازداد وتضاعف أضعافا مضاعفة في الأونة الأخيرة، حيث أجريت أبحاث ودراسات أكاديمية عن مشروعاتكم ...، من بينها يمكن أن نذكر "نقد الحداثة" و "تجديد أصول الفقه" و "إشكاليات العقل" ... إلخ، وتمت ترجمة سبعة من كتبكم إلى اللغة التركية منها: ...، العمل الديني وتجديد العقل"^{١٦٨}

وذلك لأن طه عبد الرحمن يدعو إلى ضرورة التحرر من هيمنة الحداثة الغربية التي تسللت إلى أفكار المسلمين وصاروا يعتمدون على العقل دون غيره كأداة وحيدة في البحث عن الحقيقة، ويرى طه عبد الرحمن أن هذا التصور أفضى إلى تقديس العقل وإقصاء بقية مصادر المعرفة، حيث يقول طه عبد الرحمن أن العقل (ratio) عند رينيه ديكارت جوهر قائم بذاته (subtansi) ويرتبط بأفكار فطرية (innate ideas) موجودة في البشر، ويستطيع الإنسان من خلالها معرفة ما ينفعه وما يضره عن الأشياء أو الأفعال، ويزعم ديكارت - كما يقول طه عبد الرحمن - أن العقل هو الحقيقة المطلقة ولا ريب فيها ولا سواه. وقد تبني هذا التصور العقلانيون اللاحقون "^{١٦٩}.

غير أن هذا التصور يؤدي عند طه عبد الرحمن إلى نوع من الفصل الحاد بين الأخلاق والعلم والعالم الغيبي، حيث تحتزل المعرفة في العقل مما يؤدي إلى إقصاء البعد الأخلاقي والروحي وكذلك عدم الإيمان بالإله وذلك بتقديس العقل، وفي هذا السياق تشير نعيمة إدريس إلى أن: "إبعاد أو إقصاء الغيب من العقل أوقعنا في أزمت عدة خاصة أزمة القصد والتي أدت إلى تكريس السببية الجامدة، التي تنكر فكرة الجواز، وهي أن الظواهر من صنع الإرادة الإلهية التي تعلقت بهذه الأسباب، وأنه بالإمكان التعلق بأسباب أخرى"^{١٧٠}

وهذه الرؤية هي الغاية المقصودة من إعادة النظر في مفهوم العقل وتقسيمه عند طه عبد الرحمن على النحو الذي ذكر، وهي محاولة نقدية لمواجهة سلطة العقل في تصور الحداثة الغربية كما قد تقدم بيانه، ومن ثم دعا طه عبد الرحمن إلى استعادة الاستشعار بحقيقة العقل الكامل المتحقق من خلال العمل الحي والذي يتجسد من خلال الممارسة والتجربة الأخلاقية حيث يصير إلى "ما كان مفضيا إلى القرب من حضرة الله، جامعا بين البعدين السلوكي والنظري،

^{١٦٨} zehra yeldirim، حوار مع الدكتور طه عبد الرحمن عن علم الكلام، Ankara universitesi Ilahiyat Fakultesi

Degrissi، (٢٠٢٢م) ص: ١١٠٩

^{١٦٩} أحمد فريد سيف الدين، ...، العقل وعلاقته بالدين عند طه عبد الرحمن Tasfiyah Jurnal Pemikiran Islam (٢٠٢١م) ص:

١٤٠

^{١٧٠} نعيمة إدريس، الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة في مشروع طه عبد الرحمن، ص: ٣٢٦

قائما على مبدأ السعي لنيل العلم النافع وهو ما كان باعثا على العمل، حيث لا يوجد عمل صالح بغير علم نافع، أي أنّ طريق العلم النافع هو الربط بين المعرفة ونتائجها^{١٧١}.

ومن هذا المنطلق يبيّن طه عبد الرحمن أن العقل ليس إلا وسيلة من وسائل المعرفة وقد يختلف في الحكم على الشيء تبعا لطريقة استعماله، ويتجلى ذلك في تصور العقل لمسألة التحسين والتقبيح حيث يقول طه عبد الرحمن: "إن العقل قد يحسن وقد يقبح كما تحسن وتقبح الأفعال والأوصاف ويحسن العقل إذا سلك به صاحبه مسالك المعرفة الحقيقية، ويقبح إذا انحرف به عن هذه المسالك المعرفية المستقيمة، وأوقعه في المظان والشبهات والشناعات"^{١٧٢}.

ويترتب على حصر العقل في كونه المصدر الوحيد في البحث عن الحقيقة لن يصل بالإنسان إلى معرفة الله تعالى لأن عقله محدود، ولذلك أعاد طه عبد الرحمن النظر في مفهوم العقل وجاء بتعريف جديد عن العقل وقام بتوصيفه كوسيلة من وسائل الوصول إلى معرفة الله وهذه الوسيلة متعددة الدرجات، فالعقل ليس فقط نظرا مجردا بل يتجاوز ذلك النظر المجرد ليصل إلى ما يسميه بالعقل المؤيد والذي يرتقي به الإنسان من مستوى المعرفة بالنظر إلى مستوى المعرفة بالشهود. يقول طه عبد الرحمن: "فإن العقل المؤيد على خلاف منهما يطلب، بالإضافة إلى هذه الرسوم وتلك الأعمال، الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلية للأشياء أو ذواتها»، والمراد بـ «الذات»، ما به يكون الشيء هو هو ، أو قُل هويته"^{١٧٣}.

ولكن قد ينشأ هنا إشكالا يتعلق بموضوعية العلم وحدوده المعرفية فيما يتعلق بنظرية العقول الثلاثة ووظيفتها في إدراك وجود الله عند طه عبد الرحمن، وذلك لأن العلماء المتقدمين قد اعتنوا عناية كبيرة بتحديد موضوعات كل علم واختصاصاته، فمثلا موضوع علم الكلام هو الإلهيات والنبوات والغيبيات وموضوع علم الفقه هو أفعال المكلفين وموضوع علم التصوف هو تزكية النفس، وأما طه عبد الرحمن فقد جعل العقول الثلاثة، والتي يمكن توزيعها بين موضوعات العلوم المختلفة، جعلها تتكامل في تحصيل علم ذي موضوع واحد فقط وهو علم الإلهيات والمنوط به معرفة وجود الله تعالى، وكأن طه عبد الرحمن هنا يتجاوز الحدود التقليدية الفاصلة بين العلوم وموضوعاتها وأدواتها المتميزة، ويشير الشيخ محمد بن علي الصبان صاحب الحاشية على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك إلى هذا التمييز بين موضوعات العلوم المختلفة وأدواتها فيقول :

١٧١. نعمة إدريس، الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة في مشروع طه عبد الرحمن ، ص: ٣٢٧

١٧٢. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتحديد العقل، (المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٩٧م) ص: ٢١

١٧٣. المرجع السابق: ص ٢١

إن مبادئ كل علم عشرة * الحدد والموضوع ثم الثمرة

ونسبة وفضله والواضع * الاسم الاستمداد حكم الشارع

مسائل والبعض بالبعض اكتفى * ومن درى الجميع حاز الشرفا

وليس المراد هنا أن العلماء المتقدمين لم يقولوا بما قال طه عبد الرحمن بالربط بين علم الفقه و علم التصوف وعلم الكلام في تحصيل معرفة الله، بل قد أشاروا إلى تكامل العلوم، غير أنهم حافظوا على استقلال كل علم بموضوعه وأدوات تحصيله، بينما طه عبد الرحمن دمج الجميع في بناء معرفي واحد .

ويعد الإمام الغزالي مثالا واضحا على هذا الفصل والتمايز بين العلوم عند المتقدمين، حيث نجد الغزالي تناول مسائل الاعتقاد في ومباحث علم الكلام ومنهجه الكلامي في كتبه التي تناولت علم الكلام مثل الاقتصاد في الاعتقاد عاجل قضايا التزكية وعلم التصوف بمنهجه الفريد في كتابه إحياء علوم الدين، ويبرز كل كتاب منهجه الخاص في إثبات وجود الله، ويتضح ذلك في قول الإمام الغزالي في المنقذ من الضلال الذي هو يعتبر آخر مؤلفاته : "ثم إني ابتدأت بعلم الكلام، فحصلته، وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادثه علماً وافياً بمقصوده، غير واف بمقصودي، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة فقد ألقى الله تعالى، إلى عبادته على لسان رسوله عقيدة هي الحق." ١٧٤ ثم يقول عن علم التصوف ودوره في الوصول إلى معرفة الله: "ثم إني لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، وعلمت أن طريقتهم إنا تتم بعلم وعمل، وكان حاصل علومهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتخليته بذكر الله." ١٧٥

ويبنى على هذا الإشكال أن عدم التمييز بين موضوعات العلم ومناهجها حسب مجال كل علم سوف يفضي إلى تداخل المناهج حيث نجد أن أدوات الاستدلال الخاصة بعلم ما قد دخلت مجال علم آخر غير التي تختص به، ويظهر ذلك بجلاء في مشروع الفلسفة التداولية عند طه عبد الرحمن حيث يجمع في معالجة القضايا الإلهية بين المنهج العقلي والعملية والتجربة الحية، ومع التسليم بأن العلاقة بين هذه المناهج قد تكون تكاملية، إلا أن الإشكال لا يتعلق بالتكامل نفسه وإنما يحدث الخلل في تحديد حدود وظيفة كل منهج ومجال تطبيقه

١٧٤. محمد الغزالي الطوسي، المنقذ من الضلال، بقلم: الدكتور عبد الحليم محمود (مصر: دار الكتب الحديثة، بدون تاريخ الطباعة) ص: ١٢١

١٧٥. المرجع السابق، ص: ١٧٠

ثم إن طه عبد الرحمن يرى أن طريق معرفة الله رغم أن مبدأها النظر إلا أنها تتحقق بطريق العمل عن طريق التخلق بأسماء الله، ثم بعد ذلك يفضي هذا التخلق إلى تجدد المعرفة وتفضي المعرفة إلى مزيد من التخلق وهكذا، إلا أن المتكلمين لم يسلكوا هذا الطريق في بناء العقائد، وإنما اعتمدوا فقط على المنهج العقلي دون الربط بين المعرفة النظرية والسلوك العملي أو التجربة الوجدانية، وهذا هو موضوع علم الكلام وهو النظر في العقائد من باب النظر. ب وهذا المنهج الكلامي قائم على الأسباب الآتية:

١. يتفاوت الناس في القدرة على ادراك معاني أسماء الله تعالى وصفاته، فإذا تأسست المعرفة العقدية على العمل أو التجربة الحية، فسيؤدي ذلك إلى تباين كبير، وبالتالي يتعذر تأسيس هذه الاختلافات بين الناس في معرفتهم لله على قواعد منضبطة وذلك لاختلاف مدارك الناس وقدراتهم على العمل.

٢. الاعتماد على الحدس أو الإلهام من خلال التجربة الحية والهبة الربانية في تحصيل معرفة الله بدون الالتزام بضوابط منهجية تعين على التمييز بين صحيح الاعتقاد وباطله فقد يفتح ذلك الباب إلى الوسوسة والأوهام.

٣. بناء على ما سبق، تظهر الحاجة إلى بناء قاعدة معرفية راسخة في ضبط المباحث العقائدية وتيسير فهمها لعامة الناس، وتحسينها من الشبهات، وهذه القاعدة تتمثل في النظر العقلي المنضبط بالوحي الإلهي، بحيث يعمل العقل في حدود طاقته البشرية، مسترشداً بالنصوص الشرعية ومسترشداً بالقواعد الاستدلالية المعتمدة في بناء العقائد. وليس المقصود من هذا النقد أن نرفض المشروع الفكري الذي جاء به طه عبد الرحمن أو إنكار قيمته المعرفية والأخلاقية، وإنما المقصد هو التنبيه إلى أهمية التمايز بين موضوعات العلم المختلفة ومناهجها ووظائفها، فلكل علم مجاله الخاص، وبالتالي ينبغي ضبط كل علم بموضوعه وضبط منهجه الخاص وأدواته وألياته حتى لا تتداخل المناهج ولا يختل تنظيم كل علم وتقعيده بما يناسب موضوعه.

الفصل الخامس

الخاتمة

وبهذا نصل إلى خاتمة البحث الذي سعى إلى دراسة اسهامات طه عبد الرحمن في تحديد بيان أدلة اثبات الصانع (وجود الله) بمقاربة الفلسفة التداولية، مما تعطى بنية حجاجية متكاملة جديدة في هذه القضية ضمن مباحث علم الكلام الجديد، وقد تبين من خلال هذه الدراسة أن طه عبد الرحمن لم يتجه إلى القطيعة مع التراث، بل قام بإعادة البناء المنهجي لمناهج المتقدمين وصياغتها في إطار فلسفي ومعرفي يتناسب مع العصر الحديث وإشكالاته الفكرية. كما حاولت الدراسة أن تظهر من خلال مشروع طه عبد الرحمن قدرة التراث الإسلامي على إنتاج رؤى فلسفية أصيلة مستمدة من الوحي الإلهي دون الركون الكامل إلى الفلسفة اليونانية في الدفاع عن أهم القضايا العقائدية وهي إثبات وجود الله. كما يتضح أن طه عبد الرحمن دعا إلى التحرر من التقليد الفكري وإلى تنشيط ملكة الابداع والاجتهاد في مجال الاستدلال الكلامي الفلسفي مع المحافظة على المرجعية الإسلامية، ومن ثم استطاع طه عبد الرحمن ببراعته أن يجمع بين اللغة والفلسفة والدين ضمن مشروع تداولي متكامل عن تحديد النظر في إثبات وجود الله مرسيا إطارا إسلاميا جديدا للفلسفة التداولية.

نتيجة البحث

ومن خلال هذا البحث المتواضع وصل الباحث إلى النتائج الآتية :

- قد بيّن هذا البحث أن مشروع طه عبد الرحمن كشف عن بنية حجاجية متكاملة تسعى إلى توظيف نظرية الفلسفة التداولية في الوصول إلى معرفة الله، من خلال بناء فلسفي إسلامي أصيل يستند إلى أصول معرفية إسلامية.
- وتقوم هذه البنية الحجاجية على جملة من المبادئ الثلاثة وهي مبدأ الوجودية الفطرية ومبدأ الفلسفة الأخلاقية ودلالاتها في وجود الله ومبدأ العقل بوصفه وسيلة من وسائل الوصول إلى معرفة الله،
- يندرج ضمن هذا المشروع الدفاع عن الرؤية الإسلامية للإنسان في مواجهة التصورات الحداثية الغربية التي تنزع إلى الفصل بين العقل والدين.
- في جانب آخر، يرى الباحث أن هذه البنية التي أقامها طه عبد الرحمن قد لا تكون كافية في مواجهة أصحاب المذاهب المادية الجدلية أو الملاحدة، ذلك لأن الفكر المادي ينحصر فيما هو محسوس ومشاهد،

بينما أفكار طه عبد الرحمن تتجاوز المادي وتقوم على الاعتراف بأبعاد روحية وأخلاقية يتوسل إليها بطريق النظر والعمل والتجربة الحية، ومن هنا يتضح أن كلا من المادية الجدالية و الفلسفة التداولية ينطلق من أرضية معرفية مختلفة حيث لا يوجد مشترك للحوار بينهما.

- ويكشف هذا البحث عن الحاجة إلى أبحاث أخرى أكثر توسعا لتشمل كل مؤلفات طه عبد الرحمن وليس فقط ما اعتمد عليه البحث. وقد اقتصر هذا البحث على النظر في مجموعة من كتب طه عبد الرحمن وأبرزها: أصول الحوار وتحديد علم الكلام، العمل الديني وتحديد العقل، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإنتمائية، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، تجديد المنهج في تقويم التراث، إضافة إلى دراسة منشورة في مجلة الحكمة الإسلامية وهي الاشهاد الالهي والمعرفة الفطرية.

- وبناء على ما سبق تظهر شخصية طه عبد الرحمن في نزعتها النقدية المنصفة نحو كل الأفكار الفلسفية والكلامية، فهو يقبل من الأفكار ما يراه صوابا ويرد منها ما يراه متعارضا مع مقتضيات الحقيقة بغض النظر عن مصدر هذه الأفكار وموردها، ويدعو طه عبد الرحمن إلى تنشيط الابداع ونبد التقليد والجمود والركون إلى الموروث

- غير أن هذا لا يعني عند الباحث التسليم بكل ما جاء به طه عبد الرحمن دون تدقيق أو تمحيص كما أن نظريته في الفلسفة التداولية لا تغلق باب النقد، فالنظرية التداولية نفسها كما قدمها طه عبد الرحمن تقوم على مبدأ الحوار والتداول الفكري، وبالتالي رؤية نقدية في نظرة الباحث على مشروع طه عبد الرحمن في هذه القضية :

١. أظهرت الدراسة من خلال تحليل أفكار طه عبد الرحمن المتعلقة بمبادئ الفلسفة التداولية ونقده للبرهان الإستدلالي، أظهرت الدراسة أن مقصوده لم يكن مجرد إعادة عرض القضايا الكلامية القديمة بلغة معاصرة، ولا الاقتصار على الدفاع عن العقائد الإسلامية أمام الشبهات الحديثة، وإنما عني طه عبد الرحمن ببناء أسس جديدة لتجديد علم الكلام وذلك بالاستناد إلى مبادئ الفلسفة التداولية والتي استقاها من التراث الإسلامي و المناهج العلمية الحديثة وإخضاعها جميعا للنقد والتمحيص حتى طور خطابا يستجيب لمتطلبات الإنسان المعاصر مع المحافظة على الأصول الإيمانية الإسلامية.

٢. فقد كشفت الدراسة عن بعض الإشكاليات في مشروع طه عبد الرحمن ولعل أبرزه الكلام على مناسبة العلم لموضوعه والتمايز بين العلوم المختلفة وموضوعاتها ومناهجها وأدواتها. وقد بينا فيما سبق أن الجمع بين الثلاثة عقول عند طه عبد الرحمن هو جمع لثلاث مناهج مختلفة في علم واحد -المنهج الكلامي والفقه الصوفي-، ويتجلى ذلك في توظيفه للمناهج الثلاثة (النظر والعمل والتجربة) في باب الإلهيات في علم الكلام وهو ما يخالف به عمل المتكلمين الذي استقر على أن يكون طريق العلم بالعقائد هو النظر فقط دون العمل والتجربة واللذان يختصان بدراسة موضوعات علمية أخرى تختلف عن علم الكلام، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى تداخل المناهج وعدم ضبط الحدود المنهجية لكل علم.

٣. وكذلك أظهر البحث ميل طه عبد الرحمن إلى أفكار ابن تيمية في مبدأ الفطرية الوجودية و رؤيته في المنطق. كما يتضح إفراط طه عبد الرحمن في توظيف الفلسفة التداولية حتي يبدو وكأنه جعلها المنهج العلمي الحاكم على كل المناهج المعرفية الأخرى التي ينبغي أن تبني جميعها على الأساس التداولي وأن أصل كل منهج علمي هو تداولي.

التوصيات والمقترحات

ويوصي الباحث في الأخير على كل من يرغب في دراسة أفكار طه عبد الرحمن وتطبيقها في قضية معينة، أن ينخرط في قراءة جميع مؤلفاته وأن يطلع على أصوله ومناهجه وتطبيقاته لهذه الأصول والمناهج المتناثرة في كتبه، فقد تقرأ عن أصول منهجه مثلاً في كتاب أصول الحوار وتحديد علم الكلام و تحديد المنهج في تقويم التراث إلا أن هذين الكتابين تندر فيهما الأمثلة، بينما قد تطالع كتب أخرى مثل كتاب اللسان والميزان والعمل الديني وتحديد العقل، فتجد من الأمثلة ما يجعل وظيفة منهجه واضحة.

وكذلك يوصي الباحث غيره من الباحثين الراغبين في دراسة مشروع طه عبد الرحمن أن يطلعوا على سيرة حياته العلمية وتطور مسيرته الفكرية حتى يستطيعون الإمام بأفكاره، حيث إن الأفكار المتناثرة في كتبه هنا وهناك يكمل بعضها بعضاً ويفسر بعضها بعضاً، ويجدر بمن يرغب في دراسة طه عبد الرحمن إمعان النظر في المصطلحات التي وضعها في التعبير عن أفكاره و تتضح الأفكار بالمثال ومن ثم الوصول إلى معرفة مراد المؤلف.

وما زال مشروع طه عبد الرحمن يخترن كثيراً بأفكاره المنشورة في كتبه وهو ما يتطلب مزيد من الدراسة والتحليل وخاصة لما تزخر به مؤلفاته من المصطلحات الفلسفية التي وظفها في التعبير عن أفكاره، ناهيك عن كونه متخصصاً في اللغة

والفلسفة. ويرمي مشروع طه عبد الرحمن إلى تجديد الفلسفة العربية وتطوير قدرتها على استيعاب المصطلحات والإشكالات الفلسفية المعاصرة. كما تظهر مؤلفات طه عبد الرحمن سعيه إلى الكشف عن المصطلح الفلسفي الإسلامي الأصيل مما كان يظن أن اللغة تعجز عن التعبير عنه

قائمة المراجع

- الأحمدي، يوسف محمد صالح. منهج المتكلمين والفلاسفة المنتسبين للإسلام في الاستدلال على وجود الله تعالى على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة. السعودية: جامعة أم القرى، ١٩٩١م
- أحمد بن حنبل. مسند الإمام أحمد بن حنبل. مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠١م
- أبو داود سليمان السجستاني. سنن أبي داود. دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م
- أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم العراقي، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٥م
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام الحراني. الرد على المنطقيين. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام الحراني. درء تعارض العقل والنقل. المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٩١م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام الحراني. مجموع الفتاوى. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥م.
- إبراهيم مشروح. طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٩م
- إدريس، نعيمة. الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المعاصرة في مشروع طه عبد الرحمن. د.م. د.ن، د.ت.
- الإيجي، عضد الدين. شرح المواقف. بيروت: عالم الكتب، د.ت.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي الأنصاري، لسان العرب. بيروت: دار صادر، ١٤١٤ هـ
- الأزهري، هشام كامل موسى. فتح العلام شرح منظومة عقيدة العوام. القاهرة: دار المنار، ٢٠١٣م
- أبو دقيقة، محمود. القول السديد في علم التوحيد. القاهرة: جامعة الأزهر، بدون تاريخ الطباعة
- الباجوري، إبراهيم. تحفة المريد على جوهرة التوحيد. القاهرة: دار السلام، ٢٠١٩.
- الباقلائي، محمد بن الطيب بن محمد، القاضي أبو بكر، التقريب والإرشاد (الصغير)، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م
- البوطي، محمد سعيد رمضان. نقض الأوهام المادية الجدلية. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥م
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. شرح المقاصد. بيروت: عالم الكتب، د.ت.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. مقدمة لكتاب شرح الخبيصي على متن تهذيب المنطق. القاهرة: مكتبة الإيمان، ٢٠٠٥.
- التميمي، عبد الرحمن بن محمد الشافعي. آداب الشافعي ومناقبه. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣.

الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. مكة المكرمة: دار الترية والتراث، د.ت.
الحملاني، أحمد بن محمد، شذا العرف في فن الصرف، مكتبة الرشد الرياض، بدون تاريخ الطباعة
الحويني، حسن محرم. السيد محاضرات حول الموقف الخامس في الإلهيات من كتاب شرح المواقف. القاهرة: مكتبة
الإيمان، ١٤٣٩ هـ

حامد، فتحى حامد. علم الكلام الجديد: المفاهيم والمنهج والموضوع. مركز النهوض، ٢٠٢٠
خسته، نور علي. علم الكلام الجديد: دراسة مقارنة بين عبد الجبار الرفاعي وطه عبد الرحمن (دراسة فلسفية).
د.د: د.ن، د.ت.

خير، بسطامي محمد سعيد مفهوم تجديد الدين. المملكة العربية السعودية مركز التأصيل للدراسات والبحوث
٢٠١٢ م

الجوزية، محمد بن أبي بكر ابن قيم. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. بيروت: دار الكتاب
العربي ١٩٩٦ م

ديبور، ت. ج. تاريخ الفلسفة في الإسلام. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١.

الدمهوري، أحمد بن عبد المنعم. إيضاح المبهم من معاني السلم. القاهرة: دار البصائر، ٢٠٠٧.

الدين، أحمد فريد سيف. العقل وعلاقته بالدين عند طه عبد الرحمن. Tasfiyah Jurnal Pemikiran Islam،
٢٠٢١.

الرفاعي، عبد الجبار. مقدمة في علم الكلام الجديد. مؤسسة هنداوي، ٢٠٢١.

الرفاعي، عبد الجبار. علم الكلام الجديد: مدخل لدراسة اللاهوت الجديد والجدل العلم والدين، د.ت
الرازي، محمد بن عمر بن التيمي. مفاتيح الغيب. بيروت: دار إحياء التراث العربي ١٤٢٠ هـ
الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، مجلة البحوث الإسلامية - مجلة دورية تصدر
عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بدون تاريخ النشر وسنة الطباعة
الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر. البرهان في علوم القرآن. دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي
وشركائه ١٩٥٧ م

السعيد، نوسة سعيد محمود. "تجديد علم الكلام رؤية وجدانية سلوكية". مجلة كلية أصول الدين بالمنوفية، جامعة الأزهر د.ت

السكندري، أحمد بن عطاء الله. الحكم العطائية. مصر: المقطم للنشر والتوزيع ، ٢٠١٣ م
سينا، ابن. الشفاء الطبيعيات. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦ م
سينا، ابن. النفس من كتاب الشفاء ، إيران: مكتب الإعلام الإسلامي د.ت

الشبهى، فاطمة الزهراء محمد. سؤال تجديد المنهج الكلامي عند طه عبد الرحمن: دراسة في فقه علم الكلام.
دورية النماء، ٢٠٢٣.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد. الاعتصام. السعودية: دار ابن عفان، ١٩٩٢ م
شاكر، محمد شاكر. الدين والتجديد في فلسفة الحشت. الاسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٢٣ م
طه عبد الرحمن. أصول الحوار وتجديد علم الكلام . المغرب: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٠ م
طه عبد الرحمن. الاشهاد الالهي والمعرفة الفطرية . مجلة الحكمة الاسلامية، العدد الأول. ٢٠٢٤ م
طه عبد الرحمن. العمل الديني وتجديد العقل، المغرب: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ١٩٩٧ م
طه عبد الرحمن. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨ م
طه عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث. المغرب: المركز الثقافي العربي. د.ت
طه عبد الرحمن. روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإنتمائية. بيروت: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء،
٢٠١٢ م

طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية. المغرب: المركز الثقافي العربي، الدرا
البيضاء ، ٢٠٠٠ م
طه عبد الرحمن. سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع،
د.ت

أحمد الطيب. التراث والتجديد مناقشات وردود. القاهرة: دار القدس العربي، ٢٠١٩ م
العامري، أبو الحسن. الإعلام بمناقب الإسلام. الرياض: دار الأصاله، ١٩٨٨.
الغزالي، محمد بن محمد الطوسي. إحياء علوم الدين . بيروت: دار المعرفة، د.ت.

الغزالي، محمد بن محمد الطوسي. معارج القدس في مدارج معرفة النفس . بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المنقذ من الضلال. مصر: دار الكتب الحديثة، د.ت

فودة، سعيد عبد اللطيف. الأدلة العقلية على وجود الله بين المتكلمين والفلاسفة . منشورات الأصيلين، ٢٠١٦.

فودة، سعيد، وبلال النجار . مقالات من البحوث الغربية المعاصرة في فلسفة الدين: الدليل الكوني على وجود الله تعالى. القاهرة: دار الصالح، ٢٠١٦.

كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة اليونانية القاهرة: مؤسسة الهندي للتعليم والثقافة ، ٢٠١٢م

نور الدين، محمد Ilmu Mantik . القاهرة: دار الصالح، ٢٠١٩م

Kurniawan, Asep. “Filsafat Islam: Metafisika Muhammad Iqbal tentang Tuhan sebagai Ego.” Yaqzan 3, 2017

Mahbub Junaidi. PRAGMATISME Melacak Asal-Usul Aliran Filsafat Pragmatisme dan Perkembangannya. Dar El-Ilmi, 2016

Nasaruddin, Risa Yulisna, Rina Sartika, dkk. Pragmatik. Tri Edukasi Ilmiah, 2024

Quentin Smith. “Kalam Cosmological Arguments for Atheism.” In The Cambridge Companion to Atheism. New York: Cambridge University Press, 2007

Saifuddin, Ahmad Farid, and Boma Panji Astha Tulung. العقل وعلاقته بالدين عند طه عبد الرحمن Tasfiyah 5, 2021

Wildan Rochman Hakim, shofiyullah Muzammil. Renewal of ‘Ilm kalam in the contemporary era: A study of Taha Abdurrahman’s metatheological concept. Kanz Philosophia: A journal for Islamic Philosophy and mysticism, 2022

zehra yeldirim حوار مع الدكتور طه عبد الرحمن عن علم الكلام Ankara universitesi Ilahiyat Fakultesi Degri, 2022