Reason and Religion in Contemporary Arab Thought

Monsef al-Hamedi

PhD in Philosophy, Zeitouna University, Tunisia. E-mail: alhamedi@aldaleel-inst.com

Summary

Some periods in the history of Islam witnessed a semi-rupture between religious thought and reason, resulted from the absence of philosophical and rational approaches that let the way wide open for the predominance of theological thought with its justificatory tendency. Despite the appearance of new rationalistic aspects in the form of new **I'tizal** (seclusionism) tendencies, they were not sufficient to bridge the rift between reason and religion, and the best example on the new **I'tizal** is Taha Abdurrahman, who combined logic with linguistics on the one hand, and heritage (turath) with modern studies n the other, through a critical study of heritage, using the latest tools of scientific criticism, due to his specialization in the studies of philosophy of religion beside his writing on the reason-religion duality. We try, in this article, to discuss the opinions of Taha Abdurrahman in the process of his analysis of the concept of reason and its role in religious knowledge. One of the most important results we have got at is that Taha Abdurrahman, concerning reason and its area, focuses on the framework of practical practice and the use of reason, not on theoretical and subjective limits of abstract reason. It means that all of what he has mentioned relates to the thinker not thinking, and relates to the rational person and the process of reasoning, not to reason itself, and the difference between them is so vast.

Keywords: reason, religion, Arabic thought, Taha Abdurrahman

Al-Daleel, 2022, Vol. 4, No. 4, PP. 80 -103

Received: 20/11/2021; Accepted: 29/12/2021

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)

Al-Daleel
مؤسسة الدليل
للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution
for Doctrinal Studies

العقل والدين في الفكر العربي المعاصر (عند طه عبدالرحمن)

منصف الحامدي

دكتوراه في الفلسفة، جامعة الزيتونة، تونس. البريد الإلكتروني: alhamedi@aldaleel-inst.com

الخلاصة

لقد شهدت بعض الفترات من تاريخ الإسلام شبه قطيعةٍ بين الفكر الديني وبين العقل، نتج عنها غياب النهج الفلسفي والعقلي عند بعض المدارس الإسلامية، ما أدّى إلى ترك المجال واسعًا وفسيحًا لغلبة الفكر الكلامي ذي النزعة التبريرية، ورغم ظهور ملامح عقلانية جديدة في صورة نزعات الاعتزال الجديد، إلّا أنّها لم تكن كافيةً لرأب الصدع بين العقل والدين في الفكر العربي، وأفضل مثالٍ للاعتزال الجديد هو طه عبد الرحمن؛ باعتباره زاوج ضمن مشروعه بين المنطق وبين اللسانيّات من جهة، وبين التراث وبين الأبحاث الحديثة ضمن دراسة نقدية للتراث مستعينًا بأحدث أدوات النقد العلمي، ورغم تخصّص طه عبد الرحمن في أبحاث فلسفة الدين وكتابته في ثنائية العقل والدين، إلّا أنّ مصطلح "المعرفة الدينية" لا نجد له أيّ أثر من الوجود في كتاباته، وسنحاول في هذا المقال مناقشة آراء طه عبد الرحمن في عملية تحليله لمفهوم العقل ودوره في المعرفة الدينية، ومن أهمّ النتائج التي توصّلنا إليها هي أنّ طه عبد الرحمن يركّز في إطار الممارسة العملية للعقل ومساحته، لا على الحدود النظرية والذاتية للعقل المجرّد، أي أنّ جميع ما ذكره يرد على المفكّر لا على التفكير، ويرد على العاقل وعلى عملية التعقّل لا على العقل نفسه، والفرق بينهما شاسع.

الكلمات المفتاحية: العقل ـ الدين ـ الفكر العربي ـ طه عبد الرحمن

مجلة الدليل، 2022، السنة الرابعة، العدد الرابع، صص. 80 - 103

استلام: 2021/11/20 ، القبول: 2021/12/29

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

© المؤلف

CC BY NC

المقدّمة

لا يجد المتابع للفكر العربي قديمًا وحديثًا صعوبةً في اكتشاف كون جدلية العلاقة بين العقل والدين قد استأثرت باهتمام العلماء والمفكّرين العرب منذ بداية تشكّل الحضارة العربية الإسلامية؛ كيف وقد كانت هذه الثنائية هي الركيزتين اللتين انبنت عليهما هذه الحضارة؛ فقد كان ظهور الإسلام في الجزيرة العربية بما هو دينٌ خاتمٌ إيذانًا على بزوغِ شمس الحضارة العربية. ولا يمكن لحضارة أن تقوم من دون فكر، ولا يوجد فكر في غياب العقل الذي هو أعلى جوهرة زود الله بها الإنسان؛ على اعتبار أنّ العقل والمنطق هما قوام الإنسانية وفق التعريف الحدّي للإنسان عند أرسطو والفلسفة المشائية عمومًا. ورغم أنّ الحضارة العربية قد قامت على ثنائية الدين والعقل، إلّا أنّ العلاقة بينهما لم تكن على وفاقٍ تامٍّ؛ فقد شهد تاريخ الفكر العربي قطيعةً بين هاتين الركيزتين وصراعًا تحت مسمّى صراع "العقل والنقل" حينًا أو "الرأي والحديث" حينًا آخر. وقد غذّت السياسة هذا التنافر حين قرّب الساسة جماعة أهل الحديث باعتبارهم حماة للدين وأنصارًا له، على حساب أهل الرأي بما هم أنصار للعقل دون الدين. وقد كانت حاجة الأمويّين ماسّةً لتقريب رواة الحديث وصناعة رواة يشرعنون السلطة ويدافعون على السلطان، حتّى وإن لزم الأمر وضع أحاديث تتعارض كلّيًّا مع مسلّمات العقل وأسسه. ومع سقوط الدولة الأموية وتأسيس الدولة العبّاسيّة انعكست الآية في برهة زمنية من تاريخها، لعلّ أوجها كان في زمن المأمون حيث قرّب إليه أهل الرأي وأبعد عنه أهل الحديث، بل وقع التنكيل بهم في زمنٍ ما، إلى أن جاء المتوكّل ليعيد أهل الحديث إلى الواجهة وإلى دائرة التأثير. وفي المقابل، وقع القضاء على المعتزلة بما هم حماة العقل. ثمّ ازداد الأمر سوءًا حين سعى السلاجقة إلى حماية "الخلافة" العبّاسية من الهجمات العلمية ـ الإعلامية التي يشنّها أزهر الفاطميين على المدرسة الحديثية العبّاسية. وقد كان العقل الفلسفي العرفاني هو رأس حربة علماء الأزهر آنذاك، فما كان من نظام الملك السلجوقي سوى انتداب أبي حامدٍ الغزالي ليؤسّس له المدرسة النظامية في بغداد؛ ليوقف هذا التيّار القادم من القاهرة فكان "تهافت الفلاسفة" و"فضائح الباطنية" ثمرةً لهذه الزيجة المؤقّتة التي استمرّت أربع سنوات بين السلطة وبين علماء المدرسة الأشعرية (الغزاليّ والرازيّ نموذجًا)، ولا غرابة في أن يشهد التاريخ تغييرًا كلّيًّا في النهج المعرفي للغزالي الذي دخل مباشرةً في رحلة الشكّ التي أنتجت شخصيةً صوفيّةً أكثر عقلانيّةً.

المطلب الأوّل: تعريف المفاهيم

1ـ العقل

أـ العقل في اللغة

يستعمل لفظ "العقل" ضمن عدّة استعمالات أذكر خمسةً منها كما يلي:

1ـ منها ما يأتي بمعنى العلم: قال الخليل: «العقل نقيض الجهل» [الفراهيدي، العين، ج 1، ص 159].

2ـ منها ما يأتي بمعنى الحبس والربط: قال الخليل: «عَقَلَ بطن المريض بعد ما استطلق: استمسك. وعَقَلْتُ البعير عقلًا، شددت يده بالعِقال أي الرباط، والعِقال: صدقة عامٍ من الإبل ويجمع على عُقُل» [المصدر السابق].

ب ـ العقل في الاصطلاح

العقل في مصطلح الفلاسفة هو الجوهر المفارق للمادّة ذاتًا وفعلًا، ومن الفلاسفة من يقول إنّ العقول بهذا المعنى هم الملائكة بلسان الشارع. [انظر: الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 282]

وقد يطلق العقل ويراد به مجموعة متبنّيات العرف السائد والقضايا المشهورة عند جماعة أو أمّة من الأمم، وكثيرًا ما يبنى فيه على التسامح عن التفكير التدقيقي، فيطلق عليه بعضهم العقل العرفي، والعاقل عندهم هو من يلتزم بتلك المشهورات والأعراف.

وقد يطلق ويراد به طريقة التفكير المشترك عند جماعة أو أمّة معيّنة، متضمّنًا كلّ ما يؤثّر في ذلك النمط التفكيري ويحدّده، فيعكس ويفسّر الظواهر الاجتماعية التي يلتزمون بها، وتحكم طريقة حياتهم وتعاملهم فيما بينهم ومع الآخرين، وعادةً ما تضاف مفردة العقل هنا إلى تلك الأمّة والجماعة، فيقال العقل العربي أو العقل الغربي، أو العقل البدوي وهكذا، وتجد هذا الإطلاق يستعمل كثيرًا في علم الاجتماع الحديث.

وأمّا معنى العقل المقصود هنا الذي هو من أدوات المعرفة، فهو قوّة النفس التي بها تدرك المعاني والمفاهيم المجرّدة الكلّيّة، وبها تستفيض النفس من عالم المبادئ العلوي؛ لتتولّد الصور العلمية فيها وتتكوّن العلوم [انظر، ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 64 وما بعدها؛ الشيرازي، الأسفار، ج 4، ص 418 وما بعدها]، وبه تحصل مرتبة التعقّل في الإدراك التي تميّز الإنسان عن سائر الحيوانات، فيقال عنه إنّه حيوان ناطق.

ولهذه الأداة الدور الأساسي في حصول العلوم التصوّرية والتصديقية، والتمييز بين الحسن والقبيح من الأفعال والخير والشرّ.

العقل النظري والعقل العملي

المشهور عند الحكماء أنّ العقل النظري هو قوّة النظر في جميع العلوم، فهو يدرك القضايا النظرية والعملية الكلّيّة والجزئية، فالقضايا الكلّيّة يدركها بذاته، والقضايا الجزئية يدركها بمعونة آلاته، وأمّا العقل العملي فمدركاته هي القضايا العملية الجزئية من قبيل: هذا الفعل يجب فعله، أو هذا الفعل يجب تركه؛ لأجل الوصول إلى الأغراض التي يختارها الإنسان بتوسّط أفعاله الاختيارية، وذلك بالاستعانة بمدركات العقل النظري، ووظيفته تدبير البدن. [انظر: الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 351 وما بعدها]

وحقيقة ذلك أنّ القضايا العملية الجزئية هي المحرّكة للإنسان لا الكلّيّة، فتكون هذه الصورة الجزئية علّةً لترشّح الشوق ثمّ انقداح الإرادة نحو ذلك الفعل؛ ولذلك سمّي بالعقل العملي، وكماله في الإنسان أن ينفعل عن مدركات العقل النظري في تحديد ما يجب فعله أو تركه، لا عن الصور الوهمية والخيالية التابعة لميول القوّة الغضبية أو الشهوية.

جـ العقل في القرآن

لم يرد لفظ "العقل" بصيغة المصدر في القرآن الكريم، بل ورد بصيغة الفعل ضمن عدّة صور؛ إذ قد ورد في صورة "تعقلون" في 24 آيةً، كما ورد في صورة "يعقلون" في 22 موردًا كما ورد في موردٍ واحدٍ في صورة "نعقل" في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَو كُنَّا نَسمَعُ أَو نَعقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصحَابِ السَّعِيرِ﴾ [سورة الملك: 10]، وفي مورد آخر على نحو "يعقلها" في قوله تعالى: ﴿وَتِلكَ الأَمثَالُ نَضرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 43]؛ وعليه، فقد ورد ذكر جذر "ع ق ل" في صورة الفعل المضارع في ثمانية وأربعين موردًا لكن ما النقاط التي يمكن استنتاجها من هذا الأمر؟ من الممكن أن نستنتج أنّ استعمال هذا الجذر بصيغة الفعل لا المصدر على أنّ القرآن الكريم يركّز على فعل التعقّل وعلى الحركة دون الثبات الذي تمثّله الصورة المصدرية أو الاسمية. كما أنّ صيغة فعل المضارع تشير إلى أنّ هذا الفعل هو حركة استمرارية بخلاف صيغة الماضي التي تدلّ على حصول حدث في زمن قد مضى وفات. ومن هنا نستكشف أنّ من ميزات التعقّل في القرآن الكريم هو الحالة الفعلية المستمرّة.

مسألة أخرى تضاف إلى غياب الصيغة المصدرية للعقل وهي أنّ أداة التعقّل في القرآن الكريم ليس العقل نفسه، بل هي القلب؛ فإذا كان العقل بالمعنى المصدري وهو مركز لتثبيت الصور العقلية مفقودًا في القرآن الكريم، فقد أحيلت عملية التعقّل إلى القلب؛ باعتبار أنّ القلب يتناسب أكثر من العقل مع أيّة حركة استمرارية ومتغيرة. قال تعالى: ﴿أَفَلَم يَسِيرُوا فِي الأَرضِ فَتَكُون لَهُم قُلُوبٌ يَعقِلُون بِهَا﴾ [سورة الحجّ: 46].

د ـ العقل عند طه عبد الرحمن

لقد خصّص الدكتور طه عبد الرحمن كتابه "العمل الديني وتجديد العقل" لتحليل مفهوم العقل ودوره في المعرفة الدينية. غير أنّ ما ينبغي التنويه إليه ضمن هذه المقدّمة، هو أنّ طه عبدالرحمن يبذل قصارى جهده في سبيل نحت مفاهيم خاصّة به، ويحسّ أنّها أقدر على تبليغ المعنى المراد منها، فهو وإن كان يستعمل مفهوم "العقل"، إلّا أنّه يطلق على "العقل النظري" مثلًا تسمية "العقل المجرّد"، حيث يقول:

«ليس غرضنا هنا أن نباشر تحليل وتقويم هذا الخطاب العقلاني الإسلامي ... وإنّما هدفنا في هذا الفصل بالذات، أن نبيّن الحدود التي تتطرّق إلى العقل النظري أو قل "العقل المجرّد"» [طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 15].

إلى جانب ذلك يسمّي "المعرفة الدينية" بتسمية "الممارسة الإسلامية للعقل" حيث يقول:

«ونميّز فيها صنفين: صنف الحدود الخاصّة وهي التي تكشف عنها الممارسة الإسلامية العربية لهذا العقل داخل بعض الشعب المعرفية بوجهٍ خاصٍّ، وصنف الحدود العامّة وهي التي تكشف عنها الممارسة العلمية والفلسفية بوجهٍ عامٍّ» [المصدر السابق، ص 16].

يَعُدُّ طه عبد الرحمن العقل عبارةً عن فعلٍ تعقّليٍّ، ويخالف بشدّة المفهوم الجوهري للعقل أو ما يسميّه بتشييئة العقل، وعلى هذا الأساس يقسّم الدكتور هذه الفعّاليّة إلى ثلاث مراتب، يطلق على المرتبة الأولى منها تسمية "العقل المجرّد"، وتختصّ بالنوع الذي تصدر عنه هذه الفعّاليّة من دون الاستعانة بالعمل الشرعي والتسديد الوحياني والنقلي. كما يطلق على صاحب هذا العقل تسمية "المقارب". [المصدر السابق، ص 25]

أمّا المرتبة الثانية للممارسة العقلية، فيسمّيها "العقل المسدّد" وهو ـ خلافًا لسابقه ـ ينشأ عن الدخول في العمل الشرعي قصد جلب التوفيق الإلهي. وقد أطلق على صاحب هذا العقل تسمية "القرباني" [المصدر السابق، ص 58]. أمّا المرتبة الثالثة والعليا للممارسة العقلية، فتختصّ بالنوع الذي ينتج عن النزول في مراتب العمل الإسلامي طلبًا للتولّي والتولية الإلهية ضمن التجربة الصوفية العرفانية. ويطلق على هذه المرتبة تسمية "العقل المؤيّد" كما يسمّي صاحب هذا العقل "المقرّب". [المصدر السابق، ص 157]

ويرى طه عبد الرحمن أنّ العقل النظري أو ما يسميه هو العقل المجرّد هو عبارة عن فعّاليّة تعقّلية تقبل التغيّر والتطوّر، ويقول في هذا المجال: «العقل المجرّد عبارة عن الفعل الذي يطّلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما معتقدًا في صدق هذا الفعل، ومستندًا في هذا التصديق إلى دليل معيّن» [طه

عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 17].

وقد أقام الدليل على إثبات مدّعاه عبر استقراء الأقوال في جوهرية العقل والتي حصرها في قولين فقط، أقام دليلًا لإبطالهما معًا. فانتهى به الحال إلى تثبيت قوله بكون العقل فعلًا لا جوهرًا؛ يقول في هذا المجال: «والناس في مسألة العقل على رأيين متباينين ظاهرًا متّفقين مآلًا: أحدهما أنّ العقل الإنساني واحد لا يتغيّر، والثاني أنّه واحد في جوهره متغيّر في أعراضه؛ وكلا الرأيين مردود عندنا» [طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 404].

ثمّ يشير إلى دليله في ردّ هذين الرأيين بناءً على نظريته حول التكوثر العقلي القائلة باختلاف العقول شدّة وضعفًا، وكذلك تكثّرًا في الشخص الواحد، إلى جانب تكوثرها أي تشعّب المدارك التعقّلية وتقلّبها[1]. ضمن دليله على إبطال الرأي الأوّل، ينطلق من مبدإٍ لديه وهو أنّ الأصل في العقل الكثرة، بينما من يقول بجوهرية العقل مضطر للالتزام بوحدة العقل، فيكون ذو العقل في أدنى مراتب التعقّل التي لا مرتبة أدنى منها. مضافًا إلى القول بوحدة العقل ـ كما يراها الدكتور ـ تخالف واقع العقل الذي يشير إلى تعدّد إدراكات العقل. يقول طه عبدالرحمن:

«الرأي الأوّل يبلغ الغاية في إفقار العقل، فمعلوم أنّه لا قلّة أقلّ من الوحدة، فيكون ذو العقل الواحد لا أحد أفقر منه، فضلًا عن أنّ ما عليه واقع إدراكات الإنسان من تكثير صريح يكذّبه أيّما تكذيب» [المصدر السابق].

وفي معرض ردّه للرأي الثاني، يسخّف التفرقة بين الجوهر والعرض يرمي الأدلّة عليها بالضعف فيقول: «أمّا الرأي الثاني، فلا نسلّم لأهله التفرقة بين الجوهر والعرض، على كثرة دورانها على الألسن وطول رسوخها في القلوب؛ لأنّها تفرقة بعيدة تظلّ الأدلّة عليها إمّا تحكّماتٍ خالصةً أو تعليلاتٍ متكلّفةً؛ إذ ليس لنا سبيل إلى العلم بجوهر العقل حتّى لو فرضنا وجود هذا الجوهر، مع العلم أنّ هذا أمر غير مسلّم؛ وكلّ ما نعلمه ينحصر فيما نخبره في أنفسنا وفي غيرنا من الأعراض الإدراكية» [المصدر السابق].

لا يخفى في كلامه المصادرة على المطلوب؛ على اعتبار أنّ المراد التدليل عليه هو هذه الإدراكات هل هي جوهر أم عرض؟ فحين نأخذ كونها عرضًا أمرًا مسلّمًا ثمّ نحاول الاستدلال عليه بكونه عرضًا يعدّ مصادرة على المطلوب لا يشفع فيها القول إنّنا ندرك في ذواتنا أنّها عرض.

ثمّ يشير بصراحة إلى معارضته لجوهرية العقل فيقول: «يتبيّن من هذه المقدّمة أنّ فيما ذكرنا من أوصاف العقل احترازًا عن القول بأنّ العقل "جوهر"، أي ذاتٌ قائمةٌ بالإنسان يفارق بها الحيوان،

---

1 وهذه النظرية قريبة من معنى الحركة الجوهرية دون القول بالحركة في الجوهر.

ويستعدّ بها لقبول المعرفة، كما يسود الاعتقاد بذلك في الثقافة الغربية؛ تأثّرًا بنظرية الفكر اليوناني في "العقل"، ومعلومٌ أنّ الثقافة الإسلامية العربية هي الأخرى أخذت بهذه النظرية، وأخرجت بعض شعب المعرفة الإسلامية على مقتضاها» [طه عبد الرحمن، العمل الإسلامي وتجديد العقل، ص 17].

يرى طه عبدالرحمن حينئذٍ أنّ القول بجوهرية العقل تبعًا للفكر اليوناني أدّى إلى إخراج بعض شعب المعرفة الإسلامية من دون أن يشير من قريب أو من بعيد إلى هذه الشعب المشار إليها. غير أنّه ينبغي الإشارة إلى معطًى ذي أهمّيّة، وهو أنّ طه عبدالرحمن يختزل الحكمة والفلسفة عمومًا في المقاربة المشّائية التي ورثها الحكماء المسلمون الأوائل عن اليونان. وهذا ما يبرّر أيضًا تأكيده على النزعة التجريدية للعقل، وهي الميزة الأساسية للمشّائية في مجال العقل والتعقّل. وبما أنّ هذه المدرسة الفلسفية تحصر الحركة في الأعراض وتنفيها عن ساحة الجوهر؛ فإنّ الخصّيصة للجوهر تتلخّص في الثبات ونفي الحركية والفاعلية. وبما أنّ طه عبدالرحمن يرى أنّ التعقّل فعّاليّةٌ وحالةٌ تكامليّةٌ وتصاعديّةٌ، فإنّ القول بجوهرية العقل ـ بناءً على ذلك ـ تحول دون تحقّق هذه الفعّاليّة. أتصوّر لو أنّه انفتح على مدرسة الحكمة المتعالية القائلة بالحركة الجوهرية، لارتفع لديه هذا الاشكال، فهناك خلطٌ واضحٌ عند طه عبد الرحمن بين العقل بالمعنى الفلسفي الذي هو جوهرٌ مجردٌ ذاتًا وفعلًا وبين العقل المعرفي الذي هو قوّةٌ من قوى النفس مسؤولةٌ عن الإدراك التعقّلي المجرّد، وكذلك بين العقل مُدرِكًا أو العقل مُدرَكًا أي المعقولات، وكذلك بين النفس والعقل بوصفه قوّةً لها، إذ إنّ بعضهم يطلق لفظ العقل على النفس؛ باعتبار أنّ العقل هو أهمّ قواها وبه تتميّز عن غيرها.

كما يعترض طه عبدالرحمن على "جوهرية" العقل و"تشييئيته" باعتبار أنّ القول بالتشييئية يؤدّي إلى "التحيّز" و"التشخّص" و"الاستقلال" و"التحدّد بالهويّة" و"اكتساب الصفات والأفعال" ... أمّا التحيّز، فهو من مختصّات الجواهر المادّية لا عموم الجواهر. وأمّا التشخّص والاستقلال والتحدّد بالهويّة، فهي ـ وإن كانت من خاصّيّات الوجود ـ فهي تشي بأنّ المبنى المعتمد لدى الدكتور إنّما هو القول بأصالة الماهية.

وبناءً على ما ذكره آنفًا يستنتج طه عبدالرحمن ضرورة أن يكون العقل فعّاليّةً وليس جوهرًا. يقول في هذا الصدد: «فعلى هذا، لا يعدو العقل أن يكون فعلًا من الأفعال أو سلوكًا من السلوكات التي يطّلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات، فالبصر ليس جوهرًا مستقلًّا بنفسه، وإنّما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية، وهي الذات التي تميّز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، ألا وهي القلب فالعقل للقلب كالبصر للعين» [طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 18].

ولمزيد التأكيد على رأيه، يذكر طه عبدالرحمن مؤيّدًا لكلامه جاء في كلامٍ لابن تيميّة الذي يتبنّى

رأي القائلين بنظرية التضايف في العلم، حيث يقولون إنّ العقل عرضٌ قائمٌ بالعاقل؛ يقول طه عبد الرحمن: «ولم يغب هذا المفهوم الفعّالي والحركي للعقل عن هذه الممارسة الإسلامية العربية، فاسم العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء ـ كما يقول ابن تيميّة ـ "إنّما هو صفةٌ وهو الذي يسمّى عرضًا قائمًا بالعاقل" [ابن تيميّة، مجموع فتاوى، ج 9، ص 286]. وقد اتّخذ العقل بمعنى "فعل القلب" عندهم صورًا مختلفة» [طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 19]. يتّضح جليًا أنّ طه عبدالرحمن يتبنّى مقولة المتكلّمين حول العلم وحول الوجود الذهني؛ لأنّه يقول بمقولة الإضافة في العلم.

المطلب الثاني: خاصيّة العقل وتكثّره

1ـ تبدّل وتغيّر العقل

لقد صاغ الدكتور طه عبد الرحمن تصوّرًا جديدًا في مجال العقل؛ إذ يعتبره مجرّد فاعلية وليس قائم الذات بنفسه، باعتيار أنّ "العقل لا يقيم على حال، وإنّما يتجدّد على الدوام"، كما وقف على أنّ هذه الفاعلية ذات خاصّيّة متكوثرة، بحيث جعل هذا التكوثر "خاصّيّةً مميّزةً للفعل العقليّ الإنساني" في مظاهره كافّةً. هذا وقد عقد جملةً من الأدلّة القاطعة على وصف العقل بالفاعلية، وعلى اعتبار التكوثر العقلي ميزةً خاصّةً بالعقل الإنساني؛ فليس يتكوثر إلّا العقل؛ لأنّ العقل لا يقيم على حال، وإنّما يتجدّد على الدوام ويتغيّر من دون انقطاع. [انظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 21]

فعلى خلاف ما ساد ويسود به الاعتقاد الموروث عن اليونان، ليس العقل جوهرًا مستقلًّا قائمًا بنفس الإنسان، فالعقل المجرّد عبارةٌ عن الفعل الذي يطّلع به صاحبه على وجه من وجوه شيءٍ ما معتقدًا في صدق هذا الفعل، ومستندًا في هذا التصديق إلى دليل معيّن. ثمّ يحيل قوله بكون العقل فعّاليةً وليس جوهرًا إلى مقولة التغيّر: "أن تتغيّر على الدوام".

لكن بما أنّ للتغيّر والتبدّل نواحي متعدّدةً كان عليه أن يحدّد صورة هذا التغيّر؛ فبالإضافة إلى تنبّهه إلى الأهمّية القصوى التي أولتها فلسفة العلم المعاصر وفلسفة المنطق وسائر الفلسفات لصعوبة إدراك العقل البشري؛ نظرًا إلى تشعّب الوسائل الإدراكية والمعرفية في مجالات اشتغال هذا العقل، فقد أشار طه عبد الرحمن إلى أنّ هذا التغيّر يتجاوز دعاوي التعدّد المعرفي والتراكم المعرفي والتوليد النحوي والتعدّد الصوتي ليقول بالتكوثر العقلي.

وإذا كان لأرسطو قصب السبق في تحديد الآليات التعقّلية وتدوينها مضافًا إلى تحديد صورة تعريف الإنسان المتعقّل، فقد واجه هذا التعريف أحيانًا بعض التساؤلات: هل التعقل والناطقية ذاتي الإنسان وفصله المقوّم بحيث لا ينفكّ الذاتي عن ذاته؟ وهل التعقّل مفهوم كلّي متواطئ يمكنه أن يصدق

على مصاديقه على السوية، أم أنّه مفهوم مشكّك يخرج من دائرة المفاهيم الكلّيّة الذاتية من قبيل النوع والجنس والفصل؟

يلاحظ طه عبدالرحمن أنّ لفظ "ع ق ل" لم يرد في القرآن الكريم بصيغة المصدر "عقل"، بل جاء على صيغة المضارع "يعقلون" و"تعقلون" ممّا يضفي عليه جملةً من الصفات الفعلية والاستمرارية والسيلان. وهذا الأمر يقوّي كون عملية التعقّل فعّاليةً نفسيةً للمعقولات أكثر منها تحقّقًا لصفة ثابتة تحصل إثر وقوع صورة كلّية لأمر معقول. وفي مجال البحث القرآني، يمكن أن نضيف إلى ذلك أنّ القرآن الكريم ينسب هذه الفعّالية التعقّلية للقلب الذي تكون سمته التقلّب، ولا ينسبها إلى وصف مصدري هو "العقل" بخلاف ما هو مشهور، والذي تكون سمته الربط والتثبيت. في هذا الإطار يقول طه عبد الرحمن: «هناك عقليتان: إحداهما ضيّقةٌ ابتنت عليها الفلسفة في مفهومها التقليدي، والثانية متّسعة من شأنها أن تورثنا فلسفةً مغايرةً» [طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ص 206].

هذا الاختلاف على بساطته، يؤشّر إلى أنّ العقل الاصطلاحي يرى أنّ عملية التعقّل تقتضي تحصيل صور كلّية ثابتة للمعقولات. كما يقتضي أنّ تكون آلية التعقّل هي خصوص العلم الحصولي. وهو ما يحيل العقل إلى وعاء لتجميع الصور الكلّيّة وهو ما يعبّر عنه الدكتور طه عبد الرحمن باصطلاح "التكاثر" والذي يستعيض عنه باصطلاح آخر هو "التكوثر".

2ـ تكوثر العقل

أمّا بخصوص "التكوثر" فهو بدل "التكاثر"، فإذا كان التكاثر عبارةً عن تجميعٍ وتصفيفٍ لجملةٍ من الصور الكلّيّة للمعقولات في وعاء العقل "الحافظة"، فإنّ التكوثر بخلاف ذلك، فالمعقولات المتحقّقة إثر عملية التعقّل ليست مجرّد صورة كلّيّة ثابتة، بل هي حالة حيوية متكاملة ومتزايدة.

وتسعى نظرية التكوثر العقلي إلى تجاوز نظرية التكاثر المعرفي الذي يرتكز على مبدأي التدرّج والارتقاء؛ فكلّ نظرية تتجاوز سابقتها عبر زيادة في تراكم الحقائق مع صون ما يحافظ على البقاء من حقائق النظريات السابقة. أمّا ما تذهب إليه نظرية التكوثر العقلي فهو أنّ النظريات المعرفية تتشعّب وتتقلّب في الحقائق بكيفية لا يطالها الحصر أو التقيّد بالمعنى الذي يفيد أنّها لا تنضبط بمبدإ الزيادة ومبدإ الصيانة كما هو الأمر في التراكم المعرفي. ترى نظرية التكوثر العقلي أنّ العقل الفلسفي متكوثر في حقيقته صورةً ومضمونًا بخلاف العقل الاصطلاحي، فالعقل عمومًا هو "فعل صريح" وهو في نطاق الممارسة الفلسفية أحقّ بأن يعتبر فيه التعدّد إلى درجة يصحّ معها القول: «إنّ العقل على الحقيقة عقول شتّى، لا بالإضافة إلى الأفراد المختلفين أو الطوائف الكثيرة أو الأقوام المتفرّقة، وإنّما بالإضافة إلى الفرد الواحد» [عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 405].

نظرية التكوثر العقلي إذن تتجاوز التراكم الكمّي للصور الكلّيّة في الحافظة وتحاول تحقيق البعد الكيفي لعملية "الفعل التعقّلي". كما أنّ هذه النظرية تتقاطع مع ما هو مسلّم في المنطق الصوري من أنّ الإنسان حيوانٌ ناطقٌ ومتعقّلٌ. فهي لا تحيل على الناطقية والتعقّل صفة الثبات والذاتية، بل تجعلها حالةً متحوّلةً؛ وبخلاف ما رسخ في أذهان الناس من الاعتقاد الموروث عن أرسطو من أنّ "الإنسانية" تطابق "العقلانية" في جنس الحيوان، فإنّ طه عبد الرحمن يردّ هذا القول بعد أن يشكل عليه بثلاثة إشكالاتٍ يمكن تلخيصها كما يلي:

1ـ توهّم أنّ فعل التعقّل يتعلّق بالمستوى التواصلي من الكلام، في حين أنّه يتعلّق بمستوًى أدنى وهو المستوى التعاملي.

2ـ توهّم تحقّق التعقّل على مقتضى التجريد الذي لا يليق بمجال الخطاب؛ باعتبار أنّ مقام الكلام أحوال مشخّصة تتقابل مع انتزاع المعاني الكلّيّة؛ وعليه تتقاطع خاصّيّة الخطاب مع خاصّيّة التعقّل؛ إذ كلّما زادت العناية بالأحوال المشخّصة قلّ طلب المعاني المجرّدة، وبعبارةٍ أخرى كلّما اقترب المتكلّم من "الخطابية" ازداد بعدًا من التعقّل.

3ـ مع التسليم بأنّ العقل هو ما يميّز الإنسان عن غيره من الحيوان إلّا أنّ التكوثر العقلي يقتضي أن يكون العقل عقولًا متعدّدةً، ممّا يحيل هذه الكثرة والتعدّد إلى إحدى ثلاث صورٍ:

أـ كون العقل على مراتب ممّا يجعل غير الإنسان مشتركًا معه في هذه الخاصّيّة ممّا يلغي ذاتيّة التعقّل للإنسان؛ باعتبار أنّ الذاتي لا ينفكّ عن ذاته.

ب ـ كون العقل على أطوارٍ سواءٌ آتّصلت هذه الأطوار أم انفصلت وتباعدت، بحيث يمكن لمتعقّلٍ أن يدرك حقيقةً ما بطورٍ أوّلٍ، ثمّ يدركها بطورٍ ثانٍ وهكذا، وهو ما يلغي صفة الآلية عن التعقّل.

جـ ـ كون العقل على فتراتٍ، بحيث لا يلازم العقل صاحبه، بل يجوز أن يقوم به على فتراتٍ تقصر أو تطول، وهذا الأمر لا يبعد كثيرًا عمّا جاء في الروايات، من أنّ العقل هو ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان، فلو كان هذا العقل مقيمًا ما أمكن تصوّر صدور المعصية من الفرد. [طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 219]

وبعد أن يردّ طه عبد الرحمن التعريف المشهور للإنسان يشير إلى خطإٍ آخر وقعت فيه الفلسفة المشّائية، حين قسّمت العقل إلى نظريٍّ وعمليٍّ وجعلت البعد الأخلاقي عنصرًا من ضمن عناصر العقل العمليّ. إلّا أنّ رأي طه عبد الرحمن على العكس من ذلك، يقول بأنّه من الأولى إدراج العقليات ضمن الأخلاق وليس العكس. ثمّ ينتهي إلى اقتراح تعريف بديل للإنسان على أنّه "مخلوق متخلّق" بدلًا من كونه حيوانًا ناطقًا.

ويتجلّى التكوثر ضمن ثلاث ميزاتٍ تشكّل حقيقة التكوثر لدى طه عبد الرحمن:

أولاها هو أنّ التكوثر فعل عقلي فلا يتكوثر إلّا العقل، أي أنّه لا يقيم على حال، وإنّما يتجدّد على الدوام، وهو أسمى فاعليةٍ يقوم بها الإنسان طلبًا للتكامل.

ثاني ميزات التكوثر هي أنّه فعل قصدي، فلا يتكوثر إلّا الفعل القاصد، ممّا يجعل فعالية التعقّل فاعليةً قصديةً.

ثالث مميزات التكوثر أنّه فعل نفعي، فلا يتكوثر إلّا الفعل النافع والفعالية الطالبة للمنفعة؛ إذ العقل لا بد له أن يقصد وإلّا تعطّل، وإذا قصد فلا بدّ له أن يطلب ما ينتفع به وإلّا انحطّ، وظاهرٌ أنّه لا انتفاع له إلّا بما يرتفع برتبته، ولا سبيل له إلى هذا الارتفاع في الرتبة إلّا بما يضمن الزيادة في تكثّره.

المطلب الثالث: مراتب العقل

لا يرى طه عبد الرحمن اتّصاف الإنسان بالتعقّل على وتيرة واحدة، وهو ما دفعه إلى أن ينتقد التعريف المشهور والمأخوذ عن فلاسفة اليونان من أنّ "الإنسان حيوانٌ ناطقٌ" على اعتبار أنّ هذا التعريف يفترض كون الإنسانية بما هي نوعٌ للإنسان، والحيوانية بما هي جنس له، والناطقية بما هي فصلٌ مقوّمٌ له، هي كلّها من ذاتيّات الإنسان وبناءً على قاعدة "الذاتي لا ينفكّ عن الذات" تكون هذه الصفات ثابتةً في الإنسان، وتنطبق على مصاديق الإنسان بصورةٍ متواطئةٍ. فتكون على وتيرة واحدة. وإذا علمنا أنّ الناطقية ليست سوى القوّة المدركة والقوّة العاقلة في الإنسان. عندها نستنتج من تعريف "الإنسان حيوانٌ ناطقٌ" أنّ التعقّل أمر ذاتي في الإنسان وفصله المقوّم له والذي يميّزه عن سائر أنواع الحيوانات.

في مقابل ذلك، يرى طه عبد الرحمن أنّ العقل ليس على وتيرة واحدة، فهو له مراتب وأطوارٌ وفتراتٌ. يقصد بالمراتب أنّ التعقّل ليس من الحقائق المختصّة بالإنسان، بل يمكن أن يتّصف غير الإنسان بالتعقّل، بل قد يكون هناك من له مرتبةٌ من التعقّل أعلى من مرتبة تعقّل الإنسان. يقول طه عبد الرحمن: «قد يكون العقل على مراتب: إذ ليس من الضروري أن يختصّ الإنسان وحده بالعقل، ولا مانع من أن تشاركه فيه كائناتٌ، معلومةٌ أو غير معلومةٍ، كما أنّه لا مانع من أن تفوقه رتبةً فيه أو على العكس من ذلك أن تنزل رتبةً دونه؛ وإذا تقرّر هذا، ظهر أنّ العقلانية لا تطابق الإنسانية كما اعتُقِد، فإذا كانت هناك كائناتٌ أعقل من الإنسان، فهي أولى بالعقلانية منه.

ويبدو أنّ اليونان الذين كانوا الأصل في هذا الاعتقاد الباطل، ذهبوا إلى وجود هذه الكائنات الأعقل، ورتّبوا بعضها فوق بعضٍ حتّى أعقلها جميعًا، فجاء موقفهم جامعًا بين النقيضين: أحدهما، "تميّز

الإنسان بالعقل"، وهو يتضمّن معنى "توحّد العقل"، والثاني، "وجود من هو أعقل منه" كالآلهة، وهو صريح في تعدّد العقول» [طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 218].

لا يقصد طه عبد الرحمن من كون العقل ذا مراتب أنّه يصدق على أفراد الإنسان بكيفيات مختلفة تشتدّ صعودًا وتضعف نزولًا، بل يقصد أنّ العقل ليس من مختصّات الإنسان وليس من ذاتياته؛ على اعتبار أنّ من أبدعوا تعريف الإنسان بالحيوانية الناطقة العاقلة، هم أنفسهم يقولون إنّ الآلهة تتعقّل الأشياء بصورةٍ أشدّ وبمرتبةٍ أعلى من تعقّل الإنسان ممّا يحيلنا إلى حالةٍ من التضادّ بين اختصاص الإنسانيّة بوصف التعقّل من جهة، وبين اتّصاف غيرها أي الآلهة بصفة التعقّل. وهذا التضادّ يقودنا إلى أحد احتمالين؛ إذ على القول بذاتية التعقّل للإنسان، ينبغي مع وصف الآلهة بالتعقّل أن تكون هذه الآلهة أشدّ إنسانيةً من الإنسان. أمّا الاحتمال الثاني، فيقتضي بناءً على اتّصاف غير الإنسان بالتعقّل أن لا يكون التعقّل من ذاتيات الإنسان.

ثمّ يسترسل طه عبد الرحمن في هذا التمشّي ليفترض ـ بناءً على ما مرّ ذكره ـ وتطبيقًا للتمثيل المنطقي بتعدية حالة تعقّل الإنسان قياسًا بتعقّل الآلهة، إلى إمكان تعقّل الكائنات الدنيا قياسًا بتعقّل الإنسان؛ فلم لا يكون للكائنات التي هي أدنى مرتبةً من الإنسان حظٌّ من التعقّل وإن كان بمرتبة أدنى من مرتبة تعقّل الإنسان؛ يقول طه عبد الرحمن: «ثمّ إنّه ما المانع من أن تكون الموجودات الدنيا هي الأخرى عاقلةً، وأن تكون نسبتها من العقل بالإضافة إلى الإنسان كنسبة الإنسان منه بالإضافة إلى الكائنات العليا؛ ويظهر لي أنّ دعوى خلوّ ما دون الإنسان منه، إنّما هي مجرّد ظنٍّ وتخريصٍ. فلا تعتبر، وإذا كان الأمر كذلك، فيجوز أن يوجد العقل حيث توجد الحياة، فتتفاوت العقول سعةً وصحّةً بتفاوت الحياة طاقةً ولطافةً» [المصدر السابق، ص 218 و219].

ويرتكز طه عبد الرحمن على القول بوجود موجوداتٍ عليا قياسًا بالإنسان، تتّصف بالتعقّل لتعدية إمكان الاتّصاف بالعقل للموجودات التي هي أدنى من الإنسان. إذن محور الاستدلال لديه هو تعقّل الموجودات العليا (الآلهة / الإله) إلى جانب اتّصاف الإنسان بالتعقّل. طبعًا لا يتوقّف الأمر على وصف العقل هنا، بل يمكن أن ينسب هذا الإشكال على أوصاف من قبيل الحياة والوجود والسمع والبصر وغير ذلك، وفي كلمة، الأمر سيّان في جميع الصفات المشتركة بين الله وبين المخلوق، بأي شكلٍ وبأيّة صورةٍ يتّصف بها الخالق والمخلوق.

في الحقيقة، يبدو هنا أنّ الدكتور طه عبد الرحمن وقع أسير المدرسة الكلامية التي ينتمي إليها، والتي تقول إنّ الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق هي من قبيل المشتركات اللفظية وليست مشتركاتٍ معنويةً.

المطلب الرابع: محدودية العقل المجرّد

ضمن حديثه عن العقل في قسمه الأوّل، أي العقل المجرّد وعن حدوده الخاصّة، أي الحدود التي تعوق ـ كما يرى طه عبدالرحمن ـ النظر في الإلهيات الإسلامية أو ما يمكن أن نطلق عليه "المعرفة الدينية". والتي يرجعها ـ أي الحدود ـ الدكتور إلى ثلاثة أوصاف هي الوصف الرمزي للّغة والذي يحصّل تصوّراتٍ ذهنيةً ومفاهيم وليست حقائق واقعيةً[1]. وثانيها هو الوصف الظنّي الذي يسعى ـ كما يقول الدكتور ـ عبر مدلول الألفاظ إلى تحصيل يقين لا يدرك من جهتها. يقول الدكتور في هذا المجال:

«لا يخفى على أحدٍ أنّ المقال النظري في الإلهيات ليس مقالًا علميًّا[2] بالمعنى الذي نقول به عن الرياضيات والطبيعيات أنّهما علمٌ. فهو لا يتوافر على أدوات مقاربة ولا على وسائل اختبار، صوريةً كانت أو تجريبيةً. وإنّما هو جزءٌ مستمدٌّ من الخطاب العادي الذي يتداوله عامّة الناس. جزءٌ يتميّز بكونه يجتهد في اصطناع جهازٍ متكاملٍ من الاستدلالات التي تنسب لها الصفة البرهانية المفيدة لتحصيل اليقين؛ ومن هذه الاستدلالات، تلك التي اشتهرت باسم الأدلّة على وجود الله ﷻ.

لكن المتأمّل في تفاصيل هذه الأدلّة الوجودية، لا يلبث أن يتبيّن أنّها على عكس ما يدّعي أصحابها، لا تتجاوز حدّ الظنّ» [طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 28].

يصرّح الدكتور بوضوح أنّ النظر والتأمّل في الأبحاث الإلهية ليس علميًا طبق تحديد دائرة العلم بما يخضع إلى التجربة دون غيره. ثمّ يتطرّق إلى أنّ المقال النظري في الإلهيات هو جزءٌ من الخطاب العادي والعاميّ. وهو ما ينبئ بأنّ الدكتور يوسّع ـ سواءٌ أكان عن قصد وعمد أم لا ـ من دائرة عموم الممارسات النظرية لعموم المسلمين؛ فكلّ ما يقع فهمه من الدين، هو من المعرفة الدينية حتّى لو كان ذلك عن جهل مركّب أو عن تقليد أعمى، وما سائر العوامّ سوى مقلّدين تقليدًا أعمى. ثمّ يردف ذلك بأنّ الاستدلالات في الإلهيات، بما في ذلك الأدلّة على وجود الله ليست سوى أدلّةٍ ظنّيةٍ. وضمن توضيحه للصفة الظنّية للأدلّة، يذكر أربعة وجوهٍ فيقول:

«ما من مسألةٍ ينتصر لها صاحبها، ويقصد المغالبة بها، إلّا ويجتهد في إخراجها على مقتضى البرهان، وإن بعدت عمّا يشتغل به البرهانيون من أمثال المنطقيين والرياضيين. كذلك أمر "النظّار" في إخراجهم لأدلّتهم على الوجود الإلهي. وعلى الرغم من هذا التخريج البرهاني، تظلّ هذه الأدلّة بعيدةً عن أن تكون صورًا استدلاليةً صحيحةً لا يختلف فيها اثنان» [المصدر السابق].

1ـ يرى الدكتور أنّ اللغة تحكي مفاهيم وصورًا ذهنيةً ليست سوى رموزٍ تشير إلى وقائع وليست هي الواقع. لاحظوا أنّ الدكتور يتحدّث عن المفاهيم بالحمل الشايع الصناعي وليس بالحمل الأوّليّ.

2ـ يقصد هنا العلم (science) الذي يتحقّق عبر آليته المعروفة وهي التجربة والاختبار بالمختبر.

يشير الدكتور أساسًا إلى أسلوب المجادلة الرائجة خصوصًا في المجال الكلامي؛ حيث لا ترتقي إلى مستوى البرهان العقلي الذي يفضي إلى اليقين. لكنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل إنّ جميع أمور "النظّار" في إخراج أدلّتهم على الوجود الإلهي هي من هذا القبيل، بحيث يمتنع أن ترتقي إلى مستوى البرهان؟ وإن كان الأمر كذلك، ما هو سبب هذا الامتناع، هل هو امتناع عقلي؟ لا يُتصوّر ذلك بأيّ وجه، بل لا يعقل حتّى احتمال امتناع البرهنة على الوجود الإلهي؛ وإنّما هو مجرّد احتمال ليس إلّا.

إثر ذلك، يشير الدكتور إلى الوجه الثاني فيقول: «ليست أدلّة الوجود الإلهي صورًا استدلاليةً مجرّدةً، وإنّما هي صور مشخّصة، أي صور تحمل مضامين كلّما كانت صلتها بالمعتقدات والمقاصد ألصق، كان تأثيرها في المخاطب أعمق، ولمّا كانت هذه الأدلّة لا تنفكّ عن المعتقدات والمقاصد، فقد يجري على لسان الواحد منّا ذكر دليل صحيح على دعوى يدّعيها من غير أن يقصد التدليل به، فلا يعدّ هذا الدليل برهانًا على دعواه؛ كما أنّه قد يأخذ في التدليل على قضيّةٍ لا تحتاج إلى البرهان، فيكون لهذا الدليل فائدة مقامية غير التدليل على هذه القضية» [المصدر السابق].

بعد تناوله للأسلوب الجدلي في تناول الوجود الإلهي وبحث مسائل الإلهيات، يشير في هذا الوجه إلى أسلوب أدنى من الجدل، وهو تناول الوجود الإلهي بأسلوب الخطابة، كما هو ديدن الوعّاظ والدعاة في خطابهم لعامّة الناس.

إثر ذلك، يتحدّث طه عبدالرحمن عن الوجه الثالث، حيث يسعى إلى إثبات أنّ الدليل المنطقي لا يمكن أن يكون شرطًا كافيًا لصحّة البرهنة على الوجود الإلهي، فيقول: «إنّ صحّة الدليل المنطقي ليست شرطًا كافيًا للبرهنة على وجود الله تعالى؛ ذلك أنّه قد يستقيم الدليل ولا يحصل الإثبات الوجودي. والمثال على ذلك، هذا البرهان الصحيح:

إمّا أنّ الكون غير موجود أو أنّ الله موجود.

لكن الكون موجود

فإذن الله موجود

فهذا الدليل وإن صحّت صورته، لا يعدّ إثباتًا لوجود الله ﷻ، ولا يقتنع به أحد؛ لأنّ مقدّمته الأولى أخفى من النتيجة وأحوج منها إلى التدليل» [طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 29].

إثر ذلك، يستنتج ممّا ذكره النتيجة التالية فيقول: «إذا جاز أنّ الصحّة المنطقية لا تكفي لإثبات الوجود الإلهي، فجواز كونها غير كافية للتصديق بالموجود الإلهي أولى: فلا شيء يمنع من أن يستمرّ الجاحد على اعتقاده في عدم الوجود ولو اهتدى إلى سبيل برهاني مستقيم مثبت للوجود؛ لأنّ النظر ليس بالضرورة باعثًا على العمل في هذا المسلك من مسالك التقرّب من الألوهية» [المصدر السابق، ص

28 و29].

الدراسة النقدية

هناك عدّة ملاحظات يمكن تسجيلها على ما طرحه طه عبد الرحمن في هذا الموضوع بدءًا من تحديده لماهية العقل، إذ إنّه خلط خلطًا كبيرًا بين العقل بالمعنى الفلسفي الذي هو جوهرٌ مجرّدٌ تامٌّ، والعقل المعرفي، وبين النفس بوصفها جوهرًا مجرّدًا ناقصًا وبين العقل المعرفي أيضًا، وانتهى إلى تعريفه بكونه فعّاليةً تعقّليةً، وهو تعريف للعقل بالفعل المنسوب للعقل، أي: التعقّل، وهو دور واضح.

كما هناك ملاحظة تنطبق على أدلّته الثلاثة التي ذكرها، وهي أنّها تنصبّ جميعًا على سوء استعمال العقل وعلى إساءة التصرّف في هذه القابلية على الاستدلال. ولا تعني بالضرورة وجود نقص في العقل. أي أنّ هذه النقائص التي أشار إليها ونسبها للعقل المجرّد تحت عنوان معوقات وموانع تحول دون البرهنة العقلية، إنّما هي في الحقيقة نقص يعود إلى من يسيء استعمال العقل. فإن صدق على ما ذكره أنّها نقائص، فإنّها تعود إلى العاقل وإلى صاحب العقل لا للعقل نفسه.

أمّا الملاحظة الثانية، فتنصبّ على اشتمال كلام الدكتور على مغالطة من قبيل مغالطة التعميم؛ إذ يعتمد على جملة من المقدّمات بقصد نفي صفة العلمية عن الإلهيات النظرية التي هي محصول العقل النظري أو ما يصطلح عليه طه عبدالرحمن "بالعقل المجرّد"؛ وفي سبيل نفي هذه الصفة، ينتهي إلى استنتاج كون الإلهيات النظرية ظنّيّةً ولا تتجاوز حدّ الظنّ. ولبيان ذلك، يذكر ثلاثة وجوه هي المقاربة الجدلية، والمقاربة الخطابية للعقل المجرّد، إلى جانب كون الدليل المنطقي شرطًا غير كافٍ للبرهنة على وجود الله تعالى، إذا اعتُمِد على مثالٍ للبرهنة على إثبات وجود الله، وإن صحّت صورته إلّا أنّ مقدّمته أخفى من النتيجة.

ومن الواضح جدًّا لكلّ متخصّصٍ في العلوم العقلية أنّ مثاله الذي استشهد به على ذلك لم يراعِ فيه أيّ شرطٍ من شرائط مقدّمات البرهان، فمعلوم في علم المنطق أنّه كما أنّ للصورة القياسية شروطًا خاصّةً لتكون من الضروب المنتجة، كذلك المادّة، فليس كلّ مقدّمةٍ تصلح لأن تكون من مقدّمات البرهان، ويعدّ هذا من عوامل انقسام الصناعات القياسية إلى خمسة أقسام هي البرهان والجدل والخطابة والمغالطة والشعر.

ولعلّ هذا ما يفسّر سبب مجيئه بمثال متبرّعٍ من قبله، حيث اختاره مختلّ المادّة ليورد عليه هذا الإيراد، وكان الأولى والمناسب لمقتضى التحقيق أن يورد هذا الإشكال على واحدٍ من البراهين الفعلية التي ذكرها الحكماء أو المتكلّمون على إثبات الوجود الإلهي.

إنّ أقصى ما يمكن أن يثبته هذا الادّعاء، هو: ليس كلّ دليلٍ صحيحٍ في صورته يصحّ أن يكون

برهانًا على وجوده تعالى. أي السالبة الكلّيّة التي أقصى ما تستلزم من صحّةٍ في جهة الإيجاب هو الموجبة الجزئية لا الموجبة الكلّيّة؛ أي بعض الأدلّة ـ وإن صحّت صورتها ـ لا تكون دليلًا لإثبات وجوده تعالى؛ لأجل اختلال شرائط مادّة البرهان فيها. بعبارةٍ أخرى، إلى جانب هذه الموجبة الجزئية، فهناك إمكانية أن توجد أدلّة برهانية على إثبات وجوده ﷻ على مقتضى "العقل البرهاني". بخلاف ما وقع فيه الدكتور من مغالطة، حيث عممّ ـ من غير وجه حقٍّ ـ الموجبة الجزئية إلى نتيجة كلّية هي "الإلهيات النظرية ظنّيّةٌ لا يقينيّةٌ". والحال أنّه كان ينبغي عليه القول: بعض الإلهيات النظرية ظنّيّةٌ غير يقينيّةٍ.

هذا، وإذا أردنا أن نبحث عن تبرير إلى ما توصّل إليه الدكتور من استنتاج، هو أنّ طه عبد الرحمن قد انطلق من استنتاج واقعي بناءً على استقراء للواقع الفكري الذي ينتمي إليه كلاميًّا، ورأى أنّ سمته الغالبة عليه هي تغييب العقل البرهاني، وشدّة غلبة المقاربة الجدلية التي تنتصر للفكرة الموروثة، ومحاولة الانتصار لها وإن أدّى الأمر إلى ليّ عنق الدليل لتبرير السائد على حساب العقل البرهاني. فاستنتج كون الممارسة التعقّلية جدليةً خطابيةً لا ترتقي للبرهان اليقيني، ولا يفيدها الدليل المنطقي في شيء وإن صحّت صورته، لكنّه لا يترقّى إلى مستوى الدليل البرهاني بسبب غياب الممارسة التعقّلية البرهانية مثلما أشير إليه أعلاه.

زد على ذلك أنّ هناك إشكاليةً أخرى ترد على طرح الدكتور، وهو أنّ جميع ما ذكره يتنزّل في إطار الممارسة العمليّة وفي إطار إعمال العقل لا أنّه من قبيل الحدود النظريّة والذاتيّة للعقل المجرّد. أي أنّ جميع ما ذكره طه عبدالرحمن يرد على المفكّر لا على التفكير، ويرد على العاقل وعلى عملية التعقّل لا على العقل نفسه. والفرق بينهما شاسعٌ. فعلى سبيل المثال، من يخطئ الهدف ضمن تسديد سهم الرماية نحو الهدف، يحتمل أن يكون الخطأ من مشكلٍ في السهم أو في قوس الرماية، أي إشكالٌ ذاتيٌّ في أداة الرماية، وإمّا أن يكون هذا الإشكال، في الرامي نفسه باعتبار عدم تمكّنه ـ لأيّ سببٍ كان ـ من حسن استعمال الأدوات المتوفّرة له. فهنا، تنصبّ جميع هذه الإشكالات في سوء الاستفادة من العقل؛ إذ الاكتفاء بدور المقاربة الجدلية يكشف عن قصورٍ في الاستفادة من طاقة العقل، لا عن قصورٍ في العقل نفسه، فليس ذنب العقل النظري ألّا نروم الاعتماد على العقل البرهاني بدل الاكتفاء "بالعقل" الجدلي أو الخطابي. كما أنّ وجود بعض الأدلّة المنطقية التي تكون بعض مقدّماتها أخفى من نتائجها لا تحجب وجود أدلّة أخرى برهانية لا يرقى إليها الشكّ، ولا يشقّ لها بنانٌ من قبيل برهان الصدّيقين. [انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 18 ـ 28] على سبيل الذكر لا الحصر.

إثر حديثه عن كون "الإلهيات ظنّيّةً لا يقينيّةً"، يشير إلى نقطة ثانية مؤدّاها أنّ الالهيات النظرية تشبيهية لا تنزيهية. يقول الدكتور في ذلك ما يلي:

«إنّ المشكلة العظمى التي اعترضت سبيل "النظّار" في الصفات هي تحديد اتّجاههم من الاختيارين

التاليين: "التشبيه" و"التعطيل". وعندنا أنّ ما يقف خلف هذه المشكلة هو الطبيعة الخاصّة لبنيات اللغة الإنسانية ولآلياتها التبليغية» [طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 30].

ما تجدر الإشارة إليه حول كلام طه عبدالرحمن هو الاستمرار في الخلط بين محدودية "العقل المجرّد" بما هي نقائص نظرية تمسّ جهاز التعقّل ووسيلته التي ينبغي أن يتنبّه إليها المتعقّل أو "الناظر" ضمن تعقّله للإلهيات النظرية، وبين الممارسة العملية لعملية التعقّل التي يمكن أن تستفيد من الإمكانات النظرية لقوّة العقل على أحسن وجهٍ، كما يمكن أن تسيء الاستفادة من هذه القوّة. فالعنوان يتحدّث عن محدودية العقل المجرّد وعن حدوده، وفي هذا الإطار اعتبر طه عبدالرحمن الإلهيات النظرية تشبيهيةً وليست تنزيهيةً، بينما كلامه يتحدّث عن المشكلة التي تواجه "النظّار" في فهم الصفات، وهي مشكلة عملية تحصل على مستوى الممارسة، وليست بالضرورة محدودية نظرية.

أمّا بقطع النظر عن كون المسألة نظريةً أم عمليةً، فإنّ المشكلة التي يشير إليها طه عبدالرحمن مشكلة جدّية تمسّ فهم المدرسة الكلامية التي ينتمي إليها الدكتور، حيث يغلب عليها الفهم التشبيهي للصفات؛ ومضافًا إلى ما أشير إليه سابقًا من التشبّث بكون الصفات مشتركًا لفظيًا وليس مشتركًا معنويًا، فإنّ هناك مقاربةً تشبيهيةً اختياريةً، لعلّ أشدّها هو ما يقول به أصحاب المقاربة الظاهرية للألفاظ ـ كما هو حال القشريين ـ التي توقّع أصحابها أنّ لله يدًا ووجهًا مثلما لنا جوارح أي عملية السقوط في أنسنة الله 4 وإنزاله ـ جلّ وعلا ـ إلى منزلة الإنسان المتحيّز في المكان والزمان. ومضافًا إلى هذه الحالة الشديدة في "التشبيه" هناك موانع لغوية توقع "الناظر" في معضلة التشبيه، يقول الدكتور:

«من خصائص هذه الطبيعة اللغوية أنّ فهم المعاني المبلّغة لا يتمّ إلّا عن طريق استحضار الذهن لجزءٍ من مجموعة الأفراد التي تندرج تحت هذه المعاني، ويتكوّن هذا الجزء بالذات، من الأفراد التي تصلح أن تكون نماذج لما يمكن أن يقع تحت هذه المعاني من الأفراد؛ لكونها تمثّل الصفات المطلوبة خير تمثيل. ونصطلح على تسمية هذه النماذج باسم "النماذج المثلى"» [المصدر السابق، ص 30].

كأنّي بالدكتور طه عبدالرحمن يتحدّث عن الفهم العرفي؛ باعتباره لا يقدر على فهم المعاني إلّا عبر استحضار الذهن لبعض الأفراد التي تندرج تحتها هذه المعاني؛ فإذا كان الحديث مثلًا عن كون الله ـ تعالى ـ سميعًا، فلا يمكن فهم ذلك ـ حسب رأي الدكتور ـ إلّا عبر استحضار أداة السمع لدى السامعين مثل الأذن لدى البشر؛ أي كأنّنا نسلّم أنّه لا يمكن السمع إلّا عبر أدوات السمع وآلاته كالأذن وغيرها. ونتيجةً لذلك، نفهم كون الله ـ تعالى عن ذلك ـ سميعًا بأداة لذلك. وأتصوّر أنّ ما ذُكر يحصل ضمن الفهم العرفي للمسألة لا أنّه نتيجة خصائص الطبيعة اللغوية التي تنسحب على جميع الأفهام؛ إذ يمكن الادّعاء أنّ فهم معنى الألفاظ له القدرة على الارتقاء فوق مرتبة الفهم العرفي ويخرج من سجن تبسيط المعاني في البعد الظاهري ليتلمّس معاني فوق ذلك وأعمق من الظاهر.

ثمّ يسترسل طه عبدالرحمن في الحديث عن معضلة التشبيه، ويقسّم ذلك إلى "تشبيه اختياري" حول اختيار المقاربة القهرية لمعنى الألفاظ، و"تشبيه اضطراري" وهو ما يضطرّ "الناظر" إلى الوقوع فيه بسبب ما يطلق عليه "الطبيعة اللغوية"؛ يقول في هذا المجال:

«على أيّة حال، فالناظر المتبصّر لا يجوّز لنفسه التمادي في "التشبيه الاختياري". لكن ما حيلته مع "التشبيه الاضطراري" الذي هو من اللغة بمنزلة "العورة" من البدن، إذ ينشأ عن اللغة من حيث هي لغة، أي نسق من الرموز والبنيات الصورية؟ فهل يحصر الناظر نفسه إذن في سلب الصفات، كأن يقول: "ليس بجسم وليس في زمان وليس في مكان ..."، ويعلن أنّ الطريق مسدود إلى إدراك الحقائق الغيبية جملةً وتفصيلًا، فيسقط في التعطيل؟» [المصدر السابق، ص 31 و32].

يبدو أنّ هناك فرقًا بين الوصف السلبي وبين سلب الوصف؛ إنّ سلب الوصف هو تعطيل الوصف بأن يقال: ينبغي عدم الخوض في موضوعٍ ما وعدم وصفه بأيّ وصف. في المقابل، يمكن أن يوصف أمرٌ ما، بوصفٍ إيجابيٍّ، كأن نقول: "زيد قائم" كما يمكن أن نسلب عنه وصف القيام كأن نقول: "زيد ليس قائمًا" فيستلزم ذلك أنّه إمّا نائم وإمّا جالس وإمّا غير ذلك؛ لا أنّه سلب للوصف. من ذلك، حين نقول ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11]، فهذا وصف سلبي، يسلب عنه تعالى أيّ وصف تشبيهي يتّصف به من سواه، لا أنّه سلب للوصف وتعطيل.

وعلى إثر تناوله للحدود الخاصّة للعقل المجرّد ـ أي الحدود التي تعوق النظر في الإلهيات الإسلامية ـ شرع في بحث الحدود العامّة للعقل المجرّد. تتركّب هذه الحدود المنطقية المستدلّ عليها بالبراهين الرياضية الصحيحة. حول هذه الحدود المنطقية، يقول الدكتور:

«إذا كان يجوز للمنطقي أن يحرّر ما شاء من لوائح الرموز، ويقرّر ما شاء من المسلّمات والقواعد في بناء الأنساق التي شاء، فإنّ هذه القدرة التي يزوّده بها العقل المجرّد، لا تلبث أن تجعل العمل المنطقي في يده أقرب إلى ممارسة اللعب والتلاعب منه إلى البناء والإفادة» [طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 40].

هكذا إذن هو المنطق عند طه عبدالرحمن، وهذا هو دور العقل المجرّد في الاستفادة من المنطق؛ الأمر الذي يجعل العمل المنطقي والممارسة المنطقية حسب رأيه لعبةً وتلاعبًا لا تخضع إلى منطق، ولا إلى قانون. ممّا يجعل الممارسة المنطقية غير بنّاءةٍ. صراحةً لا أفهم أيّ منطق غير منتج وغير بنّاء، فهل يعني ذلك أنّ اللا منطق ذا فائدةٍ بينما المنطق يجعل العمل المنطقي لعبًا وتلاعبًا؟

ثمّ يستطرد طه عبدالرحمن فيقول: «وحتّى لا يقع في هذه الممارسات غير النافعة، وإن بلغت أقصى الغايات في التجريد والعمق والإحكام، فإنّه يأخذ في البحث عن الطريقة التي يستفيد بها من الإمكانات الإجرائية المتعدّدة التي توفّرها له أدواته الرمزية والصورية، ويتمّ له ذلك بأن يطلب نظريةً

علميةً يمكن أن يطبّق عليها نسقه المختار، وتصدق عليها قوانينه، سواءً كانت هذه النظرية حسابيةً أو هندسيةً أو فيزيائيةً أو غيرها، وتلزمه إذذاك المقابلة بين عناصر نسقه (ونرمز إليه بـ سا)، وموضوعات هذه النظرية (ونرمز إليها بـ ظا)، ثمّ بين عبارات هذا النسق، سا، أي التراكيب المكوّنة من عناصر سا، وقضايا هذه النظرية، ظا، أي الأحكام المقضي بها بصدد موضوعات ظا» [المصدر السابق].

ومن بين الحدود العامّة المرتبطة بالحدود المنطقية المستدلّ عليها بالبراهين الرياضية الصحيحة، يشير طه عبدالرحمن إلى برهان امتناع الحصول على طريقة آلية للبرهان ويطلق عليها تسمية "عدم البتّ". ويقول في هذا الصدد:

«عدم البت: كلّ عبارة في النسق سا مقابلة لقضية صادقة في النظرية ظا، تكون موصوفة بدم البتّ أو "لا مبتوتًا فيها" إذا لم تكن لا هي ولا نقيضها "مبرهنةً"[1] في هذا النسق؛ ويكون النسق سا غير مبتوت فيه إن لم توجد طريقة مضبوطة تبيّن ما إذا كانت عبارة من النسق أو لم تكن مبرهنة فيه. ومعلوم أنّ من الأنساق المنطقية المشهورة ما يتّصف بخاصّية البتّ» [المصدر السابق، ص 41].

إلى جانب حدّ عدم البتّ، يذكر طه عبدالرحمن حدًّا ثانيًا هو عدم التمام مثل استحالة عدم البرهان على قضيّة صادقة. يقول طه عبدالرحمن فيما يخصّ عدم التمام ما يلي: «عدم التمام: كلّ مبرهنة في النسق تقابلها قضية صادقة من قضايا النظرية ظا، لكن هناك قضية صادقة في ظا، لا تقابلها أيّة مبرهنة. ويشكّل عدم البتّ وعدم التمام حدودًا للأنساق الصورية» [المصدر السابق].

وفي آخر بحثه حول الحدود المنطقية، يلخّص هذا البحث بما يلي:

«حاصل القول إنّ النسق المنطقي القويّ يحتوي على الأقلّ عبارةً لا يمكن البرهان عليها بواسطته مع أنّ القضيّة المقابلة لها في النظرية صادقة (عدم التمام)، وأنّ النسق الأقوى ليس مزوّدًا بطريقة مقعّدة لتحديد انتماء بعض العبارات أو عدم انتمائها إلى مبرهناتها (عدم البتّ)» [المصدر السابق، ص 43].

بعد تناوله للحدود المنطقية للعقل المجرّد، ينتقل إلى الحديث عن الحدود الواقعية المستمدّة من الممارسة العلمية، كنسبية الأنساق المنطقية واسترقاق الآلة للإنسان، والفوضى في النماذج والنظريات

---

1 يقول الدكتور في الهامش: استعملنا مصطلح "مبرهنة" في مقابل اللفظة الأجنبية (Théorème)، وهي كلّ قضية تكون مشتقّة عن طريق القواعد الاستدلالية من مسلّمات معيّنة أو من مبرهنات أخرى مشتقّة من هذه المسلّمات. وقد عبّر قدماء المناطقة العرب عن هذا المفهوم بـ "المطلب" و"المسألة" و"الدعوى"، إلّا أنّنا نميل إلى استعمال "مبرهنة" في سياق المنطق الرياضي، واستعمال المصطلحات القديمة في سياقات علمية أخرى.

العلمية. ثمّ ينتقل إلى الحدود الفلسفية المستنبطة من أصول ومبادئ العقل المجرّد، مثل الصفة المادّية بمظاهرها الثلاثة: التظهير[1] والتحييز[2] والتوسيط[3]، ومثل التداخل مع اللاعقلانية والاتّصاف بعدم الضرورة.

في خاتمة الحديث عن الحدود الخاصّة والعامّة للعقل المجرّد، يختم طه عبدالرحمن كلامه كما يلي:

«ولمّا كان العقل المجرّد بفضل تنزيله على العمل وتوجيهه على مقتضاه، يأخذ في ترك وصفه العقلاني الأصليّ ليتّجه إلى الاتّصاف بوصف عقلاني أفضل وأعقل؛ ارتأينا أن نخصّ هذا العقل الذي يسدّده العمل ويجدّد لباسه باسم "العقل المسدّد"[4] ونحن ماضون بإذن الله، إلى وصفه والنظر في مدى وحدود إمكاناته في تكميل الحال العقلي للإنسان» [طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 53].

خلاصة كلام طه عبدالرحمن أنّ العقل المجرّد لا يكون عمله مسدّدًا إلّا بالعمل؛ أي أنّ العقل المجرّد أو العقل النظري لوحده لا يفيد معرفةً دينيةً ولا تديّنًا صحيحًا بسبب ما مرّ ذكره من آفاتٍ تطرأ عليه. والأمر الثاني، هو التأكيد على تسديد العقل النظري بالعمل لا بالوحي ولا بالتجربة المعصومة.

1ـ يرى الدكتور أنّ المنهج العقليّ ما إن يتعلّق بموضوع ما، فإنّه يجعله جملةً من الظواهر القابلة للتحليل والتجريب.

2ـ أي أنّ أيّ شيءٍ ما، لا يتمّ كمال ظهوره إلّا بإدخاله في حيّز مكاني وزماني.

3ـ إنّ العلم الحاصل في العقل المجرّد لا ينقدح في ذهن الإنسان لأوّل مرّة وإنّما هو مستفادٌ من اصطناع الوسائط.

4ـ يقول الدكتور: «يغلب مفهوم "العقل المسدّد" الذي هو العقل العملي على مفهوم العقل النظري في الممارسة الفكرية الإسلامية؛ ويظهر ذلك في تعريف علماء المسلمين الشهير للعقل بوصفه العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات؛ يقول ابن الأزرق في كتابه "بدائع السلك في طبائع الملك": "من الفطن في العقل معرفة كماله الشرعيّ وهو متوقّف على تصوّره في نفسه، فعلى أنّه علوم ضرورية بجواز الجائزات ووجوب الواجبات واستحالة المستحيلات، فهي علوم شرعية يظهر على وفقها آثار فعلية قولية"».

الخاتمة والنتيجة

في الواقع وكما ذكرنا في الدراسة النقدية، هناك بعض الملاحظات المعرفية على ما ذكره طه عبد الرحمن نختصرها بما يلي:

1ـ ما ذكره طه عبد الرحمن من أنّ العقل النظري أو ما يسمّيه هو العقل المجرّد ليس جوهرًا وإنّما هو عبارة عن فعالية تعقّلية، تقبل التغيّر والتطوّر؛ والدليل الذي أقامه على هذه الدعوى عبر استقراء الأقوال في جوهرية العقل، والتي حصرها في قولين فقط، وأقام دليلًا لإبطالهما معًا، وتثبيت كون العقل فعلًا لا جوهرًا؛ فواضحٌ أنّ الفعل يحتاج الى مبدإٍ وما يكون مبدأً للتعقّل هو العقل، ولم يحدّد ماهيته وحقيقته.

2ـ بخصوص ما ذكره حول صفات الخالق والمخلوق فيبدو أنّ الدكتور طه عبد الرحمن، وقع أسير المدرسة الكلامية التي ينتمي إليها والتي تقول بأنّ الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق هي من قبيل المشتركات اللفظية وليست مشتركاتٍ معنويةً.

3ـ ما توصّل إليه الدكتور طه عبد الرحمن من استنتاج انطلق من استقراء للواقع الفكري الذي ينتمي إليه كلاميًا، وسمته الغالبة عليه هي تغييب العقل البرهاني، وشدّة غلبة المقاربة الجدلية التي تنتصر للفكرة الموروثة، ومحاولة الانتصار لها وإن أدّى الأمر إلى ليّ عنق الدليل لتبرير السائد على حساب العقل البرهاني؛ لذا فهو استنتج كون الممارسة التعقّلية جدليةً خطابيةً لا ترتقي للبرهان اليقيني، ولا يفيدها الدليل المنطقي في شيء، وإن صحّت صورته، فهي لا ترتقي إلى مستوى الدليل البرهاني بسبب غياب الممارسة التعقّلية البرهانية مثلما أشرنا إليه.

4ـ هناك إشكالية أخرى ترد على طرح طه عبد الرحمن، وهو أنّ جميع ما ذكره يتنزّل في إطار الممارسة العملية، وفي إطار إعمال العقل لا أنّه من قبيل الحدود النظرية والذاتية للعقل المجرّد، أي أنّ جميع ما ذكره يرد على المفكّر لا على التفكير، ويرد على العاقل وعلى عملية التعقّل لا على العقل نفسه، والفرق بينهما شاسع؛ إذ الاكتفاء بدور المقاربة الجدلية يكشف عن قصور في الاستفادة من طاقة العقل، لا عن قصور في العقل نفسه، فليس للعقل النظري ذنبٌ من عدم الاعتماد عليه في البرهان بدلًا من الاكتفاء "بالعقل" الجدلي أو الخطابي، كما أنّ وجود بعض الأدلّة المنطقية التي تكون بعض مقدّماتها أخفى من نتائجها لا تحجب وجود أدلّة أخرى برهانية لا يرقى إليها الشكّ ولا يشقّ لها بنان.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

ابن المطهّر، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، نشر مؤسسة الأعلمي، بيروت.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1986 م.

الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1990 م.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الرابعة، 1414 هـ.

الطوسي، محمد بن الحسن، الرسائل العشر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، 1414 هـ.

طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1997 م.

طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى.

العروي، عبد الله، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق أحمد زكي حمّاد، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، نشر هجرت، قم، الطبعة الثانية، 1409 هـ.

كوتنغهام، جون، العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الطبعة الأولى، 1997 م.

Refrence

Ibnual-Mutahhar, al-Hasan Bin Yusouf, ***Kashful-Murad fi Sharh Tajreedil-I'tiqad***, published by the al-A'lamy Foundation, Beirut.

Al-Tousi, Muhammad Bin al-Hassan, ***Al-Rasa'il al-Ashr***, Islamic Publishing Corporation, Qom, 2nd edition, 1414 AH.

Taha Abdurrahman, ***Religious Activity and the Renewal of Reason***, the Arab Cultural Center, Beirut, 2nd edition, 1997 AD.

Taha Abdurrahman, ***Al-Lisan wel-Mizan wel-Takawthur al-Aqli***, the Arab Cultural Center, Beirut.

Taha Abdurrahman, ***Jurisprudence of Philosophy 1***, Beirut, the Arab Cultural Center, 1st edition.

Al-Urawi, Abdullah, ***The Concept of Reason***, the Arab Cultural Center, Beirut, 2nd edition.

Al-Farahidi, Al-Khalil bin Ahmed, ***Al-Ain***, published Hijrat Publications, Qom, 2nd edition, 1409 AH.

Cottingham, John, ***Rationalism,*** translated by: Mahmoud Munqith al-Hashemi, al-Inma' al-Hadhi Center, Aleppo, 1t edition, 1997 AD.