

الجمهورية الجزائرية
الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي
والبحث العلمي
جامعة أبو القاسم سعد الله
الجزائر 2
كلية: العلوم الإنسانية
قسم: الفلسفة



العنوان:

الرقم:

اشكالية العقلانية في فكر طه عبد الرحمن

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الفلسفة

إشراف الاستاذ:

أ.د/ ميلود شكار

إعداد الطالب:

الربيع لصقع

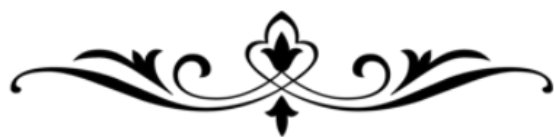
أعضاء لجنة المناقشة:

- أ.د. عبد العزيز بن يوسف رئيساً
- أ.د. شكار ميلود مشرفاً و مقررأ
- أ.د. بن ازواو السعدي عضواً مناقشاً
- د. عبد الرزاق بلعقروز عضواً مناقشاً
- د. حميدي لخضر عضواً مناقشاً
-

السنة الجامعية: 2018/2017



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



بسم الله الرحمان الرحيم

قال الله تعالى: ﴿ لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴾

صدق الله العظيم

سورة البقرة، الآية 285

الإهداء

- إلى التي علمتني ذات يوم رسم الحرف ونطق العدد، أختي
تغمدها الله برحمته الواسعة وأسكنها فسيح جنانه .
- إلى عائلتي الصغيرة، زوجتي وأولادي حفظهم الله .

الشكر والعرفان

الحمد لله الذي وفقني لإتمام هذه المذكرة، وأعاني على إنجازها فله الحمد كله كما يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه. فالله ملك الحمد وحدك دون غيرك والشكر لك قبل غيرك ، أحمدك وأشكرك على كل ما أنعمت به عليّ.

اعترافاً بالفضل لأهل الفضل، ومن منطلق من لا يشكر الناس لا يشكر الله، فإنني أقدم خالص شكري وتقديري لأستاذي الفاضل الدكتور ميلود شكار، على تحمله معي عبء الإشراف على هذا العمل - علمياً ومنهجياً - وعلى ما أفادني به من نصائح وإرشادات قيمة، فقد كان نعم الناصح والمرشد.

كما أتقدم بجزيل الشكر والتقدير لكل من كان له أثر في إنجاز هذا العمل المتواضع.

كما أتقدم بخالص العرفان إلى أعضاء اللجنة الموقرة كل باسمه ومقامه على تفضلهم بقبول مناقشة هذا العمل، فبارك الله تعالى فيهم وجزاهم عنا خير الجزاء.



مقدمة

مقدمة

كانت الأحداث خاصة السياسية التي شهدتها البلاد العربية منذ النصف الثاني من القرن العشرين ، حافزا مهما للبحث في أسس العقل العربي وآليات اشتغاله، فنكبة فلسطين سنة 1948، وهزيمة الجيوش العربية في حرب 1967 ، كشفت عن الكثير من القضايا المظلمة في الواقع العربي المزري، بما في ذلك فساد الأنظمة السياسية الحاكمة .

لقد وضع العقل العربي بعد هزيمة 1967، موضع سؤال وحمل مسؤولية ما تعانيه الأمة من مظاهر التخلف والانحطاط في جميع ميادين الحياة ، واحتلَّ حيزاً كبيراً في خطاب المفكرين والمنقذين العرب في الساحة العربية وأخذ نقده موقع الصدارة.

من هنا يبدو أن الاهتمام الذي يبديه الباحثون والمفكرون العرب حالياً بنقد العقل، كما تجلّى ذلك فيما صدر وما يصدر تباعاً من مؤلفات، أو فيما يعقد من مؤتمرات وندوات أمر مشروع فرضته من جهة طبيعة الانتكاسات العربية المتتالية على جميع الأصعدة ، ومن جهة ثانية وعي المفكرون العرب بضرورة العودة إلى وضع العقل العربي موضع سؤال .

لقد اجتهد المفكرون العرب أصحاب المشاريع الفكرية في مساءلة العقل العربي والبحث في أزماته ومشكلاته واستكشاف إمكاناته وحدوده ، فألف فؤاد زكريا مؤلفه "خطاب إلى العقل العربي"، محاولاً فيه استنهاض همته لعله يستفيق من سباته الذي دام طويلاً ، وخاض محمد أركون في قضايا الفكر الإسلامي في شتى مؤلفاته ، وكتب محمد عابد الجابري رباعيته ، من نقد العقل العربي إلى العقل الأخلاقي كلها في العقل العربي، وقام برهان غليون في كتابه "اغتيال العقل" بتوجيه نقد ثقافي عام للعقل من حيث اتصاله بالتراث وتبعيته للهيمنة الغربية.

لم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل ظهرت مؤخراً على الساحة الفكرية العربية تصورات عديدة تناولت نقد العقل في الفكر العربي الحديث، واتخذ هذا النقد اتجاهات متنوعة، فكرية وثقافية ودينية، انصبت في مجملها ضمن إطار محاولات البحث عن أسباب

وحيثيات الإخفاقات المتتالية على جميع الأصعدة ، والهزائم المتكررة التي مرّت بها المجتمعات العربية المعاصرة وانطبع بها الوضع العربي الحالي فضلا عن التخلف الاقتصادي الرهيب .

وفي هذا السياق بدأت تظهر تزامنا وتباعا الدراسات والأبحاث النقدية والمشاريع الفكرية التي تدور حول نقد العقل العربي من منطلقات فكرية مختلفة ، فجاء مشروع عبد الله العروبي من "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" سنة 1967 إلى "مفهوم العقل " سنة 1996 إلى أزمة المثقفين العرب سنة 1973 ، وكتب صادق جلال العظم "نقد الفكر الديني" سنة 1969 ، بينما كتب حسن صعب "تحديث العقل العربي" سنة 1969 ، وكتب زكي نجيب محمود "تجديد الفكر العربي" سنة 1971 . ثم جاءت كتابات برهان غليون من "الدولة والصراع الاجتماعي في سوريا" سنة 1974 و "اغتيال العقل " سنة 1985 و "العرب ومعركة السلام " سنة 1994 و "حوار الدولة والدين " سنة 1995 و "الاسلام والسياسة: الحداثة المغدورة" سنة 1997 و "العرب ومعركة السلام " سنة 1999 .

أما المفكر السوري طيب تيزيني فقد اشتغل منذ سنة 1971 على "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بدايته حتى المرحلة المعاصرة " في اثني عشر جزءا صدرت منها ثلاثة أجزاء هي: "من التراث الى الثورة" سنة 1976 و "الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى" سنة 1982 و "من يهوه إلى الله" سنة 1985 ، أما المفكر حسين مروة فقد اهتم بدراسة "النزاعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية". وأصدر العمل في جزأين سنة 1978

وكتب محمد عابد الجابري مشروعه في "نقد العقل العربي " في رباعيته المعروفة: "تكوين العقل العربي " سنة 1984 و"بنية العقل العربي " سنة 1986 و"العقل السياسي العربي " سنة 1990 و"العقل الأخلاقي العربي" سنة 2001 .

انطلق محمد عابد الجابري في كتابه "نقد العقل العربي" من الاعتقاد بأن العقل العربي الذي تكوّن وتشكل داخل الثقافة العربية الإسلامية، وعمل هذا العقل في ذات الوقت على إنتاجها، بحاجة إلى عملية نقد واسعة، ثم ميّز بين أقسام ثلاثة لهذا العقل: برهاني وبياني وعرفاني.

أما محمد أركون فقد ألف مشروعاً pour une critique de la raison islamique سنة 1984 وقد عرّبه هاشم صالح تحت عنوان "تاريخية الفكر الإسلامي" و"من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي سنة 1986" عرّبه هاشم صالح سنة 1995 و"قضايا في نقد العقل الديني" عرّبه هاشم صالح سنة 1998 .

وتكشف لنا مختلف النصوص التي مارس فيها محمد أركون نقده للعقل الإسلامي تركيزه على العقل الفقهي دون غيره من العقول الأخرى لأنه يعتقد أن السيطرة كانت بوجه عام، في تراثنا للعقل الفقهي دون غيره من العقول .

أما جورج طرابيشي، وفي معرض نقده لمشروع نقد العقل العربي، الذي لازمه طويلاً فلم يتضمن كتابيه المسخرين لنقد العقل العربي: "نظرية العقل" و"إشكاليات العقل العربي" مفهوم العقل في الفكر العربي ، بل راح يبحث في إشكاليات الإطار المرجعي للعقل العربي في عصر التدوين، وعن إشكالية اللغة والبنية اللاشعورية لهذا العقل.

ويمدح مطاع صفدي في كتابه "نقد العقل الغربي" مدحاً وصفاً العقل الغربي، باعتباره العقل الوحيد الذي استطاع أن يحرر الفكر والفلسفة من سيطرة الفكر الكنسي وسلطة رجالها ويهتم بالنظر في القضايا الواقعية الآنية ، كما أنه العقل الوحيد الذي نصب لنفسه محكمة فمارس النقد ونقد النقد ، وكان ثمار ذلك ما أنتجه من أفكار ونظريات في مختلف ميادين المعرفة، ونتيجة انبهار مطاع صفدي بالعقل الغربي فإنه يدعو إلى ضرورة إلحاق العقل العربي بالعقل الغربي.

كما لا يمكننا أن نغفل عما كتبه بعض المفكرين الآخرين في نقد العقل، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر خليل أحمد خليل صاحب كتاب "العقل في الاسلام(بحث في حدود الشراكة بين العقل العلمي والعقل الديني) سنة1993 و علي حرب كاتب ثلاثية النص والحقيقة (نقد النص و نقد الحقيقة والتأويل والحقيقة (قراءة تأويلية في الثقافة العربية) سنة 1995، وحسن حنفي صاحب كتاب "التراث والتجديد " وغيرهم .

لقد كان إنتاج الخطاب العربي المعاصر فلسفة وفكرا ونقدا تتوزعه ميول مختلفة مادية وروحية وعقلية وتكاملية وشخصانية ووجودية تبعا لتصنيف جميل صليبا، كما برزت فيه ميول ماركسية ووضعية وبرغماتية وتبرز فيه الآن ميول بنيوية وما بعد بنيوية وتفكيكية : واجتهد أكثر من مفكر في التأصيل الفلسفي والنقدي والإبداعي ، من أمثال عبد الرحمن بدوي، محمد عابد الجابري، طه عبد الرحمن.

ومن مظاهر الاختلاف بين المفكرين العرب المعاصرين المهتمين بالبحث في اشكالية العقل و العقلانية، أن بعضهم أمثال الجابري، و غليون، و زكي نجيب محمود، يدعو إلى استعادة التراث استعادة نقدية ، أما بعضهم الآخر أمثال عبد الله العروي فيدعو إلى طي الصفحة واحداث قطيعة نهائية مع التراث، كما أن بعضهم تناول العقل في بعده الفلسفي (العروي و الجابري) في حين طرح بعضهم الآخر وتحديدا حسن صعب، مشكلة العقل بطريقة تطبيقية و وظيفية قوامها وعي الصلة الحركية العضوية بين الفكر و الحياة وبين المفهوم والسلوك . وتناول مثلا العروي و الجابري و أركون العقل العربي بالنقد على ضوء منجزات الثقافة الغربية ، لأنها في اعتقادهم المخلص الوحيد لهذا العقل المرتهن من عوائقه بينما ركز مثلا غليون في نقده للعقل العربي الحديث والمعاصر، على نقد أفكار المثقفين المعاصرين والايديولوجيا السائدة بدعوى أن العقل التراثي غير مسؤول عن أزمة العقل العربي الحديث.

ويمكن أن نشير في هذا السياق أيضا إلى تباين الباحثين العرب المعاصرين في قضية العقل موضوع النقد هل هو عقل عربي أم إسلامي؟ فإذا كان مثلا الجابري و غليون و حسن صعب يبحثون في العقل تحت مسمى العقل العربي، فإن محمد أركون يسمي مشروعه بنقد العقل الإسلامي.

ومتلما تباينت الخلفيات الفكرية و الفلسفية للمفكرين العرب المعاصرين اختلفت أيضا مناهجهم المعتمدة في نقد العقل العربي الإسلامي فنجد مثلا محمد أركون يوظف مناهج متعددة مثل المنهج الفيلولوجي والمنهج التاريخي ومناهج الألسنية الحديثة، بينما نجد الجابري يوظف على العموم المنهج الإبتيمولوجي، في حين نجد العروي و غليون يوظفان المنهج الاجتماعي التاريخي. بينما يبدو حضور الهاجس الأخلاقي في مشروع المفكر طه عبد الرحمن واضحا وملفتا للانتباه من حيث تناوله المختلف والتميز لإشكالية العقل، تتاولا يختلف اختلافا عن تناول المفكرين الغربيين ومن سار في فلكهم من العرب القدماء والمعاصرين ، فهو ينطلق من وجهة نظر أخلاقية لأنها عنده أولى من العقلانية ، لأن اصلاح العقل عنده ليس غاية في ذاتها وإنما هي جسر عبور لتعقيل الممارسة الدينية وأخلفتها.

إن الباحث في موضوع العقلانية يجد نفسه في مواجهة موضوع إشكالي شديد التعقيد والالتباس، نظراً لما أحيط من حوله من سجالات و صراعات فكرية، فسؤال العقل كان شائعا في أدبيات الخطاب النهضوي، وكان حاضرا عند طه عبد الرحمن عندما تساءل بعد هزيمة 1967 ، عن كنه العقل الذي هزم العرب و المسلمين ؟ فقام في سائر كتبه بتفكيك هذا العقل وتحليله ، ليكتشف أن هذا العقل الذي هزم العرب و المسلمين ، لم يكن متفوقا كلية بقدر، ما كان التعقل الإسلامي قد انحرف عن مساره الإبداعي ليفقد فاعليته بعد ذلك وينهزم أمام العقل الآخر، وكما قال طه عبد الرحمن في كتابه حوارات من أجل المستقبل في

الصفحة 145 فقد كان يريد أن يعرف كيف يفكر هذا العقل الذي هزم العرب على عظمة تاريخهم وكثرة عددهم.

إن السياق الذي قارب فيه طه عبد الرحمن مشكلة العقل، وطبيعة المقاربة نفسها مختلفة عن باقي المقاربات التي سادت في الفكر العربي، سواء من حيث الطرح، أو من حيث طريقة الطرح، أو من حيث تصور الغاية من الطرح.

لذا فهي تتباين عن طبيعة تناول المفكرين العرب لهذا السؤال، سواء من القدامى أو من المعاصرين، ومادامت الأشياء بضعها تتميز كما يقال، فلو نظرنا على سبيل المثال إلى إشكالية العقل عند ابن رشد، لوجدناها مقاربة أنطولوجية تتعالى على أي ارتباط تاريخي أو انتماء إيديولوجي، أما إذا تمعنا مليا في أكثر الأطروحات المعاصرة رصانة لإشكالية العقل مثلما هو الحال مع الجابري ومحمد أركون، فسنتكشف أنها تناولت الموضوع من وجهة نظر إبستمولوجية، وما دام الأمر على هذه الشاكلة فلنا أن نتساءل ، والتساؤل هنا هو بمثابة طرح للإشكالية العامة للبحث ، وهو في ذات الوقت بداية للتفكير فيها، عن الكيفية التي قارب طه عبد الرحمان مشكلة العقل والعقلانية، فكيف وجدها وكيف قاربها ؟ وتتفرع عن هذه الإشكالية الرئيسية مجموعة من المشكلات الجزئية المرتبطة بها، منها التساؤل عن مبررات أشكالية مفهوم العقل ؟ وعن المعنى الذي يتخذه العقل في فلسفته والذي على ضوئه تتشكل عقلانيته؟ وعن منطلقات ومقاصد هذا التصور؟ وعن المعايير التي اعتمدها في تعريفه للعقل؟ وعن مراتبه هل هي واحدة أم متعددة ؟ وعن تجليات العقلانية الطاهانية ؟ وعن خصائصها وعن حدودها ؟

ولمعالجة هذه الإشكالية بتفرعاتها الجزئية، جعلنا مدار هذا البحث على مقدمة ومدخل عام كان عبارة عن فصل تمهيدي وعلى أربعة فصول ثم أنهيناها بخاتمة تضمنت النتائج المستخلصة من البحث.

أما المقدمة، فقد أتينا فيها على ذكر ما فيها، إلى تقديم فكرة عامة عرفنا فيها بموضوع البحث ثم طرحنا إشكاليته العامة مع إبراز تفرعاتها الجزئية، مبرزين كيفية معالجتها منهجياً من خلال إبراز طريقة العمل وكيفية هيكله الموضوع أما معرفياً فمن خلال المتن المتناول في الفصول حيث بدأنا بحثنا بفصل تمهيدي عرضنا فيه سيرة المفكر طه عبد الرحمان وأهم أبحاثه وأهم الدراسات المنجزة حوله، ثم حاولنا مقارنة مشروعه الفكري. أما الفصل الأول فعنوانه ب: جدالات العقل في الفكرين الغربي والعربي المعاصرين، تطرقنا فيه إلى مفهوم العقل والعقلانية في الفكرين الغربي والعربي، من خلال تخصيص مبحث لكل فكر تضمن عنصرين الأول تعلق بسؤال العقل والثاني تناولنا فيه مشكلة العقلانية، أما الفصل الثاني فعنوانه ب: سؤال العقل في فكر طه عبد الرحمن، وفيه حاولنا أن نساير محاولة طه عبد الرحمن لتأسيس مفهوم جديد للعقل مغاير للمفهوم الغربي الذي ساد في الثقافة الغربية وتبناه المقلدة العرب، وسائرناه في عرضه لأسباب أشكلة مفهوم العقل و لمعايير تحديد مفهوم العقل، وفي نقده لمفهوم العقل عند أرسطو وديكارت، ثم في عرضه للمفهوم الذي يراه بديلاً مناسباً بعد أن بين بالأدلة فساد المفهوم الجوهري للعقل. وللإجابة عن السؤال هل العقل واحد أم متعدد عرضنا لفكرة التكوثر العقلاني بهذا التعبير الإصلاحي المنحوت في المصنع الطاهائي للمفاهيم، التي يؤكد طه عبد الرحمن من خلالها تأكيداً لا يعتريه أي شك بأن العقل ليس واحداً بل متعدد. أما الفصل الثالث فخصصناه للمظاهر المختلفة التي تجلت فيها العقلانية الطاهائية، بداية بإبداع فقه الفلسفة، وانتهاءً بمجال إبداع حداثته الإسلامية وفلسفة اثتمانية، ومروراً بمجال الترجمة، وبمجال إبداع المفاهيم، وبمجال القراءة المبدعة للنص وللتراث. وكشأن كل بحث علمي، فقد عرضنا في فصل رابع عقلانية طه عبد الرحمان ومشروعه الفكري، على ميزان النقد، فتوقفنا عند مجموعة كبيرة من المفكرين و الدارسين لأفكاره، وقسمناهم إلى فئتين مختلفتين متباينتين بناء على موقفهم منها، فكان منهم المعترض الناقد، وكان منهم المؤيد المدافع، وكان لنا من كل ذلك موقفاً.

أما خاتمة البحث فلم تكن تلخيصاً عاماً لما ورد في متن الرسالة الوارد في فصولها ومباحثها ومطالبها، ففعل ذلك جهد لا يمكن أن يأتي بجديد ، وإن كنا لا نبخس الجهد كجهد، وإنما كانت محاولة، تأسست على فهم معين لفلسفة طه عبد الرحمن ومشروعه الفكري ومقاصده، التي ما برح يصرح بها ويدافع عنها، لاستخلاص أهم المسلمات التي تساعدنا وتأخذ بأيدينا للولوج إلى عالم القراءة السليمة لفلسفته ومن ثمة التمكن من كنه حقيقة مشروعه واكتشاف مقاصده المعلنة والمضرة ، ومن خلال ذلك يمكن تحديد أهم المميزات أو الخصائص التي تتسم بها عقلانية طه عبد الرحمن .

تنوعت المناهج المعتمدة في هذا البحث، وتوزعت بحسب طبيعة الفكرة المعالجة بين المنهج التحليلي، عندما يتعلق الأمر باستعراض آراء المفكرين ومواقفهم اتجاه أمر ما، ومثال ذلك تجسد كثيراً في ثنايا البحث خاصة عندما تعلق القصد بعرض مفهوم العقل والعقلانية مثلاً أو غيرهما من المفاهيم التي تم ضبطها في الفكرين الغربي والعربي وعند المفكر طه عبد الرحمن أو غيره من المفكرين المذكورين في متن البحث ، وبين المنهج المقارن عندما اقتضى الدافع المنهجي والضابط المعرفي، عقد مقارنة بين مختلف المفكرين الذين بحثوا وأبدوا مواقفهم وآراءهم في موضوع المقارنة. وككل بحث فلسفي فإن المنهج النقدي كان حاضراً، وتجلي ذلك عندما عرضنا أفكار بعض المفكرين من أمثال محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وطه عبد الرحمن على محك المناقشة والنقد، بل ذهبنا إلى أبعد من ذلك فخصصنا مبحثاً كاملاً لمناقشة مشروع طه عبد الرحمن.

لماذا تم اختيار اشكالية العقل والعقلانية عند طه عبد الرحمن موضوعاً للدراسة والبحث؟، وإلى أي حد يستجيب البحث في هذه الاشكالية إلى التحديات التي يطرحها الواقع العربي؟

أولاً: لقد أثبت النظر في تاريخ أوروبا الحديثة أنه لا نهضة ولا تقدم إلا بتطير البحث وتعميقه في مشكلة العقل و العقلانية، وهو ما يعني أن هذه الاشكالية تفرض نفسها فرضاً على المجتمعات العربية وعلى الباحثين الذين يتصدون للبحث في قضايا نهضتنا .

ثانياً: أن هذا المبحث لا يمكن أن يستنفذ فيه القول، وأنه لا يمكن أن يعد من المواضيع المستهلكة في المدى المنظور على الأقل، فضلاً على أن البحث في مشكلة العقل عند طه عبد الرحمان تعد بادرة أولى في ميدان البحث العلمي.

ثالثاً: منذ نكبة فلسطين 1948، وهزيمة الجيوش العربية في حرب 1967 والانتصار المزعوم لحرب 1973، طرح سؤال العقل وظهرت عدة مشاريع نقدية للعقل العربي الاسلامي تباينت فيما بينها بحسب منطلقات وخلفيات كل مفكر، ثم توالى عمليات نقد النقد، مما أثرى الساحة الفكرية العربية الإسلامية بعديد الرؤى، التي خلقت مناخاً قابلاً لأن يشجع الباحث على البحث.

رابعاً: قيمة طرح طه عبد الرحمن لمشكلة العقل والعقلانية، وتأثيره في قطاعات واسعة من الباحثين المعاصرين، فمعه يتخذ العقل مفهوماً مغايراً للمعنى المتداول في الفلسفة الغربية إذ يرفض اعتباره جوهرًا ثابتًا، مبرراً ذلك أن تخصيص العقل بصفة ذاتية، أو الجوهرية، يجعله منفصلاً عن صفات أخرى للعقل، تشارك في تحديد ماهية الإنسان كالعقل، والحرية، ويزيد المسألة أكثر وضوحاً، حينما يقرر أنه لو جاز التسليم بجوهرية العقل لدى اليونان، لجاز التسليم بجوهرية العمل، وجوهرية التجربة، فيكون العمل هو الآخر ذاتاً قائمة به أيضاً.

خامساً: انفتاح المفكر طه عبد الرحمن على الفكر الغربي عموماً، ومناهج البحث الغربية الحديثة خاصة وأن هذا المفكر، يتقن اللغات الأجنبية، مما مكنه من قراءة الفكر الغربي بلغته وإقباله على معالجة الأسئلة التي يطرحها الواقع العربي بالاستعانة بما تملك

من هذه المناهج بعد تكييفها مع طبيعة المسألة المدروسة، مما يشجع الباحث على الاستفادة من هذا الزاد المعرفي والمنهجي .

سادسا: تباين مواقف المفكرين و الدارسين حول شخصية طه عبد الرحمن على الرغم من كونه مفكرا معاصرا، دفعني إلى محاولة التقرب أكثر من فكر الرجل، ومحاولة معرفة علة تباين هذه المواقف ومدى موضوعيتها .

وكطبيعة كل بحث علمي لم يخلو هذا البحث من العوائق و الصعوبات ، فليس سهلا على طالب كان ميالا إلى دراسة الفكر الغربي عموما ، والدراسات المتعلقة بالتعليمية خصوصا، أن يخوض غمار البحث في فكر مفكر مغربي معاصر، يحتاج لكي يفهم في ما يكتب إلى كثير من اليقظة الفكرية ، والتأني و الصبر و العمل على متابعة كل ما يصدر عن الرجل، مما جعلني أسافر إلى المغرب مرتين بغرض الاتصال المباشر به أولا، وهو ما لم يتحقق لأمرين: إما لسفره ، أو لمرضه ، ولاقتناء آخر اصداراته التي تصدر تباعا ، وهو ما تمكنت منه . فعامل الوقت إذن كان يمثل لدي هاجس كبير . هذا فضلا على عامل السن فالبحث العلمي مع تقدم العمر، وكثرة المسؤوليات المرتبطة بالوظيفة ، أو المتعلقة بشؤون الأسرة يبدو مع متعته الفكرية بحثا شاقا و متعبا ، ومع كل ما ذكرته وما احتفظت به لنفسي فقد تمكنت بعون الله وتوفيقه أولا ، وبفضل مثابرتي وإصراري وتشجيع أستاذي ثانيا من انجاز هذا البحث وبهذه الصورة .

أما بالنسبة لأهم المصادر والمراجع و الدراسات المعتمدة في هذا البحث، فمنذ البداية يجب التصريح بأنه ليس هناك دراسة أكاديمية تناولت سؤال العقل في فكر طه عبد الرحمن حينما قررت خوض غمار البحث في هذه الإشكالية ، غير أن توفر جميع مصادر هذا المفكر ، من مثل كتاب "فقه الفلسفة الفلسفة و الترجمة"، و "اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي" ، و "العمل الديني وتجديد العقل" ، و "سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية" ، و "سؤال العمل" و غيرها، وتوفر بعض المراجع الأخرى ذات الصلة

بالمشروع الفكري لطفه عبد الرحمن من مثل كتاب "مشروع الإبداع الفلسفي قراءة في مشروع أعمال د. طه عبد الرحمن" للدكتور يوسف بن عدي وكتاب د/إبراهيم مشروح "طفه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري" وكتاب عباس ارحيلة "فيلسوف في المواجهة قراءة في فكر طفه عبد الرحمن"، وكتاب "دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي طفه عبد الرحمن إبداع فكري أصيل في التأسيس لنموذج معرفي بديل" وهو كتاب مطبوع على ضوء أعمال المنتدى السادس بجامعة سيدي محمد بن عبد الله كلية الآداب والعلوم الإنسانية 7_9 ماي 2012 وكتاب سؤال الاختلاف الفلسفي (رهانات الإبداع في الفكر العربي المعاصر) للدكتور غيضان السيد علي وغيرها من المراجع، جميعها ساعدتني في انجاز هذا البحث. كما لا يمكن إغفال ذكر رسالة دكتورا "العقلانية المعاصرة عند روبر بلانشي" وتطبيقاتها على المنطق، للطالب الباحث علي بوقليع، جامعة منتوري بقسنطينة، للسنة الجامعية 2006/2005 التي أفادتني في مقارنة العقلانية الغربية. ولا يمكنني هنا أن أنكر أيضا استعانتني ببعض مواقع الانترنت التي ساعدتني على تنزيل بعض المقالات والدراسات ذات الصلة بموضوع البحث خاصة ونحن نعلم أن موضوع البحث موضوعا جديدا.

إذا كان الطموح المشروع أمرا محبذا، فإنني أصبو من خلال هذا العمل المنجز مثلما يطمح كل بحث علمي إلى تحقيق جملة من الأهداف التي يمكن حصرها في:

1- التعرف وبدقة وموضوعية_ولو في حدود متواضعة_ على إنتاج المفكر طفه عبد الرحمن بعد ما يزيد عن ثلث قرن من إقدامه على الخوض بعناية فائقة وجهد جهيد في قضايا الأمة العربية الإسلامية، ومحاولته الجادة في تصور الحلول لأسباب التخلف والتمزق والتناحر، وقد وفقني الله تعالى في الحصول على كل إصدارات المفكر وقراءتها.

2- محاولتي عبر هذه الدراسة، معرفة تصور طفه عبد الرحمن، لمفهوم العقل المخالف للتصور الغربي الذي تغلغل في نفوس من قلد واتبع، وكنه الخلفيات التي تحكمت في صياغة هذا المفهوم وضبطه بالشكل المعلن عنه.

3-محاولتي أيضا من خلال هذه الدراسة، استخلاص الخصائص الأساسية التي تميز العقلانية الطاهائية ، والتي بها تتمايز عن باقي العقلانيات العربية و الغربية .

4-محاولتي من خلال ما قمت به أثناء هذه الدراسة، الوقوف على حدود طرح طه عبد الرحمن لمشكلة العقل والعقلانية والتعرف على الوجه المشرق فيه، وتوضيح معالم النقص التي اكتنفته حسب اعتقادي .



فصل تمهيدي:

سيرة مفكر ومشروع فيلسوف

المبحث الأول: طه عبد الرحمن من الولادة إلى ابداع المنهج .

أولاً : التعريف بالمفكر طه عبد الرحمن.

ثانياً: مصادر فكره وطبيعة منهجه .

المبحث الثاني : مدخل إلى قراءة مشروعه الفكري .

أولاً: أهم انتاجات طه عبد الرحمن وأهم الدراسات المنجزة حول مشروعه.

ثانياً: . قراءة أولية في مشروعه الفكري

المبحث الأول: طه عبد الرحمن من الولادة إلى ابداع المنهج .

إن القراءة السليمة لكل فكر تقتضي أن يكون الدارس عارفاً ملماً بالفيلسوف قيد الدراسة من وجوه مختلفة، انطلاقاً من معرفة ظروف نشأته ومصادر فكره، ومروراً بمحطات إبداعاته التي يمكن أن تعبر عن المشروع الفلسفي الذي يطرحه ويسعى إلى نشره.

أولاً: التعريف بالمفكر طه عبد الرحمن:

طه عبد الرحمن مفكر مغربي متخصص في المنطق واللسانيات، يؤمن بتعدد الحداثات ويسعى لتأسيس حداثة أخلاقية إنسانية انطلاقاً من قيم ومبادئ الدين الإسلامي ولد في مدينة "الجديدة" عام 1944 وبها تتلمذ في دراسته الابتدائية، ثم تابع دراسته الإعدادية بمدينة "الدار البيضاء"، أما دراسته الجامعية فقد كانت بجامعة محمد الخامس بالرباط حيث نال إجازة في الفلسفة، واستكمل دراسته بجامعة السوربون بفرنسا، حيث حصل منها على إجازة ثانية في الفلسفة ودكتوراه السلك الثالث عام "1972" برسالة في موضوع "اللغة والفلسفة: رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود" - Abderrahmane Taha, Langage et philosophie : essai sur les structures linguistiques de l'ontologie,

ثم دكتوراه الدولة عام 1985 عن أطروحته "رسالة الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه".

- AbderrahmTaha, Essai sur les logiques des raisonnements argumentatifs et naturels, بالرباط منذ 1970 إلى حين تقاعده سنة 2005¹.

1- <http://www.habous.gov.ma/2014.07.21h.html>

وكلُّ من تتبَّع المسار الفلسفيّ ل"طه عبد الرحمن"، من خلال كتاباته منذ بداية السبعينيّات، سيكتشف أنّه أحد أبرز المفكرين الذين نبذوا التقليد وبنوا عيوبه ، ودعوا إلى التجديد سواء في وضع الإشكالات، أو في إنشاء المفاهيم، أو في إبداع الحلول لكبريات المشاكل التي تواجه الوطن العربي . كل ذلك انطلاقاً من إيمانه الراسخ بقدرة العقل العربي الإسلامي على إمكانية الإبداع متى آمن بقدراته وتحرر من سيطرة الفكر الغربي ومن التقليد الذي حال بينه وبين الإبداع .

ثانياً: مصادر فكر طه عبد الرحمن

1- التجربة الصوفية عند طه عبد الرحمن:

لاشك أن الدارس لفكر طه عبد الرحمن بعين الفاحص اليقظ ، يستوقفه هذا الحضور اللافت للجانب الصوفي في فكره وهذا الأمر يقتضي منا الوقوف مطولاً عند التجربة الصوفية عنده .

عندما سئل طه عبد الرحمن، عن علاقة كتابه "العمل الديني وتجديد العقل" بسيرته الذاتية في علاقته بالتصوف ؟ فكان رده أن الكتاب بالفعل له علاقة وطيدة بالتجربة الصوفية لكنه ليس سيرة ذاتية، إذ ((لم أذكر فيه من سيرتي إلا ما جاء في ست صفحات وردت في مطلع الطبعة الأولى لهذا الكتاب التي صدرت منذ ما يزيد عن عشر سنوات))¹ على حدّ قوله، أما تلك الصفحات فتبدأ من الصفحة 23 إلى الصفحة 28 وعندما عدت إلى النسخة التي أملك، وهي الطبعة الرابعة للكتاب، لم أجد فيها تلك "الصفحات الست" التي كانت موجودة من قبل فلماذا حذفها طه عبد الرحمن إذن؟

بحثت عن الطبعة الأولى، والتي صدرت سنة 1989، فوجدت فيها ما أبحث عنه مسبوقة "بإهداء" جميل موجه إلى من حلّاهُ بـ "العارف الرياني والعالم الصمداني والشيخ

1- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، ط1، 2011 ص138

المربي"، وقد افتتحها بقوله: "أتراني أوفّي آداب الإهداء حقها إن أنا قدمت هذا العمل العلمي إلى من لو أهدى "ما طلعت عليه الشمس" لم يكن عوضا عما تداركني من الهداية بصحبته، ونالني من الخير بإرشاده: فلقد أخرجني من البعد إلى القرب، ومن الفصل إلى الوصل، بتجديد إيماني وتعليق قلبي بالواحد الأحد، الله الصمد". ويعترف بأنه المربي الذي أحسن تأديبه، وسدد توجيهه، والأستاذ الذي علمه الأخذ من المناهج أسلمها، ومن المعارف أنفعها، ومن المقاصد أشرفها. ويخبرنا بأن قصده الأول والأخير من هذا الإهداء أن يحظى اسمه في هذا الكتاب بالاقتران باسم "سيدي وأستاذي حمزة بن العباس القادري"¹.

في المقدمة التي تلي الإهداء يناقش فيها كون ما يسميه بـ"اليقظة الدينية" التي يعرفها العالم الإسلامي تعاني من أمرين: "العلوّ في الاختلاف المذهبي والخلوّ من السند الفكري"، وهي باقية لم تحذف من الطبعة الرابعة، أما تلك "الصفحات الست" فتبدأ من الصفحة 23 إلى الصفحة 28، وقد عنونها بـ"بين يدي التجربة الدينية الحية"، وقد افتتحها بالقول المأثور "طلبنا العلم لغير الله، فأبى إلا أن يكون لله".

يحدثنا طه عبد الرحمن في البداية عن نشأته في بيت علم وعمل تحت رعاية أب محبّ للقرآن الكريم تحفيظا وتديسا وتطبيقا، لكنه عندما انتقل إلى المدرسة اكتشف عالما مغايرا، مما جعله يعاني، ومن ثم ينطوي على نفسه، لأنه لم يجد في هذا المحيط المدرسي الصغير من يقاسمه الشعور بقدسية القرآن وحلاوة الإيمان.

صدم طه عبد الرحمن مرة أخرى عندما انتقل ليوصل دراسته الثانوية وكان ما يزال حبه للقرآن متوقدا في نفسه، إذ لم يجد من الأصدقاء من يقاسمه هذا الشعور.

1- عبد الهادي الهادي، طه عبد الرحمن التجربة الدينية الحية... شيء من السيرة الذاتية هيسبريس 14092014

"ورغم ذلك يستمر في حبه للقرآن حتى يدخل الجامعة والأمل لازال يراوده أن يجد في محيطها من يشغله حب القرآن كما شغله، فيستأنس به ويصاحبه"، لكنه وللمرة الثالثة يصاب بخيبة وصدمة كبيرة، فأنكب على الدراسة والتحصيل العلمي في شتى مجالات المعرفة خاصة مجال الفلسفة والمنطق ومناهج العلوم وهو ما سيمكنه من مقارعة الذين يتخذون من الدين موقفا عدائيا خاصة¹.

بعدها يحدثنا طه عبد الرحمن عن المنعطف الكبير في حياته الذي سيقع مباشرة بعد عودته من فرنسا إلى المغرب لمزاولة التدريس، حيث "قَبِضَ اللهُ له من أخذه إلى من تصاحبوا على أمور البر والتقوى ... فتجلى فيهم حب الإيمان ووجدوا حلاوته، واكتست وجوههم طلاوته". وبفرح كبير، شأنه شأن كل من وجد ضالته، "أخذ شعوره بالعزلة في التلاشي، وأخذ ينسى وحشته"، لكن الشوق إلى "الشيخ" هاج في نفسه، ولم يسكن "حتى كان اللقاء بفاس الطيبة"².

ولما يسأله محاوره في كتاب "حوارات من أجل المستقبل"؛ كيف عشت هذه التجربة الصوفية؟ هل كان ذلك على الكيفية التي عاشها الغزالي؟

يجيب طه عبد الرحمن محاوره عن سؤاله قائلاً أن التجربة التي عاشها الغزالي لا يجمعه بها إلا خوض غمارها فلم يدخل فيها فاراً ولا شاكاً كما وقع للغزالي، ذلك أن الغزالي فر إلى التصوف اضطراراً وفراره منه نتيجة أمرين ((فرار من الجاه الذي كان ثمنه المكوث في أحضان الدسائس والمؤامرات والتصارع على السلطة وفرار من الشك الذي يكون قد بقي في نفسه بسبب اشتغاله بالفلسفة مدة))³، بينما أقبل هو عليها اقتناعاً و اختياراً يقول طه عبد الرحمن: ((بينما كان إقبالي على التصوف لسببين مخالفين تماماً، أولهما: أردت أن

1- عبد الهادي الهادي، طه عبد الرحمن التجربة الدينية الحية... شيء من السيرة الذاتية، المرجع السابق

2- المرجع نفسه .

3- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 140 .

أقوى صلتني بالله، حبا فيه لذاته، لا فرارا من غيره، بل كانت هذه المتعة أكبر من أن انشغل بسواها ، والسبب الثاني هو أن أتَحَقَّقَ من طبيعة المعاني التي هي فوق طور العقل الفلسفي، هل هي غير عقلية كليا أم أنها عقلية بوجه ما؟ فلم يجعلني اشتغالي الطويل بالفلسفة - بل اشتغالي بالمنطق الذي هو أقوى استدلالا وأصح استشكالا أشك ولو طرفة عين في الحقيقة الإيمانية¹ .

إن طه عبد الرحمن برغم إعلانه اختلافه عن الغزالي ، إلا أنه ينتصر له في الخصومة الفكرية التي ثارت بينه وبين الفلاسفة بوجه عام ، وبينه وبين ابن رشد بوجه خاص، حيث يعتبره مجرد مقلد لأرسطو ، أما الغزالي فهو عنده "أعظم عقلية أنتجت الثقافة العربية الإسلامية" . كل ما في الأمر أنه يميز نفسه عن الغزالي في أمر التجربة الصوفية، ما دام يدخل كلّه في إطار "التجربة". عندما التقى طه عبد الرحمان "الشيخ" أسلمه نفسه من أجل تجديد إيمانه وتجديد تربيته"، وما كان من والده، حين علم الخبر، إلا أن أسرَّ إليه فرحا: "يا بني ! أعلم أنني ما ربّيت فيك إلا البنية، أما الروح، فالذي يتولى تربيتها هو هذا العارف الذي التزمت بصحبته"².

وما دام اقباله على التجربة الصوفية جاء اختيارا واقتناعا فقد مضى طه عبد الرحمن في تجربته غير مُتَهَيَّبٍ ولا متردّد، ولا عابئ بما يُقال وهو لا يرى لوجوده معنى إلا بالبقاء على مواصلتها حتى يلقي الله". " خاصة وأن هذه الطريق حسب ما يقال لا توافق العقل ولا تتاسب المنطق وتجرُّ إلى الخمول، وهو الذي قطعاً أشواطاً في الاشتغال بالعقليات والمنطقيات³.

1- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق ، ص140.

2- عبد الهادي الهادي، طه عبد الرحمن التجربة الدينية الحية... شيء من السيرة الذاتية ، مرجع سابق.

3- المرجع نفسه.

وعندما استخلص في "حوارات من أجل المستقبل" أن "التجربة الروحية لا تتعارض أبداً مع المعرفة العقلية، بل إنها قد تكون سبباً من أسباب إثراء هذه المعرفة والتغلغل فيها"، فتاجاً محاوره كثيراً وسأله: "كيف يمكن ذلك، والحال أن التجربة الروحية تجربةٌ نحيهاها بكياننا الداخلي، في حين أن المعرفة العقلية شيءٌ نحصله بواسطة النظر أو الفكر؟"¹.

يجيبه طه عبد الرحمن قائلاً: "صحيحٌ أن التجربة الروحية لا تمدك بخصائص موضوعيةٍ للأشياء، ولا بآليات إجرائية، ولا بقواعدٍ مقررةٍ، ولا بقوانين ثابتة كما تمدك بها ممارسة عقلك النظري قبل دخولك في هذه التجربة؛ ولكنها مع ذلك تمدك بشيء آخر لا يقل فائدة ولا تأثيراً عما يمدك به النظر، وهذا الشيء هو بالذات مجموعة من القيم والمقاصد والمعاني المستمدة من الممارسة العملية، ومتى تزوّدت بهذه القيم الروحية، انفتحت لك، في هذه الخصائص والآليات والقواعد والقوانين الموضوعية التي يمدك بها النظر إمكانات مختلفة في توظيفها وتوجيهها وإعادة تشكيلها وترتيبها، إمكانات لا تفتح لك أبداً بدون هذه القيم، ولا تتفاوت العقول فيما بينها إلا بتفاوت نصيبها من هذه الإمكانات الاستثمارية للأشياء، وعلى هذا، فلا بد أن يحظى عقلك من التوسع والتعمق على قدر زادك من هذه القيم، أي على قدر تغلغلك في التجربة الروحية"².

2- القرآن الكريم:

ليست التجربة الصوفية وحدها هي مصدر فكر طه عبد الرحمن، فقد كان للقرآن الكريم كبير الأثر في فكره، خاصة ونحن نعلم حفظه له على يد أبيه وهو صغير في الكتابات القرآنية، ومن آثار أثر القرآن على تفكير طه عبد الرحمن إيمانه المطلق بعظمة رسالة الإسلام وصلاحيتها لكل الأزمان ولكل الشعوب باعتبارها رسالة سماوية خالدة لم تطلها يد التحريف والتدنيس لأنها محفوظة من لدن حكيم عزيز، قادر مقتدر، وهو الإيمان الذي

1- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص 138.

2- المصدر نفسه، ص 138.

تولد عنه دعوته إلى ضرورة العودة إلى الإسلام ودفاعه المستميت الشجاع على ذلك ، ومن ثمة فلا عجب أن نجد المصنع المفهومي عنده غني بالمصطلحات ذات البعد الديني القرآني.

3- الثقافة الإسلامية:

إن الدارس لفكر طه عبد الرحمن يكتشف الثقافة والاطلاع الواسعين الذين يمتلكها الرجل في مجال الفلسفة الإسلامية و التراث و التفسير والفقه ، فقد قرأ مختلف التفسير كما قرأ الشاطبي وناقشه واعترض على تصنيفه واقترح البديل ، قرأ ابن رشد واعتبره من أكبر المقلدين كما قرأ الغزالي إلى درجة أن قيل أنه تأثر به ، قرأ ابن خلدون وأثنى عليه كما اطلع على كل مشاريع الفكر العربي المعاصر وعرضها على محك النقد و التمحيص. فضلا على اطلاعه وإعجابه بالأفكار التي كان يعرضها علال الفاسي إلى درجة أن بعض الدارسين لأفكار طه عبد الرحمن يذهبون إلى القول بأن علال الفاسي كان له كبير الأثر في فكر طه عبد الرحمن ومن أمثلة هؤلاء نذكر الدكتور ابراهيم مشروح¹ .

4- الفلسفة الغربية ومناهجها:

إن تملك طه عبد الرحمن للغات الأجنبية كاللغة الفرنسية والإنجليزية واللغة الألمانية و اللاتينية الإسبانية وحسن اتقانه لها مكنه من الاتصال المباشر بأمهات مصادر الفكر الغربي والاطلاع عليها بلغتها ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل امتد إلى مقارعة المفكرين الغربيين بلغتهم .

لقد كان طه عبد الرحمن ملما كثيرا بالفلسفة الغربية وبمناهجها، فضلا عن المامه الواسع بالدراسات اللسانية واللغوية ، وهو ما مكنه من تناول بعض الجوانب ذات الصلة

1-- د/ابراهيم مشروح طه عبد الرحمن ، قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي بيروت ط1

بالدراسات في رسالته للدكتوراه في جامعة السوربون، فضلا عن اطلاعه الواسع على الدراسات المنطقية المعاصرة ، خاصة ونحن نعلم أنه كان استاذا له بجامعة محمد الخامس بكلية الآداب بالرباط، بل كان أحد المؤسسين للدرس المنطقي في المغرب إلى درجة أنه يوصف بأبي المنطق في المغرب، ويكفي هنا لإثبات تمكن طه عبد الرحمن من المنطق الإشارة إلى أسلوب كتاباته المبني على الاستدلالات المنطقية و التشقيقات اللغوية.

ثالثاً: منهج طه عبد الرحمن:

استمد طه عبد الرحمن وسائله المنهجية ومفاهيمه النظرية في قراءة التراث من علمين دقيقين عرفا منذ زمن يسير انقلابا في أدواتهما ومبادئهما ومضمونهما:

1- اللسانيات: التي شهدت منذ الستينات تغيرا جذريا في أساليب الوصف والتحليل للظواهر

اللغوية بفضل اصطلاحها لأساليب صورية ورياضية واللسانيات ثلاثة أقسام¹:

أ- الداليات: التي تختص بوصف الدال الطبيعي في نطقه وصوره وعلاقاته ولذلك فهي شاملة للأقسام الثلاثة المشهورة: الصوتيات، والصرفيات، والتركيبيات².

ب- الداليات: هي الأبحاث التي تدور حول العلاقات التي تجمع بين الدوال الطبيعية ومدلولاتها. سواء كانت ذات وجود ذهني (تصورات عقلية) أو عيني .

ج- التداوليات: هي الدراسات التي تختص بوصف - وإن أمكن تفسير-العلاقات التي تجمع بين الدوال الطبيعية ومدلولاتها وبين الدالين بها.

وأكثر ما استفاد به طه عبد الرحمن هو قسم التداوليات في أبوابه الثلاثة: باب أغراض الكلام وباب مقاصد المتكلمين وباب قواعد التخاطب.

1- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000، ص28.

2- المصدر نفسه، لصفحة نفسها

ومنذ 1970 استعمل طه عبد الرحمن مصطلح التداوليات مقابلا للمصطلح الغربي "براغماتيقا" لأنه يرى فيه أنه يوفي المطلوب حقه باعتبار دلالاته على معنيي الاستعمال والتفاعل معا. كما استعمل طه مصطلح المجال التداولي وقصد به (كل المقتضيات العقدية والمعرفية واللغوية - القريب منها والبعيد- المشتركة بين المتكلم والمخاطب والمقومة لاستعمال المتكلم لقول من الأقوال لوجه من الوجوه)¹.

وسعيا منه للاستقلال عن المعايير الأجنبية في الوصف وإنتاج المعرفة اجتهد طه عبد الرحمن قدر المستطاع في الأخذ بأسباب اللغة العربية في التعبير والتبليغ ووظفها في مختلف كتاباته وأكثر ما يظهر هذا التوظيف في كتابه أصول الحوار وتجديد علم الكلام إذ ميز فيه بين مراتب ثلاثة في السلوك الحوارية: الحوار، المحاور، التحاور وهذه المراتب الثلاث ما كانت لتتأني له في لغات أخرى.²

2-المنطق: المنطق استعانت به مختلف العلوم في ضبط مناهجها وتنسيق نتائجها واستفادت منه العلوم الإنسانية على الخصوص طرقا في البحث الدقيق والوصف المحكم. ولقد ارتدى المنطق منذ مطلع هذا القرن ألبسة ثلاثة³:

أ-لباس تركيبية: تتحدد على مستواه صحة الاستدلال بإمكان اشتقاقه من مسلمات مخصوصة بطريق قواعد مخصوصة.

ب-لباس دلالي: تتحدد على مستواه صحة الاستدلال بإمكان صدقه في جميع التأويلات المسندة إليه داخل بنية دلالية مخصوصة أو بتعبير آخر بامتناع التعرض له بالنقض.

ج-لباس حوارية: تتحدد على مستواه صحة الاستدلال بإمكان تحصيل مدعيها من المتحاورين طريقة مشروعة لإلزام خصمه. ويفضل اللباس الأخير الذي اكتساه المنطق منذ

1- طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان، ط3، ص 243.

2- طه عبد الرحمن ، في اصول الحوار وتجديد علم الكلام ، المصدر السابق ،ص29

3- المصدر نفسه،ص29،30

السبعينيات توثقت الصلات بينه وبين الدرس اللغوي ومبحث الخطاب منه على وجه الخصوص وبهذا الصدد فإن استفادة طه عبد الرحمن من المنطق مقيدة بشرطين هما:

-التمييز بين المنطق كأداة للوصف والمنطق كموصوف لهذه الأداة:

يعتقد طه عبد الرحمن أن الفلاسفة القدماء وبعض المفكرين المعاصرين التبس عليهم أمر التمييز بين المستوى الذي نحتكم فيه إلى التجربة العملية ، والمستوى الثاني الذي تحكمه قوانين البناء الصوري المساوقة للرياضيات المجردة. فاعتقدوا أن ما يحتويه المنطق الصناعي من قوانين صورية ومسائل مجردة هي نفسها التي نفكر بها عمليا والدعاوي التي نتعامل بها يوميا. فقاسوا بها مقتضيات الخطاب الوارد باللسان الطبيعي، و صنفوا المتكلمين به فئات خطابية بحسب درجات التزامهم المزعوم بالقوانين المنطقية الصناعية. والحق أنه لا أحد، ولو كان المنطقي نفسه يتبع في كلامه اليومي ما هو مسطر ومقعد في رسائل المنطقة لأن المنطق أنساق مبنية والكلام أحوال فطرية¹.

-وضع حدود لوصف المنطق للخطاب الطبيعي:

لا يمكننا أن ننكر فضل المنطق على الدراسات العلمية فهو الذي يمدّها بالأدوات التي تمكنها من استكشاف الظواهر التي تبحثها ومن جهة أخرى بوسائل لاختبار الكفاية التنظيرية لأجهزة الوصف والنماذج النظرية التي تصطنعها.

وإذا كان طه عبد الرحمن قد استفاد من المنطق على هذين المستويين في وصف الخطاب الطبيعي فإنه راعا خصوصيات هذا الخطاب وإمكاناته المضمونية المتكاثرة فلم يقيدّه بشروط المنطق الصوري ولم يسقط عليه إسقاطا معايير البرهان الآلي ،لأنه لو فعل ذلك لكان كمن يطمع في محال أو كان بتعبير ابن خلدون كمن رأى "الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال"²، وعليه فقد توسل طه عبد الرحمن بالآلة المنطقية حيث

1- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المصدر السابق، ص 30.

2- المصدر نفسه ، ص31.

يعلم صلاحيتها وكفايتها واستبعادها حين علم عدم مناسبتها أو ضرورة تكميلها إلى حين تصنيعها لأساليب أخرى أوسع وأشمل¹.

لما كان طه عبد الرحمن مختصا في المنطق فإنه من الطبيعي أن يعتمد عليه بشكل أساسي في معالجة القضايا أو الموضوعات التي يدرسها ، وكان أول ما يبدأ به هو معالجة مشكلة المصطلحات، ومن ثمة فلا غرابة أن ينشئ لغرض ذلك مصنعا لإنتاج مفاهيمه ومصطلحاته . كما أن طه عبد الرحمن بحكم تخصصه أيضا، يعلم ما وصل إليه الفكر المعاصر من حدود للمنطق وللرياضيات وفلسفة العلم، كما يعلم ما وصل إليه هذا الفكر من تجاوز للمسلمة الضمنية الأساسية في المنطق الصوري التقليدي، القائمة على الفصل التام بين الذات والموضوع والتي عمل هو أيضا على دحضها وهدمها وإبطالها .

ويقدم سمير أبوزيد في حديثه عن طه عبد الرحمن² تصورا يرى فيه أنه يمكن النظر في فكره بناء على تقسيم منهجيته إلى: أولا معالجة مشكلة المصطلحات، ثم ثانياً قضية حدود المعرفة، ثم ثالثاً قضية الفصل بين الذات والموضوع.

- ضرورة نحت مصطلحات جديدة:

أمن طه عبد الرحمن بأنه لا مخرج من التبعية والتقليد إلا بالاجتهاد والعمل على تحرير القول الفلسفي من التبعية، وأولى مظاهر ذلك هو تحرير المفهوم الفلسفي وحامله الاصطلاحي ذلك "أن جل المفاهيم الفلسفية العربية التي بين أيدينا ... تم وضعها في مقابل مفاهيم منقولة من أمم أخرى"³ لقد ظهر وعي طه عبد الرحمن بالجانب الممارساتي للمصطلح في كل أبحاثه وهو يعتقد أنه فتح بذلك مبحثا جديدا في الدراسات العربية المعاصرة كان غفلا عنها "وانتقل بالمبحث الاصطلاحي من مجرد استهلاك المصطلح

1 طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المصدر السابق، ص 31-

2-- سمير أبو زيد ، تعريف بالدكتور طه عبد الرحمن، موقع فلاسفة العرب .

3-- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2، القول الفلسفي كتاب المفهوم و التأثيل مصدر سابق، ص63

الأجنبي إلى مستوى انتاج المصطلح الأصلي مستغلا في ذلك قدرات تنظيرية فائقة وآليات منطقية ولغوية صارمة¹.

لقد اعتمد طه عبد الرحمن في صياغة مفاهيمه ومصطلحاته على آليات معينة وجهها وجهة تداولية مرتبطة بالمجال التداولي العرب الاسلامي لغويا ومعرفيا وعقديا .

"إننا جرينا على عادتنا في استخدام المفاهيم المتداولة في الممارسة الإسلامية العربية حيث يستخدم غيرنا مفاهيم تحذو حذو المنقول الفلسفي الغربي حذو النعل بالنعل... الأمر الذي أدى إلى قيام ازدواجية في الفكر الإسلامي العربي لم تورث أهله إلى حد الآن إلا الجمود على ما نقلوه، فحرموا أيما حرمان من ممارستهم حقهم في الإبداع الفلسفي المختلف"².

لذلك يصبح ضروريا الاعتماد على مصطلحات نابغة من ثقافتنا وإنشاء ما يلزم من مصطلحات، يرى طه عبد الرحمن: أنه كتب كتابا اسمه "فقه الفلسفة" والجزء الأول فيه المفهوم الفلسفي والمفاهيم هي المدخل للمعرفة ومدخل إلى ضبط السلوك المعرفي للإنسان فنحن نحتاج حقا إلى إعادة النظر في كل المفاهيم التي نتلقاها، لأننا -كما يرى طه عبد الرحمن - نستخدمها بوجوهها الأصلية في حين أن واقعنا لا يطابق هذه الوجوه، فلذلك ينبغي إعادة النظر، وتطبيقا لذلك يقوم طه عبد الرحمن بنحت المصطلحات باعتبار ذلك أمرا ضروريا لتحقيق مشروعه. فعلى سبيل المثال يطرح مصطلحات "العقل المجرد" و"العقل المسدد" و"العقل المؤيد" للتعبير عن ثلاث درجات أساسية للعقلانية.

1- محمد همام، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، المبحث اللغوي نموذجاً، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، ص207

2- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء

المغرب، ط3، 2006، ص 30 .

- الفصل بين الذات والموضوع:

لما كان طه عبد الرحمن مدركا تجاوز عتبة الفصل بين الذات والموضوع فقد بنى منهجه على مسلمة الوصل بينهما¹ فيربط بين الأخلاق وبين الفكر المجرد على أساس سقوط مفهوم الفصل التام بين الذات والموضوع، وبالتالي يصبح منهجه متضمنا باستمرار نوع من الوصل بينهما. ويثبت هذه القضية كما يلي، إن الخبر في الدين لا ينفك عن القيمة الأخلاقية... والفصل القاطع بين الخبر والقيمة لا يمكن التسليم به، وذلك لثبوت الحقيقتين الآتيتين:

أولاهما، أن الفصل بين الخبر والقيمة في عموم المعرفة، إن لم يكن قد حسم الأمر فيه بالبطلان، فلا أقل من أنه موضع أخذ ورد، وأنصار الرد فيه أكثر من أنصار الأخذ، ذلك أن كثيرا من التفرقات التي كانت مسلمة عند الجمهور قد صار مشكوكا فيها عند فقهاء العلم المعاصرين، نحو "التفرقة بين الواقعة والنظرية" و"التفرقة بين الملاحظة والنظرية" و"التفرقة بين التعريف والنظرية" و"التفرقة بين التحليل والتركيب" و"التفرقة بين الواقعي والمثالي" و"التفرقة بين الواقعي والاعتقادي" و"التفرقة بين الصوري والتجريبي"؛ وقد كانت "التفرقة بين الواقعة والقيمة" أكثرها استقطابا لأنظار الفلاسفة ومثارا لجدل عميق وخصيب بينهم ليس هذا موضع تفصيله².

- المنهج العقلي العلمي:

إن ما يترتب عن منهج الوصل بين الذات والموضوع هو ضرورة إبداع منهج عقلي علمي جديد يكون فيه للبعد الأخلاقي للإنسان مكانا أساسيا لأن طه عبد الرحمن يعتقد أن

1- سمير أبو زيد، تعريف بالدكتور طه عبد الرحمن، مرجع سابق،

2- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في نقد الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 47.

البعد الأخلاقي في الإنسان أهم من البعد العقلاني فالإنسان كائن أخلاقي قبل أن يكون كائنا عقلانيا .

ويطرح طه عبد الرحمن موقفه هذا كما يلي : لقد قام النمط المعرفي الغربي الحديث منذ نشأته في مطلع القرن السابع عشر على أصلين اثنين يقضيان بقطع الصلة بصنفيين من الاعتبارات التي يأخذ بها كل متدين. أما الأصل الأول، فيمكن أن نصوغه كما يلي: "لا أخلاق في العلم"... وأما الأصل الثاني، فيمكن أن نصوغه كما يلي: "لا غيب في العقل"¹.

لقد بات من الضروري إذن التحرر من المنهج الغربي القائم على الفصل بين الذات والموضوع واعتماد منهج علمي آخر" يولد ضربا من ضروب العقل لا يكون بأوصاف العقل المجرد، أو قل أن ابتكار منهج مغاير للمنهج العقلي العلمي المتداول في العلوم النظرية السائدة حاليا، منهج لا يقل عقلانية وعلمية عن منهج هذه العلوم، هو حقيقة يجب التسليم بها².

-مميزات منهجه:

تتميز ممارسته الفلسفية بالجمع بين "التحليل المنطقي" و"التشويق اللغوي" والارتكاز إلى إمدادات التجربة الصوفية ، وذلك في إطار العمل على تقديم مفاهيم متصلة بالتراث الإسلامي ومستندة إلى أهم مكتسبات الفكر الغربي المعاصر على مستوى "نظريات الخطاب" و"المنطق الحجاجي" و"فلسفة الأخلاق"، الأمر الذي جعله يأتي بطريقة في التفلسف يغلب عليها التوجه "التداولي" و"الأخلاقي"³، أما عمليا فطه عبد الرحمن لا يطرح بديل فكرة مطروحة إلا بعد نقدها وتبيين فسادها ، فمنهجه يتحدد بخطوتين هامتين هما:

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في نقد الحداثة الغربية ، مصدر سابق ، ص 92.

2- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 21، 2006.

3- خالد مخشان، مميزات المنهج ، الحوار المتمدن، العدد 4619، بتاريخ 2014/10/30، الساعة 16.21

الخطوة الأولى هي خطوة الهدم حيث يمارس طه عملية النقد الذي يرمي من ورائه الي
دحض حجج الرأي بقصد ابطال صحة الادعاء وبيان فساد الموقف .

الخطوة الثانية : بعد الانتهاء من عملية الهدم والنقد يعرض طه عبد الرحمن للفكرة البديلة
مدعما إياها بمختلف الحجج التي تثبت صحتها وسلامتها .

المبحث الثاني : مدخل إلى قراءة أولية لمشروعه الفكري .

أولاً: أهم انتاجات طه عبد الرحمن وأهم الدراسات المنجزة حول مشروعه .

- اللغة والفلسفة. رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود (بالفرنسية)، 1979 عدد صفحاتها 233 صفحة.
- رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه (بالفرنسية)، 1985.
- المنطق والنحو السوري، 1985 عدد الصفحات 149 صفحة.
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، 1987 عدد الصفحات 174 صفحة.
- العمل الديني وتجديد العقل، 1989 عدد الصفحات 223 صفحة.
- تجديد المنهج في تقويم التراث، 1994 عدد الصفحات 432 صفحة.
- فقه الفلسفة 1- الفلسفة والترجمة، 1995 عدد الصفحات 523 صفحة.
- اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، 1998 عدد الصفحات 438 صفحة ط1.
- فقه الفلسفة 2- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، ط1 1999 عدد الصفحات 444 صفحة .
- سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، 2000 عدد الصفحات 238 صفحة.
- حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت (ط1 2000 عدد الصفحات 142 صفحة، طبعة 2011 عدد صفحاتها 168).
- تعددية القيم: ما مداها وزما حدودها ط1 2001 عدد الصفحات 76 صفحة.
- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط1 2002 عدد الصفحات 211 صفحة.
- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ط1 2005 عدد الصفحات 319 صفحة.
- روح الحدائث - المدخل إلى تأسيس الحدائث الإسلامية، ط1 2006 عدد الصفحات 287 صفحة.

- الحداثة والمقاومة، ط1 2006 عدد الصفحات 96 صفحة
- «سؤال العمل: بحث عن الأصول العمليّة في الفكر والعلم» (ط 1، 2013، 325 صفحة).
- «رُوح الدِّين: من ضيق العُلَمانيّة إلى سعة الائتمانيّة» (ط 1 وط 2، 2013، 526 صفحة).
- «الحوار أفقا للفكر» (ط 1، 2013، 187 صفحة).
- بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين ط1 2004 عدد الصفحات 191 صفحة.
- من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر ط1 2016 عدد الصفحات 112 صفحة
- شرود ما بعد الدهرانية النقد الائتماني للخروج من الأخلاق ط1 2016 عدد الصفحات 559 صفحة.
- دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني أصول النظر الائتماني ط1 ج1 2017 عدد الصفحات 284 صفحة.
- دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال ط1 ج2 2017 عدد الصفحات 383 صفحة.
- دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني روح الحجاب ط1 ج3 2017 عدد الصفحات 183 صفحة.
- سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية ط1 2017 عدد الصفحات 215 صفحة .
- وتُمثّل هذه الأعمال (وهي في مجموعها أكثر من 5000 صفحة، من دون ذكر المقالات ورسالة "الدكتوراه" التي تُمثّل صفحاتها وحدها نصف ذلك!) نتاجاً فكرياً وعلمياً يمتدّ على أكثر من أربعة عقود ويتسم بالتنوع والغزارة والاستمرار، وهو نتاج يُخوّل صاحبه أن يكون أحد كبار الكُتّاب في مجال التداوُل الإسلاميّ/العربيّ.

-الجوائز والتشجيعات: وتتوجا لهذه الأعمال فقد نال طه عبد الرحمان عدة جوائز تشجيعية منها:

- جائزة المغرب في العلوم الإنسانية لسنة 1988 عن كتابه: "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام".
- جائزة المغرب في العلوم الإنسانية لسنة 1995 عن كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث".
- جائزة الدراسات الإسلامية للإيسيسكو لسنة 2006 عن كتابه: "سؤال الأخلاق".
- جائزة محمد السادس للفكر والدراسات الإسلامية وشهادة تنويه تكريمية لسنة 2014.

-المهام والمسؤوليات:

أما المهام والمسؤوليات التي تقلدها طه عبد الرحمان فيمكن الإشارة إلى :

- أحد مؤسسي "اتحاد كتاب المغرب" الذي يوجد مقره بالرباط.
- ممثل "الجمعية العالمية للدراسات الحجاجية" التي يوجد مقرها بأمستردام في هولندا (International Society For The Study of Argumentation) :
- ممثل "جمعية الفلسفة وتواصل الثقافات" التي يوجد مقرها بكونولونيا في ألمانيا . (Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie).
- عضو سابق في المجلس الأعلى لـ "جمعية الدعوة الإسلامية العالمية بطرابلس" .
- عضو في مجلس الأمناء لـ "الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين".
- مدير مجلة "الأمة الوَسَط" التي يصدرها "الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين"
- ابتداء من سنة 2007.
- عضو في مجلس الأمناء لـ "المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية" التي يوجد مقرها بالكويت

- نائب سابق لرئيس "الجمعية الفلسفية العربية" التي تتخذ عمّان مقراً لها.
- رئيس "منتدى الحكمة للمفكرين و الباحثين" الذي يتخذ الرباط مقراً له.
- خبير "أكاديمية المملكة المغربية".
- مشارك في الدروس الدينية الحسنية التي تُلقَى في رمضان بحضور ملك المغرب.
- أستاذ محكم ومستشار في عدد من المجالات العلمية.
- مدير مجلة "الأمة الوَسَط" التي يصدرها "الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين" ابتداء من سنة 2007.

بقي أن نشير في الأخير أن هذه المسؤوليات التي تقلدها طه عبد الرحمن ، لم تنهي نشاطه في البحث العلمي فقد حرص كل الحرص على أن يواصل إنتاجاته الفكرية ، وقد أصدر تباعاً مجموعة من المؤلفات ، التي لها صلة بمشروعه الفكري ، وبمختلف مؤلفاته السابقة ، هذا فضلاً على مشاركته المتواصلة في مختلف الندوات والمؤتمرات العلمية التي تنعقد في مختلف ربوع العالم الإسلامي أو في بلده المغرب الأقصى ، وعلى الخصوص الملتقيات التي تدارست مشروعه الفكري .بالإضافة إلى المحاضرات التي كان ينشطها باستمرار .

-أما أهم الدراسات المنجزة حول فكره فيمكن أن نذكر ما يلي:

- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري، 2009.
- بوزيرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، 2011.
- يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال طه عبد الرحمن، 2012.
- عباس ارحيلة، فيلسوف في المواجهة: قراءة في فكر طه عبد الرحمن، 2013.

- حمّو النقّاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، 2014.
 - محمد همام، جدل الفلسفة العربية بين محمد غالب الجابري وطه عبد الرحمن البحث اللغوي نموذجاً، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2013
 - محمد أحمد الصغير، عقلانية الحداثة المؤيَّدة: استقراءات تفكيكية في أعمال طه عبدالرحمن، 2014.
 - عباس ارحيلة، بين الائتمانية والدهرانية. بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2016.
 - عبد الجليل الكُّور، مفهوم الفطرة عند طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017.
 - أحمد مونة، مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017.
 - عبد الملك بومنجل، الإبداع في مواجهة الاتباع. قراءات في فكر طه عبد الرحمن، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت 2017
 - عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري ، صراع على أرض الحكمة الرشدية، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ،بيروت ط1، 2014
 - الدكتور عبد الرزاق بلعقروز، جوانب من اجتهادات طه عبد الرحمن: الحداثة والعولمة والعقلانية والتجديد الثقافي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، الطبعة1، 2017.
- ثانياً: قراءة أولية في مشروعه:

يمكن القول بأن المشروع الفلسفي للدكتور طه عبد الرحمن يمكن النظر إليه من زوايا مختلفة ، فقد ندخله من باب العقلانية باعتبار أن طه يؤسس على نقد العقل الغربي مفهوماً جديداً للعقل يرتكز عليه فيما بعد جل تنظيراته، وقد نلججه من باب الأخلاق باعتبار أن الأخلاقية عند طه عبد الرحمن أولى من العقلانية ، وتأسيساً على ذلك يعري طه عبد الرحمن الجانب اللاأخلاقي في الحداثة الغربية ، ويؤلف كتاباً كاملاً لذلك عنونه ب"سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية " ، "ويمكن أن ننظر فيه من الناحية المنطقية لا الزمنية باعتباره ينقسم، منطقياً وليس مرحلياً، إلى عناصر ثلاث"¹.

أولاً: لا يعدم طه عبد الرحمن امكانية أن يكون لكل أمة فلسفة خاصة وحداثة مستقلة متى فك الارتباط والتماهي بين الفلسفة عموماً، ومفهوم الحداثة خصوصاً، وبين الفكر الغربي.

ثانياً إعادة النظر في العلاقة بين الأخلاق باعتبارها عمل وبين الفلسفة باعتبارها عموماً نظراً، ومفهوم الحداثة خصوصاً. فيصير الفكر النظري والعمل الأخلاقي وجهان لعملة واحدة.

ثالثاً: نظراً لإيمانه الراسخ بإنسانية الدين الإسلامي وعالمية رسالته فإنه يدعو إلى تأسيس مفهوم العمل الأخلاقي على مبادئ وقيم الدين الإسلامي وعلى قراءة معاصرة للقرآن الكريم.

وبناء على هذا التصور انتقد طه عبد الرحمن الفكر الغربي الحديث على أساس استبعاده للأخلاق بالمعنى العملي ، كما انتقد الفكر الإسلامي القديم والحديث على أساس

1- سمير أبو زيد ، تعريف بالدكتور طه عبد الرحمن، مرجع سابق

النقص في التنظير لهذا المبدأ الأخلاقي ، "وبالتالي أصبح من الضروري ابداع نسق "حدثي - أخلاقي" جديد يكمل النقص في الجانبين، وهو ما يمثل مضمون محاولته"¹.

يطرح طه عبد الرحمن مبدأ تعدد الحادثة، الذي يمثل العنصر الأول في مشروعه، كما يلي: منذ البداية يميز طه عبد الرحمن بين الحادثة كواقع وبين روح الحادثة ، ويرى أن واقع المجتمعات العربية يتميز بكونه مجرد ناقل للحادثة الغربية بعيدا عن كل مظهر من مظاهر الابداع والابتكار فما العمل وكيف نتصرف مع هذا الواقع، كيف نتحرر من التقليد والاتباع لننتقل إلى مجال الابداع ؟ في نظره لا يمكن ذلك إلا إذا استطعنا أن نميز بين واقع الحادثة وبين روح الحادثة ؛ ثم نبحث عن الحادثة كقيم لا عنها كواقع، "هذا الواقع موجود لا ننكره ونتصل به ونقلده وننقل عنه وما إلى ذلك ولكن ليس هذا الواقع هو الذي سيدخلنا إلى الحادثة؛ فإذا لابد أن نبحث عن هذه المبادئ وهذه القيم التي يعد الواقع تحقيقاً لها"².

وتأكيدا لهذا التعدد في فهم الحادثة، ينقد طه عبد الرحمن الحضارة الغربية الحديثة، ويسميتها حضارة القول على أساس لا أخلاقيتها ، يقول طه عبد الرحمان: " وعلى الجملة، فإن ما أنتجته حضارة القول هو مزار ثلاث أصابت الإنسان في كيانه الخلقى: مضرة التضيق التي جعلت الفعل الخلقى فعلا محدودا ومضرة التجميد التي جعلته فعلا مقطوعا ومضرة التنقيص التي جعلته فعلا منبوذا؛ وعلى هذا، يكون "الحد" و"القطع" و"النبذ" هو نصيب الفعل الخلقى من حضارة القول، وفي هذا منتهى ظلم الإنسان متى عرفنا أن الحقيقة الإنسانية لا تتحدد إلا بالأخلاق؛ لذا يتعين العمل على دفع هذا الظلم عن الإنسان حتى

1-المرجع نفسه سمير أبو زيد ، تعريف بالدكتور طه عبد الرحمن، مرجع سابق .

2- طه عبد الرحمن ، حوار قناة الجزيرة، الجزء السادس:

تعود إليه هويته¹. وفي حديثه عن النقص في "التنظير" في الفكر الإسلامي الحديث يقول طه عبد الرحمن: "اعلم أن "اليقظة الدينية" التي دخل فيها العالم الإسلامي في العقدين الأخيرين، أثارت عند الأنصار والخصوم من المواقف المتفاوتة والمتباينة ما قد لا تؤمن عواقبه إن لم يكثر به التلبيس وتقع به الفتنة. واعلم أيضا أن هذه "اليقظة العقدية"، على انتشارها في الآفاق وتأثيرها في النفوس، تفتقر إلى سند فكري محرر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة، فلا نكاد نظفر عند أهلها لا بتأطير منهجي محكم، ولا بتنظير علمي منتج، ولا بتبصير فلسفي مؤسس"².

ينطلق طه عبد الرحمن من القول لما كان اختصاصي في المنطقيات والعقليات تبين لي حدود هذه المنطقيات وبأن المنطق الغربي محدود وأن أفضل طريق يقودنا إلى الابداع هو البحث فيما وراء حدود المنطق، "وما هو وراء حدود المنطق هو القيم والأخلاق الدينية، وهذه نجدها في صورتها الأكمل في الدين الإسلامي باعتباره دعوة عالمية"³.

ولما كان طه عبد الرحمن مميذا للغة العبارة عن لغة الإشارة باعتبار العبارة كلام دال على قول صريح لفظه ومحكم تنزيله، بينما الإشارة على عكسها فهي كلام دال على المجاز مضمر لفظه ومحكم تركيبه، فقد شق طريقه لتبيين ما وراء حدود المنطق، معتمدا في ذلك على لغة الإشارة لأنه كان واثقا ومتيقنا بأن لغة هذا المستوى لا يمكن أن تكون لغة العبارة لأن العبارة هي لغة العقل المحدود الذي ظهرت له حدوده وقيوده، فلا بد أن تكون لغة إشارة "فلا بد أن تكون هذه اللغة لغة إشارة وإشارة أصيلة ومجاز بليغ حتى يمكن أن ننفذ إلى ما وراء حدود العقل"⁴.

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، مصدر سابق، ص 79 - 80.

2- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر السابق، ص 9.

3- طه عبد الرحمن، حوار - قناة الجزيرة - الجزء الرابع، نفس الرابط، مرجع سابق.

4- المرجع نفسه.

لقد أراد طه عبد الرحمن ابداع فلسفة اسلامية تضاهي في قوتها الفلسفة الغربية وتفلح في مواجهتها ، يقول طه عبد الرحمن : " ليس يخفى أننا كنا نسعى منذ صدور كتابنا العمل الديني وتجديد العقل إلى الإسهام في تجديد الفكر الديني الإسلامي بما يؤهله لمواجهة التحديات الفكرية التي ما فتئت الحضارة الحديثة تتمخض عنها ، بل كنا نسعى على وجه الخصوص ، إلى وضع نظرية أخلاقية إسلامية مستمدة من صميم هذا الفكر ، نظرية تفلح في التصدي للتحديات الأخلاقية لهذه الحضارة بما لم تفلح به نظائرها من النظريات الأخلاقية غير الإسلامية أو غير الدينية"¹ ما نؤكد عليه مبدئيا هو أن المشروع التجديدي الذي وضعه طه عبد الرحمن يتوجه بدءا إلى تحرير المثقف العربي أولا، لأن المثقفين هم طليعة الأمة الإسلامية. فتحرير هذا المثقف في حالة الاغتراب والاستيلاء التي يحيا فيها، هو أسلم المسالك التي تمكن المواطن العربي، من اكتشاف ذاته ووعي حقيقة علاقته بالآخر المختلف عنه ثقافيا و وجوديا . إن التحرير الذي يقصده طه عبد الرحمن ويدعو إليه ، يتعلق أساسا بالخروج من دائرة تقليد الفكر الغربي واتباعه ، و وعي العقل العربي حقيقة الفكر الغربي باعتباره فكرا أحاديا أنتجته عوامل وظروف خاصة بالمجتمع الأوروبي، سواء كانت ثقافية أو اقتصادية أو سياسية أو نفسية تختلف كلية عن ظروف المجتمع العربي ، الأمر الذي سيساهم في التخلص من الخضوع لمذاهبه الفلسفية المختلفة، مما يمكن العقل العربي الاسلامي لاحقا من اكتشاف قدراته الذاتية وتوظيفها توظيفا لائقا.

إن الدارس للمشروع الفكري للمفكر طه عبد الرحمن يكتشف من خلاله الحس النقدي الرفيع الذي يتميز به هذا المفكر ، فضلا عن القدرة العجيبة لاستعمال الاشتقاقات اللغوية وفق أسلوب تحبكه الآلة المنطقية ، كما يكتشف إيمانه الراسخ بالفكرة التي ينافح عنها ويدعو إليها في سائر إنتاجاته بكثير من الإبداع "إذ ارتأى تبديل فعل التأصيل بالتأثيل درء للوثة الاسترجاع من دون إغناء أو إثراء المفاهيم" ، كيف لا وهو الفيلسوف والمنطقي الذي

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية ، مصدر سابق ص171

خبر تراث الأنداد والأجداد معا، واطلع على مظاهر التقليد التي اعتبرها آفة خطيرة تهدد فعل التفكير وتسد منافذ الإبداع بكل أشكاله. إن هذا المشروع في جملته - وهو ما يزال في طور الاكتمال - يعرض للمفكر والمنقف العربي المعاصر ، وليس من المبالغة في شيء أن أقول للفكر الإنساني عامة، ما به يتم التحرر من عبء التقليد الذي افتقدنا فيه ملامح وجودنا. والحقيقة الساطعة في هذا المشروع أن طه يعرض بكل اقتدار وخبرة خطة منهجية عملية تمكن المتفلسف العربي من الإقلاع عن التبعية، وتؤهله لأن يحقق أمرين: أن يأتي بما يستشكله هو - باعتباره مفكرا حرا - من واقعه وتراثه وهويته، وثانيهما: أن يبدع ما به يضاهي ما لدى غيره من أفكار ونظريات.

يوجز د/ابراهيم مشروح في كتابه "طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري"¹ أهم الدعاوى الرئيسية في المشروع الفكري لطه عبد الرحمان، في مجالين اثنين:

- فقه الفلسفة و فيه طلب طه تحرير القول الفلسفي من التبعية والتقليد بقصد تحقيق الإبداع المنشود بإنتاج فلسفة عربية إسلامية أصيلة.

- تأسيس الحداثة الإسلامية التي يقترن فيها النظر بالعمل لأن طه يرى أن النظر(الفلسفة)و العمل(الأخلاق) وجهان لعملة واحدة منطلقا في ذلك من نقده الأخلاقي للحداثة الغربية، ومن نقده للفكر الإسلامي القديم والحديث على أساس النقص في التنظير لهذا المبدأ الأخلاقي ، هذين المجالين تتفرع عنهما دعاوى متعددة تشكل روح وهيكل المشروع الطاهائي يمكن أن نشير إلى بعض منها كما يلي:

- الحق في الاختلاف وسؤال المشروعية:

إن ابطال القول بالكونية الفلسفية يقودنا مع طه إلى طرح سؤال المشروعية أي سؤال الحق في الاختلاف وهي الدعوى التي يمكن اعتبارها "عمدة الفكر الطاهائي وذرة سنام

1-- د/ابراهيم مشروح طه عبد الرحمن ، قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي أبيروت ط1، ص 12.

عطائه". وتنقسم دعوى المشروعية إلى سؤالين كبيرين كرس لهما طه عبد الرحمن عمليين من أعماله، وهما تحديداً: "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" و "الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري".

ولعل أولى الملامح القول بكونية الفكر الغربي الذي يسعى الغرب إشاعتها بين جميع الشعوب، ومختلف أصقاع العالم بمختلف الوسائل، فهذا أبو الفلسفة الحديثة ديكرت يرى بأن الصرح العلمي الذي تبده أوروبا هو من أجل العالم كافة، ومنتعة التفلسف التي تشيعها تميزنا عن الأقاليم المتوحشين والهمجيين لأننا بالفلسفة نسمو ونتمايز.

هذه الدعوى وما تعكسه من نزعة متعالية، وتمركز مفرط حول الذات من شأنها أن تلغي كل فلسفات المجتمعات التي تتعارض معها. وفي نطاق نقده للفكر الحدائثي الغربي اجتهد طه عبد الرحمان في الكشف عن التناقضات الكامنة في صلب هذا الفكر المتمركز حول ذاته، وإبطال دعوى كونية الفلسفة. ويورد طه عبد الرحمان جملة من الاعتراضات العامة على دعوى كونية الفلسفة وهي أربع:

- ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي الاجتماعي:

من المعلوم ان كل فلسفة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بسياق تاريخها وظروف مجتمعا و مادامت الأمم تختلف في ما بينها في شتى مظاهر الحياة لا بد أن تحمل الفلسفة الواحدة خصوصياتها التاريخية والاجتماعية من أمتها يقول "إذن لا بد أن تحمل فلسفة الأمة الواحدة الخصوصية التاريخية والاجتماعية لهذه الأمة، كما تحمل فلسفة الفرد الواحد خصوصية ظرفه التاريخي ووضعه الاجتماعي"¹

- ارتباط الفلسفة بالسياق اللغوي:

1- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط2،

معلوم أن لكل أمة لغتها الحاملة لقولها الفلسفي، ولما كانت لغات الأمم متباينة فإن المضامين الفلسفية تجيء مختلفة . وما دام الأدب هو الدائرة الثقافية الأولى التي تحتضن مطالع الفكر الفلسفي، جاز أن تنعكس الأساليب البلاغية والصور البيانية على المحتويات الفلسفية فتختلف باختلافها. يقول طه عبد الرحمان¹ : "إن يلزم أن يكون لكل لسان أمة فلسفته التي تناسب مقتضياتها البنيوية والدلالية والبيانية"¹.

- الاختلاف الفكري بين الفلاسفة :

مما لاشك فيه أن الفلاسفة مختلفون فيما بينهم داخل الأمة الواحدة حتى صارت فلسفاتهم تنسب إلى أسمائهم فيقال مثلا الفلسفة الأفلاطونية و الفلسفة الأرسطية و الفلسفة الرشدية و الفلسفة الغزالية و الفلسفة السارترية و الفلسفة البرغسونية و الفلسفة الكانطية و الفلسفة الهيغيلية في ألمانيا. يقول طه عبد الرحمن: "كما يجوز عن اختصاص الفرد الواحد من أفراد الأمة بفلسفة ما ، فكذاك يجوز الكلام عن اختصاص الأمة الواحدة من أمم العالم بفلسفة ما"².

التصنيف القومي للفلسفة:

إن الدارس لتاريخ الفلسفة يكتشف ذلك التقسيم الذي أخضعت له الفلسفة من قبل مؤرخيها والذي اتسم بالطابع القومي، إذ صنفوها على اعتبارات عرقية قومية فقالوا الفلسفة الألمانية و الفلسفة الإنجليزية و الفلسفة الفرنسية ، وفي الوقت ذاته يصفونها بأوصاف إجرائية محددة فيقولون: المثالية الألمانية والتجريبية الإنجليزية والعقلانية الفرنسية يقول طه: "إن الفلاسفة أنفسهم يلجؤون إلى هذا التقسيم ذي الصبغة القومية مؤثرين نسبة أفكارهم إلى أقوالهم بدل إرسالها من غير نسبة، ولا يبعد أن يكون هؤلاء المؤرخون قد قلدهم في هذا المسلك التصنيفي"³.

1 - د طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، مصدر سابق ص، 54.

2-المصدر نفسه ، ص 54.

3- المصدر نفسه ، ص55.

لم يتوقف طه عبد الرحمن عند الاعتراضات العامة على القول بكونية الفلسفة بل عرض جملة من الاعتراضات على دعوى الكونية السياسية للفلسفة التي دعت إليها أوروبا منذ عصر الأنوار الذي أعقب فترة الإصلاح الديني الذي عرفته ألمانيا مع مارتن لوثر كينغ ، وعملت بشتى الوسائل والطرق على نشرها داخل المجتمعات الأخرى ، فأرسلت البعثات التبشيرية وشجعتها على فعل ذلك ، بل لم يتوقف الأمر عند هذا الحد التبشيري، بل امتد إلى الحملات الاستدمارية للشعوب المقهورة على أمرها .

ويبرر طه عبد الرحمن اعتراضه على القول بكونية الفلسفة على النحو التالي:

-رد الفلسفة إلى الفلسفة الأوروبية فالأوروبيون يزعمون زورا وباطلا أن أوروبا هي مبدعة الفلسفة وأن الشعوب الأخرى لا تقوى على الابداع الفلسفي، فهذا الادعاء بأوربية الفلسفة لا طائل منه كونهم حصروا فعل الفلسفة الخالصة في الجنس الأوربي لا غير، وهذا مظهر من مظاهر المركزية الغربية حول ذاتها.

-رد الفلسفة الأوروبية إلى الفلسفة الألمانية:

اعتبر فلاسفة الألمان أن ألمانيا كان حظها من النهضة الفكرية والفلسفية الحديثة كبيرا جدا، فهي مهد الإصلاح الديني بزعامة مارتن لوثر كينغ ، وأن الفلسفات الأخرى أخذت من فلسفتهم ونهلت منها، وهذا ما زاد في ضيق الكونية السياسية للفلسفة، وأن الممارسة العلمية للفلسفة باتت تتمثل في الممارسة الفلسفية الألمانية يقول طه عبد الرحمن: "فبعد أن كانت تتمثل هذه الكونية في الممارسة الفلسفية "الأوروبية" عامة، باتت تتمثل في الممارسة الفلسفية "الألمانية" خاصة¹ .

- تهويد الفلسفة الألمانية:

1- د طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، مصدر سابق، ص60

نحن نعلم أن ألمانيا صارت منذ نهاية القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر مركزا عالميا للثقافة اليهودية أرخى بسداله على مختلف أشكال الفكر الغربي و بطرق مختلفة، نذكر منها تأثر فلاسفة الألمان بفلاسفة اليهود، كتأثر ليبنتز بابن ميمون عن طريق نيكولا دي كيوز، وإعجاب الألمان واليهود على السواء بترجمة لوثر للتوراة إلى الألمانية، ويقدم طه عبد الرحمن لهذا التهويد للفلسفة صورة حية تتمثل في صورة الفيلسوف كانط الذي اجتمعت فيه حسب طه عبد الرحمن كل أشكال التهويد وهي: "التأثر بفلاسفة اليهود" و"العقيدة البروتستانتية" و"التماس المفاهيم من التوراة" و"التوجه العقلاني المجرد"¹ وقد زاد تأثير اليهود في الفلسفة الغربية خصوصا بعد اتساع رقعة دعايتهم وانتقالها إلى أمريكا، "فغدونا نشهد في مجال الفكر الحديث تشكل فضاء فلسفي يهودي عالمي يندمج فيه غير اليهودي اندماج اليهودي فيه"². ويورد طه عبد الرحمان جملة من الأسماء لفلاسفة محدثين من أصل يهودي أو لهم صلة بالمصاهرة معهم، أو أظهر أحدهم عطا عليهم أو ولاء لهم من أمثال: فرويد، برغسون، شيلر، فروم، ليفي سترويس، أدورنو، ماركيز، تشوميسكي، دريدا، ليفيناس.

إن العقلانية الغربية بدعوتها إلى كونية الفلسفة تعكس مدى تصلب فكرها - على حد وصف طه عبد الرحمان - كونها تدعو إلى نشر فكرها إلى غيرها من الأمم الأخرى، ولكنها لا تقبل أن تتلقى أفكار غيرها، فهي بذلك أمة مستبدة متحجرة تنفي صفة الاختلاف الفكري مع غيرها من الأمم الأخرى، وهذا التحجر الذي اتسمت به الأمة الغربية، هو صفة من الفكر الأحادي المرفوض فكريا وأخلاقيا .

بناء على هذه الاعتراضات يرى طه عبد الرحمن أن هذا الفضاء الفلسفي الحالي هو فضاء فكري قومي مفروض، فضاء معمم على الجميع بأسباب لا صلة لها بالفلسفة التي

1- طه عبد الرحمن ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي مصدر سابق ، ص61

2- المصدر نفسه ، ص63

تحيا بالتنوع لا بالتمطية. ولذلك وجب العمل على قيام فضاء فلسفي عربي إسلامي مستقل فيه تتحقق الحرية الفكرية للأمة العربية الإسلامية، ومن ثمة العمل على جعل هذه الأمة متميزة عن غيرها من الأمم داخل هذا الفضاء الفلسفي العالمي، وداخل هذا المعترك الفكري. فيكون لها الحق في الإبداع الفلسفي المختلف، وذلك بتحرير القول الفلسفي من الاتباعية و التقليد للفلسفة الغربية، بحيث يقتدر المتفلسف العربي على إنشاء فلسفته وابتكار مفاهيمه، وإيجاد الجواب الإسلامي لمشاكله الخاصة ومشاكل أمته عامة ، ومن ثم إبداع حدائته الخاصة به .



الفصل الأول

جدالات العقل والعقلانية في الفكر الغربي والعربي المعاصرين

الفصل الأول: جدالات العقل والعقلانية في الفكر الغربي والعربي المعاصرين.

المبحث الأول : جدالات العقل والعقلانية في الفكر الغربي.

أولاً: جدل مفهوم العقل في الفكر الغربي المعاصر.

ثانياً: جدل العقلانية في الفكر الغربي المعاصر.

المبحث الثاني: جدالات العقل والعقلانية في الفكر العربي المعاصر .

أولاً: جدل مفهوم العقل في الفكر العربي المعاصر.

ثانياً: جدل العقلانية في الفكر العربي المعاصر.

الفصل الأول: جدالات العقل والعقلانية في الفكر الغربي والعربي المعاصرين.

تمهيد:

إن الحديث عن العقل و العقلانية يقودنا حتما إلى العودة إلى الحضارات القديمة ،حيث برز دور العقل فيها واضحا للعيان ، ويكفي أن نشير هنا باعتبار أننا نريد أن نلج موضوع العقل والعقلانية في الفكر الغربي إلى اسهامات فلاسفة اليونان عموما و بالخصوص الفيلسوف أرسطو واسهاماته في مده العقل بمنطق كان يرى فيه الآلة التي تعصم العقل من الوقوع في الزلل ، كما ارتبطت الفلسفة العقلانية الغربية بصورة خاصة بفلاسفة معينين منذ القرن السابع عشر والثامن عشر، انطلاقا من ديكارت في مطلع العصر الحديث، الذي عده الكثيرين أب الفلسفة الحديثة، والذي انطلق من الفكر كمقدمة أولى استتبب منها الحقائق اليقينية ، ثم سار على خطاه الكثير من الفلاسفة أمثال سبنسر وليبنترز، وهيجل وكانط، وغيرهم كثير .

وإذا كنا نتحدث عن العقلانية الغربية هنا فإن ذلك لا يعني البتة أن هذه العقلانية هي حكر على الحضارة الغربية دون غيرها، بل الأمر خلاف ذلك فلكل أمة عقلانيتها الخاصة بها كيفما كانت طبيعتها .

يمكن القول أن العقلانية الغربية نشأت من أزمة أدت إلى إعادة النظر في بنية العقل الغربي ومراجعة مفاهيمه ومسلّماته، فهي ليست مفصولة عن واقع المجتمعات الغربية وما تميز به من صراعات وثورات اجتماعية وأزمات معرفية. إنّها ليست ضربا من ضروب التفكير أو العقل، بل إنّها مرحلة من مراحل التطور الذي عرفته الحضارة الغربية ، وعلى العموم يمكن القول أنها نتاج تطوّر تاريخي عرفته المجتمعات الغربية، ساهمت عوامل كثيرة في التمهيد له أهمها : حركة الإصلاح الديني التي عرفتها الكنيسة، والتطور العلمي الذي عرفته أوروبا وما إنجر عنه من ثورة صناعية وتقنية هائلة .

إنّ العقلانية الغربيّة مظهر من مظاهر الحداثة الغربية، وطريقة جديدة من طرق

التعامل مع الواقع الغربي بكل اختلافاته الوجودية والقيمية، بالإرتكاز على العقل البشري الغربي، بعيدا عن كل ما يمت بصلة للدين و للميتافيزيقا.

لم يقتصر تطور العقلانية الغربية على المجال العلمي فقط ، بل امتد إلى مجال المجتمع، عبر البحث في منظومة الحكم السائدة فيه ،لأجل ايجاد الصيغة الفضلى التي تمكن من قيام نظام ديمقراطي يحقق الرخاء، والعدالة، والحرية لكافة أفراد المجتمع، فبحثت في آليات تنظيم مؤسسات المجتمع الإنتاجية وغيرها كتنظيم الإدارة والاقتصاد والتعليم. "لقد استحال العقل من مجرد أداة إلى قوة عليا يحسب لها حسابها في أنشطة المعرفة والفعل الإنسانيين وصار للعقل وظيفة توسعية تتم بمقتضياته عقلنة فضاءات الحياة برمته"¹.

لقد استحالت العقلانية إلى ما يمكن أن نسميه بإيديولوجيا العلم، يقول أبسالون آدموندس : ((إن نظرية المعقولية يمكن وصفها بكونها إيديولوجيا العلم، لأنها تقدم مصفوفة من التصورات تحدد للعقل الإنساني الموقف الذي يقضي من منطلقه في كل أحداث العالم والكيفية التي يقضي بها فيها))².

لقد أدرك الغرب أن العقلانية مفهوم كلي شامل ومن ثمة يجب ألا يقتصر على الجانب المعرفي ، فكانت الدعوة إلى العلمانية وإلى شق طريق التنمية الاقتصادية الشاملة، والدعوة إلى العدالة الاقتصادية تحقيقا للمساواة اجتماعيا وقيميًا، والمناداة بالديمقراطية في ميدان السياسة حتى يتمكن كل مواطن من المشاركة الايجابية في تسيير شؤون الدولة .

1- عبد الرزاق بلعقروز، من عقلانية الحداثة الغربية إلى عقلانية الإيمان التوحيدي :نحو حداثة إسلامية متأصلة، إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، 1435 هـ/2014، العدد76، ص16.

2- أبسالون آدموندس، الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية -مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، تونس الدار المتوسطة للنشر 2009 ص23.

المبحث الأول : جدالات العقل والعقلانية في الفكر الغربي

أولاً: الجدل حول مفهوم العقل في الفكر الغربي

أ- مفهوم العقل:

1- العقل في مرايا اللغات الأوربية:

بداية يمكنني أن أقول أنني وجدت في التعريف الذي قدمه عبد السلام بن ميس للعقل ما يحقق الغرض الذي أرمي إليه وهو تحديد الدلالة اللغوية للعقل في اللغات الأوربية. يقول بن ميس: "استعملت كلمة عقل في اللغة العربية لترجمة الكلمة اليونانية نوس (noûj) وتعني المعرفة، الفهم، المعنى، الذكاء. كما تمت ترجمة كلمة عقل العربية في القرون الوسطى اللاتينية بكلمة **Intellectus** اللاتينية. وهي أيضا تحمل معاني الفهم والتمييز والمعنى... لننبه هنا إلى ضرورة التمييز بين كلمة **Intellectus** وكلمة **Ratio** في اللغات النيوللاتينية. فكلمة **Ratio** تعني الحساب والنظام والتعقل فهي أقرب إلى كلمة لوغوس (**logòj**) ، رغم أن هذه الأخيرة أعم من الأولى. وغالبا ما تفهم كلمة ((نوس)) (**nouj**) في اللغة اليونانية باعتبارها مقابلة لكلمة لوغوس. "نفس الشيء يقال على كلمتي **Ratio** و **intellectus** في اللغة اللاتينية. فالعقل، بمعنى **Intellect** هو مصدر المبادئ الأولى للمعرفة؛ والعقل بمعنى **Ratio** يقوم بمهمة الاستدلال"¹.

أما في اللغة العربية استعملت أيضا كلمة نفس، أو النفس العاقلة. ولكن هذه المرة كترجمة للكلمة اليونانية **Psukhês** التي استعملها أيضا أرسطو إلى جانب كلمتي **Logos** و **noûs**. أما في اللاتينية القروسطوية فقد ترجمت كلمة عقل العربية أحيانا باستعمال كلمة **intention** تفكير، معنى، قصد وأحيانا باستعمال كلمة **Intellectus**. لا بد كذلك من إقامة تمييز بين كلمتي **Raison** أو (**Reason**) و **entendement** أو (**Understanding**) في اللغات النيوللاتينية القروسطوية. فهذا الأخير لم يظهر إلا في

1- عبد السلام بن ميس، تنقل مفهوم العقل حتى القرن 13. موقع eljabriabed.net

القرن 16م. ولا يعني العقل بمعنى **Intellect** كما استعمله القروسطويون الأوائل. فالفهم (**Entendement**) هو قدرة على التمييز وليس ملكة للتفكير. وهذه القدرة على التمييز التي هي الفهم، تتكون من ملكتين هما: التعقل البرهاني (**Demonstration**) والحدس (**Intuition**)¹.

هكذا إذن اقتضت الأمانة العلمية أن أشير متنا وتهميشا إلى ما كتبه "عبد السلام بن ميس" في ملاحظاته الابستمولوجية واللغوية حول مفهوم العقل .

2- مفهوم العقل عند الكلاسيكيين:

أ-أرسطو:(384-322ق م)

إتخذ العقل من كلمة اللوغوس (**Logos**) عند قدماء اليونان اسما له ، وقد ارتبط بأشكال مختلفة من الحجج والبراهين والمناظرة والاستدلال وباللغة والخطاب، "وقد تعددت معانيه، فهو يعني المبدأ العام والقانون الكلي، والعقل الكلي، والمعيار الأبدي والكلام، والعلة، وعقل العالم الصالح لكل مكان وزمان، وما يزيد وما يقل عن ذلك"². وتعكس هذه المعاني التصورات الميتافيزيقية للمذاهب الفلسفية اللاحقة في الفلسفة اليونانية.

ويذهب أفلاطون إلى الإشارة إلى مفهوم آخر هو النوس (**Nous**): والذي يقول عنه هو المصرفّ والعلة لكل شيء³. واستخدمه في نقده للسفسطائيين، وأعطاه مفهوم الخطاب الصادق، باعتباره القوة السامية الكامنة في النفس الإنسانية⁴. ويذهب هيجل إلى الإشارة أيضا إلى مفهوم النوس (**Nous**) الذي يرى أنه يحيل على الفهم وعلى العقل، بوصفه "المبدأ الذي يحكم العالم"⁵،

1- عبد السلام بن ميس، تنقل مفهوم العقل حتى القرن 13، مرجع سابق .

2- زكريا لهاللي، فخامة العقل وضخامة الأثر (م1) ، الحوار المتمدن - العدد 38448/9/2012 22:24

3- أفلاطون، محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1966، ص80.

4- زكريا لهاللي، فخامة العقل وضخامة الأثر (م1) ، المرجع السابق

5- هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة امام عبد الفتاح امام القاهرة، دار الثقافة، 1986، ص98.

كان الفيلسوف اليوناني هيراقليدس (540-480 ق م) أول من قال بفكرة اللوغوس أو العقل الكوني، أو القانون الكلي الذي يحكم الظواهر ويتحكم في نظامها وفي سيرورتها الأبدية . وبإمكان العقل البشري متى شارك في هذا العقل الكلي و اجتهد في البحث عن نظام الطبيعة وأدرك ما يتصف به هذا النظام من ضرورة. يستطيع أن يكون لنفسه معرفة صحيحة عن الظواهر الطبيعية.

لقد تصور هيراقليدس العقل الكوني على أنه محايت للطبيعة ومنظم لها من داخلها فهو بالنسبة للعالم أشبه بالذفس للإنسان، لا بوصفها جوهرًا متميزًا مستقلًا عن الجسد وإنما باعتبارها مبدأً لحركته منتشرًا في جميع أجزاءه، لذلك كان هذا العقل أشبه ما يكون بنار إلهية لطيفة بل هو نور الهي وهو حياة العالم وقانونه. والذفس البشرية قبس من هذه النار الإلهية أي من هذا القانون الكلي الذي يسري في الطبيعة ويحكمه فعليها إذ أن تعرف هذا القانون وتعمل بموجبه.¹

إن ما نسجله هنا أن هيراقليدس يميل بفكرته هذه عن العقل الكلي إلى إقرار نوع من وحدة الوجود باعتبار أن هذا العقل الكلي محايت للطبيعة غير منفصل عنها . أما أناكساغوراس (500-428 ق م) فقد تصور الذفس **nous** أو العقل الكلي مبدأً مفارقًا للطبيعة 'غير محايت لها ولا مندمج فيها' وفي نظره: إن العقل هو الذي نظم كل شيء وأنه العلة لجميع الأشياء 'العقل يحكم العالم . وكل شيء نظام وضرورة' الذفس ليس عقلا يفكر وحسب 'بل هو ذفس كل ما له ذفس. إن ذفوس الكائنات الحية قبس منه².

1- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، ص18.

2- المرجع نفسه، ص 19، 20.

أما عند أفلاطون وفيلون الاسكندري فاللوعوس ينقلب مثاليا 'إنه الله مصدر الأفكار أو وسيط بين الإله والعالم أو شكل من أشكال الألوهية ' أو مبدأ أعلى خارق' أو الكلمة التي في البدء كانت ' والكلمة هي الله.¹

يعتبر أرسطو تاريخيا أول من تناول مفهوم العقل تناولا فلسفيا في العديد من مؤلفاته حيث تحدث عن أهميته في كتابه "بروتريتيقوس دعوة للفلسفة"، الذي حققه الدكتور "عبد الغفار مكاوي"، كما تحدث أيضا عن أهمية العقل في الجزء الثاني من كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس، واستفاض في الحديث عن العقل في كتاب له تحت عنوان: في النفس (Péri Psukhês) وهو ((من أهم كتب أرسطو، لأنه ظل عماد علم النفس القديم حتى القرن التاسع عشر، ولأنه بسط فيه المنهج الواجب إتباعه في علم النفس كما يعرض خلاصة مذهبه العام في المادة والصورة، إلى جانب أنه يعد البحث في النفس من مباحث العلم الطبيعي))². حاول أرسطو بعد نقده لمذاهب القدماء في النفس مثل ما فعل مع زينوقراط وأتباعه ((القائلين بأن النفس عدد يحرك نفسه، فيرد على هذا بخمس اعتراضات))³.

ينتقل أرسطو بعد نقده لآراء أنباذوقليس في موضوع النفس إلى آراء الأورفيين مبينا فسادها ويفعل الأمر ذاته مع طاليس. حاول بعد كل هذا أن يضع تعريف للنفس فكان أن عرفها تعريفا أولي بعد أن مهد له بالتمييز بين أنواع الجوهر بأنها ((كمال أول لجسم طبيعي آلي))⁴. وبحثا عن تعريف ثاني أدق تعرض أرسطو بالحديث عن وظائف النفس

1-لينين، دفاتر عن الديالكتيك، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ص 49.

2-ارسطو طاليس، كتاب النفس، نقله الى العربية الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية الاب جورج شحاتة قنوتاي، دار احياء الكتب العربية، ط1، 1949، ص المقدمة د.

3-محمد علي أبو ريان، حربي عباس عطيتو دراسات في الفلسفة القديمة والعصور الوسطى، المرجع السابق، ص98.

4- المرجع نفسه ، ص100.

لينتهي بعد ذلك إلى صياغة تعريف ثاني ينصب على وظائف النفس بالإجمال من نباتية وحاسة وناطقة فقال في تعريفها ((إنها ما به نحيا ونحس ونفكر ونتحرك في المكان))¹.

تحيل كلمة نفس (Psukhê) حسب أرسطو على ملكات مختلفة: الملكة الغاذية والملكة الحسية والملكة العاقلة. "ويكمن الفرق بين هذه الملكات في كون الأولى تتناول المادة ذاتها بينما الثانية والثالثة تتناولان الصور. ورغم كون الحيوان والإنسان يشتركان فيهما فإن الأولى يقتصر فقط على معرفة الفرد والصور الفردية، أما الإنسان، وهو الذي يتمتع بالعقل، فيستطيع معرفة الصور الكلية."²

انطلاقاً من هذه الأوليات حول النفس ووظائفها، حدد أرسطو بعيداً عن الثنائية الأفلاطونية روح/جسد، مفهوم النفس باعتبارها صورة للجسد. ويرفض اعتبار الجسد والنفس كينونتين منفصلتين.

إننا نلاحظ هنا كيف أن أرسطو يجتهد في وضع المقدمات الأولية التي سوف يؤسس عليها تصوره للعقل من خلال تحديده للجسد وللنفس ولطبيعة العلاقة القائمة بينها بعيداً عن التصور الأفلاطوني القائم على ثنائية الروح/الجسد.

بعد أن ينتهي أرسطو من فعل ذلك ، يقدم تعريف للنفس باعتبارها صورة للجسد، وفي هذا التعريف دلالة واضحة لرفضه لتصور الثنائية الأفلاطونية لعلاقة الروح بالجسد، إذ لا يعترف بوجود للنفس مستقلة عن الجسد . وبعد إقراره بأن العقل إن هو إلا مستوى من مستويات النفس، "فيعرفه في كتابه البرهان بأنه قوة النفس التي يحصل منها الإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية بالفطرة والطبع أو تحصل له المعرفة الأولى واليقين بالمقدمات التي هي مبادئ العلوم النظرية، يميز أرسطو بين نوعين من العقل"³:

1- محمد علي أبو ريان، حربي عباس عطيتو دراسات في الفلسفة القديمة والعصور الوسطى، المرجع السابق ص102

2- عبد السلام بن ميس، تنقل مفهوم العقل حتى القرن 13، مرجع سابق .

3- المرجع نفسه.

- الأول منفعل وهو ما سمي فيما بعد بالعقل الهيلولاني أو المادي.

- والثاني فعال يمتاز بسموه وانفصاله عن الملكات الدنيا للنفس لأن له طبيعة إلهية فبه تصير المعرفة البشرية ممكنة .

- ما هي بالضبط طبيعة هذا العقل الفعال؟ كيف يتصوره أرسطو؟ هل هو أزلي أم أنه معرض للفناء؟ هل هو نفسه الإله؟ أم أنه فقط هو فعل التفكير نفسه؟

يعتقد أرسطو، أنه لا يمكن القول بأن هذا العقل يفكر أحيانا ولا يفكر أحيانا أخرى فعندما يفارق يصبح مختلفا عما كان بالجوهر وعندئذ فقط يكون خالدا وأزليا¹.

تعددت تأويلات هذا النص فتلامذة أرسطو الأوائل اكتفوا بالتأويل الفيزيائي للعقل واعتبروا أن أرسطو لم يكن يعتقد في وجود نفس منفصلة وخالدة، أما رجال الدين، مسيحيين أكانوا أو مسلمين، فتبين لهم من خلال هذا النص أن أرسطو من المدافعين عن خلود النفس، وبذلك قدموا تأويلا روحانيا لنفس النص تمليه الحاجة إلى تبرير البعث في الديانات السماوية. وقد لا يكون ذلك قصد أرسطو فعلا².

يعتبر الإسكندر الأفروديسي أحد تلامذة أرسطو من أوائل الذين نبهوا إلى الأهمية التي يكتسبها مفهوم العقل، وانطلاقا من هذا الفيلسوف أصبح مفهوم العقل مركز جدل دام طويلا بين المفكرين والفلاسفة، فما مضمون تأويل الإسكندر الأفروديسي؟.

على درب أستاذه أرسطو يرفض الإسكندر الأفروديسي القسمة الثنائية الأفلاطونية جسد/روح واعتقد أنه لا يمكن أن تصور النفس كينونة مستقلة عن الجسد. ولقد أدى به هذا إلى نتيجة ذات قيمة لاهوتية هامة، وهي القول بفناء الروح مع فناء الجسد. لكن هذه النتيجة لم تثر أي رد فعل في عهد الإسكندر الأفروديسي³.

1- عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، ط5، 1984، ص8.

2- عبد السلام بن ميس، تنقل مفهوم العقل حتى القرن 13، مرجع سابق.

3- المرجع نفسه .

إن مفهوم العقل، الذي يشكل مستوى من مستويات النفس، هو الذي أدى إلى ظهور ردود فعل مختلفة. حسب الإسكندر الأفروديسي، يولد الإنسان ومعه عقل بدون صورة، عقل مادي، أو هيولاني. ومع التعلم يكتسب هذا العقل صورة فيصبح تفكيراً. يسمح هذا التحول للعقل البشري بالمرور من حالة انفعال إلى حالة فعل. وبين هاتين الحالتين يوجد العقل بالملكة، وهو في الواقع صورة العقل الهيولاني¹.

من حيث المضمون، لم يختلف الإسكندر عن أستاذه أرسطو فالعقل الهيولاني عنده هو العقل بالقوة عند أرسطو، وهو عقل يفنى بفناء الجسد لأنه صورة للجسد والجسد فاسد فان. أما العقل الفعال فهما يشتركان في نفس الرؤية إليه باعتباره نوع من النور يضيء الموضوعات ليجعلها قابلة لأن تدرك ادراكاً عقلياً فتصير من المعقولات . وهو الذي يجعل العقل الهيولاني ينتقل من حالة مادية لا صورة لها إلى حالة العقل بالملكة. ليتحد في النهاية العقل الهيولاني مع العقل الفعال "الذي ليس شيئاً آخر، حسب الإسكندر، سوى الله، مكتسباً بذلك صورة أزلية"².

انتقل بعد ذلك مفهوم العقل إلى العالم الإسلامي انطلاقاً من ترجمة إسحاق بن حنين خلال القرن الثالث الهجري لكتاب **Péri Noûs** للإسكندر الأفروديسي ترجمة عربية ولقد استغل هذه الترجمة كل القروسطوبيين المسلمين من الكندي حتى ابن رشد. غير أن تعريفهم للعقل لم يكن محل اتفاق مما ولد عدة مفاهيم له يحددها شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه "بغية المرئاد" على النحو التالي³:

1-العقل جوهر بسيط أزل غير قابل للفساد و الفناء مجرد عن المادة في ذاته، مقارن لها في فعله مدرك للأشياء بحقائقها.

1- عبد السلام بن ميس، تنقل مفهوم العقل حتى القرن 13.،مرجع سابق .

2- المرجع نفسه .

3- شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، بغية المرئاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الالحاد من القائلين بالحلول و الاتحاد ، تحقيق ودراسة الدكتور موسى بن سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم ، المدينة المنورة ، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة ،2001،ص97

2- إن العقل هو قوة النفس التي يتم بها تصور المعاني، وتركيب القضايا وبناء الأقيسة. فهو قوة إبداع مجرد الصور من ثوبها المادي، وتدرك المعاني الكلية، ولهذه القوة مراتب:

أ - مرتبة العقل الهيلولاني: وهو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، فهو بمثابة الاستعداد الفطري لتقبل المعرفة والعقل الهيلولاني مراد للعقل بالقوة، وهو يشبه الصفحة البيضاء التي لم يخط فيها أي حرف، والنفس في هذه المرتبة تشبه الهيلولي الأولى الخالية في حد ذاتها من كل الصور.

ب - مرتبة العقل بالملكة: وهو استعداد النفس لتحصيل المعارف والنظريات واكتسابها العلم بالضروريات.

ج- مرتبة العقل بالفعل: وهو حصول اكتساب المعارف والنظريات بالفعل مما يمكن استعدادها لحظة حاجة الفرد إليها .

د - مرتبة العقل المستفاد: وهو أن تكون النظريات حاضرة عند العقل حضورا دائما .

"وعند هذا العقل الأخير يتم النوع الإنساني، وعن علاقة هذه العقول ببعضها البعض فإن كل عقل من هذه العقول قد يكون عقلا بالقوة بالنسبة إلى فوقه، وعقلا بالفعل بالنسبة إلى ما تحته، ولا يتم له الانتقال من القوة إلى الفعل إلا بواسطة عقل مقارن هو دائما بالفعل وهو العقل الفعال، ومنزلته فوق العقل الإنساني تفيض عنه الصور على علم الكون والفساد، فتكون موجودة فيه من حيث هي فاعلة. أما في عالم الكون والفساد فهي لا توجد إلا من وجه الانفعال، وإذا أصبح العقل الإنساني شديد الاتصال بالعقل الفعال، كأنه يعرف كل شيء من نفسه سمي بالعقل القدسي"¹.

وقد اختلف شراح أرسطو في هذا العقل الفاعل، أو الفعال المفارق للمادة:

1- - شيخ الاسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، بغية المرئاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الالحاد من القائلين بالطلول و الاتحاد ، المرجع السابق، ص98

1- فذهب الإسكندر الافروديسي إلى أن هذا العقل الفعال هو الله، لأن الله عقل محض مفارق للمادة عند أرسطو، وكذلك هذا العقل، وهو التأويل الذي اختارته المدرسة الأوغسطينية عامة في العصور الوسطى¹.

2- وذهب فلاسفة الإسلام إلى أن هذا العقل هو أحد العقول أو الجواهر المفارقة التي تحرك الأجرام السماوية، وبناء عليه أسندوا إليه ثلاث وظائف كبرى وهي: تحريك عالم ما تحت القمر، إفاضة الصور العقلية على النفس، إفاضة الصور الجوهرية على الموجودات، مطلقين عليها من جراء ذلك اسم: ((واهب الصور²)).

1- وذهب فريق ثالث وعلى رأسهم ((ثاميطيوس)) (317 - 388 ميلادي

2- والقديس توما الاكويني ((1225 - 1274 ميلادي إلى أنه قوى من قوى النفس.

وذهب الدكتور يوسف كرم إلى أن العقل الفعال من كلام الشراح وابتداعهم بسبب غموض كلام أرسطو في هذا المجال.

ولقد عجز الفلاسفة في نهاية الأمر عن بيان كيفية الاتصال بين العالم الحسي والعقل الإلهي الذي تصوره، فهم بنوا أفكارهم على خيالات ذهنية لأنهم اعتمدوا على عقولهم القاصرة وتركوا دعوة الرسل جانبا. ولهذا نرى أن من جاء بعد أرسطو من الأسكندرانيين وعلى رأسهم أفلوطين وجدوا هذا التناقض العظيم بين الفلاسفة. فكل واحد منهم يخطئ الآخر. حاولوا إصلاحا تلك الفلسفة، ولكن انتهى أمرهم إلى الإخفاق مثل غيرهم. وكان من ضمن محاولة أفلوطين الجمع بين رأي أفلاطون وأرسطو، القول بين نظرية الفيض، وهي "النظرية التي تبناها الفارابي فيما بعد، ثم ابن سينا حتى شاعت بين فلاسفة التصوف، أمثال بن عربي، والقونوي، وبن سبعين"³.

1- شيخ الاسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، بغية المرئاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الالحاد من القائلين بالحلول و الاتحاد ، المرجع السابق،ص98

2- المرجع نفسه، ص،99

3- المرجع نفسه،الصفحة نفسها. -

لقد وضع أرسطو مبادئ عامة للعقل وأكد على أنها ضرورية لكي يكون التفكير سليماً، وهذه القواعد والمبادئ ما هي إلا مسلمات وبديهيات تكون معروفة لدى العامة، وهي متناسقة فيما بينها إذ أن الواحدة منها تحدد الأخرى، رغم أن أرسطو يؤكد على أن هذه المبادئ غير مترابطة فيما بينها، وهذه المبادئ حددها أرسطو في ثلاثة مبادئ، وهناك من يذهب إلى أن أرسطو قد حدد أربع مبادئ وهي:

المبدأ الأول: مبدأ الهوية.

المبدأ الثاني: مبدأ عدم التناقض.

المبدأ الثالث: مبدأ الثالث المرفوع.

المبدأ الرابع: مبدأ العلية أو مبدأ السببية.

إذاً العقل في الفلسفة الإغريقية يوصف بصفات مختلفة ، فيوصف "تارة بأنه المحرك الأول وتارة أخرى بأنه المبدأ الأول وطورا ثالثا بأنه السبب الأول والأزلي... الخ"¹ وفي هذا دلالة على أن الفلاسفة الإغريق لا يملون ولا يكونون في البحث عن مبدأ الأشياء والظواهر، التي حكمها التقسيم الثنائي "الميتافيزيقي للعالم بما هو موجود إلى عالمين متقابلين: العالم المحسوس/العالم المجرد، وهذا التقسيم التقابلي مبني على تقسيم أولي في ثنائية: الجسد/الروح"².

إن الميتافيزيقا في الفلسفة اليونانية وفي ظل تلك التقسيمات الثنائية ، تمارس نوعا من التفاضل بين طرفا تلك الثنائيات ،حين ما تضي عليها مضامين وتوصيفات تبدو أحيانا متناقضة فحينما نتحدث عن الروح فإنها تتصورها طليقة وتصفها بصفات جمّة من مثل صفة الصفاء والنقاوة والطهارة والعفة وغيرها من الأوصاف ، الصفات ، ولكنها في حديثها عن القطب الثاني في ثنائية الجسد والروح ، وأقصد الجسد فإنها تنظر إليه نظرة سلبية

1- عبد السلام بن ميس، تنقل مفهوم العقل حتى القرن 13، مرجع سابق

2- عمر كوش، مفهوم العقل:النشأة، الميتافيزيقا، الواقع، مرجع سابق.

"تنظر إلى الجسد على أنه سجن للروح وتصفه بجملة من الصفات من مثل الدنس والحقارة والخطيئة وما يزيد أو يقل عن ذلك من أوصاف"¹.

2- العقل في الفلسفة الحديثة

أ- روني ديكارت 1596-1650:

ترتبط العقلانية الديكارتية بين الفكر والعقل ربطاً محكماً وقد سماها روبرت بلانشي² (Blanché Robert) عقلانية فطرية في كتابه "العلوم الحالية والعقلانية" وقد شبه بلانشي علاقة التلازم بين الفكر والعقل بملازمة الإضاءة للضوء والحرارة من السخونة، بحيث لا يمكن الفصل بينهما نظراً للعلاقة المتينة القائمة بينهما ، فحيثما يوجد الضوء تأتي الإضاءة والعكس صحيح، وحيثما كانت الحرارة تكون السخونة والعكس صحيح³، ولذلك نظر ديكارت إلى العقل باعتباره سلسلة من الأفكار، و((كل ما يعرض للعقل من هواجس وأفكار وخلجات النفس أو خواطر البال وكل ما يمر عليه من صور أو يعتريه من تأملات، كل هذا وذلك يدخل في نطاق الأفكار، ويكون حلقات متسقة في سلسلتها التي هي في الواقع طبيعة العقل وماهيته))⁴. وعندما تساءل ديكارت عن أصل ونوع هذه الأفكار توصل إلى تحديد ثلاثة أنواع هي:

1- عمر كوش، مفهوم العقل:النشأة، الميتافيزيقا، الواقع، مرجع سابق .

2- Blanché (Robert), la science actuelle et la rationalisme PUF, 1973,p56.

3- محمد عبد الرحمن بيبصار، تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، منشورات المكتبة العصرية صيدا، بيروت، لبنان، ط3، 1980، ص 93.

4 - المرجع السابق ، ص 93.

-الأفكار الحسية: idées adventices¹

ويمكن أن نسميها بالأفكار الخارجية ، وهي جملة الأفكار التي يكونها الإنسان عن طريق اتصاله بالعالم الخارجي وعبر الحواس الخمسة مثل اللون والطعم والرائحة واللمس وغيرها، وينفي ديكارت عنها أي قيمة معرفية وعلمية فهي لا يمكن أن تمدنا بمعرفة علمية صحيحة ودقيقة عن الوقائع والأشياء، معتبرا إياها مضللة بل يذهب إلى أبعد من ذلك حين يعتبرها خداعا حسيا² يقول ديكارت ((كل ما تلقينه حتى الآن على أنه أصدق الأمور وأوثقها قد اكتسبته بالحواس، أو عن طريق الحواس، غير أنني وجدت الحواس خداعة في بعض الأوقات ومن الحكمة ألا نطمئن أبدا كل الاطمئنان إلى من يخدعنا ولو مرة واحدة)).³

-أفكار مصنعة: idées factices*

ويمكن أن نسميها بالأفكار الخيالية ، وهي مجموعة الأفكار التي ركبها العقل من خلال التأليف بين مجموعة من الأفكار الحسية بحيث يتجاوز الواقع أثناء عملية التركيب ليكون صورة ذهنية لا واقعية ولا موجودة في الواقع كأن يركب مثلا صورة إنسان بجناحين رجلاه في قاع البحر ونصفه الأعلى فوق سطح الماء، أو كما يحلو لديكارت أن يقول عن فكرة حصان مجنح يطير بدل أن يعدو ، ويستشهد بما يقدمه الرسامون والمصورون حيث يقول: ((إن المصورين وإن بذلوا ما أوتوا من قدرة على تمثيل نبات البحر، والتبوس الآدمية في أشكال غريبة جدا وبعيدة عن المألوف، لا يستطيعون رغم ذلك أن يضعوا عليها أشكالا

1- توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، مصر، ط6، 6، 79، ص 346، وقد ترجمها الدكتور توفيق الطويل بالأفكار العرضية.

2- مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجية ((نظرة تحليلية ونقدية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص 113.

3- رونييه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1982، ص 48.

* ترجمها مهدي فضل الله بالأفكار الخيالية.

وطبائع جديدة كل الجدة، وإنما الذي يصنعونه هو مزيج وتأليف من أعضاء لمختلف الحيوانات¹)).

إن هذه الأفكار في نظر ديكارت لا قيمة لها في مجال المعرفة العلمية الحقة ، لأنها تستند إلى عالم خيالي من المستحيل تبريره رياضيا أو تجريبيا.

الأفكار الفطرية: idées innées:

ويطلق عليها ديكارت الأفكار الطبيعية ، وهي تلك الأفكار الواضحة والبسيطة التي لا يمدنا بها الواقع الخارجي ولا الخيال، و يصفها بأنها افكار أولية لا تكتسب، وهي عنده بمثابة مبادئ المعرفة الصحيحة، ومن هذه الأفكار الفطرية وجود الله ووجود النفس ووجود مبادئ العقل الضرورية كمبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع، والبداهيات الرياضية المختلفة وغيرها. وهذه الأفكار بديهية حدسية تدرك بطريقة مباشرة وهي تأتي في مقابل المعرفة البعدية الاستدلالية غير المباشرة .

وإذا ما تساءلنا عن مصدر هذه الأفكار وقيمتها المعرفية ، فإن ديكارت يقر بأن الحواس أو اتصال الحواس بالعالم الخارجي وبالأشياء المادية هو مصدر الأفكار الحسية ، بينما مصدر الأفكار المصطنعة ، هو قدرة العقل على تجاوز الواقع، انطلاقا من تركيب صور لا واقعية ولا موجودة من عناصر حسية واقعية، بينما مصدر الأفكار الفطرية هو الله أو النور الفطري. وهي لذلك جاءت واضحة ومتميزة وغير قابلة للشك فيها لأنها ((تحتوي على شيء يقيني لا سبيل إلى الشك فيه))².

غير أن الدكتور مهدي فضل الله يقول بوجود مصدرين للأفكار الفطرية:

1- عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات الكويت، ط1، 1975، ص 162، وقد ترجمها بدوي بالأفكار الطارئة.

2- رونيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، المرجع السابق، ص 52.

المصدر الأول هو الله، ولذلك كانت واضحة لا تقبل الشك وهو ما يتفق فيه تقريبا مع أفلاطون الذي كان يقول بالأفكار الفطرية الموجودة في عالم النفس في عالم المثل.

أما المصدر الثاني، فكل إنسان حسب ديكارت يولد مزودا باستعدادات فطرية تمكنه من تحصيل المعارف والأفكار متى صارت واضحة لا شك فيها ، ويشبهها حسب ما يقول مهدي فضل الله باستعداد بعض الأجسام للإصابة ببعض الأمراض العضوية كالأمراض العصبية مثلا أو يشبهها باستعداد نفوس البعض للبدل والعطاء¹.

لقد كانت البداية الديكارتية اكتشافه أولا لوحدة المعرفة التابعة لوحدة العقل الإنساني فمع إنجاز كتابه الأول (قواعد لقيادة العقل - وهو عمل لم ينهه - عام 1628 وكتابه طريقة في المنهج من أجل قيادة أفضل للعقل والبحث عن الحقيقة في العلوم عام 1637 وقد كان متوقعا أن يكون عنوانه مشروع علم كلي مكن طبيعتنا من أن ترتفع إلى أعلى درجة من الكمال²، صرح ديكارت بأن العقل الإنساني واحد وهو كتلة مشتركة بين جميع الناس، قال ديكارت إن الحاسة السليمة (أي العقل) هي أعدل قسمة بين الناس...فليس معقولا أن الكل يخطئ، بل هذا يشهد أن قوة الحكم الشديد والمميزة بين الصدق والكذب والتي نسميها الحاسة السلمية أو العقل هي بالطبع نفسها عند كل البشر³، ثم يرى أنه لا يكفي أن يكون العقل سليما بل الأهم من ذلك هو أن نستعمله استعمالا جيدا، فإن القدرة على الحكم العقلي الصالح، وتمييز الخطأ منه ، لذلك انتقل ديكارت إلى وضع قواعد تقود العقل قيادة منظمة تمكنا من الاستغناء عن قواعد المنطق الأرسطي يقول ديكارت "فبدلا من هذا العدد الهائل من التعاليم التي تكون هذا المنطق (الأرسطي) أعتقد بأنه يمكن أن أكتفي بالقواعد الأربعة الآتية، المهم هم أن يكون لي حزم صارم ودائم لا يجعلني أغفل عنها ولو مرة واحدة.

1- مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت، مرجع سابق، ص 115-116.

2-مناد طالب، العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي دار العصماء، ط1، 2010، ص ص23-24.

3-Descartes (René), discours de la methode, survis de : les passion de l'ame, booking international 1995, p 15.

وبلاحظ منذ الوهلة الأولى، أن القاعدة الأولى مستندة إلى مبدأ الحدس، والثلاث الأخيرة مستندة إلى مبدأ الاستنتاج¹.

تنص القاعدة الأولى _ التي تسمى بقاعدة اليقين لأنها تدخل إلى يقين بديهي بسيط لا ينطرق إليه شك _ على: ((ألا أقبل شيئاً على أنه حق ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك))².

بينما ترجمها جميل صليبا على النحو التالي ((أن لا أتلقى على الإطلاق شيئاً على أنه حق ما لم أتبين بالبداهة أنه كذلك))³.

بمعنى أن أجنب بعناية التهور، والسبق إلى الحكم قبل النظر وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك))⁴.

ويتضح من خلال الأمثلة التي يضربها ديكرت عليها إلى ارتباط هذه القاعدة بالهندسة الرياضية، بهدف استعارة يقين الرياضيات وتطبيقه في مجال الفلسفة، وعندما تطبق هذه القاعدة على موضوعات الفلسفة تبدأ باعتبارها شكاً منهجياً فنص القاعدة يبدأ بالأقرب شيئاً وهذا هو الشك الذي هو الخطوة الأولى في المنهج الفلسفي الديكرتي ليصل إلى يقين أول وهو أن الشك يتضمن التفكير والشخص الذي يفكر يجب أن يكون موجوداً: أنا أشك إذن أنا أفكر إذن أنا موجود.

1- رينيه ديكرت ، مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم(1637)، ترجمه إلى العربية وقدم له وعلق عليه جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت ، لبنان، ط2، 1970، ص27.

2- ديكرت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود الحضري مراجعة وتقديم مصطفى حلمي الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1985، ص 190.

3- رينيه ديكرت ، مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم(1637)، المرجع السابق، ص 27.

4- جونيفيافر وديس لويس، ديكرت والعقلانية، ترجمة عبد الحلو، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط4، 1988، ص17.

أما القاعدة الثانية التي تسمى بقاعدة التحليل فهي تفترض أن تكون المشكلة المراد معالجتها مشكلة معقدة صعبة عصية على الفهم المباشر وبالتالي فهي تحتاج إلى تحليل بغية الكشف عن العناصر البسيطة حتى تدرك بداهة عن طريق الحدس العقلي أو الاستدلال المرتكز على ما هو بديهي.¹ تنص القاعدة الثانية كما صاغها ديكارت على ما يلي: ((أن أقسم كل مشكلة أريد فحصها إلى أكبر عدد ممكن ولازم من الأجزاء حتى تعالج معالجة جيدة)).²

أما القاعدة الثالثة فهي قاعدة التأليف أو التركيب فيها ((تسير من البسيط إلى المعقد وتلك هي مهمة التركيب أو التأليف ومعنى هذا أننا بعد أن نقوم بالتقسيم ثم التحليل علينا أن نقوم بالخطوة الثالثة هي عملية التركيب أو التأليف وفيما نقوم بترتيب تصاعدي لأجزاء المشكلة أو عناصرها وهو ترتيب عقلي محض لا تلتفت فيه إلى ما يجري في الواقع المحسوس)).³ نصت القاعدة الثالثة كما صاغها ديكارت على ما يلي: ((أن أقود أفكارني بنظام، أبدأ بالأشياء التي تكون معرفتها أكثر يسرا وسهولة ثم الصعود شيئا فشيئا إلى غاية المعرفة الأكثر تركيبا وأفرض النظام على تلك التي لم كن منتظمة طبيعيا مع بعضها البعض)).⁴

أما القاعدة الرابعة فهي القاعدة التي تعرف بقاعدة المراجعة أو الإحصاء حيث يطلب منها ديكارت أن نقوم في آخر العمليات المراجعة ما قمنا به من عمليات، فنقوم بنوع من

1- مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه، مرجع سابق، ص 109.

2- Ibid, p 33 texte « ...de deviser chacune des difficultés que j'examinerais en tant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait repus pour les mieux résoudre ».

3- يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، 1993، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 56.

4-Ibid, p 33.

الإحصاء أو الاستقراء لنستوثق من أننا لم نغفل شيئاً من الروابط وأننا لم نترك ثغرات في استدلالنا¹، أما نص هذه القاعدة فكان على النحو التالي: ((أن أقوم بإحصاءات تامة ومراجعات عامة تجعلني أطمئن إلى أنني لم أهمل أي شيء من عملياتي هذه)).² وهناك قواعد أخرى تقدر بست وثلاثين قاعدة تتضمن طبيعة الموضوعية التي ينبغي معرفتها وكيفية البحث عنها والطرق التي يمكن انتهاجها للوصول إلى اليقين.³

كان هدف ديكارت أن يؤسس لفلسفة عقلية سليمة لا بد من البحث عن الحقيقة الأولى التي تكون الأساس الأول لهذه الفلسفة فانطلق من رفض كل شيء انتابه فيه شك فشك في جميع المعارف الموروثة وفي جميع الوسائل المنتجة لها فشك في الحواس ولم يثق في حقائقها قال ديكارت ((كل ما تلقينته حتى الآن على أنه أصدق الأمور وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو عن طريق الحواس غير أنني وجدت في بعض الأوقات الحواس تخدعني ومن الحكمة أن لا أطمئن أبداً كل الاطمئنان إلى من سبق وأن خدعنا مرة واحدة)).⁴

بعد أن شك ديكارت في الحواس انتقل إلى الشك في المعقولات على الرغم من أنه كان يثق في يقين الرياضيات وكذلك شك في الهندسة.

1- يحي هويدي، فلسفة ديكارت ومنهجه ، مرجع سابق، ص 56.

2-op.cit, p 33

3- الربيع ميمون، مشكلة الدور الديكارتي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2، الجزائر، 1982، ص 23.

4- Decartes rené , médiations métaphysique, lebrairie générale française, paris, 1990, p 30.
Texte : « tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai, et assuré, je l'ai après des sens ou par les sens, ou j'ai quelque fois approuvé que ses sens étaient trempés, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trempés »

يقول ديكارت ((حتى في الأشياء التي نزن أننا على بينة منها فإنه ما دام قد سمح بأن نصل في بعض الأحيان، كما علمنا من ملاحظة الواقع، فلم لا يستطيع أن يسمح بأن نصل على الدوام)).¹

وأمام ممارسة العقل الديكارتي للشك في كل المعارف السابقة فإذا بحقيقة أولى مطلقة مقاومة لكل شك تسطع أمامه وتخرجه من أطروحات الربيين وحججهم إنها حقيقة أنا أفكار أنا موجود التي ستصير مع ديكارت الأساس والمبدأ الأول لكل معرفة.

ولما ظهر واضحا لديكارت أن هذه الحقيقة هي غاية في الوضوح فقد اعتمدها مبدأ أوليا لفلسفته يقول ديكارت حكمت بأنني أقدر مطمئنا أن أتخذها مبدأ أوليا للفلسفة التي كنت أبحث عنها²، ومن حينها صارت حقيقة الكوجيطو **Cogito** معيار للأفكار الواضحة المتميزة.

ب- العقل عند إيمانويل كانط (1724-1804):

بدأ كانط مشروعه النقدي من رفضه المطلق لكل التصورات التي تجعل من العقل قوة فطرية بما في ذلك الموقف الديكارتي ، أما الإشكالية التي تدور حول ماهية العقل فقد عرف كانط العقل تعريفين: تعريف حاول فيه أن يحدد الخصائص العامة التي يتصف بها العقل فاعتبره ((الملكة أو القدرة التي تمدنا بالمعرفة القبلية أما التعريف الثاني فهو تعريف بالتقسيم حيث قسم العقل إلى نوعيه العقل النظري والذي هو عبارة عن وعاء يحتوي على المبادئ المساعدة للإنسان على معرفة أي شيء معرفة قبلية خالصة وأن آلة العقل أو أدواته هي مجموع المبادئ التي يمكن على أساسها تحصيل جميع المعارف القبلية الخالصة وتكوينها بصورة واقعية)).³

1- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993، ص 55.

2- Decartes (rené) « discoures de la méthode, p 48 Texte : « je jugeai que je pouvais la recevoir sans scruple pour le premier principe de la philosophie que je cherchais ».

3- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين مرجع سابق، ص 54.

وبعد ضبط مفهوم العقل في شقه النظري أقدم على تقسيمه إلى ثلاث ملكات أو قوى فكرية هي:

الحساسية "La sensibilité": يبني كانط تصوره لملكة الحساسية انطلاقاً من اعتقاده أنه لا يمكن للعقل معرفة الظواهر الحسية إلا إذا توفرت شروط إمكان حدوث ذلك ولا يمكن أن تتوفر هذه الشروط إلا بتوفر مقولاتي الزمان والمكان، وهما مقولتان قبليتان لا يمكن تعيين الظواهر التجريبية إلا بهما ، وملكة الحساسية هي من تزود الإنسان بصورتي الزمان والمكان باعتبارهما مقولتين قبليتين، ثم حدد كانط وظيفتها التي تتأثر بالموضوعات الواحدة، حيث بها تعطي لنا الموضوعات لأنها هي الوحيدة المزودة للإنسان بالحدوس المقدم للإنسان أما امبيرقا فيسمى ظاهرة أو أن ينسق بموجب علاقة معينة فيسمى صورة الظاهرة¹.

أما الملكة الثانية فهي الفاهمية "L'entendement": إن العقل في علاقته بالواقع يحصل على أشتات لاحصر لها من المدركات الحسية ، ومن ثم فهو بحاجة إلى من ينظمها ويوحدها و الملكة التي يمكنها أن تفعل ذلك هي الفاهمية وهي التي تتضمن الوحدة للظواهر عن طريق بعض القواعد والمقولات²، وتتمثل وظيفتها في التفكير بالموضوعات التي تصلها عن طريق الحساسية هذا الدور يؤدي بها إلى عزل الحساسية بغض النظر عما تفكره بمفاهيمها، إضافة إلى أنها تحاول أن تجرد كل ما ينتهي إلى الإحساس حتى لا تبقى إلى الحدس المحض أو الجرد صورة الظواهر³.

1- إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، المرجع السابق، ص 56.

2- عبد الله محمد الفلاحي، نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية مقارنة)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص 235.

3- كانط نقد العقل المحض، المرجع السابق، ص 187.

إن ملكة الفاهمية لا يمكنها أن تضطلع بدورها على أكمل وجه ما لم تستند إلى قواعد تتكئ عليها في وظيفتها و الملكة التي يمكنها أن تمد الفاهمية بذلك فتمثل فيما سماه كانط ملكة المبادئ أو ملكة العقل والتي يعتبرها أسمى قوانا جميعا وهي الملكة الثالثة أما المهمة التي تضطلع بها فهي توجيه قواعد الفاهمة تحت مبادئ متصلة بها كي تضي على معارفنا طابع القبليّة¹، أما وظيفتها فيحصرها كانط في أنها تحول المعرفة الجزئية إلى كلية.

أما العقل الثاني فهو ما أطلق عليه اسم العقل العملي والذي يقترن بالجوانب العملية في حياة الانسان وفي مقدمتها مملكة القيم الأخلاقية .

دعا كانط العقل إلى معرفة نفسه من خلال التساؤل حول ذاته وحول قدراته كي يصبح واعياً بغاياته وحدوده ومصالحه ومبادئه، وألف في ذلك ثلاثيته المشهورة: نقد العقل الخالص أو النظري سنة 1781 وجعله يبدأ بالسؤال: هل هناك ملكة عليا؟ ونقد العقل العملي 1788م وحدد له سؤال هل هناك ملكة رغبة عليا؟ ونقد ملكة الحكم 1790، هل هناك شكل أعلى للذة والألم؟ فلماذا النقد وما المقصود به؟ الملاحظ هنا أن المقصود بالنقد عند كانط هو محاولة اكتشاف العقل لحدوده من خلال اكتشافه لجملة النقائص الموجودة فيه سواء تعلق الأمر بمبادئه أو بمعارفه أو بحدوده بغرض بناء ذاته ، فالنقد الكانطي هنا نقد بناء لا هدام وهو ما أكده فيما بعد في كتابه "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة لأن تصبح علما" ، حيث كتب يقول منطلقا من تصورات الميتافيزيقا لا يمكن أن تخضع للتجربة سواء من حيث تكونها أو من حيث الحكم على صدقها أو كذبها رغم أنها موضوعية ، نعني أنه يتعلق بتخصيص العقل لدراسة العقل نفسه ويتعلق بالمعرفة الموضوعية المزعومة التي تصدر مباشرة عن العقل الذي يحضن تصورات الخاصة من غير أن يكون في حاجة ضرورية إلى التجربة أو

1- عبد الله محمد فلاح، نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية مقارنة)، المرجع السابق، ص 235.

على العموم من غير أن يتوصل إليها عن طريق التجربة¹. لذلك يقيم كانط محكمة للعقل، يكون فيها العقل حاكما في شأن نفسه بعيدا عن نقده للكتب والنظريات والأفكار يقول كانط "لا أقصد بذلك نقدا للكتب المعارف التي يطمح إليها مستقلا عن كل تجربة وبذلك يكون قد حل مشكلة إمكان أو عدم إمكان قيام ميتافيزيقا بوجه عام وتحديد مصادرها ومداهها وحدودها وكذلك وفقا للمبادئ"²، وعليه فإن مهمة نقد العقل محصورة بالعقل نفسه، كي يعرف نفسه ويعقلها بعيداً عن العقل اللاهوتي المتعالي أو التجريبي.

وقد أطلق ويل ديورانت على نقد كانط الذي لا يهاجم فيه العقل وإنما يحاول أن يظهر إمكانياته، مصطلح النقد التحليلي،³ وهو تقريبا نفس الرأي الذي ذهب إليه "أوفي شولتز" والذي اعتبر أن النقد الذي يمارسه العقل على نفسه يرمي إلى رسم حدوده، بحيث ينتقل بنقد العقل الخالص إلى تبيان الأسئلة التي يتسنى للعقل بوصفه عقلا للفكر يجيب عليها وتلك التي ليس في مقدوره الإجابة عنها⁴، وهو ما ذهب إليه عبد الرحمن بدوي فنظر إلى عملية النقد التي يمارسها العقل على ذاته على أنها امتحان للعقل على المعرفة أو الحكم على قيمة أو عدم قيمة المعرفة العقلية وعناصر المعرفة⁵.

إن كانط بحسب ما يفهم عند بعض الدارسين لا يقف موقفا عدائيا للتجربة الحسية فهو لا ينفي دورها في المعرفة فالعقل والتجربة كلاهما شاهد على الآخر، فإذا كان العقل هو المشرع فإن التجربة هي المختبر. والمعرفة العقلية اليقينية لا يمكن أن تتعدى عالم الأشياء في حد ذاتها أو "النومان" بلغة كانط فذلك ما لا يحق للعقل أن يدعي الوصول إليه

1- إيمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة لأن تصبح علما، ترجمة نازلي اسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، مرقم للنشر 1991، ص 110.

2- إيمانويل كانط، نقد العقل المجرد، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د ت، د ط، المقدمة.

3- علي بوقليع، العقلانية المعاصرة عند روبرير بلانشي (وتطبيقها على المنطق)

4- المرجع نفسه

5- عبد الرحمن بدوي، إيمانويل كانط، وكالة المطبوعات الجامعية، الكويت، ط1، 1977، ص 162.

ومعرفته وما عليه إلا أن يكتفي بالبحث في ظواهر الأشياء او في ما يسميه كانط ب"الفينومان" .

وخلاصة القول أن العقل الكانطي هو عقل نقدي نصب نفسه قاضيا في محكمة هو فيها القاضي والمتهم ، هو عقل محض أو خالص أو مجرد ، يستمد مبادئه ومعارفه قبل احتكاكه بالواقع والملاحظة والتجربة، هو عقل محدود في مجال عالم الأشياء في حد ذاتها وعاجز في مجال الميتافيزيقا .

ج_ العقل عند هيغل (1731/1770)

ينطلق هيغل في حديثه عن ماهية العقل من التاريخ فهو يصرح في كتابه "العقل في التاريخ" أن العقل يحكم العالم وبالتالي فقد سبق له أن حكم وما يزال يحكم التاريخ كله . وسيصير واقعا بوصفه "فكرة في حالة صيرورة"¹، وسوف تسقط الصيرورة في التاريخ الغائي للعقل، لأن التاريخ حسب هيغل ليس غير تحقق للعقل وتموضعا له، وتعطى الأولوية الميتافيزيقية المطلقة للعقل أو الروح. ويشكل العقل عند هيغل الهوية بين الفكر و الوجود فهو عنده الحقيقة في ذاتها و بذاتها ، هو التوحيد الأعلى بين الوعي و الوعي بالذات ومعرفة الذات ومعرفة الموضوع ، إنه مرحلة جزئية من تطور الوعي بالمعنى الأوسع للكلمة وبالتالي يشبه العقل الجوهر عندما يصير الوعي بالذات كليا. إنه معرفة للذات وقد تصالحت مع روح مطلقة.

فلسفة هيغل تتأسس باختصار شديد على أساس أن «كل ما هو عقلي واقعي، وكل ما هو واقعي عقلي»، أي إن هيغل لا يرجح العقل على الطبيعة، أو الطبيعة على العقل، حيث

1- هيغل ،أصول فلسفة الحق (1)ترجمة إمام عبد الفتاح دار الثقافة، القاهرة1984،ص80

لا يمكن للعقل الكلي أن يوجد ما لم تكن هناك طبيعة، والعكس صحيح، «بعد هذا التشتت، يرجع المفهوم ثانية إلى ذاته في الفكرة، فالذات والموضوع هما الأنان اللذان توحد بينهما»¹

ويرى هيجل أن فهم العالم ممكن بشريا ، والإنسان يستطيع متى استخدم عقله أن يدرك أشياء لم ترد إليه، فالظاهرة مهما اختلفت مظاهرها الخارجية هي فقط تجلٌ للعقل.

كما يرى هيجل أن الطبيعة هي أساس التاريخ، وهي تشكل مجموعة الشروط الطبيعية للحياة البشرية، لأن الإنسان كائن يعيش فيها، فهو إذاً يؤثر فيها ويتأثر بها. وأن العقل الإنساني ليس بمعزل عنها .

"اعتبر هيجل العقل نوعان: العقل العملي والعقل المجرد، أما العقل العملي فهو مسؤول ومكلف بإدراك الأعمال اليومية التي تدور حولنا، والعقل المجرد فهو مسؤول عمّا هو مجرد كالمجردات الكمية، وبهذا التصور يعارض هيجل الحسيين ويعارض الميتافيزيقيين، فهو يختص بما هو مجرد عن العالم الحسي كالكَم مثلاً. أما الوجود عند هيجل فهو وجودان، وجود حسي مقابل الوجود الاعتباري أي الميتافيزيقي، أما المسلمة الأساسية عنده هي العقل المجرد الوجودي"²

إن كل ما هو عقلي واقعي ، وما هو واقعي عقلي ، وفقا لذلك يتحقق العقل بالفعل في الطبيعة والتاريخ والوعي، ويفرض سيادته على العالم وعلى الطبيعة . ويمارس العقل فعاليته الديالكتيكية حتى يتحقق في نهاية التاريخ مروراً بثلاثة محطات أساسية هي:

- 1-مرحلة الوعي المباشر يكون دور الحس أساسيا .
- 2-مرحلة الوعي الذاتي وهنا تظهر حقيقة الموضوعات .
- 3-مرحلة الوعي المطلق والتي يمثلها العقل وقد اكتمل .

1- اميل برييهيه، تاريخ الفلسفة القرن التاسع عشر (1800-1850)،ترجمة جورج طرابيشي،بيروت، لبنان،دار الطباعة للنشر ط1،1985،ج6،ص 214

2---henri gouhier·hegel lecons sur la philosophie de lhistoire ;trad j.gibelin 3eme editions romanie,librairiephilosophique,j.verin,paris,1963,p46

"يفضي هذا التصور الهيجلي إلى مجموعة من التمثلات "يغدو وفقها تاريخ العالم عبارة عن تمثّل لمسار العقل، لأن المفهوم الذي ينهض عليه ليس سوى أن العقل هو جوهر، قوة لا متناهية، يكمن مضمونه وراء كل من الحياة والطبيعة والروح، وكل وجود حقيقي يستمد وجوده وكيونته من العقل، بوصفه جوهرًا كونيًا، يمنح البقاء والاستمرار لكل ما هو واقع حقيقي في العالم، وهو المعبر عن ماهية الأشياء وكامل حقيقتها، ويمنحها القوة المطلقة، بل ويمنحها الحياة¹".

فغاية العقل ليست إلا الوصول إلى الغاية النهائية وهي المطلق، وهذا يتجلى من خلال كشف نفسه وتجليه في العالم، والروح عند هيجل هو المطلق، وقد أصبح وعيًا وعقلًا في الوقت ذاته، فالروح تمثل حقيقة العقل، وتدرك ذاتها بذاتها.

د- العقل عند نيتشه (1844/1900):

عالج نيتشه في كتابه "هكذا تكلم زرادشت" تحولات العقل الإنساني في مرحلة الحدائث وما بعد الحدائث، وذلك في سبيل خلق قيم ومبادئ جديدة تمكن الإنسان من مواصلة حياته في ظلّ حالة التمزق والانفصال عن القيم المجتمعية من حوله، عبر ثلاثة مراحل أساسية نوجزها في مايلي:

في المرحلة الأولى التي عرفت بمرحلة عقل الجمل فيها يفتش عقل الجمل عن أصعب وأثقل الأحمال ليقوم بحملها، واثقًا من نفسه إلى درجة الغرور، متحدىً الطبيعة القاسية

ويتضح من خلال ما كتب نيتشه أنّ العقل الإنساني في رحلته المعرفية الأولى (الجمل) يطلبُ العبء الأثقل لكي يتمتّع بكل صفات الجمل. فإذا كان هذا العبء الأثقل يقول نيتشه: "أفليس أثقل الحمل هو في الاتضاع لانزال العذاب بالغرور؟ أفليس أثقلها أن يبدي الانسان

1- زكرياء لهالي، فخامة العقل وضخامة الأثر (م1)، مرجع سابق

اختلالاً لتظهر حكمته جنونا... أم أثقلها في محبة من يحتقرنا وفي مد يدنا لمصافحة شبح شبح يقصد إدخال الرعب إلى قلوبنا"¹

وفي هذه المرحلة يدعوننا "نيتشه" أن نخوض في كل الهوم الوجودية التي قد تعترض العقل الإنساني في مرحلة تكوينه الأولى بل يتحتم عليه أن يرمي بنفسه في دوامة تلك الإشكالات الوجودية ليظفر بأشدّها ليكون له شرف حملها.

ويستكمل نيتشه طرحه الفلسفي في وصف مراحل تطور العقل البشري ويتصوره في المرحلة الثانية في صورة الأسد المنتصر على ما حمله الجمل في المرحلة الأولى.

يتحوّل العقل إلى الأسد، عندما يريد أن يفرض سيطرته على الطبيعة من حوله، وبيحث عن صاحبه ليعاديه، ويلتقي في هذه الرحلة بالنتين، الذي يجسد كلّ التقاليد والسنن السابقة ويتصارع معها على حريته، قبل أن يصبح طفلاً.

ويتضح فيما كتبه نيتشه أنه "هنالك في الصحراء القاحلة يتم التحوّل الثاني؛ إذ ينقلب العقل أسداً؛ لأنه يطمح إلى نيل حريته ويسط سيطرته على صحرائه، وفي هذه الصحراء يفتش عن سيده ليناصبه العداة كما ناصب سيده السابق، فهو يستعد لمكافحة التّنين والتغلب عليه. ومن هو هذا التّنين الذي يتمرد العقل عليه فلا يريد بعد الآن أن يرى فيه ربه وسيده؟ إن التّنين هو كلمة (يجب عليك) وعقل الأسد يريد أن ينطق بكلمة (أريد)"²

ويتضح من ما كتبه نيتشه أن عقل الانسان في مرحلة المواجهة (الأسد) لم يعد يتحمل العادات والتقاليد المفروضة عليه فقد تخطى مرحلة حمل الأثقال (الجمل) وهو الآن يسعى لـ"خلق قيم خاصة" في وسط المعركة يقف التّنين الذي يمثل (العادات والتقاليد) في مواجهة الأسد الذي يمثل قيم (الحرية المطلقة واتخاذ القرار) .

¹ - فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس ، الاسكندرية مطبعة جريدة البصير 1938، ص 17

² - المرجع نفسه، ص 17

وفي النهاية يقر نيتشه بفوز الأسد في معركته ضد المجتمع وضد كل التقاليد المفروضة عليه يخرج من المعركة مضرجاً بالدماء ولكنه لا يأبه لذلك لأنه قد نال حريته الآن، وتنتهي وظيفة العقل الأسد هنا بمجرد أن يمتلك العقلُ الإنسانيُّ القدرةَ على خلق أشياء جديدة.

ويستكمل نيتشه طرحه الفلسفيّ في وصف مراحل تطور العقل البشري ويتصوره في المرحلة الثالثة في صورة الطفل الطاهر "ذلك لأن الطفل طهر ونسيان، لأنه تجديد ولعب وعجلة تدور على ذاتها فهو حركة البداية وعقيدة مقدسة"¹

في هذه المرحلة يصل العقل إلى البراءة والطهر والرغبة في اللعب والتجديد، وهذا ما يحتاجه الإنسان لكي يتذوق معنى الابتكار والإبداع والتغيير، وعلى الإنسان أن يموت شوقاً لامتلاك عقل الطفل - هذا ما يقوله نيتشه.

يرى نيتشه أن الغرب ما زال في سباته منذ أن لجأ إلى الميتافيزيقا ليتكى عليها في تفكيره في العالم والأشياء، ناسياً الوجود، ومستسلماً للسيطرة العدمية التي يمارسها العقل المتمركز على الذات، والتي تظهر ليس بوصفها عاقبة انحراف عن إرادة القوة، بل وتعبيراً عنها. وعليه فإن نقده قام على محاولة انتزاع جذور الميتافيزيقا، بغية زعزعة هيمنة العقل بوصفه سلطة تؤمن المبادئ المؤسسة للحقيقة والطرق الموصلة إليها. ((وبهذا أنجز نيتشه أخطر الخطوات بشطبه كل إحالات المعرفة نحو عالم آخر غير العالم الأرضي، وسعيه من خلال تقليبه أنظمة المعرفة التاريخية إلى الكشف عن رهاناتها المصلحية والعوامل الحيوية المنتجة لها))².

1- فريديريك نيتشه هكذا تكلم زرادشت، المرجع السابق، ص19،

2- عبد الرزاق بلعقروز، من عقلانية الحداثة الغربية إلى عقلانية الإيمان التوحيدي: نحو حداثة إسلامية متأصلة، إسلامية المعرفة، المرجع السابق، ص26.

3- مفهوم العقل عند المفكرين المعاصرين

- مفهوم العقل عند أندريه لالاند 1867-1963 (Andrée Lalande): تناول أندريه لالاند مفهوم العقل في معجمه الفلسفي تحت عنوان **Raison** فمن حيث الاشتقاق اللغوي: اعتقد لالاند أنه اشتق من جذر **RAT** التي يماثلها ولكن بحذر بلفظ "ART" والتي تكون قد تفرعت من **ARS** و **ARTUS** اللاتينيتين اللتين تعنيان كل ما يتناسق ويتجانس فتصبح متماسكا وصلبا، أما اسم المفعول **Ratus** فتعني معنيين مؤكد ومثبت واللذان يستعملان أما أثناء الكلام عند شيء ما أو عن شخص ما، وقد تعود إلى مصطلح **Ratis** والتي تعني حزمة من القطع الخشبية¹، بينما نجد كلمة **Ratio** تحمل عدة معاني: المعنى الأول تعني منظومة أفكار مترابطة أما المعنى الثاني فتعني الحساب وأما المعنى الثالث فهو الاستدلال.²

- من حيث التعريف الاصطلاحي: فقد استعرض لالاند عدة مرادفات لكلمة **Raison** نذكر منها: العقل، الملكة، السبب، العلة، ثم ربطها بستة تعاريف³

أنواع العقل عند لالاند: قسم لالاند العقل إلى نوعين هما:

1- العقل المكون* . la raison constituante .

أما النوع الثاني حسب تقسيمه فقد سماه اندري لالاند ب"العقل المكون"

1- علي بوقليع، العقلانية المعاصرة عند روبير بلانشي (وتطبيقاتها على المنطق)، مرجع سابق ص 25.

2- Lalande (Andree), Vocabulaire technique et antique de la philosophie, PUF Paris, Delta, Beyrouth, 1996, p 1160.

3- علي بوقليع، العقلانية المعاصرة عند روبير بلانشي (وتطبيقاتها على المنطق)، مرجع سابق ص 25.
* - ترجمه محد عابد الجابري ب: العقل المكون السائد (أنظر: الجابري: تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1984، ص 15).

2- العقل المكون ** la raison constituée

يقول لالاند ((يجب التمييز بين العقل بين ما اقترحت تسميته من نحو خمس وثلاثون سنة العقل المنشأ والعقل المنشئ))¹.

وقد برر سبب إطلاقه لهذين المصطلحين باقتناعه بوضوحهما لطلابه من جهة وسهولتهما للتطبيق من جهة ثانية.²

ويبين لنا "بيروتي" أن الهدف الذي كان ينشده لالاند من وراء هذا التقسيم هو الرد على الاعتراضات التي قدمها بعض نقاد المذهب العقلي باسم التطور.³

كيف يشرح لنا لالاند وجهة نظره في تقسيمه المذكور آنفاً؟

يشرح لنا لالاند معاني العقلين فيبدأ باستعراض معانيهما مبتدئاً أولاً بالعقل المكون (العقل المنشأ) ما يتميز به هذا النوع ويتميز عن غيره كونه ليس ثابتاً بل هو عرضة للتبدل والتغير من عصر إلى آخر ومن مهنة إلى أخرى ذلك أنه عند الرسامين مغاير لما هو عند العلماء والفيزيائيين والبيولوجيين.

يقول "أندري لالاند" "وعندما نتكلم عن هذا العقل المنشأ بصيغة المفرد يجب أن يفهم من ذلك أن الأمر يتعلق بهذا العقل في حضارتنا وفي عصرنا، وإذا أردنا أن نكون غاية في الدقة يجب أن نقول في مهنتنا، لأن هذا العقل ليس هو تماماً لدى الرسامين ولدى العلماء، بل لدى الفيزيائيين والمنشغلين بعلم الحياة"⁴.

* * - ترجمه محمد عابد الجابري ب: العقل المكون الفاعل، وهي نفس الترجمة التي اعتمدها أحمد خليل أحمد (أنظر:

لالاند موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ص 1167).

1- لالاند أندري، العقل والمعايير، ترجمة نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979، ص 12.

2- Lalande (Andree), Vocabulaire technique et antique de la philosophie op-cit , p 883.

3- بيروتي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ج2، ط2، ص 84.

4- لالاند أندريه، العقل والمعايير، المرجع السابق، ص 12.

ويُفسر زكرياء إبراهيم ما يعنيه هذا القول بلغة أخرى باعتباره عبارة عن مجموعة من المبادئ الثابتة الجامدة كمبدأ الذاتية أو الهوية¹. بينما يذهب الجابري إلى الاعتقاد بأن المقصود من وراء كلام لالاند هو "منظومة القواعد المقدرّة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تعطي لها خلال الفترة قيمة مطلقة"².

يرى لالاند أن العقل المكون ((هو الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء، مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس)).³

وإذا كان هذا هو التقسيم الثنائي الذي قدمه لالاند للعقل فهل هناك علاقة بينهما؟

يربط لالاند ربطاً محكماً بين العقليين لأنه يعترف بوجود علاقة تأثير متبادل بينهما فإذا ما سلمنا بأن العقل المكون عبارة عن مبادئ وقواعد فإن العقل المكون هو الذي أنشأ وينشئ هذه المبادئ، كما أن العقل المكون يتطلب عقلاً مكوناً ومن ثم فإن النشاط العقلي الفاعل إنما يتم انطلاقاً من مبادئ وحسب قواعد جاهزة، بمعنى أنه لكي يكون فعالاً لا بد أن ينطلق من عقب سائد⁴. إن أندريه لالاند من أجل تأكيده على دور العقل فقد جعله المعيار الوحيد للمنهج التجريبي يقول لالاند: ((في المنهج التجريبي كما هو الشأن في غيره المعيار الواقعي الوحيد هو العقل)).⁵

ب_العقل في مدرسة فرانكفورت:

اتجه النقد الموجه للعقل لدى فلاسفة فرانكفورت، ومدرسة فرانكفورت هي حركة فكرية نشأت بمدينة فرانكفورت بمعهد الأبحاث الاجتماعية الذي أنشأه كارل جرونبرج وجمعت

1- زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر ، ط1، 1998 ، ص 107.

2- الجابري، تكوين العقل العربي، المرجع السابق، ص 15.

3- لالاند أندريه، العقل والمعايير، المرجع السابق، ص 15.

4- الجابري، تكوين العقل العربي، المرجع السابق، ص 16.

5- Lalande (Andrée), les théories de l'induction et de l'expérimentation, Bonvin, Paris, 1929, p 342.

مجموعة من الفلاسفة منهم ماكس هوركهايمر 1895-1973 و تيودور أدورنو 1903-1969 وهاربرت ماركيز 1898-1978 و يورغن هابرماس 1929، إلى نقد العقل الأداتي وتمظهراته المختلفة.

انتقدت الفلسفة الألمانية عموماً ومدرسة فرنكفورت خصوصاً العقل بواسطة العقل فقد نصب كانط للعقل محكمة كان فيها القاضي والمتهم ، كما عمل يورغن هابرماس على تعرية أسس العقل الأداتي، و انتقد الفرانكفورتيون وفي مقدمتهم هوركهايمر العقل الأنواري الذي هيمن على الإنسان، كما انتقدت فلسفته التي لم تكتف بقدرة العقل على اختراق الحدود التي فرضتها عليه الميتافيزيقا والكنيسة بل اعترفت له أيضا بقدرته ودوره في تنظيم الحياة ككل.¹

ولم يستثن هوركهايمر² العقل الوضعي الذي قالت به المدرسة الوضعية من النقد خاصة عندما اعتبرته مجرد آلة للتجربة، فقد شبه هوركهايمر العقل الأنواري في تعامله مع الأشياء بالديكتاتور في تعامله مع الناس يقول هوركهايمر: ((تعامل العقل الأنواري مع الأشياء بتعامل الدكتاتور مع الناس، فلا يهتم بهم ولا يعرفهم إلا إذا كانت له مصلحة في ذلك، وأن بإمكانه التلاعب بهم³)).

دعا رواد مدرسة فرنكفورت إلى ضرورة القيام بتأريخ نقدي جدلي للعقل الأنواري ومن ثمة لكل ما هو قائم سواء في بعده الفكري أو الاجتماعي أو السياسي أو العلمي أو الأخلاقي ، لأن هذا العقل الأنواري الذي كان يبشر بعالم جديد تسوده الحرية والعدالة والرخاء إنقلب على عقبيه فصار أداة تساهم في الظلم والاستعباد والاستغلال وبذلك صار عقلا أداتيا حسب التصور النقدي لرواد مدرسة فرانكفورت .

1-Harkheimer (M), eclipse de la raison, edPayat, paris, 1974, p 193.

2- علي بوقليع، العقلانية المعاصرة عند روبير بلانشي (وتطبيقاتها على المنطق)، مرجع سابق، ص 28

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها

إن العقل تاريخياً ينقسم إلى عقل موضوعي له حقائق معينة عن عالم الأشياء ونظامها وعالم الإنسان وقضاياها يحاول أن يقنع الناس بها، وعقل ذاتي، يرتبط بعالم الفرد الذي يطمح لأن يحيا حياة سعيدة فيها تحفظ حياته وكرامته وإنسانيته ، فيجتهد هذا العقل الذاتي لتوفير شروط هذه المحافظة وإمكانية تحقيق الحياة السعيدة المأمولة ، وهو ما سيؤدي إلى سيطرة النزعة النفعية، مما يتطلب السيطرة على الطبيعة وإخضاعها لسيطرة الإنسان حتى يصل الوضع إلى ما يسميه الرواد عقلانية اللاعقلية والتي تعني فرض سيطرة الإنسان على الطبيعة معرفياً، وتأسيس نظام اجتماعي وسياسي يخضع له الإنسان.

إن العقل الأنثوري بقسميه الموضوعي والذاتي في نظر رواد مدرسة فرانكفورت سيتحول إلى أداة تستعبد الإنسان، بالرغم من أنه يسعى إلى تحريره من الميثولوجيا والغيبيات وينشد توفير السعادة له بخلق الشروط والظروف الملائمة لتحقيقها.

إذا كان نقد العقل الأداتي يمثل كما يقال قطب الرحي في مدرسة فرانكفورت إلا أن حضور نقد العقل الأداتي كمفهوم أو كموضوع مستقل لا نجده إلا عند فيلسوف الجيل الثاني يورغن هابرماس* *Jurgen habermas* الذي حول الإستعمال الضمني إلى مفهوم صريح في الفلسفة النقدية ، وهو ينطلق في نقده لمفهوم العقل الأداتي من إعتقاد أن تجليات نقد العقل الأداتي لدى كل من هوركهايمر وأدرنو هو بمثابة نقد لتشيؤ العقل وهو فعل ليس مرفوضاً، ولكنه يذهب إلى أبعد من ذلك ، إذ يعتقد أنه يجب أن نعيد النظر في النقد الذي مارسه أقطاب الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت، ومعنى ذلك أن هابرماس يقوم بنقد مضاعف فهو يقرأ نقد الرواد باعتباره تشريحاً مأساوياً تحكمه نزعة تشاؤمية لواقع المجتمعات الأوروبية نتيجة توالي الحروب والإنتكاسات ، محاولاً نقل ذلك النقد إلى مجال رحب للتواصل، ومن ثمة ينتقل الأمر من مجال نقد العقل الأداتي إلى مجال تصور مفهوم جديد

* - يورغن هابرماس ، فيلسوف وعالم إجتماع ألماني معاصر ولد في 18/06/1929، ببديسلدورف ، يعتبر من أهم علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر، من أهم مؤلفاته : نحو مجتمع عقلاني 1967، التواصل وتطور المجتمع 1976، العقلانية والدين 1998، جدل العلمانية 2007.

للعقل الإجرائي سيضطلع بمهمة وفق منهجية فلسفية اجتماعية "نقد منظومة القيم والعلاقات التي تحكم المجتمعات الغربية و التي أنتجها العقل المتمركز على الذات، والكشف عن تناقضات العقل الأدا تي الذي حوّل فعل العقل إلى فعل هيمنة وسيطرة على الإنسان"¹.

ويطمح هابرماس من وراء نقده للعقل الأدا تي وكشف عيوبه ونقائصه وقوله بالعقل الإجرائي إلى الوصول إلى إقرار عقل تواصل ي بمواصفات إجرائية خالية من كل رهان ميتافيزيقي أو ديني، بغرض تحقيق إجماع بين المتحاورين في المجتمعات الغربية المعاصرة "وبهذا لا يقدم هابرماس مفهوماً للعقل، بقدر ما يصادر مفهوم العقل وأشكاله الأخرى لحساب التواصل، الذي تحذوه غائية البحث عن رأي شمولي ليبرالي لعالم السوق الرأسمالي، ولن نجد وراء ذلك سوى مزيداً من التمرکز على الذات، الذي يدعي تفكيكه ومحاولة الخروج عنه"².

مما سبق نخلص إلى القول أن الفكر الغربي وقف من العقل مواقف متباينة ، فرأى بعضهم وهم أنصار النزعة التجريبية أن الدور الأكبر في المعرفة يعود إلى التجربة بينما رأى مجموعة الفلاسفة العقلانيين أمثال فيلسوف الموسوعات لالاند وفيلسوف القطيعة باشلار وغيرهما خلاف ذلك فأعطوا العقل الدور الأساسي في المعرفة .

ثانياً : جدل العقلانية في الفكر الغربي المعاصر:

بعد أن حددنا مفهوم العقل في الفكر الغربي ، نحاول أن نتعرض في ما سيأتي من عرض وتحليل لمفهوم العقلانية في الفكر الغربي المعاصر باعتبارها نتاج العقل وبنفس المنهجية التي انتهجناها في تحديدنا لمفهوم العقل .

أ- مفهوم العقلانية:

1- عمر كوش، مفهوم العقل:النشأة، الميتافيزيقا، الواقع. <http://www.altasamoh.net>.

2- المرجع نفسه .

إن العقلانية مفهوم قديم ظهر في أشكال مختلفة في كل الحقب التاريخية ، غير أنه كمصطلح مذهبي ظهر إلى الوجود مع مطلع القرن السابع عشر الميلادي في أوروبا، ثم توسع فيما بعد في شكل مذاهب فلسفية متعددة، كالماركسية أو الوجودية أو الليبيرالية. إن مصطلح العقلانية مأخوذ من الكلمة اللاتينية **Latio** أي (**Raison**) أي عقل في اللغة العربية. أما في المدلول الفلسفي في العقلانية مظهر من مظاهر التفكير البشري الذي يركز على استعمال العقل كمصدر أول للمعرفة، أو يمكن أن نقول أنها مذهب يقر بوجود العقل ويصرح بأسبقيته وسلطته¹، في مقابل المذهب التجريبي الذي يولي أهمية قصوى للتجربة ويجعل منها المنطلق في المعرفة.

1-العقلانية الكلاسيكية:

تطلق هذه التسمية على أنماط كثيرة من التفكير الفلسفي القديم سواء كانت الفلسفات الشرقية القديمة ، أو الفلسفة اليونانية ممثلة في فلسفة سقراط و أفلاطون و أرسطو، وحتى بعض المدارس اليونانية المتأخرة، أو عند المسلمين الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية عموماً والمشائية خصوصاً، كما ينطبق هذا على التفكير الفلسفي على عصر النهضة.كالعقلانية الديكارتية و العقلانية الكانط . ويرى يوسف الحاج ((أن العقلانية الديكارتية أنتجها شك منهجي فمن حقيقة الفكر (الشك) إلى الفكر ثم إلى النفس الإنسانية ثم إلى الوجود المطلق الكامل ثم إلى العالم الخارجي. إنها عقلانية تعكس منظومة فكرية متدرجة تتبثق من نور العقل الفطري الذي يكتشف اليقين بواسطة منهج رياضي جمع بين الحدس باعتباره عمل عقلي يمكننا من الإدراك بطريقة مباشرة، دفعة واحدة وفي زمن واحد ومباشرة ودون وسائط فهو ((يبصرنا مباشرة بالطبائع البسيطة))².

1-Foulique Pet et Sain Jean, dictionnaire de la langue philosophique, PUF Paris, 1962, p 609-610.

2- يوسف الحاج، رينيه ديكارت أبو الفلسفة الحديثة، دار مكتبة الحياة بدون تاريخ، ص 51.

و ما بين الاستنباط باعتباره نوع من الاستدلال الرياضي يبدأ بفكرة رياضية أولية ليصل إلى اكتشاف حقائق جديدة كانت مجهولة من قبل يقول ديكارت ((إن جميع الأفعال الفعلية التي نستطيع بها معرفة الأشياء دون أن نخشى الزلل عبارة عن فعلين اثنين أو وسيلتين هما: الحدس والاستنتاج))¹.

وعلى الرغم من أن ديكارت أرجع كل من العقل والطبيعة إلى طبيعتين مختلفتين هما الفكر والامتداد مكرسا بذلك ثنائية على صعيد الوجود، فإنه وحتى يتمكن من الخروج من دائرة الشك وتأسيس اليقين في مجال المعرفة، اضطر إلى الجمع بينهما . لقد أقر ديكارت بوجود أفكار فطرية في العقل البشري، وقال بخضوع الطبيعة لقوانين صارمة، وبما أنه ميز بين الفكر والمادة إذ جعلهما جوهرين مختلفين، فإنه لجأ إلى الربط بينهما عن طريق الإرادة الإلهية ((فقوانين الطبيعة مساوقة بل مطابقة لقوانين العقل لأن الله جعلها كذلك))².

أما عقلانية كانط فتتفق وعقلانية ديكارت في الاعتقاد بوجود عقل ثابت وكامل ونهائي، يستعمل في تلقي المعرفة، فيتخذها أداة فعالة في اكتساب المعارف، يقول المفكر روبر بلانشي : ((لقد ساد في حضارتنا الغربية منذ فترة حديثة و بدون جدال- الاعتقاد في عقل كوني ثابت، وهو وقف على النوع الإنساني، وفي منأى عن تقلبات التاريخ))³.

العقلانية الغربية المعاصرة : مما لاشك فيه أن العقلانية الغربية كانت لها امتدادات كبيرة في الفكر العربي ، ولذلك سأركز على القاموسي الفرنسي أندريه لالاند وفيلسوف العلم

1-blanché (robert),la science actuelle,op.cit,p31

2 – R. Decartes, règles pour la direction de l’esprit, trad bovin, paris, editeur, regle 3, p 36.

3- كتاب العقل والعقلانية، إعداد وترجمة محمد سيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار نوفتال للنشر ط2 2007 ص17.

غاستون باشلار، لاعتبارات منهجية تتعلق بالتأثير الواسع الذي تركه تفكيرهما على الفكرين الغربي و العربي وعلى وجه الخصوص هنا على كل من محمد عابد الجابري ومحمد أركون و طه عبد الرحمان وغيرهم من المفكرين العرب المعاصرين ، فاذا ما عدنا إلى القاموس التقني والفلسفي لأندريه لالاند فإننا نجد " يعرف العقلانية بخمسة تعاريف تصنف أغلبها ضمن التعاريف النظرية الفلسفية "¹ فالتعريف الأول الذي أعطاه معنى ميتافيزيقي حدده في المذهب الذي يرى بأنه لا يوجد شيء بدون أن يكون له موجد معقول ،أي أننا نتحدث هنا عن علاقة عليية بين سبب ونتيجة .

أما التعريف الثاني فهو التعريف الذي كان شائعاً في القرن السابع عشر ، والذي يرى أن كل معرفة يقينية تبنى على مبادئ قبلية واضحة لا تقبل النقض، وبالتالي لا يمكن للحواس أن تقدم عنها إلا نظرة غامضة وعابرة، ليخلص إلى أن التجريبية لوحدها يمكن أن تعطي صورة شاملة لهذه المادة ، كما تعجز العقلانية عن إعطاء مضمون كاف للإشكال.² أما التعريف الثالث اعتبره منظومة أسس كلية ومبادئ ضرورية تنظم المعطيات التجريبي.³ أما المفهوم الرابع فقد عرفها من خلال ارتباطها بالعقل معتبرا فعاليتها نورا طبيعيا ، ومن جهة ثانية عرفه بما يعارضه ويناقضه أي المذاهب التي لا تستعمل العقل في الاقناع ، وتتمثل في المذهب الصوفي والمذهب الباطني وفلسفة الشعور. أما المفهوم الخامس الذي يعتقد أنه كان أكثر تداولاً عند مفكري القرن التاسع عشر فقد ربطه بالبعد اللاهوتي ولهذا في بدايته استعمل عبارة بنحو خاص عند اللاهوت⁴ .

1- علي بوقليح، العقلانية المعاصرة عند روبير بلانشي(وتطبيقاتها على المنطق)، مرجع سابق ،ص43

2- المرجع نفسه ،ص42

3 – Lalande(André), vocabulaire technique et critique de la philosophie , op cit, P 889ibid , P 889.

4 – ibid, P889.

تتاول لالاند في كتابه المعروف "العقل والمعايير" تعريف العقلانية ولكنه حصرها في المفهوم الرابع أي مفهوم التصور العقلي، حيث أعطى لها ثلاثة تعاريف¹. فالتعريف الأول عرفها تعريفا منطقيا و ابستمولوجيا حيث عرفها بأنها: تطلق لدى الفلاسفة على من يقولون بأن كل ذهن مزود بجملته من المبادئ الكلية الثابتة المنظمة لمعطيات التجربة الحسية.

أما التعريف الثاني فيقرنه بالمذهب العقلي، أما التعريف الثالث فيعتبرها خاصية إنسانية بها يتميز الإنسان عن بقية الكائنات الحية خصوصا الحيوان ((فهذا الاسم يطلق بادئ ذي بدء على تلك الفلسفة التي تميز لدى الإنسان بين طبيعة له دنيا مشتركة لدى الحيوانات، بل جميع الكائنات الحية، وبين طبيعة له عليا خاصة به دون سواه))².

العقلانية عند غاستون باشلار: ((G. Bachelard (1962/1884)))

عرف غاستون باشلار بمجموعة من الألقاب العلمية التي اقترنت بمجال انتاجه الفكري في فلسفة العلوم ، فلقب بفيلسوف الثورية ، وفيلسوف القطيعة ، وفيلسوف العقلانية التي كان تعريفه لها تعريفا ابستميميا محتكما فيه إلى خصائصها ، مستبعدا كل التعريفات الأخرى ، ومن ثمة طابق بين خصائص كل عقلانية مع التسمية التي سماها بها³.

العقلانية المطبقة Rationalité appliquée: ألف باشلار كتابا من الحجم المتوسط بهذا الاسم ، لكن لماذا سماها بالعقلانية التطبيقية؟ إن العقلانية التطبيقية ليست عقلانية فلسفية ولا هي من نسج الخيال إنما هي نظرية علمية تحاول أن تطبق على إرض الواقع فمن مميزاتها التطبيق ولا يتأتى لها ذلك إلا إذا كانت عبارة عن فلسفة للعلم تضطلع بمهمة إبراز القيم المعرفية للنظريات العلمية والاكتشافات العلمية الحديثة في دنيا الواقع ، مما يعني

1- علي بوقليب، العقلانية المعاصرة عند روبرير بلانشي(وتطبيقاتها على المنطق)، مرجع سابق ،ص43

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها

3- المرجع نفسه، ص43.

أن العقلانية المطبقة لا تقوم إلا بعد أن يتصل العلم إلى نتائج لتأتي هي وتقيمها ، حيث يقول: ((فالتطبيق للعقلانية ليس فشلا ولا تصالحا ،إنها تسعى إلى أن تنطبق ، وعندما لا يتم ذلك بالكيفية الملائمة فإنها تغير ما بها ، وهي لا تنكر لأجل ذلك مبادئها بل تجعلها تجعلها جدلية و أخيرا فإن فلسفة العلم الفيزيائي هي الفلسفة الوحيدة التي تنطبق بتعين تجاوز لمبادئها ، إنها الفلسفة المتفتحة الوحيدة¹)) ، إن الميزة التطبيقية لها ينبغي أن تفسر في السياق الصحيح ، إذ أن التطبيق لا يعني البتة النقصان لأنه عادة ما يتصور أن كمال الشيء مقرون بتحقيقه ، كما لايعني الفشل لأنه أيضا عادة مايقرن الفشل بفساد التطبيق وفشله .إن العقلانية التطبيقية عندما تتعامل مع الواقع فذلك لا يعني "أنها تتخلى على مبادئها، إنما فقط يعني أنها تحاول أن تتجادل مع الواقع وتتجاوز معه لكي تسير التطور العلمي المعاصر فهي دائما في حالة إعادة النظر وهذا ما يؤكد أنه عندما يقر بأن الفكر العقلاني على أهبة لإعادة البناء فحسب بل على أهبة لإعادة التنظيم باستمرار من جديد فهذا أقل ما يمكن قوله"².

العقلانية العلمية:تمتاز هذه العلمية بالتحامها الشديد بالتطور العلمي الحاصل خصوصا في ميدان الرياضيات و الفيزياء و الهندسة والتقنية ، ومن ثمة فلا غرابة أن تتأثر بتلك التطورات التي عرفتتها مختلف العلوم ، لهذا ألف باشلار كتابه "الفكر العلمي الجديد" تناول فيه بالتحليل ما قدمته الهندسة وفلسفتها ، والميكانيك الذي سماه "الميكانيك اللانويوتينية " ، إضافة إلى ما تتناوله المادة والاشعاع والامواج والجسيمات، لينتهي إلى أثر كل هذه المجالات العلمية على الفلسفة من خلال ما سماه " الابيستيمولوجية اللاديكارتيية"³.

العقلانية المتفتحة: سميت هذه العقلانية بهذه التسمية لأنها تمتاز بعدم انغلاقها على شتى

1 -G. Bachelard, L engagement rationaliste, P U F , 1972,P121.

2-علي بوقليع: العقلانية المعاصرة عند روبرت بلانشي(وتطبيقها على المنطق)، مرجع سابق،ص45

3-المرجع نفسه،ص46

صنوف المعرفة ، إنها تمتاز بكونها متفتحة على مختلف الفلسفات ، ومختلف النظريات العلمية ، إنها إذن متفتحة على الجهتين:

1- **جهة الفلسفة** : بحيث تتفتح على الفلسفة المثالية فتأخذ منها بعض المفاهيم والأفكار و المعطيات والوسائل التي يمكن أن تستفيد منها ، كما تتفتح على الفلسفة التجريبية والواقعية فتستمد منها أيضا ما تعتقد أنه يمكن أن يكون مفيدا لها .

2- **جهة العلم** : حيث تبدي استعدادها لمراجعة مبادئها حتى تتمكن من مسايرة مختلف التطورات الحاصلة في مختلف العلوم ، وليس في تلك المراجعة أي تنكر لها ، بل هي نتيجة جدل المعرفة العلمية يقول باشلار : "والحق أن العلم يبدع فلسفة ، وعلى الفيلسوف إذن أن يحور لغته لكي يترجم مرونة الفكر المعاصر وحركته"¹ " وهو ما تتبأ له بقوله : "إن الفكر العلمي عاجلا أو آجلا سيغدو هو الموضوع الرئيس في المناظرة الفلسفية."²

العقلانية الجدلية : سميت بهذا الإسم لأنها تتصف بالجدل، وما يمكنها من اكتساب خصائص الجدل هو:

1- **خاصية الأشكلة**: حيث يقول باشلار: " إن عقلا بدون إشكالية إن هو إلا عقل لايتنفس، عقل يختنق ويسقط في الدوغمائية ، إنه إنسان الليل الذي يواصل وجوده المريح ، والذي لا يقوم بعمله النقدي أساسا، وينبغي للعمل الذي هو في أساسه نقدي أن يبحث بتأني عن كل أخطاء التنظيم التي تحمل مسؤوليتها ، كما ينبغي لها أن تقوم بالتجارب"³. وهذا يعني أن نقطة الإنطلاق الضرورية في كل بحث تكمن في الاشكالية التي يطرحها العقل للبحث فيها.

1 -باشلار، الفكر العلمي الجديد ، ترجمة عادل العوا ، موفم للنشر ، 1990 ، ص 03 .

2 - المرجع نفسه ، ص 2 .

3 -G. Bachelard , L engagement rationaliste, op-cit , P51.

2-ديمومة المراجعة : مما لا شك فيه أن العلم ليس ثابتا وإنما هو في تطور مستمر ، والعقلانية مدعوة لأن تتكيف مع ما يشهده العلم من تقدم ولذلك فهي لا تنفك من مراجعة مبادئها وإخضاعها للمراجعة المستمرة ، بحيث يقر باشلار أن العقلانية الجديدة ليست أوتوماتيكية أو آتية من استلهاج المنطق ، وإنما تخضع مبادئها لسيرورة التطور العلمي للنقد المستمر ، فهي تنتقد الفلسفات القريبة منها كالفلسفة المثالية والفلسفة التجريبية والفلسفة الوضعية، كما تنتقد العلم ومبادئه والنتائج التي يتوصل إليها، إضافة إلى نقد ذاتها بذاتها وذلك بنقد مبادئها¹.

يقول باشلار: "فالمنظور النظري يحل الحدث الاختباري في الموضع الذي يجب أن يكون فيه ، وإذا ما أحسن استيعاب الحدث من قبل النظرية ، فإن ذلك يبطل التردد بشأن الموضع الذي يجب أن يتخذه في فكر ما ، ولا يعود الأمر متعلقا بحدث شاذ أو بحدث خام فقد بات حدثا ثقافيا ، له وضع عقلائي ، وهو من الآن فصاعدا موضوع حوار بين العقلاني والتجريبي الخبراني"².

فالعقلانية المعاصرة ترى في الفكرة مشروع بحث وليس تلخيصا للتجربة لأنها إن اعتقدت ذلك تكون غير فعالة في مجال البحث العلمي، وهذا ما يتناقض وما تعتقده من فعاليتها ، ذلك لأنها أساس التجارب، يقول باشلار: "هذه العقلانية الفعالة تتعارض مع الفلسفة التجريبية التي تقدم الفكرة كما لو كانت تلخيص التجربة وذلك بالفصل بين التجربة وكل قليات التهيء ، كما أنها تتعارض أيضا مع الأفلاطونية التي تعلمنا أن الأفكار تتحط عندما تطبق على الأشياء"³.

1- علي بوقليع: العقلانية المعاصرة عند روبرت بلانشي(وتطبيقها على المنطق)، مرجع سابق. ص 49

2 - غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ترجمة، بسام الهاشم ، المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان ، ط 1 . 1984 ، ص 29 .

3-G. Bachelard, rationalite appliqué ,P U F , 1970, P122.

العقلانية الإقليمية: يفهم من هذه التسمية بأن العقلانية الباشلارية ليست عقلانية مطلقة تنطبق على كل العلوم ، وإنما هي عقلانية خاصة أو بلغة وقيدي أنها ليست عقلانية عامة، بل مجموع من العقلانيات الخاصة التي تخص كل منها ميدانا من ميادين المعرفة العلمية¹، أما تبرير باشلار لهذا الرأي المتعلق بقوله بعقلانيات خاصة فيبينه على الأسباب التالية:

1- إن العقلانيات الكلاسيكية الفطرية منها أو القبلية ليست قادرة على أن تعكس التباين الموجود بين مختلف العلوم سواء من حيث الدقة في النتائج ولا أدل على ذلك نتائج الرياضيات مقارنة بنتائج العلوم التجريبية ، ومن حيث درجة العقلانية ذلك أن بعض العلوم يتفوق على البعض الآخر من حيث درجة عقلنة الظواهر التي تكون موضوع دراستها .

2- ما دام أنه لا يوجد هناك أساس واحد تقوم عليه جميع العلوم، فمن الطبيعي بالتالي أن يتم البحث عن هذا الأساس بالنسبة لكل علم في إطار عقلانية خاصة به إن وجود عقلانيات لا عقلانية واحدة يخدم تخصص الفكر العلمي ويستجيب له في الوقت ذاته² .

وعلى الجملة في نهاية حديثنا عن العقلانية الباشلارية يمكن القول أنها عقلانية اتسمت بخصائص التسميات التي أطلقها باشلار ذاته على مختلف العقلانيات التي تحدث عنها ، وهي على العموم خصائص أتفق فيها مع الطالب الباحث علي بوقليع³ .

1-أنها عقلانية تطبيقية واقعية تسعى لأن تطبق على أرض الواقع.

2-أنها عقلانية مرتبطة بالتطور العلمي الحديث، وبالتالي فهي فلسفة علمية.

1- وقيدي ، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار ، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، دار الطليعة ، بيروت، لبنان ، ط2، 1984، ص 91 .

2- المرجع نفسه ، ص 92 .

3- علي بوقليع العقلانية المعاصرة عند روبرت بلانشي،مرجع سابق ص47

3- أنها متفتحة على التيارات الأخرى سواء كانت فلسفية أو علمية.

4- أنها عقلانية حوارية مع العلم من جهة ومع الفلسفة من جهة ثانية.

5- أنها خاصة ، وليست عامة ومطلقة ، بمعنى أن لكل تخصص علمي عقلانيته

الخاصة به¹.

1- علي بوقلعي العقلانية المعاصرة عند روبرت بلانشي، مرجع سابق ص 47

المبحث الثاني : جدالات العقل والعقلانية في الفكر العربي.

بعد حديثنا عن العقل والعقلانية في الفكر الغربي ، لننتقل الآن إلى ذات البحث ولكن في الفكر العربي المعاصر، فما معنى العقل في اللغة العربية وكيف يحده القرآن وتفسره السنة المطهرة وماهي المعاني التي يتخذها في نظر بعض المفكرين العرب المسلمين المعاصرين؟

إن مسألة العقل في الخطاب العربي المعاصر مسألة شائكة ولا يستطيع أحد أن ينكر هذه الحقيقة الناصعة ((فالعلاقة بمسألة العقل والعقلانية مازالت مضطربة في الفكر العربي والوعي بها مازال وعياً لا تاريخياً حتى الآن))¹.

أولاً: الجدل حول مفهوم العقل في الفكر العربي

أ - العقل في اللغة:

إن اللغة العربية غنية جداً بالمفردات التي تعني العقل ، فقد تعني الحجر ، والحلم ، والنهى والقلب واللب والعلم والفؤاد وغيرها،

فقد وردت هذه العبارات رغم أنها مترادفة لكن لكل واحدة منها مرادفة للعقل من زاوية معينة ، وما يلاحظ أن اللغة العربية تناولته سواء على لسان شعراء الجاهلية، أو أثناء الدعوة الإسلامية ، كما وردت هذه العبارات في القرآن الكريم.

يقول ابن فارس: ((العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد، يدل عظمه على حُبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة. من ذلك العقل، وهو الحابس عن نميم القول والفعال))²

1- عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر العربي المعاصر، دار الحوار ، سوريا، ط1، 2001، ص 72.

2- ابن فارس: مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي)، 1369هـ، ج4، ص69.

وينقل عن الخليل: ((العقل نقيض الجهل. يقال: عقل يعقل عقلاً، إذا عرف ما كان يجهله قبل، أو انزجر عما كان يفعله...))¹

وإذا ما تأملنا النصين السابقين فسندرك أن نص ابن فارس يكشف عن أصل واحد لمادة (ع.ق.ل)، بعيداً عن أي دلالات أخرى. بينما يكشف لنا نص الخليل عن خروج كلمة عقل من إيسار الدلالة اللغوية (الحسية) الضيقة البسيطة والمباشرة إلى أفق أوسع².

لقد قال العرب قديماً عقلت البعير أَعقله عقلاً، إذا شددت يده بعقاله، وهو الرباط³ و قالوا: عقل الطعام بطنه، إذا أمسكه. والعقول من الدواء: ما يمسك البطن، واعتقل رمحه، إذا وضعه بين ركابه وساقه، واعتقل شاته، إذا وضع رجلها بين فخذيه وساقه فحلبها، واعتقل لسان فلان، إذا احتبس عن الكلام.. وعقل الطي يعقل عقولاً، إذا امتنع في الجبل⁴. وفي الحديث السائر: اعقلها وتوكل أي اربطها. يستنتج من هذه الأمثلة كيف أن الدلالات الحسية مستحكمة.

ويفسر بعضهم العقل بالحفظ فقد قيل: "عقلت دراهمي"⁵ أي حفظتها، وهذا (الحفظ) متطور أيضاً من الحبسة أو الربط، فعقل الناقة يجعلها لا تبعد ولا تهيم، فتضيع، وعقل البعير يمنعه من أن يثور، فيؤذي أو يؤذي، مما يحفظه أيضاً على صاحبه. إن الحفظ شديد القرب من الربط في حياة العرب وبيئتهم⁶. ويفسره بعضهم بأنه الجمع فقد قالوا: "عقلت البعير، إذا جمعت قوائمه"⁷.

1- المرج ابن فارس: مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون. ج4، المرجع السابق، ص 70.

2- فيصل الحفيان، العقل والعدل والأخلاق مرايا اللغة والدين والفلسفة - <http://www.altasamoh.net/print.aspx> - 144.

3- ابن فارس: مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، ج4، المرجع السابق 72.

4- المرجع نفسه، ص 72

5- أبو هلال العسكري: الفروق في اللغة. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط3، 1979، ص 76.

6- فيصل الحفيان، العقل والعدل والأخلاق مرايا اللغة والدين والفلسفة، المرجع السابق.

7- ابن منظور: لسان العرب. بولاق (القاهرة)، (عقل).

نحن إذن أمام ثلاث دلالات لغوية: الحبسة أو الربط أو المنع، والحفظ، والجمع. الأولى: أصل الأخيرتين بلا شك، لكن لها ظلالاً، تجعلها أحياناً غير مقبولة، فقد ذكر العسكري أن الله لا يوصف بالعقل إذا كان العقل مأخوذاً من "عقل البعير، إذا شدّه فمنعه من أن يثور، لأنه ((لو كان العقل منعاً لكان الله عاقلاً (أي حابساً) لذاته"¹ أما الثانية (الحفظ): فهي خلو من تلك الظلال، ولهذا ارتضيت مع الله سبحانه، ويُتخرج منها. وكذا الأمر في تاليتها الجمع².

وإذا كانت الدلالات الثلاث الأولى مترابطة بالحسي و المشخص ، فإن الدلالة الرابعة وهي دلالة (المعرفة) نقلت العقل من دائرة المشخص إلى دائرة المجرد غير أن هذه السمة التجريدية لا ينبغي أن يفهم منها خلو العقل من كل ما هو حسي .

ويشير ابن سينا إلى أحد عشر معنى ونقلها عنه الغزالي في معيار العلم، وهي تقسم بحسب مستعملها إلى ثلاثة أقسام فبعضها خاص بالعوام وهي ثلاثة استعمالات الأول يراد به صحة الفطرة الأولى في الناس، فيقال لمن صحت فطرته الأولى: إنه عاقل، فيكون حده إنه قوة بها يوجد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة.

الثاني يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حده إنه معاني مجتمعة في الذهن تكون مقدمات يستنبط بها المصالح والأغراض.

الثالث معنى آخر يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته، ويكون حده إنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وهيأته وكلامه واختياره³.

ب العقل في القرآن الكريم:

ظل القرآن الكريم منذ أنزل، كتاباً تتكوثر معانيه بشكل يستوعب ثقافات البشر بامتياز

1- أبو هلال العسكري: الفروق في اللغة مرجع سابق، ص75.

2- فيصل الحفيان،العقل والعدل والأخلاقمرابا اللغة والدين والفلسفة، المرجع السابق.

3- أبي مريم ،مفهوم العقل بين الأصوليين والفلاسفة منتدى التوحيد.

إذ يعتبر نسيجاً مفاهيمياً ما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم إلا لتصحيح مفاهيم الإنسان، ونظرته إلى حقائق الوجود، ولهديه للتي هي أجدى وأنفع.

تحدث القرآن بإسهاب عن العقل ومشتقاته ومرادفاته، حيث نجد موزعة كالتالي:

1-العقل ومشتقاته ظهر في 49 آية قرآنية نذكر منها على سبيل المثال لا التمييز بين آيات الذكر الحكيم :

- 1- ﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾¹.
- 2- ﴿ فَقلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾².
- 3- ﴿ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾³.

2- مصطلح الفؤاد استعمل في 16 آية.

3- أما عبارة الفكر فقد وردت في 18 آية.

4- التدبر فقد استعملت في 8 آيات.

5- الفطر التي تعني التدبر والتفكر فقد وردت في 45 آية.

6- الألباب وما في معناه وردت في 30 آية.

7- النهى وردت في 1 آية واحدة.

8- الفقه ومشتقاته ورد في 20 آية.

9- الحكم وحكمه ومشتقاتهما وردت في 30 آية⁴.

1- سورة البقرة، الآية 44.

2- سورة البقرة، الآية 73.

3- سورة البقرة، الآية 242.

4- محمد هشام سلطان، العقيدة والفكر الإسلامي، مكتبة الرحاب، الجزائر ط2، 1988، ص24.

وورد الجذر عقل بجميع اشتقاقاته (يعقلون، تعقلون، نعقل عقلها عقلوه) في القرآن الكريم تسعة وأربعين مرة فذكر أربعة وثلاثون مرة في الآيات المكية وذكر خمس عشرة مرة في الآيات المدنية وورد ذكره بالصيغ التالية :

-أفلا تعقلون 14 مرة.

-لعلكم تعقلون 08 مرات .

-لقوم يعقلون 08 مرات.

-لا يعقلون 14 مرة.

-صيغ أخرى 05 مرات.

وكانت الصيغة الأولى تخصيصا على التعقل والثانية توقعا له وجاءت الثالثة تخصيصا له، أما الرابعة فكانت نفيًا له عن قوم معينين بينما كانت الخامسة إقرارًا مشروطًا له. وقد ورد الجذر عقل بكل صيغته ومشتقاته فعلا مضارعا إلا في حالة واحدة ورد فيها ماضيا (عقلوه) وحسب الزمن النحوي السببويهي فإن الفعل (عقل) ومشتقاته هو فعل مضارع فقط، لكن زمنه القرآني يستوعب كل الأزمنة ماضيا ومضارعا ومستقبلا.

إن عدم وروده اسما ولا مصدرا يدل على أنه مفهوم وظيفي وفاعلي وليس مفهوما ذاتيا أو جوهرًا كما عرف في المدلول اليوناني الذي يشيء العقل ويعتبره جوهرًا قائمًا بذاته يفارق به الإنسان الحيوان وهو ما أخذت به الثقافة الغربية وأخذت به الثقافة العربية أيضا تقليداً. ويرى طه عبد الرحمن أنه ينبغي حمل الألفاظ القرآنية نعقل و يعقل و تعقلون و يعقلون على معنى العقل المؤيد في كثير من الآيات ويسوق لتبرير ذلك دليلين هما:

أن الألفاظ تأتي فيها في معرض الحديث عن أمور العالم الغيبي، وغني عن البيان أن العقل المجرد محدود في إدراكه، لأنه عاجز في تحصيل اليقين في نفع المقاصد ونجوع الوسائل ومن ثم فلا سبيل له لكنه حقائق عالم الغيب. أما العقل المسدد وإن كان أقل

محدودية من العقل المجرد لأنه لا يهتدي إلى معرفة المعاني الغيبية إلا بشكل جزئي لأنه لا يرقى إلى درجة اليقين في نجوع الوسائل التي يستعملها للوصول إلى مقصده النافع. (لذا يكون المراد من ألفاظ العقل القرآنية المذكورة آنفا الدلالة على حصول التأييد في العقل، وهو القدرة على التوصل إلى المقصد النافع بالسبب الناجع))¹.

2- أن تلك الألفاظ تأتي في القرآن الكريم مرادفة لكلمة التذكر و التدبر والتبصر وهي كلمات تدل بوضوح على معاني لها صلة بعلم الغيب، وما يصدق عليها يصدق بالضرورة على لفظ العقل الذي هو مرادف لها .

إن العقل في القرآن هو فعل من الأفعال وسلوك من السلوكيات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة إلى المبصرات، فالبصر ليس جوهرًا مستقلاً بذاته، وإنما هو فعل معلول للعين. فكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية، ألا وهي القلب. ومما نقله طه عبد الرحمان في كتابه العمل الديني وتجديد العقل أن ذكر القلب ورد في القرآن الكريم في سورة الحج الآية 46 ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۗ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾². وأيضاً في الحديث الشريف المشهور الذي أورده البخاري في صحيحه ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب.

ويتأمل طه عبد الرحمن ثلاث صور اتخذها العقل باعتباره فعل القلب وهي صورة الربط، بمعنى إدراك القلب للعلاقة بين معلوميه، ثم صورة الكف بمعنى المنع، ثم صورة الضبط بمعنى إمساك القلب ما وصل إليه حتى لا ينقلب منه، بمعنى أن العقل هنا يراد به صحة الفطرة الأولى التي تميز بين القبيح والحسن.

ج- السنة النبوية الشريفة

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، المصدر السابق ، ص75.

2- سورة الحج، الآية 46.

جاءت السنة النبوية الشريفة مؤكدة لما ورد في القرآن الكريم، فكان أن تولى الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم شرح ما أوجزه القرآن في العقل ومكانته فقال: ((أيها الناس تواصلوا بالعقل ما أمرتم به وما نهيتم وأعملوا أن ينجدكم)) وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لكل شيء دعامة، ودعامة المؤمن عقله)). وعن البراء بن عازب قال: كثرت المسائل يوماً على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا أيها الناس إن لكل شيء مطية ومطية المرء عقله، وأحسنكم دلالة ومعرفة بالحجة أفضلكم عقلاً، وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قلت يارسول الله بم يتفاضل الناس في الدنيا؟ قال: ((بالعقل))، قلت: وفي الآخرة؟ قال: ((بالعقل)) قلت أليس إنما يجزون بأعمالهم؟ قال: يا عائشة وهل عملوا إلا بقدر ما أعطاهم الله عز وجل من العقل، فبقدر ما أعطوا من العقل كانت أعمالهم وبقدر ما عملوا يجزون. وقد أوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي الدرداء فقال: أن ازدد عقلاً تزدد من ربك قريباً)) وقال أيضاً: إذا تقرب الناس بأبواب البر والأعمال الصالحة فتقرب أنت بعقلك¹.

وإذا أردنا أن نتوج هذه الأدلة بدليل آخر ذي قيمة رمزية على رسوخ العقلانية في ثقافتنا، لأتينا بحديث العقل المشهور الذي يرد في أكثر من 40 صيغة في كتب المحدثين وغيرهم. فهذا الحديث وإن كان يشك المحدثون في صحة نسبه، فإن استناد كثير من الفلاسفة والحكماء والمتصوفة والعلماء عليه لبناء أقوالهم حول العقل كإخوان الصفا والغزالي وابن باجة وابن سبعين وابن عربي الخ، يدل على مكانة العقل في الحضارة الإسلامية، يقول الحديث في إحدى صيغته: "أول ما خلق الله العقل. فقال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، فقال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إلي منك".

وحتى لا يتشعب بنا البحث في مسألة العقل في الفكر العربي المعاصر المنشطر حوله إلى فرق متباينة وتصورات متصادمة تنهل من مرجعيات فكرية هي الأخرى متباينة، يكفي

1- صالح أحمد علي وآخرون، مكانة العقل في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 افريل 1996 ص48

أن نشير إلى أن بعض الدراسات حصرت مشكلة التعاطي مع مسألة العقل في ثلاث فرق متباينة، الفرقة الأولى هي فرقة تبنت الرفض النكوصي للعقل ، يتصدرها الاتجاه السلفي الذي يستهجن العقل من باب احتسابه جوهرًا لحضارة مادية هي الحضارة الغربية أما الفرقة الثانية فهي التي تبنت الدعوة إلى تبني العقل كلية ويمثلها كل من الاتجاه الليبرالي والاتجاه الماركسي، فالعقل عندهما هو مكون الحضارة وأساسها ، أما الفرقة الثالثة فهي التي تبنت التحليل النقدي له وهي تعمل على فضح العقلانية الغربية باعتبارها عقلانية ترتب عنها مضار كثيرة ؛ إنها دعوة للدفاع عن الاختلاف ضد المطلقية والشمولية .

وفضلا عن هذا التقسيم للكيفيات التي تعامل معها الفكر العربي المعاصر مع العقل كأداة ووظيفة ومرجع ، فهناك بعض الاجتهادات الأخرى التي تقدم تصورا آخر " يكتفي برصد اتجاهين رئيسيين هما الاتجاهين المهيمنين : العقل التراثي والعقل الوضعي، والملح الجوهرى المراهن عليه من أجل مجاوزة هذين الإتجاهين هو العقل التكاملي"¹.

د - مفهوم العقل العربي/ الإسلامي :

ونحاول الآن أن نتناول مفهوم العقل في الفكر العربي المعاصر.

بداية يجب أن نشير إلى أن البحث في ماهية العقل عند الفلاسفة المسلمين وعند علماء الكلام مبحث قديم جديد خاض فيه الكثير من الباحثين القدماء والمعاصرين، فهو موضوع مشبع بالدراسات هذا من جهة ومن جهة ثانية فإن موضوع بحثي يدور حول ذات الموضوع ولكن من وجهة نظر مفكر معاصر، وهو ما يبرر عدم تعرضي لعلماء الكلام وللفلاسفة المسلمين رغم معرفتي بغنى تراثنا بشتى العقلانيات.

ومع ذلك يمكن القول أن الاجماع حاصل حول العقل باعتباره مصدر الفعل "عقل" وبما أن المصدر يدل في الغالب على حدث ما مجردا من الزمان والمكان ، والذي يعني أنه

1- عبد الرزاق بلعقروز، جوانب من إجهادات طه عبد الرحمن ، الحداثة والعولمة والعقلانية والتجديد الثقافي، المؤسسة العربية للفكر والابداع ، بيروت ، لبنان، ط1، 2017، ص106.

اسم ولا وجود لذات له في الخارج ، فالحدث هو الأمر الذي يقوم به الفاعل¹. لذلك يقول الدكتور زكي نجيب محمود : "فأظنهم جميعا (يقصد المفكرين الذين اختلفوا في تعريف العقل) على الأقل على أبعاد معنى لا يجوز أبدا أن ينصرف إليه مفكر واحد، وهو المعنى الذي يتصور أن ثمة في عالم الكائنات كائنا مستقلا بذاته قائما برأسه اسمه ((عقل)) كما يشير هماليا مثلا إلى جبل معين معلوم، فلنتعدد التعريفات كما يريد أصحابها على أنها تلتقي كلها في نقطة واحدة هي أن العقل اسم يطلق على فعل من نمط ذي خصائص يمكن تحديدها وتمييزها، والفعل ضرب من النشاط يمارس به الإنسان الأشياء على وجه معين"².

أما مفهوم (العقل العربي/ أو الإسلامي)؛ فيجب ابتداءً أن نشير إلى أن هذا المفهوم التركيبي مفهوم حادث؛ لم يكن متداولاً لا في التراث العربي الإسلامي، ولا في الدراسات العربية الإسلامية المعاصرة إلى نهاية السبعينيات من القرن الماضي تقريبا، ربما قد نستثني عبدالله العروي في مؤلفه (مفهوم العقل) والذي تقدم عنهما ببضع سنوات، لكن طرحه لم يحدث صدى في الساحة الثقافية كما أحدث مشروع الجابري وأركون وهو واحد من المبررات التي جعلتنا نتخذهما أنموذجين في دراستنا ، فضلا عن مبررات أخرى ترتبط بطبقة العلاقة التي جمعت بينهما وبين طه عبد الرحمن ، سواء من حيث التلاقي الزماني باعتبارهم ينتمون إلى نفس الفترة الزمنية المعاصرة ،كما جمعتهم جميعا مقاعد جامعة السوربون، ومن حيث التواجد المكاني باعتبار أن كلية الآداب بجامعة محمد الخامس كانت الفضاء الذي جمع محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن وهو الفضاء الذي مارسا فيه مهمة التدريس وفوق كل ذلك طبيعة العلاقة الصدامية على مستوى التنظير الفكري بين الأقطاب الثلاثة . منذ بداية الثمانينيات بدأ المصطلح (العقل العربي أو الإسلامي) يشتهر تداوله بشكل

1- نايف معروف، الانسان والعقل، دار سبيل الرشاد بيروت، ط1995، ص1، ص177.

2- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي ، دار الشروق، لبنان، ط6، ، 1980 ص309.

ملحوظ¹، وذلك بعد التحول المنهجي للفكر الحدائثي في موقفه من الدين والتراث الإسلامي من حالة المواجهة والمناظرة إلى حالة المصالحة والاحتواء، ومن منهجية نقل الحدائث من الخارج إلى تأصيلها من داخل التراث. وكان أبرز من يمثل هذا التحول: محمد أركون في مشروعه (نقد العقل الإسلامي)، ومحمد عابد الجابري في مشروعه (نقد العقل العربي). والملفت أن كلا المشروعين ظهرا في سنة واحدة، (سنة 1984)²

1_ العقل عند محمد أركون 2010/1928:

يُحبذ أركون أحياناً أن يستخدم عبارة الفكر الإسلامي، بدلاً من العقل الإسلامي، وهذا يعطينا إضاءة أخرى في استكشاف مفهوم العقل الإسلامي عنده، لأن ((كلمة العقل لا تكفي هنا وحدها، فالعقل هو ملكة من جملة ملكات أخرى يستخدمها الفكر [كالخيال والذاكرة]، ولهذا السبب أفضل استخدام كلمة فكر على استخدام كلمة عقل عندما أقول إنني أدرس تاريخ الفكر الإسلامي، وأشتغل في مجال الفكر الإسلامي، وذلك لأن كلمة فكر أوسع))³

لماذا يفضل محمد أركون استعمال كلمة العقل (الإسلامي/العربي) بدلاً من كلمة (الفكر)؟

يبدو أن محمد أركون وإن كان يحبذ استخدام كلمة (الفكر)، إلا أنه يشعر بوجود إشكالية تحيل إليها كلمة (فكر) عند استعمالها، ((ذلك أن كلمة (فكر) تعني في الاستعمال الشائع اليوم إلى مضمون هذا الفكر ومحتواه، أي جملة الآراء والأفكار والمسائل المعبر عنها في هذا الفكر))⁴. وهذا ليس موضوع أركون وليس هو هدفه: ((إنني أهدف إلى دراسة

1- ندوة حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 42.

2- كمال عبداللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة بيروت، لبنان ط1، 1994 ص 80.

3- كمال عبداللطيف، المرجع نفسه، ص 80.

4- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ترجمة هاشم صالح دار الساقي بيروت، ط2، 1990 ص 11.

بنيه العقل الديني وطريقة اشتغال العقل الديني ووظائفه ولا تهمني مضامين العقائد والمذاهب بحد ذاتها، فالمضامين والتفاصيل قد تختلف، ولكن الآليات واحدة))¹.

مفهوم العقل الذي يستخدمه محمد أركون في مشروع، فليس المقصود به الصفة القائمة بالإنسان، باعتباره كائناً عاقلاً مفكراً يحل ويتركب يقارن ويستنتج يدرك ويميز. كما أنه لا يعنيه، العقل الأنطولوجي (الوجودي)، المفارق للإنسان، وهو عند الفلاسفة أحد موجودات العالم، والذي رسمه أرسطو ونظمه من خلال نظرية (العقل الهيلولاني) و(العقل الفعّال)، وهما - في نظره - ((عقلان ثابتان خالداً مفارقان للطبيعة وللعقول الفردية معاً))². ولا يقصد به، المفهوم المثالي كما شاع عند الفلاسفة المثاليين أمثال ديكارت وكانط وهيغل.

لقد تجاوز محمد أركون كل هذه المفاهيم، واتجه إلى الفلسفة الغربية المعاصرة (الفرنسية على وجه الخصوص)، التي قطعت صلتها بعقل التنوير، ينهل من إنتاجها ويستمد منها مفهومه للعقل.

شكلت فكرة (تاريخية العقل)، لدى منظري ما بعد الحداثة - وفي فرنسا على وجه الخصوص (المنبع الأساس لفكر الجابري وأركون) - هذه الفكرة تقول: إن العقل لم يعد "جوهرًا ثابتاً يخرج عن كل تاريخية وكل مشروطية"³، بل هو متجذّر داخل التاريخ. "بمعنى أنه مشروط بالعصر والظروف، وأنه يتغير إذا تغيرت العصور والأزمان وتجددت وسائل المعرفة"⁴.

1_ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ترجمة هاشم صالح، المرجع السابق، ص 297.

2- عبد الله بن محمد المالكي، بين أركون والجابري: تاريخية العقل تويت الاثنين 18 شوال 1431 الموافق 2010/09/27

3- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق ص 241 .

4- محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب: رهانات النعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان،

ط2، 2001، ص 190 .

لقد اكتشف محمد أركون "أن مفهوم العقل له تاريخ، فالعقل الذي كان يستخدمه الحسن البصري ليس هو العقل نفسه الذي كان يستخدمه ابن خلدون، والعقل الذي كان يستخدمه ابن خلدون ليس هو نفسه الذي استخدمه محمد عبده، والعقل الذي كان يستخدمه محمد عبده ليس هو نفسه الذي استخدمه طه حسين، وعقل طه حسين ليس هو العقل الذي استخدمه أنا شخصياً اليوم"¹. وهنا يظهر مدى تباين مفهوم العقل بحسب تباين العصر والظرف والزمان والمكان فالعقل بحسب المفهوم الأفلاطوني و الأرسطي لم يعد مقبولاً في نظر محمد أركون يقول. "لم يعد أحدٌ يقتنع بوجوده ... ولم يعد أحدٌ يستطيع أن يدعي أنه يمتلكه، بل إن كل من يزعم ذلك يُرفض مزعمه بصفته نوعاً من الأيديولوجيا"².

ولم يتوقف أركون عند قطبا الفلسفة اليونانية بل ذهب إلى تأكيده على رفض المفهوم المتوارث عنهما في الفلسفة المسيحية و لدى فلاسفة الإسلام ولهذا يقول: "لا أقصد بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام والمسيحية الموروث عن الأفلاطونية والأرسطية، وهو القوة الخالدة المستتيرة بالعقل الفعّال، المنيرة لسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني، بل أقصد القوة المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والأيدولوجية، القوة الخاضعة للتاريخية"³.

يتكئ أركون في تحديده لمفهوم العقل على الإبستمولوجيا المعاصرة و من مدرسة الحوليات التي ترى بأن العقل مشروط بأنظمة تاريخية محددة. يتطور بتطورها ويزول بزوالها.⁴

إذن العقل حسب أركون ليس شيئاً ثابتاً لا يتطور، بل هو نسبي، ويتطور باستمرار. يقول أركون: ((فعقل القديس توما الإكويني ليس هو عقل ديكارت، وعقل ديكارت ليس هو

1- محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب: رهانات النغنى وإرادات الهيمنة ، المرجع السابق .ص191

2- المرجع نفسه ، ص 24 .

3- محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 29، ص 43.

4- عبد الله بن محمد المالكي، بين أركون والجابري: تاريخية العقل ،المرجع السابق .

عقل هيجل))¹. أما معنى تاريخية العقل فيرى بأنها ((الطابع المتغير و المتحول للعقل، وبالتالي الطابع المتغير للعقلانية المنتجة عن طريق هذا العقل . هذا هو في نهاية المطاف معنى نقدي للعقل الإسلامي، فالعقل الإسلامي ليس شيئاً مطلقاً أو مجرداً يقع خارج الزمان والمكان، وإنما هو شيء مرتبط بحيثيات وظروف محددة تماماً))².

العقل التاريخي إذن هو الذي تشتغل آلياته خارج غطاء المطلق والثابت والأحادي، أي له أصوله التاريخية التي يمكن تفكيكها والكشف عن شروطها. وعندما "نسأل العقل عن أصوله فإننا نقحمه في التاريخ ونعامله على أنه ظاهرة بشرية، من ثم على أنه نسبي خاضع لشروط تاريخية معينة متقلب بتقلب الشروط، وبذلك فإننا ننقل من مفهوم لاهوتي ميتافيزيقي عن العقل إلى شيء مخالف تمام الاختلاف أي إلى تاريخ لأشكال الفكر العقلاني في تنوعه وتغيراته وتحولاته"³.

ينظر أركون في دراسته للعقل الإسلامي في الفكر العربي الإسلامي من عدة مستويات، فهناك الأصل الإلهي للعقل أي العقل الذي يستند إلى الوحي وهو العقل الديني وينظر إلى العقل الأصولي على أنه عقل ذو بنية دينية، ويبحث في خصائص هذا العقل من حيث كونه عقل أرثوذكسي وذلك على عكس العقل الفلسفي و العقل الوضعي، كما ينظر إلى العقل الإسلامي من جانبه التاريخي، المتمثل في مرحلة القرآن أو التشكيل الأولي للفكر الإسلامي ثم مرحلة العقل الكلاسيكي أي عصر العقلانية والازدهار العلمي والحضاري، وثالثاً مرحلة العصر السكولاستيكي حيث عرف العقل الكثير من صور الجمود والانحطاط ورابعاً مرحلة النهضة في القرن 19 وحتى الخمسينات من القرن 20 وخامساً مرحلة الثورة القومية 1952-1970 والثورة الإسلامية 1979 إلى يومنا هذا، ويركز أركون

1- تعليق هاشم صالح، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، حاشية رقم 7، ص 307 .

2- محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص238.

3- جان بيان فرنان ، العقل بين الأمس و اليوم، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي ،مجلة الوحدة، العدد 26 العام 1986، بيروت، ص167.

في مختلف نصوصه في نقده للعقل الإسلامي على العقل الفقهي باعتباره عقل أرثوذكسي دوغمائي.

كيف يختزل محمد أركون مختلف العقول في عقل واحد، حين يستخدم العقل الإسلامي، وهو يعلم هذا التعدد والاختلاف المنهجي؟

في الحقيقة إن محمد أركون وهو المفكر المتخصص في دراسات الفكر الإسلامي لا يمكنه أن يجهل هذا التنوع والاختلاف الموجود داخل إطار العقل الإسلامي بمدارسه الإسلامية المختلفة، فهو يدرك أن هناك "عقول إسلامية (بالجمع)، لا عقل إسلامي واحد"¹ تختلف في المسلمات والمنطلقات حكمتها علاقات صراع وتناحر يقول أركون "وعندما ننظر إلى التاريخ نجد أنها طالما اصطرت وتنافست وتناحرت"². مما يجعلنا نستنتج أن العقل الإسلامي بالفعل ليس عقلا واحدا إنما هو عقل متعدد يقول أركون: "عقل تعددي متنوع لأنه يعتمد أنماطاً متعددة من المرجعيات والسيادات الثقافية"³.

ويشير أركون إلى أن هذا التباين بل وحتى الصراعات الموجودة بين مختلف المدارس الفلسفية لا يمكنه أن يحجب عنا القواسم المشتركة الموجودة بينها وهذه "وهذا العناصر المشتركة هي التي تتيح لنا أن نتحدث عن وجود عقل إسلامي (بالمفرد) بمعنى أنه يخترق كل هذه العقول المتفرعة ويشملها كلها"⁴.

ينتقد أركون المنهجية الاستشراقية في دراستها للفرق الإسلامية. ويخصّ هنا بالذكر كتاب (هنري لاکوست) ((الانشقاقات في الإسلام))⁵، الذي يقول عنه: "تلاحظ في هذا

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 236.

2- المرجع نفسه، ص 237.

3- المرجع نفسه، ص 237.

4- المرجع نفسه، ص 238.

5- عبد الله بن محمد المالكي، بين أركون والجابري: مفهوم العقل العربي الإسلامي **tweet** الاثنين 18 شوال 1431 الموافق

الكتاب أن العقائد وممثليها من المؤلفين قد ذُكرت بشكل مختصر ضمن تسلسل زمني وسياسي دقيق. ولكن مفهوم العقل الإسلامي قد تفكك فيه وانحل إلى غبار متناثر من الأفكار والشخصيات والأحداث. إن المؤلف يهتم فقط بتبيان التناقضات والخلافات السطحية بين المدارس الفكرية الإسلامية. ولكننا نعلم أن هذه التناقضات السطحية تخفي وراءها السمات المشتركة العميقة¹.

إن القواسم المشتركة الموجودة بين مختلف المدارس الإسلامية تمثل - في نظر أركون - البيئة العميقة للعقل الإسلامي، ويرى أنه متى حاولنا اكتشافها وبذلنا قصارى جهدنا في البحث عنها لأمكننا إكتشافها، ولم يكتف أركون بهذه الإشارة فقط بل عرض سبيلين يمكننا من فعل ذلك وهما²:

1- السبيل الأول متعلق بالمنهج الذي ينطلق منه ذلك العقل.

2- السبيل الثاني مرتبط بالمبادئ والمسلمات القبلية التي تحكم ذلك المنهج.

أما من جهة المنهج، فقد فضل أركون أن ينطلق من أهم المؤلفات المعيارية الكبرى في الإسلام، ويُفضّل أن يكون ذلك من لحظات النضوج والتأسيس للفكر العربي والإسلامي، كما ويُفضّل أن يكون من الكتب التأسيسية في أصول الفقه³. وذلك لأن أركون ينظر إلى علم أصول الفقه باعتباره ((يشكّل بناء متماسك يتيح لنا أن نستخلص مفهوماً فعالاً من الناحية التاريخية والتأملية للعقل الإسلامي الكلاسيكي))⁴.

1- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز أنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط3، 1998، ص 88. نقلاً عن عبد الله بن محمد المالكي، بين أركون والجابري: مفهوم العقل العربي الإسلامي.

2- عبد الله بن محمد المالكي، بين أركون والجابري: مفهوم العقل العربي الإسلامي المرجع السابق.

3- المرجع نفسه

4- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق ص 67.

لقد وقع اختار محمد أركون على رسالة الإمام الشافعي رحمه الله، لارتباطها بأصول الفقه من جهة فهو "يُعتبر المؤلف الأول لتأسيس ما ازدهر بعده باسم أصول الفقه"¹. و"الرائز المعياري، الذي يمكن الاتكاء عليه للتوصل إلى تحديد وبلورة العقل الإسلامي الكلاسيكي"². كما أنه "مؤلف معياري اعترف به منذ القرن الثالث الهجري بصفته محلا للإجماع.

تعتبر رسالة الإمام الشافعي رحمه الله في نظر محمد أركون بداية تأسيس للعقل الإسلامي، وبالتالي لا بد من دراستها دراسة تحليلية معمقة، تمكننا من الوقوف على المبادئ التي يتكئ عليها خطاب الرسالة .

ولقد عمل الإمام الشافعي رحمه الله في رسالته تبيان الأصول المنهجية التي تحقق القراءة السليمة للنص الديني (الوحي)، كالتسليم وهذا أصل أولي بدأ به رسالته بـ "أن كل ما أنزل في كتابه - جلّ ثناؤه - رحمةً وحجةً، علمه من علمه، وجهله من جهله ... و أنه لا تنزل بأحدٍ من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"³.

وبين الشافعي مصادر التشريع مرتبة على الأولوية، فالإتباع أولاً: ((اتباع كتاب، فإن لم يكن فسنة، فإن لم تكن فقول عامة من سلفنا لا نعلم له مخالفا (الإجماع)، فإن لم يكن فقياس))⁴.

وبعد أن عرض مصادر التشريع مرتبة قرر الشافعي رحمه الله بأن السنة وحي كالقرآن، ((وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله، والانتهاة إلى حكمه، فمن قبل عن رسول

1- أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، مرجع سابق، ص 7.

2- أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 67

3- الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاکر ، ص ص 19 - 20.

4- المرجع نفسه، ص 390.

الله فبفرض الله قَبْل))¹. ولهذا يقول محمد أركون: ((ينبغي العلم هنا بأن الجميع يعترفون للشافعي بميزة أنه فرض الحدث النبوي، وللمرة الأولى، بصفته المصدر الأساسي الثاني للتشريع بعد القرآن²)).

وإذا كان الشافعي قد أعلى من مكانة الحديث عندما رفعه إلى مرتبة الوحي وجعله مصدرا أساسيا من مصادر التشريع فإنه في نظر بعض العقلانيين قد قام بتأزيم الفكر الإسلامي ، وطبعا هذه دعوى معروفة لدى العقلانيين من أمثال نصر حامد أبو زيد³.

لم يبدع الشافعي عندما رفع من مكانة الحديث قولا ولا منهجا فقد كانت تلك الحقيقة معرفة لدى الصحابة وفي نص القرآن ، كما كان ذلك المنهج معلوما من قبل.

والحقيقة أن أركون لا يهمله كثيرا مناقشة تفاصيل هذه المنهجية، بقدر ما يهمله محاولة الكشف عن البنية الخفية وإبراز المبادئ والمسلمات الضمنية التي تقف وراءها والتي بررت للإمام الشافعي بناءها وهي التي تعبر عن محددات العقل الإسلامي حسب وجهة نظر أركون.

"إن الكشف عن المقدمات القبلية لهذه المنهجية ومحاولة تفكيكها ونقدها تاريخيا هو الذي سيؤدي - بحسب أركون - إلى تثوير العقل الإسلامي، بخلاف الانشغال بالماحاكات اللاهوتية الشكلية حول صحة هذه المنهجية من عدمها"⁴. يكشف أركون عن المبادئ التي

1- الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاکر ، ص 32.

2_ محمد أركون، نحو نقد للعقل الإسلامي، تر: هشام صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص102.

3_ نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مكتب دار مدبولي ، القاهرة، ط3، 2003، ص56

4- عبد الله بن محمد المالكي، بين أركون والجابري: مفهوم العقل العربي الإسلامي، المرجع السابق.

انبثقت منها منهجية الشافعي، والتي تُعتبر بمجموعها التأسيس الأولي للعقل الإسلامي، في عشرة نقاط¹.

وهذه المسلمات والمبادئ القبلية لدى العقل الإسلامي - بحسب أركون - والتي بمجموعها تشكّل نظاماً معرفياً ملزماً، ومقدمات ضمنية توجه الفكر الإسلامي توجيهها حتمياً حتى وهو يمارس علوماً مختلفة في الظاهر (الفقه، الفلسفة، علم الكلام، اللغة والنحو، وغيرها)².

إن هذه هي العناصر (الإبستمية) التي تشكل العقل الإسلامي، والتي أصبحت فيما بعد تشكل "سياجاً دوغمائياً انغلق داخله العقل الإسلامي"³، فقيد حرية تفكيره، وقلص نشاطه. إنه يمثل النواة الصلبة التي يعود إليها وينطلق منها في آن معاً نظام العقائد/اللاعقائد الخاص بالمسلمين. ومن هذه النواة الصلبة تستمد الشيفرات المعيارية الشعائرية، والأخلاقية، والتشريعية، والاجتماعية، والاقتصادية، وطرق التحقق أو التجلي المعنوية والفنية والثقافية⁴. و التي سوف تكون عند أركون موضوعاً للنقد مشكلة بذلك ما يعرف عنده بالإسلاميات التطبيقية.

إن أركون بحسب تلميذه هاشم صالح "سوف يجيئ ترسانة من الأسلحة المنهجية والمفهومية لكي يستطيع تفكيك النواة الصلبة للاعتقاد الإسلامي، ويحررها من الداخل ويحررنا من وطأة هيمنتها على مدار القرون"⁵. يقول محمد أركون "وهذا ما سأفعله الآن... إن التحري الذي يفرض نفسه منهجياً وابستمولوجياً علينا هو التحري التاريخي، الذي يقوم به

1_محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق ص 330

2- عبد الله بن محمد المالكي، بين أركون والجابري: مفهوم العقل العربي الإسلامي، المرجع السابق

3_محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 330.

4-المرجع نفسه، ص331.

5- عبد الله بن محمد المالكي، بين أركون والجابري: مفهوم العقل العربي الإسلامي، المرجع السابق

المؤرخ، ولا أقصد المؤرخ الفيلولوجي على طريقة القرن التاسع عشر فقط. وإنما أيضاً المؤرخ الذي يمزج بين الأداة الفيلولوجية والأداة الألسنية، والأداة النفسية - الاجتماعية، والأداة الدلالية السيميائية، والأداة الأنتولوجية - السوسيولوجية، والأداة الأنتروبولوجية"¹.

اذن محمد أركون يريد تجيش علم الألسنيات الحديثة، وعلم السيميائيات أو الدلالات، وعلم النفس التاريخي على طريقة مدرسة الحوليات، وأركيولوجيا المعرفة على طريقة ميشيل فوكو، وعلم الاجتماع الحديث على طريقة بورديو، وتفكيك الميتافيزيقا على طريقة دريدا، ... إلخ، من أجل تنفيذ مشروعه الكبير في نقد العقل الإسلامي"².

العقل عند محمد عابد الجابري (1936_2010)

يعترف الجابري منذ البداية، أن مصطلح (العقل العربي) سيثير"في ذهن القارئ الفاحص لما يقرأ، أكثر من سؤال: هل هناك عقلٌ خاص بالعرب، دون غيرهم؟ أوليس العقل خاصية ذاتية للإنسان، أي إنسان، تميزه وتفضله عن الحيوان؟ وخروجاً من هذه الإشكالات ((يمكن تقادي مثل هذه التساؤلات لو أننا استعملنا كلمة فكر بدل كلمة عقل"³. وفعلاً "نستطيع أن نحدد مفهوم (العقل العربي) كما سنتناوله بالتحليل والفحص في هذه الدراسة تحديداً أولاً، فنقول: إنه ليس شيئاً آخر غير هذا (الفكر) الذي نتحدث عنه"⁴

إذا كان الأمر كذلك، فما الذي دفع أركون والجابري إلى استعمال كلمة العقل (الإسلامي/العربي) بدلا من كلمة (الفكر)؟

يبدو أن الجابري وإن كان يحبّذ استخدام كلمة (الفكر)، إلا أنه يشعر بوجود إشكالية تحيل إليها كلمة (فكر) عند استعمالها، "ذلك أن كلمة (فكر) تعني في الاستعمال الشائع

1_ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 333.

2_ المرجع نفسه، ص 333.

3- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 11.

4- المرجع نفسه، ص 13.

اليوم إلى مضمون هذا الفكر ومحتواه، أي جملة الآراء والأفكار والمسائل المعبر عنها في هذا الفكر"¹.

وكما يقول فالجابري: "لو فعلنا ذلك [أي استعملنا كلمة فكر] لساهمنا في إعطاء القارئ لعنوان الكتاب فكرة أبعد ما تكون عن مضمونه الحقيقي ... ذلك لأن ما سنهتم به في هذا الكتاب ليس الأفكار ذاتها؛ بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار"². ولذا كان استخدام كلمة (العقل) أدق وأقرب للتعبير عن طبيعة مشروع، خاصة بعد تطور مفهوم العقل.

يذكر محمد الجابري، من خلال مشروعه (نقد العقل العربي)، بأنه يعتمد في تحديده لمفهوم العقل، على نظرية العقل المكوّن (بالكسر)، والعقل المكوّن (بالتفتح)، وهي نظرية حديثة صاغها الفيلسوف الفرنسي رينيه لالاند في كتابه (العقل والمعايير)، وكان أصله سلسلة محاضرات ألقاه في جامعة السوربون عام 1909 تحت عنوان "العقل والمبادئ العقلية".

تكأ الجابري في دراسته للعقل العربي على العقلانية الفرنسية بوجه عام وعلى التمييز الذي أقامه أندري لالاند بين العقل المكون والعقل المكون بوجه خاص فضلا عن الآثار التي تركتها أفكار ميشال فوكو ونظرته الابستيمية وكذا أفكار غاستون باشلار وتصوره لفكرة العوائق ومفهوم القطيعة .

وحتى يتسنى لنا ضبط مفهومه للعقل يتعين علينا أن نشير إلى التمييز الذي أقامه بين العقل والفكر حتى لا يفهم كتابه "تكوين العقل العربي" فهما خاطئا . فالفكر حسب وجهة نظره خصوصا إذا ارتبط بشعب معين فسيفهم كما هو شائع اليوم " مضمون الفكر ومحتواه" وبشرح هذا القول بقوله "جملة الآراء والأفكار التي يعبر بها ومن خلالها، لك الشعب عن اهتماماته ومشاغله، وأيضا عن مثله الأخلاقية، ومعتقداته المذهبية وطموحاته السياسية

1- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق ، ص 11.

2- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

والاجتماعية" وجمع هذا التعريف في كلمة واحدة سماها الأيديولوجيا¹. ثم يوضح لنا أن الهدف من تأليفه كتابه هذا ليس البحث في الأيديولوجيا أو ما يسميها الأفكار في ذاتها، وإنما الهدف البحث في الأداة التي نكتسب بها هذه الأفكار. وحسب رأيه يصبح الفكر مضمونا ، بينما العقل أداة البحث أي أن العقل "أداة لإنتاج الأفكار"²، لكنه يتراجع عن هذا التمييز في نفس الصفحة ، ويعترف بأنه تمييز لا مبرر له³ ، ذلك أنه يمكن دراسة الفكر على أنه أداة وموضوع في الوقت نفسه ، مما يعني أن هذا التمييز مصطنع تماما⁴ لينتهي في الأخير إلى تحديد مفهوم العقل العربي بإعتباره "الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها ، هي الثقافة العربية بالذات."⁵

حاول الجابري بعد تحديده لمفهوم العقل بوصفه أداة لإنتاج المعرفة أن يبحث في أنواع العقل متكئا في ذلك على العقلانية الفرنسية وعلى القاموسي الفرنسي أندريه لالاند من خلال كتابه " العقل والمعايير ليستمد منه تقسيمه العقول ، وإنما غير الأسماء بعد ترجمتها العقل الأول : الذي سماه الجابري " العقل الفاعل" وقد عرفه بأنه ((النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة ، والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ)).⁶ بينما كان يسمى عند لالاند " العقل المكون" .وإذا ما تأملنا مليا في هذا التعريف فإننا نكتشف استناد الجابري على التعريف الذي قدمه لالاند الذي اعتبره الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية⁷.

1- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق ، ص 11

2- المرجع نفسه ، ص 12.

3- علي بوقليع ، العقلانية المعاصرة عند روبرت بلاشي(وتطبيقها على المنطق)، مرجع سابق ص31

4- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق ، ص 12.

5- المرجع نفسه ، ص ، 13.

6- المرجع نفسه ،ص 15.

7- المرجع نفسه ، ص 15.

العقل الثاني : سماه الجابري ((العقل السائد)) بينما سماه لالاند ((العقل المكون)) وعرفه بتأثير من لالاند بأنه مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالنا¹.
ثم يستنتج من هذا التعريف أن هذا العقل يختلف من عصر إلى آخر ، ويتكئ في استنتاجه دائما على لالاند في هذا المجال ، فيقتبس من كتابه السابق الذكر ما يدعم وجهة نظره² حيث يقول لالاند ((إن العقل المكون والمتغير ولو في حدود ، هو العقل كما يوجد في حقبة زمنية معينة ، فإذا تحدثنا عنه بالمفرد العقل فإنه يجب أن نفهم منه العقل كما هو في حضارتنا وفي زماننا بمعنى أنه منظومة القواعد والمبادئ المقبولة في فترة تاريخية ما والتي تعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة))³.

وبعد أن ينتهي من عرض هذا التمييز بين العقلين السابقين ينتقل إلى اعتماد العقل السائد (المكون) كعقل مقصود في الفكر العربي يقول الجابري: إذا نحن تبيننا هذا التمييز أمكن القول أن ما نقصد بالعقل العربي هو العقل المكون⁴.

قسم الجابري العقل العربي من حيث الفاعلية التي يؤمن بها إلى⁵ :

1 "العقل المستقل" ويعتبره دخيلا على العقل العربي ، حيث تتبع جذوره التاريخية إلى الهرمسية ، وفي رأيه لم يستطع هذا العقل أن يحيط علما بالأمور الميتافيزيقية ، مما جعله يفسح المجال أمام العرفان ، وهو بحسب الجابري عقل مرفوض.

2 - " العقل الكوني" أو العقل الفلسفي وهو عقل يمثل صميم الثقافة العربية الإسلامية ، وهو العقل الذي استعمله الفلاسفة المسلمون أمثال الفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد، أما موقفه منه فإنه على الرغم من إقراره بأثرالفلسفة اليونانية عموما والأرسطية خصوصا أرسطو ، يعتبره الممثل الحقيقي للثقافة العربية الإسلامية.

1- محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، المرجع السابق ، ص 15.

2- علي بوقليع ، العقلانية المعاصرة عند روبرت بلانشي(وتطبيقها على المنطق)، المرجع سابق ص33

3- محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، المرجع السابق، ص 15.

4- المرجع نفسه، ص 16.

5- علي بوقليع ، العقلانية المعاصرة عند روبرت بلانشي(وتطبيقها على المنطق)، المرجع سابق ص34

لكن تاريخ الفلسفة يثبت أن العقل الكوني عاجز بالفعل عن إدراك الأمور الغيبية وحتى أرسطو ذاته بدى مترددا وغامضا في مشكلة أداة إدراك العالم الغيبي ، أو ما بعد الطبيعة، ناهيك عن أفلاطون ، وأغلب المدارس التي جاءت من بعده، فكانت الدعوة الى ضرورة فسح المجال أمام التجربة والحواس ، أو أمام العرفان والبصيرة . وهو ما انتهجه أغلب الفلاسفة المسلمين ، " ويكفي دليلا أن ابن سينا وابن خلدون والغزالي وغيرهم كثير أثبتوا عجز العقل الكوني ليعترفوا بدور العرفان ، مما يدل أن الثقافة العربية الإسلامية لا يمثلها العقل الكوني فقط، وإنما يمثلها إضافة إلى ذلك البيان والعرفان ، إضافة إلى التجربة الحسية"¹.

على الرغم من أن الجابري يدافع عن العقل الكوني إلا أنه يعترف بوجود ثلاثة نظم معرفية شكلت الثقافة العربية الإسلامية ، يعرضها مرتبة ترتيبا تاريخيا " النظام المعرفي البياني" والذي يؤسس الموروث العربي الإسلامي الخالص و يعتمد على اللغة والدين والنصوص، ثم النظام المعرفي العرفاني والذي يشكل في رأيه الجانب اللامعقول في الثقافة، لذلك سماه العقل المستقل ، واعتبره من صميم الهرمسية، ثم يأتي في المرتبة الثالثة ((النظام المعرفي البرهاني)) الذي يؤسس الفلسفة والعلوم العقلية .² ورغم هذا الاعتراف فإن هدف الجابري كان الدفاع عن العقل الكوني الذي قال به الفلاسفة ضد ما يسميه النظام البياني والأيدولوجية السنية، والعرفان ، ويحصر مظهر الثقافة العربية الإسلامية الصميمة في ما قدمه العقل الكوني . وبموقفه هذا يريد أن ينصب عقلا أحاديا ولو على حساب الآخرين، بل يسمي دولا في تاريخ السياسة الإسلامية بدول العقل لأنها سمحت للفلسفة اليونانية الهيمنة على الفكر الإسلامي آنذاك³.

1- علي بوقليع ، العقلانية المعاصرة عند روبرت بلانشي(وتطبيقها على المنطق)، المرجع سابق ص34 .

2-محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، المرجع السابق ، ص15.

3- علي بوقليع ، العقلانية المعاصرة عند روبرت بلانشي(وتطبيقها على المنطق) ، المرجع سابق ص34

إن مدرسة الحوليات الفرنسية ترى أن العقل مشروط بأنظمة تاريخية محددة يتطور بتطورها ويزول بزوالها ، وهذا يعني أنه ينبغي النظر إلى العقل من زاوية تاريخية، وهي النظرة التي أقام عليها لالاند تقسيمه للعقل فالعقل الذي يسميه لالاند ب(السائد) أو (المكوّن) لا يمكن أن يكون - في نظره - ثابتاً مطلقاً، إنما يكون ثابتاً في فترة تاريخية معينة، "فإذا بدأ العقل الفاعل (المكوّن) يراجع ذاته ويقوم بوظيفة نقدية للعقل السائد (المكوّن)؛ عندها سيدخل العقل الناقد في أزمة مع العقل السائد، وبالتالي يمهد الانتفاضة عليه لا محالة، الأمر الذي يجعل العقل في صيرورة دائمة وإعادة تكوين"¹، فالعقل يتطور من عصر إلى آخر.

لكن متى وكيف يتحول العقل ويصير نسبياً بعد أن كان مطلقاً؟

لا يمكن للعقل المطلق أن يتحول إلى عقل نسبي دفعة واحدة ومن دون مقدمات فعندما تتوفر عوامل التحول وشروطه من تراكمات في الأفق التاريخي يحصل ذلك، وحينها "يكون العقل قد دخل في مرحلة أزمة مفتوحة، والحال أن الاستقرار في الأزمة هو بالضبط وظيفة العقل المكوّن [الفاعل]. فالعقل المكوّن هو العقل عندما يراجع ذاته، والعقل عندما ينتفض ضد ذاته. وهذا العقل الذي في أزمة ... هو ما يعمّده لالاند باسم (حركية العقل)"² وهي بطبيعة الحال حركية موجهة .

و(حركية العقل) هذه، هي التي يريدها الجابري³: ((إن هذا العرض الذي قدمنا فيه بصورة مجملة تطور مفهوم العقل ... يؤكد تاريخية هذا العقل، أي ارتباطه بالثقافة التي

1- عبدالله بن محمد المالكي، بين أركون والجابري: في نقد العقل العربي /الإسلامي

httpM//kiffaino.net/article599.htmlالثلاثاء 21 شباط (فبراير) 2012 16:16

2- جورج طرابيشي، نظرية العقل، المرجع سابق ، ص 21 .

3- عبد الله بن محمد المالكي، بين أركون والجابري: في نقد العقل العربي /الإسلامي: المرجع السابق.

يتحرك داخلها، الشيء الذي ينزع عنه الصبغة الاطلاقية¹. ((فالعقل كوني ومبادئه كلية ضرورية ... نعم . ولكن فقط داخل ثقافة معينة أو أنماط ثقافية متشابهة².

مما يعني حسب الجابري أنه "بالإمكان إنشاء وصياغة مبادئ وقواعد جديدة تحل محل القديمة، وبالتالي قيام عقل سائد جديد، أو على الأقل تعديل أو تطوير أو تحديث أو تجديد؛ العقل السائد القديم. وواضح أن هذا لن يتم إلا من خلال نقد العقل السائد"³.

وكيف تتم عملية نقد العقل السائد؟

يتقاطع الجابري مع محمد أركون في كيفية نقد العقل السائد فيقول: "إن عملية النقد هذه يجب أن تمارس داخل هذا العقل نفسه من خلال تعرية أسسه وتحريك فاعليته وتطويرها وإغنائها بمفاهيم واستشرافات جديدة نستقيها من هذا الجانب أو ذلك من جوانب الفكر الإنساني المتقدم، الفكر الفلسفي أو الفكر العلمي"⁴.

إن منهجية نقد العقل السائد تتأسس على تعرية الأسس التي يستند عليها إما بغرض هدمها أو بهدف تجديدها وتطويرها مستعينين في ذلك بكل المناهج المتاحة والوسائل المتوفرة والمفاهيم والإكتشافات الجديدة .

ولكن إذا أردنا أن نقارن_ بين أركون والجابري، فيمكننا أن نقول: إن أثر ميشيل فوكو لم يكن مقتصرًا على أركون فحسب، بل نجده أيضاً حاضراً عند محمد عابد الجابري⁵، حيث وظّف الجابري أيضاً نظرية الإبستميه أو (النظام المعرفي)؛ في تحديد مفهوم العقل العربي

1- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المرجع سابق ، ص 21

2- المرجع نفسه ، ص 26

3- المرجع نفسه ، ص 21.

4- المرجع نفسه ، ص 26 .

5_ الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي التريكي، دار الطليعة بيروت ، ط1، 2001 بل إن أثر ميشيل فوكو يطال كثيراً من المفكرين المحدثين في الساحة العربية، خاصة المغاربية.

بوصفه كما يقول: ((النظام المعرفي القائم الذي يؤسس المعرفة وكيفية إنتاجها داخل الثقافة العربية))¹.

إذا كان محمد أركون لا يخفي إعجابه بميشال فوكو إلى درجة تبنيه منهجيته التفكيكية فإن الجابري يصرح في كثير من المواقف باستعانتة بما أنتجته الفلسفة الفرنسية بما في ذلك فكر الإبستيمية عند فوكو . فماذا يقصد الجابري بـ(النظام المعرفي)؟

يقدم لنا الجابري هذا التعريف فيقول: "يمكن أن نتلمس لمفهوم النظام المعرفي **Episteme** تعريفاً أولياً في العبارة التالية: النظام المعرفي هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما؛ بنيتها اللاشعورية. ويمكن اختزال هذا التعريف كما يلي: النظام المعرفي في ثقافة ما، هو بنيتها اللاشعورية * " ².

ثم يشير في الهامش قائلاً: ((واضح أننا نستوحي هنا، على صعيد التعريف، ميشال فوكو، كما سيلاحظ القارئ المطلع على أعمال هذا المفكر الفرنسي. ولكن لا نحذو حذوه، حذو النعل بالنعل كما يقال، بل نتلمس لعملنا مفاهيمه وتوجيهاته من طبيعة موضوعه الخاص: الثقافة العربية))³.

1_ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المرجع سابق ص 37

* _ البنية اللاشعورية) هي: مجموع الأحكام والمسلمات الذهنية الخفية التي تتحكم في عملية المعرفة لدى الفرد ويستعملها في تفكيره بطريقة لاشعورية. وقد استعاد الجابري هذا المفهوم من عالم النفس البنوي الشهير (جان بياجيه)، والذي استعمل مفهوم اللاشعور المعرفي *Linconscient cognitive* في دراسته لتكوين العقل الفرد وعلاقته بالثقافة السائدة. واضح أن الجابري يرى أن اللاشعور المعرفي عند بياجيه هو الإبستيمية عند فوكو . انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 40 . وبالمناسبة لجورج طرابيشي نقد قوي على الجابري في توظيفه الخاطئ والانتقائي لنظرية الإبستيمية عند فوكو . انظر: إشكاليات العقل العربي، ص 277. نقلاً عن عبد الله بن محمد المالكي بين أركون والجابري مفهوم العقل العربي الاسلامي

2_ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المرجع سابق، ص40.

3_ _ المرجع نفسه ، ص50.

إن تحديد الجابري للإبستميه أو النظام المعرفي للتراث يختلف عن تحديد الإبستميه عند أركون، الجابري يجعل عصر التدوين منذ أواخر الدولة الأموية هو العصر الذي تكونت فيه الأسس النهائية للعقل العربي، فهو نقطة البداية لتكوين النظام المعرفي للثقافة العربية النظام البياني، والنظام العرفاني، والنظام البرهاني، فيه اكتمل التكوين، ولم يتغير منذ ذلك الوقت ومازال سائدا في ثقافتنا حتى اليوم، وهو الإطار المرجعي للعقل العربي ، أما أركون فيعود بالنظام المعرفي إلى القرآن أو الوحي.

عندما يقدم الجابري على دراسة الأنظمة الثلاثة المشكلة للثقافة العربية الإسلامية ومحاولة استنباط البنية التي تقبع خلفها، هو من أجل التمهيد لطريق النهضة، فلا "يمكن بناء نهضة بعقل غير عقل ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورواه"¹، ولهذا فإن هذا المشروع "كان يجب أن ينطلق القول فيه منذ مائة سنة. إن نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة"².

"إنه يعتبره أول الخطوات الضرورية لأي مشروع إصلاحى نهضوي؛ وكل مشروع يقفز على هذه الخطوة فمآله الفشل واجترار التخلف لا محالة، بل يعتبر هذه الممارسة النقدية جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهض وهل "يمكن بناء نهضة بغير عقل ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورواه"³. أن سلاح النقد يجب أن يسبقه ويرافقه نقد السلاح.

إن الجابري يطمح إلى تجاوز الدراسة المضمونية للتراث كما مارستها المدارس التراثية التقليدية التي تعاطى رجالها مع التراث بصورة تجزئية يغيب فيها الترابط المعرفي الذي يعطي وحدة البنية المعرفية للتراث الإسلامي، أو كما مارسها بعض الباحثين الحدائين

1_ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1991، ص22.

2- المرجع نفسه الصفحة نفسها.

3- عبد الله بن محمد المالكي، بين أركون والجابري: مفهوم العقل العربي الإسلامي ، المرجع السابق.

وكان من نتائج تلك الدراسات تفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي إلى أجزاء متناثرة ففرقوا بين أنواع الفلسفات والمذاهب والعلوم داخل المجتمع، "ولم يقفوا عند هذا الحد بل وصلوا إلى حد تفكيك وحدة المعارف والتفريق بين الفقه وعلم الكلام والأصول والتفسير والحديث، بل حتى وصل التفكيك للعلم الواحد، كعلم النحو والصرف والبيان ونحو ذلك، مع العلم أن العالم في ذلك الزمان كان يجمع في ذاته جميع المعارف الرائجة آنذاك، فهو الفقيه و الأصولي والمتكلم"¹.

إن الجابري يدعو إلى ضرورة أن يتجه البحث لا إلى المضامين التراثية ولكن يجب أن ينصب النقد على العقل الأداة التي أنتجت هذه المضامين بعيدا عن النظرة التجزئية للتراث، واستنادا على تصور يحث على وحدة البنى الفكرية للتراث العربي الإسلامي، حتى يمكن الإمساك على الإحداثيات المنهجية في هذا العقل التراثي، هذه الإحداثيات التي يمكن عبر مراجعتها ونقدها وإعادة تشكيلها إلى تحديث العقل العربي.

"إن المثلب الكبير الذي يعيبه الجابري على العقل العربي يكمن في احتفاظه بأحكام متعالية واحكام قيمة كلية، ورفضه أن تختزل بنيته الى مجموعة أحكام تجريبية، أي الى عقل وضعي كما هو حال العقل الغربي المعاصر الذي اعتمده الجابري أساسا مرجعيا لنقد العقل العربي"².

خلاصة القول أن مفهوم (العقل العربي/ الإسلامي)، يتمثل في مجموع المبادئ والمسلمات القبلية التي من خلالها يفكر العقل المسلم الفردي، ويصدر أحكامه ويتخذ مواقفه تجاه الواقع.

1- عبد الله بن محمد المالكي، بين أركون والجابري : مفهوم العقل العربي الإسلامي، المرجع السابق.

2- لؤي صافي، إعمال العقل من النظرة التجزئية إلى الرؤية التكاملية دار الفكر المعاصر ،بيروت ،لبنان، ط1، 1998، ص45 .

ثانيا : جدل العقلانية في الفكر العربي المعاصر

العقلانية نزعة ومنهج في التفكير يبناه المفكرون والفلاسفة بل والفقهاء ورجال الدين داخل منظوماتهم ومذاهبهم الفكرية أو الفلسفية أو الشرعية، معتمدين في ذلك على سلطان العقل ، معتمدين عليه في نظرية المعرفة أو في فهم العالم، أو في تحكيم الشرع والاجتهاد في فهم الوحي وتفسيره وتطبيق السنة، ، فهي إذن ليست مذهبا متجانسا ولا نمطا معرفيا واحدا ، كما أنها ليست نظاما مغلقاً له أنصاره ، يحمل اسم مبدعه وحامله ، مثلما هو الشأن مع الفلسفة الوجودية أو الفلسفة الماركسية أو الليبرالية أو الفرويدية أو البرغسونية مثلاً. لكن على الرغم من كل هذا التباين فإنه يمكن أن نقول أن العقلانية توجهها معرفيا يعتقد بأولوية العقل، تتفرع من بعد ذلك إلى توجهات فلسفية متباينة ومختلفة، يمكن أن نوجزها في توجيهين رئيسيين هما: اتجاه يرجع أصل المعرفة إلى العقل، ولا شيء غيره، فتصير الأولوية عنده أحادية. واتجاه ثاني يعترف بوجود مصادر أخرى للمعرفة غير العقل .

وما دامت مجالات المعرفة واسعة متعددة ومتنوعة ، فإن معنى "العقلانية" المقصود يتحدد بحسب ذلك المجال فنحدث مثلا عن مجال نظرية المعرفة أو الدين أو علم الأخلاق أو المنطق أو العلم الطبيعي والرياضي، أو علم السياسة أو علم الاقتصاد ، إلا أن الاستعمال الأكثر توظيفا للكلمة يتعلق بنظرية المعرفة واعتبار العقل مصدر أول للمعرفة.

ومن باب تنظيم القول واثرائه يمكننا أن نتحدث عن عقلانيات تراثية منها:

عقلانية الفقهاء، التي تتفرع إلى عقلانيات كثيرة تشترك في تصورهما للعقل باعتباره أداة لاستخلاص الفروع من الأصول، والقواعد من الوقائع بطريقة استقرائية أو تمثيلية.¹

عقلانيات المتكلمين التي تنقسم هي الأخرى إلى عقلانيات متصارعة أشهرها:

(أ)-عقلانية المعتزلة التي دافعت عن العقل وأولته الاولوية وحكمته حين تعارض

الشرع والعقل .

¹ - محمد المصباحي، مطلب العقلانية في الفكر المغربي، مجلة رباط الكتب، 23 مارس 2013

(ب) - وعقلانية الأشاعرة التي لم تقبل بمآلات الإعتماد المفرط على العقل كما مارسته المعتزلة ، فجعلت الشرع هو الأصل الأول والعقل خادماً له، كما أولت عناية كبيرة للتدخل الإلهي في مسار الطبيعة والإنسان.

عقلانية الفلاسفة نظرت إلى العقل إما بوصفه جوهرًا متعالياً، أو ذاتاً للإنسان، أو مبدأً سارياً في العالم، وهي تنقسم إلى عقلانيات متباينة بحسب الفلاسفة ، فننتحدث عن عقلانية الغزالي وعن عقلانية ابن رشد وعن عقلانية الفارابي وعن عقلانية ابن سينا ، وعقلانية ابن خلدون وغيرهم كثير. بعكس العقلانيات السابقة، التي كانت تنظر إلى العقل باعتباره مجرد عَرَض وأداة غريزية لتمييز الخير من الشر أو لإدراك عواقب الأفعال¹.

عقلانية العلماء، التي تهتم بتفسير الواقع تفسيراً علمياً .

عقلانية الصوفية التي تستعمل العقل بمقدار وفي مجال معين لا تتعداه، لأنها تؤمن بطور فوق طور العقل هو الذي تُخبر به الشريعة، بسبب عجز العقل عن إدراك حقائق عالم الغيب؛ ﴿ أَقْلَمُ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا ﴾² فسدرة المنتهى لا يستطيع أن يتخطاها حتى الملاك الذي يُمثل العقل، وهو جبريل.

ويمكن القول أن عقلانية الغزالي وعقلانية ابن خلدون تمثلان صورة جامعة لهذه العقلانيات كلها فالعقلانية الغزالية نسبة إلى الغزالي تجمع بين العقل الكلامي والصوفي والعلمي والفلسفي، بينما تجمع عقلانية ابن خلدون بين العقل الكسبي للأشعرية، والعقل السببي للفلاسفة والعلماء، والعقل الذوقي للمتصوفة ، ليصهرها في عقل واحد جديد هو العقل العمراني .

حدد محمد عابد الجابري العقلانيات بهذا الاعتبار بأربع عقلانيات³:

- فهناك عقلانية تقال في مقابل التجريبية تجعل للعقل الدور الأول قبل الحواس في تحقيق

1- محمد المصباحي، مطلب العقلانية في الفكر المغربي، المرجع السابق.

2- سورة البقرة ، الآية 46.

3- محمد عابد الجابري ، تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة ، المرجع السابق، ص 05

المعرفة.

- وهناك عقلانية تقال في مقابل ما يسمى بالنصية وغالباً ما يكون هذا في المجال الديني حيث يجعل للفكر السلطة على النص وتأويله وفق رؤاه.
- وهناك العقلانية التجريبية للعلماء الذين يزوجون بين اعتماد فعاليات العقل وحدوده وخياله وبين إجراء التجارب في معاملهم.
- وهناك العقلانية النقدية التي تسعى لتحليل الأفكار والتشكيك أو إسقاط ما لا يتسق مع العقل في مقابل التقليد.

لقد دعا الجابري إلى تبني العقلانية العلمية السائدة في المجتمع الغربي، إذ اقترح ربط الجامعات العربية بالجامعات الغربية التي تمتاز بتطورها التقني والفلسفي، يجب ((الدفع بمدارسنا وجامعاتنا إلى مسابرة تطور الفكر العلمي والعمل على نشر المعرفة العلمية))¹ كما دعا إلى ترغيب الطلبة العرب والباحثين والمتقنين العرب عموماً إلى الاهتمام بالفلسفة خصوصاً الفلسفة العلمية.

اشتغل الفكر العربي المعاصر كثيراً بالنوع الثاني، وهي العقلانية التي تكون في مقابل العقلانية الدينية التي تركز جل اهتماماتها في المجال الديني، وهو المجال الذي تعددت فيه العقلانيات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، والتي اصطلح عدد من الباحثين على تصنيفها إلى عقلانيات ثلاث على جهة التقريب حيث يتعذر التمييز بينها بشكل قاطع أو بحد فاصل :

الأولى : عقلانية إصلاحية : وتعني فهم الدين فهماً عقلانياً والعمل على جعل العلاقة بين الدين والعقل علاقة توفيقية عن طريق تطويع النصوص الدينية لمسايرة الواقع وعدم المصادمة مع الحقائق العلمية المعاصرة وذلك بفهم النصوص وتفسيرها تفسيراً عقلانياً يجتمع فيه العقل والنقل دون أن يلغي أحدهما الآخر.

1- محمد عابد الجابري ، تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة ، المرجع السابق ، ص 05.

الثانية : عقلانية ليبرالية أو حداثة / تنويرية : تقوم على استبعاد الوحي من دائرة البحث العلمي والتفكير العلمي، وتؤمن بقدرة العقل على بناء المعرفة والتنظير لها في شتى مجالات المعرفة وتتمثل هذه العقلانية في العقلانية التي استقت مصادرها من فلسفة التنوير في الغرب . ويندرج تحت هذه العقلانية ما يسمى بالعقلانية العلمية (الوضعية) وتعني العقلانية التي ارتبطت بالعلم الطبيعي في الغرب الحديث بقصر المعرفة على المحسوسات دون غيرها من الوسائل المعرفية.

الثالثة : عقلانية نقدية : وهي رؤية فكرية التزمت سبيل النظر إلى مسائل الفكر والمجتمع من منطلق عقلاني متجدد لم يتوقف عند نقد العقلين الغربي والإسلامي معاً بل ذهب بعض ممثليها إلى أعتاب الحداثة وما بعد الحداثة وخاضت معركة معرفية من أجل التحرر من اليقينيّات والمطلقيات.

وهناك من يرى أن التفريق بين العقلانية التنويرية والعقلانية النقدية تفريق غير دقيق حيث يرى أن العقلانية النقدية ما هي إلا تطور للعقلانية التنويرية ، وهذا التطور متناغم مع تطور الفكر الغربي ، والخلاف بينهما يكمن في اتجاه الأولى إلى فكر الغرب في سلفيته وبداية نهضته بينما الأخرى تتجه إلى ذات الفكر في حاضره وتطوراته ومستجداته .

من خلال ما سبق يمكن استنتاج أن "العقلانية" ليست واحدة المفهوم، كما أن العقل ليس الأداة الوحيدة لها، وإنما تتطور بتطور المجتمعات من جهة والعلم من جهة ثانية و لذلك نجد "عقلانية تقليدية" قالت بها الكثير من الحضارات القديمة، مثل الحضارة اليونانية التي وظفت العقل على جميع الأصعدة والمجالات، خصوصاً في المجال الميتافيزيقي¹.

كما كان للمسلمين "عقلانية" أيضاً وإن كانت تختلف في موضوعها عن العقلانية اليونانية التي يمكن أن نسميها "عقلانية ميتافيزيقية" بينما العقلانية العربية الإسلامية هي مزيج من العقلانية الميتافيزيقية اليونانية مضافاً إليها عقلانية مستمدة من الدين الإسلامي، ولهذا يمكن

1- محمد هشام سلطان ، العقيدة والفكر الإسلامي ، المرجع السابق ، ص 24.

أن نسميها "العقلانية الدينية"¹، نظراً لأنهم وظفوا العقل في توضيح وشرح وفهم الدين الاسلامي، ودليلنا على ذلك ما قدمه أغلب الفلاسفة، وأغلب مفكري الفرق الإسلامية. كما لا ننسى عقلانية دينية أخرى كانت مسيطرة على الساحة الثقافية في العالم المسيحي بقيادة أنسلم، وسانت أوغسطين وحتى فرانسيس بيكون لم يستطع أن يتخلص منها رغم أنه ذو نزعة علمية في طرح أفكاره.

وعندما نتأمل في ما كتبه المفكر الاسلامي محمد عمارة، فإننا نكتشف دعوته الجادة إلى ضرورة الاجتهاد الإسلامي ويعتبره ضرورة حضارية، ويصفه بأنه ((عقلانية مؤمنة))² معتبراً إياها "ثمرة من الثمرات التي أوجبها القرآن"³ إضافة إلى أنها فريضة إسلامية لها قواعد وضوابط وشروط، أو بلغة العقل أنه علم له قواعد وشروط وضوابط منه⁴ :

1- القدرة على فهم اللغة والتمكن منها، حتى يمكن للمجتهد فهم أغوار القرآن ومقصد السنة.

2- الفهم والتدبر لآيات الأحكام في القرآن ومعرفة الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص ومطلق هو مقيده، وكذلك فقه السنة وعلومها رواية ودراية، سنداً وممتناً.

3- الدراية بمعرفة أصول الفقه والاجتهادات التي يقدم توال مسائل المجمع عليها والمقاس عليها.

4- الحذق لروح التشريع وفلسفته، ولمقاصد الشريعة على النحو الذي يكون ملكة الاجتهاد لدى المجتهد.

1- نايف معروف ، الانسان والعقل ، المرجع السابق، ص186 .

2- محمد عمارة ، هل الاسلام هو الحل ؟ لماذا وكيف، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1995، ص 59

3- المرجع نفسه، ص61

4- علي بوقليب، العقلانية المعاصرة عند روبرت بلانشي (وتطبيقها على المنطق) ، مرجع سابق ص11

يصل محمد عمارة في الأخير إلى أن العقلانية الإسلامية التي يطبعها الاجتهاد الاسلامي الحق الذي يجمع بين العقل والنقل هي أفضل عقلانية يمكنها تحقيق السعادة للإنسان المعاصر.

ارتبطت العقلانية العربية المعاصرة بعملية نقل وترجمة النظريات والأفكار والتصورات الجاهزة في الحضارة الغربية ، فكانت بمثابة نقل لقوالب فكرية نشأت في مجال تداولي غربي يختلف عن المجال التداولي العربي الاسلامي ، وبما هي كذلك فإن "عقلانية النقل" المعتمدة في الثقافة العربية المعاصرة تجلت معالم إبداعاتها في تبني المناهج الغربية اعتقادا وسلوكا، فحللوا بمثل ما حلل الغرب ، وفككوا إذا ما فكك أيضا هذا الغرب ، وهذا ما قام به الحداثيون العرب أما التراثيون فقد إكتفوا استعادة قيم تراثية يعتقد أنها تتماشى أو تتوافق مع قيم الثقافة الغربية .

" وابتداءً من جيل المفكرين الإصلاحيين العرب، وانتهاءً بالمفكرين العرب المعاصرين لم تستطع العقلانية العربية من إنتاج فكر جديد سواء بمضمون قومي أو إسلامي أو حضاري ونشط المفكرون دائماً إما بالدخول في عملية أشكلة التراث بأدوات منهجية غربية وإما بالانشغال المفرط في الرد على المقولات الاستشراقية الغربية، أو على بعض نظريات العلوم الإنسانية الغربية، و لم تقدم الكتابات الضافية العربية أية إضافة هامة إلى الفكر العربي الحديث".¹

إن العقلانية العربية لم تستطع بناء نظرية نقدية أصيلة تمكننا من حلحلة مشاكلنا طرحا وحلا ، واكتفت باستيراد نموذج العقلانية الغربية وتبنيه بالرغم من أنها نشأت في واقع الحضارة الغربية ووضعت خصيصا لها ، وبلغه طه عبد الرحمان فإنها نشأت في مجال تداولي غربي يختلف كلية عن المجال التداولي العربي الاسلامي، "دون نقد لأسسه ومقوماته

(1- ضرار بني ياسين،العقلانية العربية واشكالية النهضة..البحث عن أسس فلسفية جديدة، مجلة الغد

وبعيداً عن حالة امتلاك شروط الإبداع الذاتي للمعرفة، وبالتالي ظهر عجزنا في إنتاج نظام معرفي أصيل خاص بنا وبقاينا"¹.

إن العقلانية باعتبارها مطلباً في المشروع النهضوي العربي المعاصر تتوقف عوامل نجاحها بالدرجة الأولى على مدى قدرة نجاح العقل العربي الإسلامي على القيام بنقد شامل لذاته ولآلياته نقداً علمياً وموضوعياً، وأول شروط النقد تتمثل في ضرورة إعادة النظر في المناهج المستخدمة، واعتماد مناهج مأسولة لا منقولة، في مختلف القراءات السابقة للتراث الفكري للأمة في مختلف اتجاهاتها المعروفة، سواء كانت القراءة السلفية، التي تعتمد على استراتيجية تركز إنتاج نوع واحد من الفهم التراثي للتراث، لا يخرج عن سلطان الدين ونصوصه، أو كانت قراءات ليبرالية قرأت التراث انطلاقاً من تبنيتها للآليات المناهج الغربية واستنسخت في الغالب القراءات الاستشراقية من الناحية المنهجية .

¹ -- ضرار بني ياسين، العقلانية العربية واشكالية النهضة.. البحث عن أسس فلسفية جديدة، مجلة الغد .



الفصل الثاني

سؤال العقل في فكر طه عبد الرحمن

المبحث الأول : في أشكلة مفهوم العقل وضبط معايير تعريفه عند طه عبد الرحمن.

أولاً: في أشكلة مفهوم العقل.

ثانياً: معايير تحديد مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن.

المبحث الثاني: من مضايق التجريدية الغربية إلى تكوثر العقلانية الطاهائية.

أولاً: من نقد القول بالمفهوم الجوهراني إلى تأسيس القول بالمفهوم الفعالي.

ثانياً: من نقد القول بالعقل المجرد إلى تأسيس القول بالتكوثر العقلاني.

الفصل الثاني: سؤال العقل في فكر طه عبد الرحمن

تمهيد

إذا كان مفهوم العقلانية من المفاهيم المحورية في الفكر الفلسفي، فإنه أيضا أكثرها عرضة للجدل والاختلاف، بدءا من تحديد اصطلاحي للمدلول وانتهاء بتحديد معياري للموقف منها، والاختلاف في تحديد الدلالة بلغ درجة تحويل المفهوم إلى دال لفظي ملتبس ويكفي لإدراك ذلك النظر في التعاريف المختلفة التي تملأ المعاجم والقواميس والتي تساهم هي بدورها في تعميق هذا الغموض وهذا الالتباس.

إن هذا التعقيد الذي يميز المفهوم، وهذا الجدل الشديد الذي يشهده واقع الفكر حول سؤال العقلانية، والاختلاف الواضح في تحديد مدلولها أو معانيها، يدفع بالمجتهدين في ميدان الفكر الفلسفي للعمل من أجل بناء مفهوم عام للعقلانية .

مع طه عبد الرحمن يتخذ العقل مفهوما مغايرا للمعنى المتداول في الفلسفة الغربية، إذ يرفض اعتباره جوهرًا ثابتًا، مبررا ذلك أن تخصيص العقل بصفة الذاتية أو الجوهرية يجعله منفصلا عن صفات أخرى للعقل تشارك في تحديد ماهية الإنسان كالعقل والحرية، ويزيد المسألة أكثر وضوحا حينما يقرر أنه لو جاز التسليم بجوهرية العقل لدى اليونان لجاز التسليم بجوهرية العمل وجوهرية التجربة فيكون العمل هو الآخر ذات قائمة به أيضا.

وهذا العمل بتعدد الذوات يقسم الإنسان حسب طه عبد الرحمن إلى جهات متباينة ومتضادة أحيانا لا تعالق بينها ولا ارتباطا، ويتجاهل وحدة الإنسان في تكامل أوصافها وتداخل أفعالها، وكبديل لمصطلح العقل يطرح طه عبد الرحمن مصطلح الفعل، ومعلوما أن مصطلح الفعل لم يرتبط بشيء قدر ارتباطه بالأخلاق، فيكون التخلق مقابل التعقل وعلى هذا تكون الأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تتسبب إليه يجب أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي.

ما فتئ طه عبد الرحمن يذكر في كتاباته باستمرار أن العقل على خلاف ما جرى به الاعتقاد عند العامة والخاصة على حد سواء ليس ذاتا قائمة في الإنسان، وإنما هو فعل من الأفعال يصدر عن الإنسان كما يصدر عنه السمع والبصر والكلام، فليس هناك أي معيار مادي أو علمي يثبت أن في الإنسان ذاتا مستقلة اسمها العقل كل ما يوجد هو أنت هذا الإنسان الذي أكلمه ويكلمني ومعك مختلف المظاهر الإدراكية التي تصدر عنك وهي متعددة وهذا الرأي يؤيده ما نراه من تطور الأفعال وثبات الذوات، فلو كان العقل ذاتا ثابتة لما تطور، لكن متى تطور وبوجوده لم يتطور بها السمع والبصر فلا بد أن يكون فعلا بل أن يكون أدل من غيره على الصبغة العقلية.

إن هذا الفهم الذي يتلون به فكر طه عبد الرحمن، جعله ينتقد المفهوم الأرسطي للعقل باعتباره جوهرًا أو ذاتًا قائمة بالإنسان يفارق بها الحيوان، ويستعد بواسطتها لتحصيل المعارف، كما ينتقد كل من سار في فلك الفلسفة الأرسطية، كما ينتقد التعصب للعقلية الديكارتية في البلاد العربية، على الرغم مما وقع من مواجهة لهذه العقلانية ورسم لحدودها في موطنها الأصلي نفسه إذ تقرر لديه حقيقتين هما:

1- الحقيقة الأولى: إن الأسباب الموضوعية للعقلانية الديكارتية ذهبت وذهب معها الحق في الاستمرار بالقول بصواب هذه العقلانية الأبدية وصلاحيتها لتقويم التراث الإسلامي.

2- لحقيقة الثانية: إن العقلية الديكارتية عورضت عند ديكارت نفسه في خطاب لا تنطبق عليه إلا معايير الاستدلال الحدادي والبيان اللغوي، فكان الأولى أن يقدم الحجاج والبيان على البرهان الذي تدعي هذه العقلانية التزامها.

من العلامات المفارقة في مسار المفكر طه عبد الرحمن، أن اختصاصه في مجال المنطق قد أسفر عن مفارقة تمثلت في اكتشافه لحدود العقل، إذ بينما يسود الاعتقاد بأن العقلانية واحدة ثابتة لا تتغير، يؤمن طه عبد الرحمن أن العقلانية متعددة، أي أنها

عقلانيات عديدة ، ولهذا فهو يأخذ على بعض المفكرين العرب، تعصبهم للعقلانية الديكارتية، والذي يرى أنه بدأ مع إعجاب طه حسين بالثقافة الفرنسية.

فلنحاول فيما يأتي ذكره أن نعيد النظر في سؤال العقل، وليكن مرشدنا في ذلك المفكر العربي المغربي طه عبد الرحمن، ولنترك من البداية ذكر المناقب رهوا، ومسالك القراءة التمجيدية عمدا لا سهوا، ونقصد القراءة التي تمكننا من الإجابة على جملة من التساؤلات منها : ماهي مبررات أشكلة مفهوم العقل ؟ و كيف نظر طه عبد الرحمن إلى مفهوم العقل في الفكر الغربي وتحديدًا عند أرسطو وديكارت؟ وماهي آلياته المنهجية التي عرض عليها هذا المفهوم؟ وما هو المفهوم الذي يقترحه وفق المنظومة المفاهيمية والمنهجية التي يؤسس عليها جميع تحليلاته؟ وهل العقل عنده واحد أم متعدد؟

المبحث الأول: في أشكلة مفهوم العقل وضبط معايير تحديده لدى طه عبد الرحمن.

أولا : في أشكلة مفهوم العقل.

1_ اشكالات وايضاحات في مفهوم العقل

من المعروف أن لفظ "العقل"، كثر استعماله بين المشتغلين في ميدان الفكر استعمالات متنوعة ومتباينة، عكست بالفعل غموض مفهومه واستغلاق مضمونه، مما طرح على بعض المتأملين في الأمر ضرورة البحث في أسباب هذه الإشكالية .

يرجع طه عبد الرحمن أسباب أشكلة مفهوم العقل الى ((الخلو من العمل والغلو في التجريد))¹. وقد أحصى منها ثمانية أساسية، سنتوقف عند كل سبب بشيء من التفصيل لأهمية الأمر.

أ- إشكال الترادف بين العقل والنطق

لما بدأت حركة ترجمة الفلسفة اليونانية الى العربية، وجد العرب ألفاظا يونانية تجمع بين أكثر من مدلول في نظر العرب ومن بين هذه الألفاظ لفظ "اللوغوس" الذي يدل عند اليونانيين على معنى "العقل" ومعنى "القول" في آن واحد، ولما لم يعثر المترجمين على لفظ مستعمل في اللسان العربي يفى بالعرض ذاته، أي الجمع بين العقل والقول، قرروا أن يستخدموا لفظ "النطق" في مقابل لفظ اللوغوس اليوناني ((ومن هنا كان لتعريف الانسان الذي وضعه أرسطو طاليس كالتالي : "الانسان حيوان ناطق" والمقصود هو "أن الانسان حيوان قائل عاقل " غير أن هذه الترجمة، ولو أنها تجديد في الاصطلاح فإنها لم تزد مفهوم العقل الا استغلاقا على استغلاق))². ويعرض طه لأجل توضيح ذلك عدة وجوه منها :

1- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب الطبعة الأولى 2012، ص55.

2- المصدر نفسه ، ص 56.

1- إقتران العقل بتحريك اللسان فيه لبس كبير ،فإذا كان التداول اليوناني يقرن بين العقل واللسان ويعتبرهما وجهان لحقيقة واحدة ،فإن التداول العربي يرى فيهما حقيقتان متباينتان بل ومتضادتان ويتجلى ذلك في كون العقل يعمل على ضبط عمل اللسان حتى لا ينطق إلا صوابا .

2- إقتران العقل بالقول بحيث لا قول بلا عقل، ولا عقل بلا قول، اعتقاد فاسد فهناك من الأقوال ما ليس فيها أية مسحة عقلية، كما أن هناك من المدركات خاصة الروحية ما تعجز اللغة على التعبير عنها وفي هذا دلالة على بطلان القول باقتران العقل بالقول.

3- إقتران العقل بالعمل إذا اقترن العقل في التداول اليوناني بالقول وهو أمر فاسد كما بيناه فإن التداول الإسلامي يربط بين العقل والعمل فلا عقل بغير عمل ولا عمل بغير عقل إلا إذا كان عملا طائشا¹.

ب : إشكال تعريف العقل بالجواهر

دأب العرب على تعريف العقل بكونه جوهرًا على شاكلة ما ساد عند اليونان، وقصدوا بذلك إن العقل عبارة عن ذات موجودة في نفسها لا في غيرها، وهذه الذات هي ما يميز الإنسان عن سائر الحيوانات غير أن هذا التصور الإسلامي ذي الأصل اليوناني فيه كثير من الشبهات منها :

1-شبهة تخليد العقل لم يكتف الفلاسفة بجعل العقل جوهرًا قائمًا بذاته، بل وصفوه بكونه خالدًا فنسبوا إليه صفة البقاء مثلما تصور اليونانيون اللوغوس باعتباره مدبرًا للوجود بأسره . والواقع أن هذا التصور مخالف تمامًا لروح التداول الإسلامي .

2-شبهة تشيئ العقل فما يترتب عن تعريفنا للعقل بالجواهر أي ذاتا قائمة بذاتها ،هو النظر إليه باعتباره شيئًا ثابتًا حاملًا لمجموعة من الصفات، والواقع أن العقل يأبى الجمود

¹ - طه عبد الرحمن، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم ، مصدر سابق ص58 .

والتحيز لأنه يحمل من صفات الحياة والتغير والتبدل الشيء الكثير ما لا تطيقه الذات ولا تحتمله هويتها .

3-شبهة تجزيئ الإنسان فإذا وصفنا العقل باعتباره ذاتا موجودة داخل الإنسان، جاز لنا أيضا أن نصف باقي القوى الإدراكية المختلفة هي الأخرى بالذوات الموجودة فيه، فيكون الإدراك ذات والإحساس ذات والخيال ذات والشم ذات والسمع ذات واللمس ذات والذوق ذات، وعندئذ تتعدد الذوات مما يقسم الإنسان بدل أن ينظر اليه في وحدته، وفي تكامل قواه الإدراكية وتضافر أفعالها وتداخل آثارها. من هنا تغدو الحاجة ماسة الى ضرورة وضع تعريف جديد للعقل لا يجوهره.

ج- إشكال الفصل بين العقل والحس

مثلما ميز اليونان وميز كبيرهم أفلاطون بين العقل والحس، ورفعوا المعقولات إلى أعلى الرتب وجعلوا المحسوسات مجرد ظلال لها، سادت التفرقة ذاتها في مختلف شعب المعرفة الإسلامية، بل زاد الأمر أكثر حدة، إذ اكتسب هذا التمييز صفة أخلاقية دينية. فصار يعتقد أنه يجب على المؤمن، أن يسعى الى تحصيل المعقولات والزهد في المحسوسات باعتبارها متاعا دنيويا زائلا . ويرفض طه هذا الفصل ويورد مجموعة من الاعتراضات عليه منها :

1-تقديس العقل إن ما ترتب عن القول بالفصل بين العقل والحس ،تقديس العقل وتأليهه، ((فلما تقرر عند اليونان أن العقل أسمى من الحس ،لا غرابة أن يقع الارتقاء بهذا الشرف الى أقصى مداه ،ويبلغ به غاية الروحانية، وهي "الألوهية" فيصبح العقل الها بل يتفرع الى عدة آلهة))¹ وهذه نظرة مخالفة لمعالم نظرة التوحيد وروحها الإسلامية .

1- طه عبد الرحمن ، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم ، مصدر سابق ، ص66.

2-إزدواج صلة العقل بالحس فلا تقف صلة العقل بالحس عند تأثير العقل في الحس بل تتعداه الى أثر الحس في العقل ،وحصوا التفاعل بينهما، فمن المعلوم أن الإدراك العقلي يتعلق بالمدرجات العقلية الكلية في الوقت الذي تتعلق المدرجات الحسية بالأمور الجزئية، ومن المسلم به أن الكليات العقلية إنما تحصل عن طريق تجريد هذه الكليات من المضامين الحسية، ومهما كانت درجة التجريد فإن المعقول المجرد يبقى حاملا لأسباب حسية معينة . ثم اننا لا نجد للتفرقة بين الحس والعقل أصلا في النص الشرعي كتابا منزلا أو سنة مطهرة ،بل كل الدلائل تدل على أن هذا النص يصل بينهما وصلا قويا .

3-الإتصال السياقي والأفقي لقوى الإدراك فالقوى الإدراكية والحسية للإنسان تتصل ببعضها بعضا اتصالا سياقيا متى اتفقت في الرتبة، كما تتصل ببعضها بعضا اتصالا أفقيا متى اختلفت الرتبة، وكل أنكار لذلك هو تجاهل لحقيقة الإنسان ووحدته وتفاعل وتكامل قواه ،لذلك يتعين أن نراجع الاعتقاد السائد بأن الإنسان يختص بالعقل دون الكائنات الحية الأخرى ،والإلا فلا أقل من أن نقيد إطلاقه، كما يتعين أن نبحت في الحس عن أسباب العقل، وأيضا أن نبحت في العقل عن أسباب الحس بل أن ننظر الى القوى الإدراكية على أنها متصلة بعضها ببعض على أنحاء كثيرة سواء اتفقت رتبته أو اختلفت.

د - اشكال الفصل بين العقل والقلب

ما دام العقل جوهرًا قائمًا بذاته فإنه مثلما فصل عن الحس ،فقد فصل عن القلب باعتباره يختص بالعواطف والانفعالات والوجدانيات في حين أن العقل يضطلع بمهمة معرفية خالصة ،و هذا التصور اليوناني هو نفسه الذي شاع عند المسلمين باستثناء رجال التصوف وهذا امر يثير الدهشة والعجب خاصة ونحن نعلم أن لفظ القلب ورد ذكره في القرآن الكريم مفردا ومثنى وجمعا في اثنتين وعشرين ومائة آية، منها الآيات التي تربط القلب بالإدراك إحداهما الآية الكريمة ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ

بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ¹. والآيات التي تربط بين الفقه والقلب كقوله تعالى ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ². وكذلك قوله ﴿ وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلًّا آيَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ³. ويورد طه على هذا الفصل بين العقل والقلب مجموعة من الاعتراضات منها:

1- تجوهر العقل في الثقافة الإسلامية: ما ترتب عن الفصل بين العقل والقلب في الثقافة الإسلامية تأثرا بالفلسفة اليونانية القول بتجوهر العقل، والواقع أننا لا نجد في النصوص الشرعية قرآنا وسنة ما يثبت او يشير الى هذا التجوهر، بل ما نجده أن هناك شواهد كثيرة ورد فيها الفعل "عقل" بوصفه يدل على الفعل الإدراكي الذي يختص به القلب، كما أن القرآن الكريم استعمل فعل "فقه" وربطه بالقلب باعتباره مرادفا لـ"عقل"، كما أن القرآن الكريم استخدم كلمة "علم" مسندا اياه الى القلب كمرادف للعقل، وفي الحالتين لم نجد بين الفقهاء والمحققين من قال بان الفقه او العلم جوهرًا يحتل حيزًا في القلب "لذلك، يكون من يجعل العقل جوهرًا قائمًا في حيز من القلب كمن يجعل النظر جوهرًا قائمًا في حيز من العين والسمع حيزًا قائمًا في حيز من الأذن، وهكذا لباقي قوى الإدراك، وكما أنه لا يصح أن يكون النظر أو السمع متحيزًا، فكذا لا يصح أن يكون العقل جوهرًا متحيزًا...⁴. إن العقل فعل يقترب بجميع القوى الإدراكية الأخرى والشواهد على ذلك في القرآن الكريم كثيرة كقوله

1- سورة الحج: الآية 26.

2- سورة الأعراف: الآية 179

3- سورة الأنعام: الآية 25

4- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مصدر سابق، ص ص71،72.

تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمِعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾¹. فنلاحظ هنا الجمع بين القلب والسمع والبصر. إن ما يترتب عن كل ما تقدم هو إعادة النظر في مفهوم العقل بإدخال معنى القلب فيه فنقول "العقل هو عبارة عن إدراك القلب للعلاقات القائمة بين الأشياء"².

إن هذا التعريف يجعلنا ندرك بوضوح تام أن الفعل العقلي هو أكثر الأفعال الإدراكية قابلية للتبدل والتغير والتقلب، فما كان يعتقد أنه عقلي في مرحلة تاريخية معينة قد يصير لا عقليا في مرحلة تاريخية لاحقة، وما كان معقولا عند فرد معين في حالة معينة قد ينقلب الى غير معقول في حالة أخرى تختلف عن الحالة السابقة، ولا يتوقف التبدل عند هذا المستوى فقط بل قد يمتد الى مستويات أخرى فقد يكون الشيء الواحد عقليا إذا ما نظرنا إليه من زاوية معينة، وينقلب غير عقلي بمجرد النظر إليه من زاوية مغايرة للأولى.

2-تفقيه الممارسة الدينية : إن الغلو في تفقيه الممارسة الدينية هي النتيجة الحتمية التي تترتب على نظرة الفقيه لأفعال البشر، إذ ينصب اهتمامه على مدى موافقة هذه الأفعال في جزئياتها للأحكام الشرعية، غير آبه بالقيم والمعاني الخلقية التي تتضمنها هذه الأحكام الشرعية مما يؤدي الى الوقوع في مطبئين: أولاها قصر الأخلاق على بعض محدود من أفعال البشر ، وثانيهما اعتبار الأخلاق من المقاصد الكمالية وهذا يدل على الفهم السيء لحقيقة الدين .

3- عدم تبين آفات المعرفة العلمية: لقد حجب الفصل بين العقل والقلب على العلماء المسلمين حقيقة الآفات المختلفة التي قد تدخل على المعرفة العقلية، ومنعهم بالتالي من معرفة أنواع المعرفة العقلية المحفوظة من هذه الآفات ، والتي تحقق للفرد السعادة الدنيوية

1- سورة النحل: الآية 108.

2-طه عبد الرحمن ، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المصدر السابق ص 73 .

والفلاح الأخروي . لقد أشار القرآن الكريم في أكثر من آية وبألفاظ مختلفة الى تعطل القلب ،وقد صنف طه عبد الرحمن مظاهر هذا التعطل الى أربعة أقسام:

1-المرض كما في الآية الكريمة :

﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾¹.

2-الإفقال كما في الآية الكريمة "﴿أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾².

3-القسوة كما في الآية الكريمة "﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾³.

4-الحيولة كما في الآية الكريمة "واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه، وأنه إليه تحشرون"⁴.

ولما كان كل تعطل يورث آفة عقلية محددة، لزم ان تختلف آفات المعرفة العقلية باختلاف هذه التعطلات القلبية الأربعة ،فتكون هناك "المعرفة العقلية المريضة" و"المعرفة العقلية المقفلة" بدرجاتها الثلاث ("المغطاة" و"المطبوعة" و"المحمولة) وهناك "المعرفة العقلية القاسية" و"المعرفة العقلية المفصولة"⁵.

وعلى الوجه المخالف لهذه الأنواع الفاسدة الضارة هناك أربعة انواع اخرى نافعة للإنسان في الحياتين الدنيوية و الأخروية وهي "المعرفة العقلية السليمة" والمعرفة العقلية المفتوحة "برتبها الثلاث (المكتشوفة والواعية والمشروحة) و"المعرفة العقلية اللينة" و"المعرفة العقلية الموصولة".

1- سورة البقرة: الآية 10

2- سورة محمد: الآية 24.

3- سورة البقرة: الآية 74 .

4- سورة الأنفال: الآية 24.

5- طه عبد الرحمن ، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم ، مصدر سابق ، ص 75.

ومن كل ما تقدم يمكن تأكيد القول بأن المعرفة العقلية ليست واحدة، وأن معيار الحكم عليها ليس واحدا هو "معيار الصدق والكذب" بل إن هناك معايير كثيرة "كمعيار السلامة والمرض" و"معيار الانفتاح والانغلاق" و"معيار اللين والقسوة" و"معيار الوصل والفصل" .

هـ- إشكال الفصل بين العقل والخلق

استدل الفلاسفة على الفصل بين العقل والخلق بعدة أدلة منها:

1-القول بجوهرية العقل وفعلية الخلق ،والحق أن القول بجوهرية العقل قول باطل وقد ثبت بما لا يدع مجالا للريبة أن العقل فعل صريح للقلب .

2-الفصل بين العقل النظري والعقل العملي غير أن تصورهم للثاني تعتريه شبهتين اثنتين الأولى شبهة التجوهر التي تلازم العقل في تفرعه الى عقليين نظري وعملي وهو ما يترتب عنه ازدواج في هذا الجوهر الذي هو العقل، وهذا مخالف لتعريفهم للعقل بأنه ذاتا بسيطة لا انقسام فيها ولا تركيب .واما الشبهة الثانية فهي شبهة التبعية ،إذ لما كان النظر عند المتفلسفة أسمى فعل يكمن ان يصدر عن البشر فإن العقل النظري يغدو أسمى من العقل العملي الذي يبدو وكأنه تابع له .وهذا ما يجعلنا نستخلص من هذه التبعية صورتين :

أ-أن الأصل في العقل النظر لا العمل، وهذا أمر غير مقبول لأنه لا يمكن في الفعل العقلي الذي يقبل به الانسان على الأشياء أن نضع فصلا جامدا بين النظر والعمل بل الأمر جد متداخل.

ب-إن أي عمل يلزمه لا محالة جانب من التفكير في حين نجد أن النظر لا يلزمه عمل، وهذا امر ايضا غير مسلم به ،لأن الحقيقة الإنسانية ليست مزدوجة اي نظر وعمل

بل هي حقيقة واحدة تكمن في الحقيقة العملية ،ومن ثم يصح أن ((نضفي الصبغة العملية على كل فعل من أفعال الانسان التي تقترن بالقصد أو الإرادة))¹.

3-تميز الانسان بالصفة العاقلة وخلو الحيوان منها ،إذ توارث الناس جيلا بعد جيل تعريفا خاصا بالإنسان باعتباره حيوانا عاقلا أي ناطقا بل صار مفهوم الإنسانية يتحدد عندهم بالعقلانية، والواقع أن هذا الأمر مردود عليه فالحد الفاصل بين الإنسان والحيوان لا يمكن ان يكون العقل ولذلك وجب البحث عن حد آخر فاصل بينهما يجعل الإنسان يسمو عن الحيوان ويتفوق عليه ويحقق به كماله، ولا يمكن ان غير الأخلاق حدا فاصلا ((فالأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق الحيوان))².

و- إشكال الفصل بين العقل والشرع

لقد دأب فقهاء المسلمين ومفكرهم على السواء على الفصل بين العقل والشرع وظهر ذلك جليا في اجتهاداتهم واستدلالاتهم وتعبيراتهم على نحو قول بعضهم ((يجوز عقلا وشرعا))، و ((لا يجوز في العقل ولا في الشرع)) و((يوجبه العقل والشرع)) . ولما حاولوا الوصل بينهما فقد اختلفوا كثيرا، فمنهم من جعل العقل تابعا للشرع وبعضهم عكس الأمر، ومنهم من جعل العقل مكملا للشرع ومنهم من عكس الصورة، ومنهم من أثر القول بالفصل بينهما جاعلا لكل واحد منهما طريقه الخاص به .

إن القول بهذا الفصل حسب طه عبد الرحمن يرجع الى اثر الفلسفة اليونانية التي ساهمت في نشرها المدارس اللاهوتية في الشام والعراق وفارس، فقد تعرفوا على أفكار أفلاطون وفصله بين اللوغوس والميتوس، كما تعرفوا على الفصل الذي أقامه أرسطو بين القول البرهاني والقول الخطابي . كما يرجع أيضا الى عدم تمحيص فقهاء المسلمين ومفكرهم

1- طه عبد الرحمن ، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم ، مصدر سابق ، ص80.

2- المصدر نفسه، ص 82.

في وجوه المقابلة الممكنة بين العقل والشرع وهي في اعتقاده ثلاثة ((المصدر الأصلي)) و((المضمون الدلالي)) و((الكيفية البيانية)) ولو فعلوا ذلك لعدلوا على القول بهذا الفصل لأنهم سيدركون أن ما قصده الراغب الأصفهاني عندما قاس علاقة العقل بالشرع هو عين الحق والصواب فقد قال ((اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع ،والشرع لا يتبين إلا بالعقل ، فالعقل كالأس والشرع كالبناء ،ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس، وأيضا ،فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من الخارج، ولن يغني شعاع ما لم يكن بصر من داخل ...فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متعاضان متحدان))¹.

ز- إشكال الفصل بين العقل والوحي

لم يتوقف القول بالفصل بين العقل والشرع عند هذا الحد بل امتد الى الفصل بين العقل والوحي في انحاء ثلاثة احدهما أن العقل بمعنى الرأي والرأي يضاد الوحي، والثاني أن الوحي بمعنى النقل والنقل يضاد العقل، والثالث أن الوحي خبر خارجي والخبر الخارجي يضاد العقل. إن هذه المناحي الثلاثة مردود عليها فالرأي ليس مرادفا للعقل، والوحي باعتباره خبرا منقولاً لنا عن طريق النبي صلى الله عليه وسلم دون تحريف وعلى الوجه الذي نزل به عليه ليس فيه ما يعارض العقل، والوحي ليس خارجياً إلا في الظاهر الذي يحكمه المكان المرئي وإنما حقيقته أن له وجود داخلي أعمق من الوجود الداخلي للعقل ومن ثمة يبطأ الاعتقاد القائل بتسلط الوحي على العقل. إن الوحي لا يحد ابداً من استقلال العقل بل على العكس من ذلك إنه يوسع مجال حريته بما يزوده من اسباب التسديد والتكميل .

ي- أشكال الفصل بين العقل والإيمان : يتخذ الفصل بين العقل والإيمان معنيان متلازمان الأول انه لا شيء من الإيمان في العقل، والثاني أنه لا شيء من العقل في الإيمان، فأما بالنسبة للمعنى الأول فهو معنى زائف غير مقبول لأن التوسل بالعقل يوجب

1- طه عبد الرحمن ، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم ، مصدر سابق ، ص91.

تحصيل الإيمان به حتى تثبت فائدة العقل ومشروعية التوسل، فضلاً على أن الدليل العقلي لا بد فيه من التسليم غير المبرهن ببعض القضايا وبعض القواعد المقررة. أما المعنى الثاني فهو أيضاً باطل فالتكليف في الطلب الديني الموجه للمكلفين، لا يكون إلا متى كان العقل وإلا كان تسفيها وظلماً وجوراً.

ثانياً: معايير تحديد مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن:

حدد طه ثلاثة معايير اعتقد أنها ضرورية يجب أن يتحدد بها كل تعريف للعقل وهي:

1- معيار الفاعلية:

الفاعلية بالتعريف لفظ أطلق على قسم من أقسام علم النفس، فقيل: أو الحياة الفاعلة وهي تشمل على الظواهر النفسية المتعلقة بالنزعات، والغرائز، والعادات والإرادات، ثم أطلق بعد ذلك على كل عملية عقلية أو بيولوجية متوقفة على استخدام طاقة الكائن الحي أو على كل عملية عقلية حركية تمتاز بالتلقائية أكثر منها بالاستجابة¹.

ويرى طه عبد الرحمن أنه يحقق ذاته بواسطة أفعال من خلال المواقف المحددة لهوية سلوكه مع ملاحظة أن مجال الأفعال تتسع ويتنوع ويتجلى ذلك في مظاهر ثلاث: ((أحدهما كون أصناف هذه الأفعال وكيفياتها ووسائلها متعددة، والثاني كون ظروفها المكانية والزمانية متقلبة، والثالث كون بواعثها ومقاصدها متفاوتة.))². يترتب على معيار الفاعلية أن يتخذ الإنسان وسائل متعددة لبلوغ مقاصده وهذه الوسائل يمكن تصنيفها إلى وسائل ناجعة ووسائل قاصرة وهي تتصف بصفتين متقابلتين هما التغير والخصوص:

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية وباللاتينية، دار الكتاب اللبناني، ج2، 1979، ص136.

2- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، مصدر سابق، ص61.

أ-التغير: أن الوسيلة التي هي بالذات الفعل الذي يؤتیه الفرد لتحقيق الغاية تتعدد أشكالها وتتقلب مع تقلب الظروف، فلو كان المقصد هو ((حفظ الصحة)) فان الوسيلة قد تكون هي فعل ((تناول الدواء)) وقد تكون هي مجرد ((اكل الطعام)) وقد تكون هي ((اتباع حمية معينة))¹.

ب-الخصوص: إذا كانت الأفعال هي بمثابة الوسائل تختلف باختلاف الأسباب والملابسات الدافعة للفعل، ظهر واضحا أنها مخصوصة بصاحب هذا الفعل.

2- معيار التقويم

لقد وردت كلمة (قيمة) و (قيم) في القرآن الكريم في آيات عديدة منها قوله تعالى: ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ ۚ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ ۗ ﴾². وقوله تعالى ﴿ فِيهَا كُتِبَ قِيَمَةٌ ۗ ﴾³. وقوله تعالى ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيَمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۗ ﴾⁴. وقوله تعالى: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قِيَمًا لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِمَّنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا مَّا كُنْتُمْ فِيهِ أَبَدًا ۗ ﴾⁵. وقوله تعالى ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيَمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۗ ﴾⁶.

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية، مصدر سابق، ص 69.

2- سورة البينة الآية 5

3- سورة البينة الآية 3.

4- سورة التوبة الآية 36

5- سورة الكهف الآية 1-2

6- سورة الروم ، الآية 30.

ما نسجله من خلال ملاحظتنا للآيات السابقة أن جميعها جاءت بمعنى الاستقامة والاستواء والعدل والإحسان والحق، وقد ارتبطت في جميع الآيات بالدين، وقد اهتم علماء المسلمين بموضوع القيم وبحثوا فيها باعتبارها أحكام شرعية تحت مصطلح الفضائل والأخلاق والآداب، ولا يخلوا كتاب حديث أو فقه أو تفسير من الإشارة إلى هذا الموضوع، ويكفي أن نذكر هنا "ابن مسكويه" وكتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعرف، وكتاب الأخلاق لمحي الدين بن عربي، وكتاب شعب الأمان للبيهقي، وكتاب إحياء علوم الدين للغزالي، وغيرها كثير.

وقد أورد علماء المسلمين عدة تقسيمات لهذه القيم، فقد ذكر ابن سينا أن أصول الفضائل أربعة، هي العفة والشجاعة والحكمة والعدالة¹.

وذكر ابن حزم أن أصول الفضائل كلها أربعة عنها تتركب كل فضيلة وهي العدل، والفهم، والنجدة، والجواد².

إن ترتيب القيم داخل السلم القيمي يختلف بين فلسفة وأخرى ومن وقت لآخر ولذلك فإن فئات القيم الإنسانية تتنوع في البناء الواحد بتنوع الاهتمامات والمصالح الروحية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية فضلا عن تنوع وتباين أحكام الأفراد التقديرية والواقعية لمظاهر النشاط الاجتماعي ومن ثم تباين اختياراتهم التفضيلية، وهو الأمر الذي يجعل من العسير جدا وضع تصنيف عام شامل متفق عليه من الجميع. إن صعوبة وضع هذا التصنيف لم تثن العلماء والباحثين في مجال القيم من محاولة الاجتهاد في وضع تصنيفات مختلفة في

1- ابن سينا الحسين ابن عبد الله، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (الرسالة التاسعة في علم الأخلاق دار الجوائب ط 1298 هـ ص 107).

2- الاندلسي ابن حزم، رسائل ابن حزم، تحقيق الدكتور إحسان عباس منشورات الدراسات العربية للدراسات والنشر ط 1 ج 1، 1980 ص 379.

أبعاد مختلفة كل بحسب المنظور الذي ينظر به، والفلسفة التي يؤمن بها، والأيدولوجيا التي يدعو إليها.

إن الإنسان إذن يعيش وسط مجتمع مظاهر الحياة فيه متعددة، وهو لا يكتفي أن يعيش وفق ما هو موجود، لكنه يطمح دائماً إلى حياة أفضل. ومبدأ أفضلية هذه الحياة هو مجموع القيم التي يؤمن بها ويطمح إلى تحقيقها، والشاهد على ذلك كما يقول طه عبد الرحمان: ((كونه لا يفتأ يطلب الكمال في كل أفعاله فلا يصل إلى مرتبة حتى يطلب مرتبة فوقها، ولا يزال آخذاً في هذا التدرج من كامل إلى أكمل منه فالأكمل))¹.

إن المقاصد بالتعبير الأصولي متعددة منها الأصلي والفرعي ومنها الدخيل والأصيل ومنها الموروث والمكتسب وعلى الجملة فإنها إما أن تكون مقاصد نافعة أو مقاصد ضارة.

إن المقاصد التي يطمح الإنسان إلى تحقيقها تتصف بصفيتين أساسيتين هما:

1-الثبات: إن المقاصد باعتبارها معانٍ وقيم، لا يمكنها أن توجه سلوك الإنسان، وترشده وتؤثر فيه، إلا إذا بقيت ثابتة مستقرة وصادقة.

2-الشمولية: إن هذه المقاصد أو المعاني ليست فردية ومن ثم لا تختلف باختلاف الأفراد وإنما هي قيم مشتركة بين أفراد الجماعة يأخذون بها ويعملون وفقها.

3- معيار التكامل

نقول تكامل يتكامل تكاملاً، فهو تكامل ونقول تكاملت الأشياء أي كمل بعضها بعضاً بحيث لم تحتج إلى ما يكملها من خارجها، "ويطلق التكامل مجازاً على ترابط أجزاء الكائن الحي، أو ترابط أجزاء المجتمع من جهة ما هي متوقفة بعضها على بعض"².

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية ، مصدر سابق ، ص 61

2- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، مرجع سابق ص 332.

إن الإنسان بمقتضى هذا المعيار يجب ألا ينظر إليه على أنه مجموعة من الأجزاء المنفصلة بعضها عن بعض لأنها نظرة تجزيئية فاسدة والصواب هو أن نتحكم في نظرتنا إليه النظرة التكاملية ومن ثم يجب عد الإنسان ذاتا واحدة بالرغم من اختلاف مظاهره السلوكية وتعدد قدراته النفسية ووظائفه العضوية، ((إنه ليس مجموعة من الأجزاء التي تقبل إيقاع الانفصال بينها وإيقاف تأثير بعضها في بعض، وإنما هو عبارة عن ذات واحدة تجتمع فيها مظاهر القوة مع مظاهر الضعف وصفات العرفان مع صفات الوجدان ومستويات النظر مع مستويات العمل وقيم الجسم مع قيم الروح))¹. وعليه يجب أن تكون الغايات والأهداف وبلغة الفقه المعاصر المقاصد ووسائل تحقيقها خادمة لوحدة مظاهر الإنسان ولا يمكنها أن تكون كذلك إلا إذا اتسمت المقاصد بصفة النفع واتصفت الوسائل بوصف النجوع.

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية ، مصدر سابق ، ص 62.

المبحث الثاني: من مضايق التجريدية الغربية إلى تكوثر العقلانية الطاهانية

أولاً : من نقد القول بالمفهوم الجوهري إلى تأسيس القول بالمفهوم الفعالي

1-نقد المفهوم الجوهري للعقل عند أرسطو

لقد سبق وأن مر معنا تعريف أرسطو طاليس للعقل باعتباره جوهرًا قائمًا في الإنسان، به يختلف عن الحيوان، وبه يحصل على المعرفة. فإن طه يعرض هذا التعريف عن المعايير الثلاثة السابقة الذكر معيار الفاعلية ومعيار التقويم ومعيار التكامل ليستخلص بعد ذلك حكماً عاماً على مدى صلاحية ودقة المفهوم الأرسطي للعقل.

فبمقتضى معيار الفاعلية يرى طه أن هذا التعريف يجعل من العقل جوهرًا ينزل منزلة الذات بينما يعتقد أن الصواب هو أن ننظر إلى العقل باعتباره فعلاً من الأفعال ويدل طه على ذلك من خلال ثلاثة وجوه:

العقل يشارك في جميع الأفعال التي يقوم بها الفرد فمثلاً المبصر يبصر وهو يعقل في بصره والعامل يعمل وهو يعقل في عمله.

1-العقل قد يخطأ كما قد يحسن وقد يقبح كما تحسن الأفعال أو تقبح طبقاً لقيم ومبادئ أخلاقية معينة على ضوءها نحكم على الأفعال بالحسن أو القبح.

2-نحن نعلم أن الأفعال تقبل التغيير والتحول والتبدل من صورة إلى أخرى وهو نفس الأمر الذي يمكن أن نقوله على العقل إذ من الممكن توجيه الفعل العقلي والتأثير فيه بحيث ينتقل من وصف عقلي إلى وصف عقلي آخر أحسن وأقل منه "فالعقل لا يقيم على حال، وإنما يتجدد على الدوام ويتقلب بغير انقطاع، فعلى خلاف ما ساد ويسود به الاعتقاد الموروث

على اليونان، ليس العقل جوهرًا مستقلاً قائماً بنفس الإنسان، وإنما هو أصلاً فاعلية وحق الفاعلية أن تتغير على الدوام"¹.

وأما من حيث معيار التكامل فإن التعريف الأرسطي للعقل القائل بأن العقل "جوهر" أي ذات قائمة بالإنسان يسمو بها ويختلف بها عن الحيوان ويستعد بها لقبول المعرفة وهو نفس الاعتقاد السائد في الثقافة الغربية والعربية تأثراً بفكرة أرسطو في العقل، يقسم الإنسان إلى أقسام مستقلة ومباينة، "فلو جاز التسليم بجوهرية العقل على طريقة اليونان، لا جاز التسليم بجوهرية العمل وجوهرية التجربة، فيكون العمل هو الآخر ذاتاً قائمة بالإنسان، كما تكون التجربة ذاتاً قائمة به، مثلها مثل جوهر العقل، ولا يخفى ما في هذا القول بتعدد الذوات القائمة في الإنسان"². وهذا أمر بجانب لحقيقة الإنسان القائمة على الوحدة في تكامل الأوصاف وتداخل الأفعال.

إن النظرة الأرسطية ومن سار في فلكها من الغرب والعرب يترتب عليها آفة تخليد العقل، ذلك أن اللوغوس اليوناني يتنزل منزلة مدبر العالم في التصور اليوناني، ومشهورة هي الرؤية الأنطولوجية للوجود في الفلسفة اليونانية وتسميتها للخالق بـ((العقل الأول)) وما دام العقل البشري قبس من هذا العقل الخالد وجب أن يكون هو كذلك خالداً. كما تقع هذه النظرة في نزعة "تشبيئية" تجمد الممارسة العقلانية بأن تنزل عليها أوصاف الذوات مثل "التحيز" و"التشخص" و"الاستقلال" و"التحدد بالهوية"³. ويكون الواقع في تشيئ العقل كمن يشيء النظر أو السمع، بمعنى أنه يكون مثل الذي يجعل النظر ذاتاً قائمة في العين والسمع ذاتاً قائمة في الأذن⁴. وهذا أمر مردود إذ يرى طه أنه لا نجد في النص الشرعي قرآناً كان أو حديثاً شريف ما يستفاد منه مكان هذا التشييء بل من العكس من ذلك فهناك شواهد تنفي

1- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط2، 2006، ص21.

2- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، مصدر سابق، ص63.

3- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، 2006، ط4، ص18.

4- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، مصدر سابق ص 52، 53.

هذا الشيء، فقد جاء فعل "عقل" فيها مستندا إلى القلب بوصفه الفعل الذي يختص به كما تختص العين بفعل النظر وتختص الأذن بالسمع.

إن العقل ليس جوهرًا قائمًا بذاته، وإنما فعالية إدراكية صريحة متعدية تصاحب كل الفعاليات الإدراكية الذهنية منها والحسية ولما كانت أفعال الإدراك الحسي تصدر عن القلب فقد وجب أن تكون أفعال العقل باعتبارها أفعالًا للقلب مجانسة لوجه من الوجوه لهذه الأفعال الإدراكية جميعها ولا مجانسة بينهما ما لم يحمل بعضًا من صفاته الحسية، ثم إن العقل ليس درجة واحدة ولا شكلًا واحدًا وإنما هو درجات وأشكال مختلفة أي أنه حقيقة متقلبة ومتكيفة، ثم أخيرًا إن للعقل حدودًا لا ميتافيزيقية موضوعية ثابتة وإنما بالبرهان العلمي.

كما نقع في نزعة تجزيئية لأنها تقسم الوحدة التكاملية للإنسان إلى أقسام متباينة لا رابط بينها "ذلك أن تخصيص العقل بصفة الذات" يجعله منفصلاً عن أوصاف أخرى للعقل لا تقل تحديدًا لماهية الإنسان كـ "العمل" و "التجربة" مثلًا¹.

وعلى الجملة "فإن العقل صار تشيئيًا وتجزئيًا إذا ما بقي تفكيرنا في دائرة الشخص والاستقلال كأوصاف للذات"².

وعندما يعرض طه عبد الرحمن التعريف الأرسطي للعقل على معيار التقويم فإنه يعترف بأنه يوفي بحقه في نطاق التمييز بين الإنسان والحيوان مع أنه لا دليل يثبت أن الحيوان لا عقل له يميز أن الطريقة التي ميز بها في نظر طه غير مقبولة لأنها غير مضمونة العواقب، فالقيم التي وقع طلبها والتوجه إليها في تحقيق كمال الإنسان لا تؤمن عواقبها وقد تتقلب بأشد الضرر على صاحبها والدليل على ذلك القول بالعقول العشرة وإنزالها منزلة الآلهة. "ومن ثم يمكن القول بهذا الصدد على من الوثنية العقلية اصطبغت بها

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، مصدر سابق، ص 18.

2- يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال الدكتور طه عبد الرحمن، الشركة العربية للأبحاث والنشر، 2012، ط1، ص94.

المعرفة البشرية في مجملها"¹. جراء القول بالتعريف الأرسطي للعقل الذي صنفه ضمن الحدود الدنيا في العقلانية وسماها مرتبة التجريد أو العقل المتجرد².

2- نقد طه عبد الرحمن لمفهوم العقل عند ديكرت

التعريف الديكرتي الذي نظر فيه طه بعين الناقد هو التعريف الذي يقر فيه صاحبه بان العقلانية قائمة في معنى " استخدام المنهج العقلي الذي يتحدد به في سياق ممارسة العلوم الحديثة ،ولا سيما الرياضية منها"³. يعرض طه هذا المفهوم على المعايير الثلاثة التي حددها ،معيار التقويم المتعلق بالمقاصد ،ومعيار الفاعلية الذي يتعلق بالوسائل، ومعيار التكامل المرتبط بالنفع في المقاصد والنجوع في الوسائل فيتساءل هل يستجيب المنهج العقلي ذو الأصل الديكرتي لشرط النفع في المقاصد ولشرط النجوع في الوسائل ؟

يرى طه أن الناظر في المنهج الديكرتي يدرك بوضوح أن مقاصده تتصف بصفات ثلاث هي النسبية والاسترقاقية، والفوضوية

فبالنسبة للنسبية يشهد واقع العلوم اليوم خلاف ما يقصد اليه المنهج الديكرتي من أن تكون قوانين العقل مشتركة وكلية وواحدة عند جميع البشر، فإذا نحن تفحصنا تاريخ تطور المنطق باعتباره العلة الذي يهتم بدراسة قوانين العقل الكلية والمشاركة وجدنا أنه يتضمن اصنافا كثيرة من القواعد والمسلمات و الأنساق والنظريات ،بحيث ما يصح في هذا النسق أو هذه النظرية قد لا يصح في نسق آخر أو نظرية أخرى ،ويضرب طه أمثلة لتلك الأصناف كمنطق القضايا، ومنطق المحمولات، والمنطق المتعدد القيم ومنطق الموجهات

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية ، مصدر سابق ، ص 155.

2- عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة من فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، 2013، ط1، ص 154.

3- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية ، مصدر سابق، ص 64.

،ومنطق الواجب والمباح، ومنطق الجهات الزمانية، ومنطق اللزوم¹. هذا فضلا عما نلاحظه من الاختلاف المعروف بين "الهندسة الإقليدية" الهندسة اللاقليدية" في العلوم الرياضية وبين التباين الموجود بين "نظرية المكان المطلق" و"النظرية النسبية".

ومن كل ما تقدم يصل طه الى النسبية لا ضير فيها وأن محاولة إنشاء منهج علمي للعقل باعتباره حقيقة واحدة مشتركة بين الناس ليس مقصدا من المقاصد التي يتوخاها المنهج العقلي العلمي الحديث.

أما بالنسبة للاسترقاقية فإنه إذا كان من المقاصد النافعة للمناهج العلمية تحرير الانسان من سيطرة الطبيعة وتوسيع امكانات وآفاق إسعاده فإن المتمعن في واقع هذا الانسان يكشف أن التقنيات تتوعد وتطورت على جميع المستويات وفي كل الاتجاهات بحيث اصبح النسان عبدا لها ،وما هذا الانقلاب على الانسان إلا لأن التقنيات أخذت تستقل بنفسها بعيدة عن الانسان وفق منطقها الخاص الذي يتحكم فيه مبدآن ،مبدأ لا عقلائي مفاده أن كل شيء ممكن مما يترتب عنه استباحة الآلة لكل شيء في الانسان ،ومبدأ لا أخلاقي ،ومقتضاه أن كل ما كان ممكنا وجب صنعه مما يترتب عنه التحلل من كل الموانع المؤدية الى مكارم الأخلاق .

وعليه يخلص طه الى القول بأن مهمة تحرير الانسان واسعاده ليس مقصدا حقيقيا وفعليا للممارسة العقلية العلمية الحديثة لأن المناهج العلمية تتجه إلى رفع كل الضوابط الموجهة للسلوك توجيهها أخلاقيا . ومن هنا نلاحظ كيف تخرج العقلانية من دائرتها الآلية الى اللاعقلانية اللاأخلاقية ((كأنما نموذج العقل المجرد في نتائجه وتطبيقاته، يحمل بذور فنائه))². أما بالنسبة للفوضوية فإذا كان المنهج العلمي في مقاصده ،يؤدي الى النظام والترتيب والوصل فإن الناظر في تاريخ العلم يرى بوضوح أن النظريات العلمية لا تنمو دوما

1- طه عبد الرحمن ، العمل الديني وتجديد العقل ، مصدر سابق ، ص44.

2- المصدر نفسه ، ص45.

نموا مطردا تكمل بعضها بعضا، وإنما يكتشف أن بعضها يناقض بعضا ومثال ذلك ما حدث من تباين بين الميكانيكا العقلية " و"الميكانيكا الذرية" والتباين بين "نظرية أينشتاين" و"نظرية نيوتن". ولما كان التضارب بين النظريات العلمية نتيجة لهذه المناهج العلمية فإن طه عبد الرحمن يحكم بناء على ذلك ببطلان الادعاء بأن طلب النظام والتكامل يشكل مقصدا حقيقيا لهذه المناهج.

ومن كل ما تقدم يتضح من النظر في مقاصد المنهج العلمي الحديث، أن العقلانية العلمية المتداولة وفق هذه المناهج، تجلب مقاصد ضارة عكس ما كانت تدعيه، فتخرج بذلك من دائرة النفع وهو ركن أساسي من أركان العقلانية السليمة .

بعد أن تفرغ طه عبد الرحمن من نقد المنهج الديكارتي وفقا للنفع في المقاصد، ينتقل الى مناقشته طبقا للنجاعة في الوسائل ، فهل تكون العقلانية العلمية ناجعة في الوسائل بعدما انتفى نفعها في المقاصد ؟

يرى طه عبد الرحمن أن المناهج العلمية الديكارتيية محدودة النجاعة في الوسائل، ذلك أنها حسب رأيه تتصف بثلاث صفات هي "تكلف الموضوعية" و" الجمود على الظاهر" و "اتخاذ الوسائط" .

فبالنسبة لتكلف الموضوعية يرى رواد المنهج العلمي أن الممارسة العلمية الموضوعية تقتضي تطهير وسائل البحث العلمي من كل ما يمت للذاتية بصلة بما في ذلك القيم الأخلاقية والدينية التي تعد في نظرهم عوائق تعيق البحث العلمي، والصواب فيما يرى طه عبد الرحمن ((إن تحصيل تمام الموضوعية غير ممكن، وكل ما تفعله هذه الممارسة العقلانية هو أنها تستبدل بالمعاني الأخلاقية الدينية معاني وقيم أخرى غير دينية وغير أخلاقية بما فيها الموضوعية نفسها))¹. ولما كان التصور الخاص للموضوعية بهذه الشاكلة

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية، مصدر سابق ، ص 67.

فإن الوسائل العلمية المستخدمة لا يمكنها أن تكون في خدمة الانسان لأنها لا تجمع بين بين طلب المعرفة العلمية وبين التزام المعاني والقيم الروحية والأخلاقية. إن العقلانية المجرة توقعنا في كل ما هو ظاهري، وتهمل كل القيم الدينية والأخلاقية التي تتعلق بالجانب الداخلي، وهذه الصفة أطلق عليها طه في مؤلفه العمل الديني وتجديد العقل ب"التطهير".

أما بالنسبة للجمود على الظاهر فالمنهج العلمي يتعامل مع موضوعاته كظواهر تحليلية وتجريبية، دون النظر الى الحقائق الباطنية التي تستند إليها هذه الظواهر، ومن ثم فقد حرمت وسائله من وصف النجوع لأن تحصيل ذلك النجوع يقتضي الجمع بين بين ظواهر الأشياء وبواطنها، كما يتطلب العمل على تحقيق آمال الإنسان وتطلعاته المرتبطة أيضا بعالم المعاني السامية .

أما بالنسبة لاتخاذ الوسائط إن المنهج العلمي يبني حقائقه، وضبط ظواهره وصفا وتجريبا ومراقبة وتنبؤا من استخدام الوسائط، وحيث أن المنهج العلمي لا ينفك عن التوسل بالوسائط المادية في كل شيء، فإنه لا يمكنه إدراك ما لا يتأتى بطريق هذه الوسائط كالمعاني الروحية السامية، وعليه فقد خلا من وصف النجوع المطلوب .

وعلى الجملة يمكن القول أن العقلانية الديكارتية بخروجها عن النفع في المقاصد وعن النجوع في السائل فقد أخلت بمعيار التكامل، وإن وفقت جزئيا بمعياري التقويم والفاعلية .

3-ضبط مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن

إن المفاهيم تعيش حياة منسجمة ومتناسكة، في المجال المعرفي الأصلي لها، وتتلون بلون الميدان المعرفي الذي توجد فيه، والمنطق الذي يحكم الفكر الغربي منطبق له تاريخ خاص به، كما تضطلع الخلفية الاستمولوجية بدور هام في توجيه البناء النظري لمختلف النظريات الفلسفية.

لا ينطلق طه عبد الرحمن عندما يحاول تعريف العقل من التعريفات النظرية المختلفة

له وفي الحالات التي يتوقف عندها وهي نادرة لا نجده يقاربه مقارنة نظرية بقدر ما يسعى إلى تفكيكها على ضوء الفعالية العملية التي تتبع منه لأنه حسب اعتقاده لا فائدة من بناء أنساق فكرية للعقل وإنما الأهم هو التحقق من قدرتها على بناء كينونة إنسانية عاملة ومبدعة وخلاقة.

يتخذ العقل عند طه عبد الرحمن مفهوما مغايرا للمعنى المتداول في الفلسفة الغربية، ويستحضر في تحديد هذا المفهوم محددتين أساسيين: الأول ما به قوام المجال التداولي، والثاني الانطلاق من قاعدة لغوية أصيلة ، بحيث ترتبط الدلالة الاصطلاحية للعقل بالحمولة اللغوية للمفهوم.

أما المجال التداولي الإسلامي، فيتحدد من خلال ثلاثة مبادئ أساسية، يشير إليها طه في كتابه سؤال العمل حين يقول: ((يأخذ هذا المجال بمبادئ أساسية تحدد العلاقة بين العلم والعمل أحدهما مبدأ تقديم اعتبار العمل، ويقضي بأن كل مسألة لا يترتب عليها عمل لا فائدة منها ولا حاجة للبحث فيها، بل يقضي بأن كل كلام لا ليس تحته عمل يجب تركه، والثاني مبدأ العلم المستعمل، ويقضي بأن لا يتعلم المرء من العلم إلا ما يعمل به، ولا يندفع في الاستزادة منه حتى يعمل بما حصل منه، بل عليه أن يقتصر منه على القدر الذي يعرف به العمل، والثالث مبدأ العلم النافع ويقضي بأن لا يتعاطى المرء إلا العلم الذي إذا عمل به، لا تقتصر ثماره على عاجله بل تتعداه إلى آجله، ولا تقتصر على ذاته، وإنما تتعداه إلى غيره.))¹، يظهر إذن أن المجال التداولي الإسلامي يقدم العمل على العلم كما يدعو إلى ضرورة ربط العلم بالعمل وفي مبدأ ثالث ينبغي انتقاء العلم النافع لا آجلا فقط بل عاجلا أيضا.

أما في ما يتعلق بالمحدد الثاني فيحدده طه عبد الرحمن في الدلالات الأصلية التي يؤديها المفهوم في اللغة العربية، وهي إحدى قواعد المجال التداولي، إن العرب يستعملون

1- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مصدر سابق ، ص14.

كلمة عقل في سياق حديثهم عن الدابة فيقولون ((عقل الدابة)) أي قيدها فالعقل يؤدي معنى التقييد، وهذا الأخير يستعمل للدلالة على ثلاثة معاني متقاربة ، سيجمع طه عبد الرحمن بينها من أجل الخروج بتعريف يكون بمثابة عصارة امتزاج الدلالات اللغوية مع الدلالة الاصطلاحية الغربية¹. أن هذه العملية الفكرية التي يسميها طه عبد الرحمن ب((التقريب)) أي جعل فكر الآخر كأنه أصيل وغير غريب ولا مستورد .

أما التقييد بمعنى الكف فيقصد به ((الفعل الذي يجعل الإنسان يكف عن الخطأ في القول والشر في الفعل أي يمنع نفسه من ادعاء الباطل ويحبسها عن اتباع الهوى))².

أما التقييد بمعنى الضبط فيعني أن العقل هو الفعل الذي يجعل الإنسان يمنع ما يحصله من مدركات وما يحفظه من معارف من الانفلات والنسيان .

أما التقييد بمعنى الجمع، فمعناه أن العقل هو الفعل الذي يجعل الإنسان على دراية ومعرفة بما وصله من معارف ومدركات مختلفة .

ولما يتأمل طه عبد الرحمن في تلك الألفاظ الثلاث فإنه يستنتج أنها تشترك في معنى الربط ، "فالكف ربط مانع ، أي يمنع الإنسان من الوقوع في الزلل النظري والعملي، والضبط ربط ماسك أي أن العقل يمسك مدركاته ويمنعها من الانفلات، والجمع ربط واصل أي أن العقل يصل ما يعقله ويعيه"³، وهكذا فالعقل ينسج شبكة من الارتباطات تمكنه من ادراك العلاقات الكامنة بينها فيكون العقل حسب طه عبد الرحمن هو ((إدراك الإنسان للعلاقات القائمة بين الأشياء))⁴. وتبعا للرؤية الطهائية للعقل التي ترى أن القلب هو المسؤول عن

1 - عادل الطاهري ، اشكالات العقل في فلسفة طه عبد الرحمن 2/2، <https://www.hespress.com/2/2>، 10.27، 2013 غشت

2- طه عبد الرحمن ،سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم ، مصدر سابق ، ص 63.

3- عادل الطاهري ، اشكالات العقل في فلسفة طه عبد الرحمن ، المرجع السابق..

4- طه عبد الرحمن ،سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم ، مصدر سابق ، ص 63.

العقل فسيضيف القلب باعتباره حاملا للعقل كعامل أساسي في تعريف العقل في موضع آخر فيقول في تعريفه للعقل بأنه ((إدراك القلب للعلاقات القائمة بين الأشياء))¹.

إن إدراك القلب لمختلف العلاقات القائمة بين مختلف الأشياء والموضوعات هو فعل العقل وعليه فالعقل ليس ذاتا قائمة بذاتها وإنما هو فاعلية. وما فتئ طه يذكر في مختلف كتبه ومقالاته أن العقل على خلاف ما جرى عليه الاعتقاد عند العامة والخاصة على حد سواء ليس ذاتا قائمة في الإنسان، وإنما هو فعل من الأفعال يصدر عن الإنسان كما يصدر عليه السمع والبصر والكلام، فليس هناك أي معيار مادي أو علمي يثبت أن في الإنسان ذاتا مستقلة اسمها العقل. إن العقل عند طه فعل، ومعلوم أن مصطلح الفعل لم يرتبط بشيء قدر ارتباطه بالأخلاق، فيكون التخلق مقابل التعقل، وعلى هذا تكون الأخلاقية هي الأصل الذي تنفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تنسب إليه يجب أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي.

مما تقدم يمكن القول أن مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن يأخذ مدلولاً وبعداً أخلاقياً عملياً أكثر منه نظرياً، وهنا يظهر التباين الواضح بين أرسطو القائل بالعقل الجوهري، ومن سار في فلكه، وبين طه عبد الرحمن القائل بالعقل الفعالي والتكوثر العقلاني. إن مقصد طه عبد الرحمن لا يتوقف عند التقد من باب الهدم، ولكنه يرتقي إلى المستوى البنائي أو التأسيسي أي محاولة إعطاء مفهوم آخر للعقل والعقلانية، يختلف عن المفهوم الجوهري الذي ساد في الفلسفة اليونانية قديماً، وتجلياتها في الثقافة الغربية حديثاً، وأيضاً في الفلسفة الإسلامية التي تأثرت بفكرة جوهريّة العقل، وإثبات أن العقل ليس مرتبة واحدة وإنما هو مراتب متعددة بعضها أعقل من بعض يقول طه عبد الرحمن في مقام الحديث عن مقاصده في تبني التصور الفعالي للعقل: ((وقد كان قصدي أن أبين كيف أن العقل ليس مرتبة واحدة، وإنما مراتب متعددة بعضها أعقل من بعض، بحيث يكون أدناها عقلاً ما كان

1- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، مصدر سابق، ص73.

موصولاً بالرتبة الأخيرة من رُتب الحس، لأنّه ما زال يحمل بعضاً من خشونته وكثافته، ويكون أعقلها جميعاً ما أشرف على الرتبة الأولى من رُتب القوة الروحية، إذ يكون قد لاح له مطلع من رُقتها ولطافتها، فانطبع به، إن كثيراً أو قليلاً¹.

إن الدلالة الجديدة للعقل والعقلانية عند طه عبد الرحمن هي الدلالة الأخلاقية والتصور الفعالي لهما، بحيث يصبح العقل فعلاً من الأفعال ووصف من الأوصاف على مقتضى التصور الإسلامي وليس على مقتضى التصور اليوناني ولا يخفى علينا هنا، أن الرؤية الإسلامية نسقا وإنتاجاً فكرياً، هما الموجّهتان لهذا التصور الفعالي للعقل، وبيان ذلك رفض العلماء المسلمين التصور الجوهري للعقل واعتراضهم على مقدماته²، يقول الإمام الماوردي "وهذا القول في العقل بأنه جوهر لطيف فاسد من وجهين:

أحدهما: أن الجواهر متماثلة فلا يصحّ أن يوجب بعضها ما لا يوجب سائرها.

ولو أوجب سائرها ما يوجب بعضها لاستغنى العاقل بوجود نفسه عن وجود عقله.

والثاني: أن الجوهر يصحّ قيامه بذاته.

فلو كان العقل جَوْهراً لجاز أن يكون عقل بغير عاقل كما جاز أن يكون جسم بغير عقل فامتنع بهذا أن يكون العقل جَوْهراً"

ويتوكأ الماوردي على الدلالة اللغوية من أجل الانتقال إلى الرؤية القرآنية التي ينبجس فيها التصور الفعالي للعقل ورفض التصور الجوهري "وسمي بذلك تشبيهاً بعقل الناقة، لأن العقل يمنع الإنسان من الإقدام على شهواته إذا قبحت، كما يمنع العقل الناقة من الشرود إذا

1- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل بيروت الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011، ص140

2- عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة النقدية لأنماط العقلانية لدى أركون والجابري نموذج طه عبد الرحمن، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية العدد 16 ، ص 212.

نفرت... وقد جاءت السنة بما يؤيد هذا القول في العقل وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال "العقل نور في القلب يفرق بين الحق والباطل"، وكل من نفى أن يكون العقل جوهرًا، اثبت محلّه في القلب، لأن القلب محل العلوم كلّها. قال الله تعالى "أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوبٌ يعقلون بها"¹.

فدلّت هذه الآية على أمرين: أحدهما: أن العقل علم، والثاني: أن محلّه القلب.²

وفي قوله تعالى: "يعقلون بها"، تأويلان: أحدهما: يعملون بها، والثاني: يعتبرون بها

وارتكازا على هذه الرؤية في النظر إلى الأمور، يسلك طه عبد الرحمن مسلك التأسيس الأخلاقي للفاعلية الإدراكية المعرفية، رافضا في الوقت نفسه تلك الثنائية التي أدخلها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط إلى حقول المعرفة الفلسفية؛ أي التفرقة بين العقل النظري والعقل العملي، وتخصيص الأول بالوظيفة المعرفية، والثاني بالوظيفة التشريعية للأخلاق.

هكذا إذن، يكون مقصود طه عبد الرحمن في تبيينه للتصور الفعالي للعقل، والتوجيه القيمي له إقرار الحقائق المتوالية

1- التوجيه الروحي للفعالية العقلية، أو قوة تأثير العمل في النظر، وأن فعل التجربة الروحية أشد تأثيرا من التجربة الحسية، وهذا الإقرار له قيمة توجيهية تعبدية، ذلك أن العمل يخصّب الممارسة العقلية ويفتح آفاق الإدراكات الجديدة³، ف((المريد لا بد له من الترقّي... وأصلها كلّها الطاعة والإخلاص، ويتقدّمها الإيمان ويصاحبها، وتنشأ عنها الصفات والأحوال

1-سورة الحج الآية رقم 46.

2-الإمام الماوردي، أدب الدنيا والدين، الجزائر الشركة الجزائرية اللبنانية، ط1، 2006، ص122.

3-عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة النقدية لأنماط العقلانية لدى أركون والجابري نموذج طه عبد الرحمن، المرجع السابق ص 212.

ثمرات، ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى إلى مقام التّوحيد والعرفان... لأن حصول النتائج من الأعمال ضروري وقصورها من الخلل فيها كذلك¹.

2-إقرار الصّلة التّكاملية بين الملكات الإنشائية وإنهاء التّعارض بينها، بحيث ليست هناك قوة حسية“ خاصة ولا قوة عقلية خاصة ولا قوة روحية خاصة، بل في القوة الحسية بعض من العقل كما في القوة العقلية بعض من الرّوح، والعكس صحيح، ففي القوة الرّوحية من أثر العقل ما يضاهاها في القوة العقلية من أثر الحس؛ وإذا جاز وجود هذا الاتصال بين مختلف القوى الإدراكية، جاز أن تكون التّجربة الرّوحية مكّمة للنّظر العقلي، لا منقطعة عنه، ولا بالأولى مفسدة له كما زعم بعضهم عن باطل².

ولا يقتصر هذا المنظور التكاملي على الملكات الإنشائية؛ إنما يجوز خلعها فضلا عن هذه، على مصادر المعرفة لدى الإنسان، فالمعرفية الإسلامية يتكامل فيها الحس والعقل والوحي من أجل إنجاز وحدة الحقيقة، والمثال الذي نستجلي به هذه الحقيقة، نستخرجه من تاريخ الفلسفة نفسه، فسقراط مثلا كان همّه عالم الإنسان وحده وكان يرى بأن المعرفة الحقّة تنطلق من النّظر في الإنسان نفسه، دون التأمّل في عالم النّبات والهوام والنّجوم³.

ثانيا: من نقد القول بالعقل المجرد إلى تأسيس القول بالتكوثر العقلاني

ليس العقل في تصور طه عبد الرحمن مرتبة واحدة، وإنما هو مراتب متعددة، تتفاوت في رتبها ودرجاتها، وتتفاضل في غاياتها ومقاصدها، وما يبرر القول بذلك أمران أساسيان هما:

1-محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، سوريا الناقد الثقافي، ط1 2008 ص31.

2-طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص140.

3- عبد الرزاق بلعقروز، المسألة النقدية لأنماط العقلانية لدى أركون والجابري نموذج طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص213.

1-معطيات علمية لا ينازع فيها مكابر

2-مسلمة أساسية خاصة ب طه عبد الرحمن وهي أن العقل فعل وليس ذاتا.

ويزداد إلحاح طه على فكرة التعدد لأجل تحرير الفكر العربي من التبعية لعقلانية فكر غيره ودفعه الاجتهاد في وضع عقلانية من إبداعه، وتزداد قوة هذا الإقرار بتعدد مراتب العقلانية عند طه من كتاب لآخر. ففي كتاب ((أصول الحوار وتجديد علم الكلام)) يركز طه على عقلانيتين اثنتين هما:

1-العقلانية البرهانية التي تحكم الممارسة العلمية داخل المختبرات والمصانع والمراسد والمؤسسات الأكاديمية، وينضبط بها الخطاب العلمي عموما والتي لا أثر لها في الحياة.
2-العقلانية الحجاجية التي تحكم علاقات التعامل اليومي بين الناس والتي ينضبط بها الخطاب الطبيعي عموما. أما في كتاب ((العمل الديني وتجديد العقل)) فقد ميز طه بين عقلانيات ثلاث هي:

العقلانية المجردة والعقلانية المسددة والعقلانية المؤيدة مع ملاحظة هامة هي أن طه عبد الرحمن حينما يبحث في مراتب العقلانية فإنه لا يكتفي بالالتكاء على المعايير الثلاثة السابقة الذكر وإنما يضيف محددًا آخر ألا وهو موقفه من الشرع والعمل.

إن تقسيمات طه عبد الرحمن لمراتب العقلانية قد يكون استمد فكرتها من الشاطبي الذي يقول بالعقل المستقل عن الدين الذي يرى فيه طه أنه العقل النظري المجرد، والعقل التابع للدين والذي يرى فيه طه أنه العقل العملي بشقيه ((المسدد)) و((المؤيد)). ويمكن أن يكون هذا التقسيم المنطقي لمراتب العقلانية قائما على أساس تفرقة طه عبد الرحمن بين((النظر الملكي)) و((النظر الملكوتي)) فالأول يتوقف عند حدود الظواهر بينما الثاني

يؤسس العقل في حدود الإيمان والاعتقاد، وليس العكس كما قال الفيلسوف الألماني كانط الذي وضع الإيمان في حدود العقل.

أما في كتاب ((اللسان والميزان أو التكوثر العقلي)) فيرى طه عبد الرحمن أن تعدد العقلانيات بلغ مداه الأقصى ، وأبدع للتعبير عن ذلك مثلما عودنا عليه مصطلحا جديدا هو مصطلح((التكوثر العقلي)).

1- من العقل المجرد وآفاته إلى العقل المؤيد وكمالاته

يقول طه عبد الرحمن ((لئن كان لفظ "التكوثر" أقل دورانا على الألسن من نظائره المشتقة من نفس المادة اللغوية (ك،ث،ر)والدالة على معاني متقاربة وهي "التكاثر" و "التكثر" و "الإكثار" و "الإستكثار" و "الكثر"، فإننا نؤثر استعماله عليه لكون التكوثر أخص وهذه النظائر أعم، فمثلا كل تكوثر تكاثر، لكن ليس مع كل تكاثر تكوثر))¹. إن العقل عند طه عبد الرحمن هو فعل من الأفعال الإنسانية والخلقية، ومتى علمنا أن الأخلاق ليست على مرتبة واحدة، بل قل على مراتب متفاوتة ومتفاضلة، فإن هذا العقل يتقلب تقلب الفعل الخلقى لهذا الإنسان أو ذلك، من ثم يكون العقل متكوثرًا متجددا على الدوام، ومعنى ذلك أن العقل لا يقيم على حال، فعلى خلاف ما ساد فيه الفكر اليوناني ليس العقل جوهرًا مستقلا قائمًا بنفس الإنسان، وإنما هو فاعلية ومن صفات الفاعلية أن تتغير على الدوام. ((وليس العقل فاعلية فحسب بل هو أسمى الفاعليات الإنسانية وأقواها، وحق الفاعلية الأسمى والأقوى أن تتغير على مقتضى الزيادة وأن تبقى على هذه الزيادة ما بقي العاقل))².

1- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 21.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

كما أن من صفات هذا العقل أنه فعل قصدي، والمقصود بذلك أن المظهر الأول لفاعلية العقل هو الفاعلية القصدية، مما يجعله أرسخ الأفعال ربطا وأبعدها أفقا. وكما هو معروف فإن القصد توجه ولكل توجه ميزتان أساسيتان هما:

(1)- أنه حدث لا كثافة فيه ولا ثقل معه، إنما هو أمر لطيف، وحق الفعل القصدي أن يكون أطف كل لطيف. ومتى اتصف هذا الفعل القصدي بهذه الصفة فقد وجب أن يتكرر بما لا يقدر عليه غيره، وإن يتقلب بما لا يجوز لسواه.

(2)- أنه ليس ذاتا، وإنما هو علاقة وكل علاقة تدعو إلى مقابلها، إن مثلا أو ضدا، فإن كان المقابل مثلا تزوجت معه فأثمرت، وإن كان المقابل ضدا تناظرت معه، ومعلوم أيضا أن كل تناظر يثمر، وعليه فإن الفعل القصدي يتكوثر إن تزوجا أو تناظرا.

أما الصفة الثالثة للتكوثر العقلي باعتباره فعل عقلي، إذا لا يتكوثر إلا العقل، فهي أنه نفعي يطلب تحصيل المنافع للذات والغير على السواء، "فالعقل لا بد له أن يقصد، وإلا تعطل، وإذا قصد فلا بد له أن يطلب ما ينتفع به، وإلا انحط، وظاهر أنه لانتفاع له إلا بما يرتفع برتبته، ولا سبيل له في هذا الارتفاع في الرتبة إلا بما يتضمن الزيادة في تكثره" بمعنى أنه يقصد في انتفاعه التكثر بغيره لا التوحد بنفسه. من كل ما تقدم يمكن القول أنه لا تكوثر إلا للأفعال العاقلة والقاصدة والنافعة.

أ- العقل المجرد مقدماته وحدوده

- مقدمة الصفة الفعلية للعقل المجرد: يقول طه عبد الرحمن: "أن العقل المجرد 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".¹

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 17.

و ما يعنيه "طه عبد الرحمن" بهذا العقل المجرّد أنه هو العقل المنفصل في العمل الشرعي الذي لم ينطبع للفطرة الموجودة في الشرع ولم يتأثر به، وماهية هذا العقل قد لاقت في الأعمال الفكرية الإسلامية منظورا تشييء وهذا راجع لتأثير الفلسفة اليونانية على تصور الفلاسفة والمفكرين المسلمين، حيث يقول "طه": "أن العقل جوهرى أي ذات قائمة بالإنسان يفارق بها الحيوان ويستعد لقبول المعرفة كما يسود الاعتقاد بذلك في الثقافة الغربية تأثيرا بنظرية الفكر اليوناني في العقل ومعلوم أن الثقافة الإسلامية العربية هي الأخرى أخذت بهذه النظرية وأخرجت بعض شعب المعرفة الإسلامية على مقتضاها"¹، إلا أن طه عبد الرحمن رفض هذا الطرح ورأى أن العقل إنما هو فعل من الأفعال أو وصف من الأوصاف التي تقوم بالقلب على مقتضى المعنى الإسلامي، حيث يقول طه عبد الرحمن في خصائص هذا الفعل:

أ. أن العقل قد يحسن وقد يقبح كما تحسن وتقبل الأفعال والأوصاف.

ب. إن العقل يقوم على مبدأ التحول الذي تقوم عليه الأفعال والصفات حيث يخرج من وصف عقلي إلى وصف آخر أفضل وأعقل منه أو أجهل منه.

ج. الوصف العقلي الذي تميزت به المعرفة العلمية النظرية ليس وصفا ذاتيا لازما للقلب، وإنما عملت على اتصاف أو تخلق القلب به أسباب ظرفية وملابسات عرضية.

د. كما يرى أنه في الإمكان سلوك منهج علمي غير المنهج العقلي المجرّد، بحيث يولد المنهج ضربا من ضروب العقل لا يكون بأوصاف العقل المجرّد.²

إنّ العقل الأول سماه العقل المجرّد ، وحتى لا نعتقد أنه أخذ هذا المصطلح من إيمانويل كانط وبذلك نتهمه بأنه متأثر بالفكر الغربي - فقد أحالنا إلى الهامش ليثبت أنه قد

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق ، ص 17.

2- المصدر نفسه ، ص 21.

استمدته من عمق التراث الإسلامي، حيث يعتقد أن أول من قال بهذا المصطلح هو " العامري" ويستشهد بنص له من كتابه " الإعلام بمناقب الإسلام" يقول فيه: ((أما صناعة الإلهيين ، فهي مرتفعة من أن يدرك شيء من أغراضها إلا بقوة العقل المجرد ، وهذه القوة تسمى لبا ، ولب كل شيء خلاصته ، وهي صناعة مجردة للبحث عن الأسباب الأولية لحدوث الكائنات العالية ، ثم التحقق لأول الفرد الحق، الذي هو في النهاية ، وفي كل مقصد إليه بإجلال على سبيل المبرأ عن المد به))¹. كما يستشهد بنص قصير ورد عند ابن خلدون في المقدمة ، حيث قال((إن العلم المجرد عن الإنصاف قليل الجدوى والنتفع ، وهذا علم أكثر النظار))² . كما يطلق عليه اسم " العقل النظري" ويعرفه بأنه ((عبارة عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجود شيء ما ، معتقدا في صدق هذا الفعل ، ومستندا في هذا التصديق إلى دليل معين))³. وقد جاء بمصطلح " الفعل " ليثبت أن العقل ليس جوهرًا ، كما ادعى بعض الفلاسفة اليونانيين ومن تبعهم من الفلاسفة المسلمين تحت تأثير الفلاسفة اليونان، وإنما ربط العقل بسلوك ما من السلوكات والتي تمكن الإنسان من الإطلاع عما حوله ، وما في نفسه، وقدم دليلين للبرهنة على صحة موقفه .

الدليل الأول : دليل مماثلة ، حيث شبه العقل بالبصر بالنسبة للمبصرات ، ذلك أن البصر ليس جوهرًا مستقلًا بنفسه ، وإنما عبارة عن فعل معلول للعين ، فإذا اعترفنا بذلك ، فلا بد أن نعترف أن العقل هو فعل معلول لذات حقيقية والمتمثلة في " القلب " لأن هذا الأخير ذات حقيقية ، بينما العقل فعل القلب ، وحتى يثبت ذلك يحيلنا إلى الهامش أين أول آية قرآنية ، وحديث نبوي شريف أما الآية الكريمة فقوله تعالى:((أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي هي في الصدور)). وأما الحديث النبوي الشريف فقوله صلى الله عليه وسلم

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق ، ص 17.

2- المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه ، ص 17.

((ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهو القلب))

الدليل الثاني : يقدمه من خلال مفهوم العقل عند أحد التراثيين " ابن تيمية" الذي حده عند جمهور المسلمين بأنه ((صفة ، وهو الذي يسمى عرضاً قائماً بالعقل)) . هذه التسمية بالذات يعترف أنه استمدتها من التراث الإسلامي ، لأن بعض المسلمين كانوا يطلقون على هذا النوع من العقول اسم " النظر" والذي يعني عندهم ((الفعل الإدراكي الذي يطلب شيئاً معيناً ، ويسلك إليه طرقاً محددة ، مع الاعتقاد بأن هذه الطرق قادرة على الظفر بهذا المطلوب))¹ . حيث كان المسلمون يتقربون به إلى الله ليزدادوا علماً ، ولهذا أطلق على هذا الفعل " المقاربة " ويسمي الشخص الذي يقوم بهذا الفعل " المقارب " ، ومن ثم ربط هذا العقل المجرد بالنظر في الألوهية ليستنتج تعريفاً خاصاً به بأنه ((بذل وسع العقل وقدرته في الاقتراب من حقيقة الألوهية))² . هذا الموقف نجده أيضاً عند الوضعيين المناطقة الذين رفضوا أن يكون العقل جوهرًا مستقلاً بذاته، وإنما عبارة عن حالة جسمية تدل على أنواع معينة من الاستجابات³ . وإنما الفرق بين موقف الوضعيين والفلاسفة المسلمين هو أن الوضعيين تناولوه من الناحية البيولوجية ، بينما تناولوه المسلمون من الناحية الأخلاقية ، هذا الطرح الأخير يظهر عند طه عبد الرحمن الذي يعتقد أن معنى العقل هنا " فعل القلب " والذي يتجلى في الصور التالية:

أ- صورة الربط، أي أن الفعل يربط المتعبد بربه، فيراقبه في أفعاله وسلوكه.

ب - صورة الكف أي أن العقل يمنع صاحبه من الوقوع في المحارم.

1 - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق ، ص18.

2- المصدر نفسه ، ص25.

3- ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، المرجع السابق، ص237

ج - صورة الضبط ، أي الحفاظ على ما دخل القلب من الإيمان ولا ينفلت منه

2 - مقدمة محدودية العقل المجرد:

إذا كان العقل المجرد عقلا لا يتأثر في محتواه ومقاصده بالعمل الشرعي فما هي حدوده؟

يقول طه عبد الرحمن: "إن العقل المجرد لا تظهر حدوده في الممارسة العقلانية الإسلامية العربية بقدر ما تظهر حدوده في الممارسة العقلانية الإسلامية العربية بقدر ما تظهر في الشعب الإلهية من شعب المعرفة التي استعلى بها هذه الممارسة".¹

عرف العقل المجرد عند علماء المسلمين باسم "النظر" أي هو الفعل الإدراكي الذي يطلب شيء معيننا ويسلك إليه طرق محددة والناظر هو كل من يصوب فكره إلى الشيء المطلوب إدراكه قاصداً طي المسافة بينه وبينه، فيكون بهذا مقصد العلماء المسلمين من إنشاء علم إلهي إسلامي هو استفادة تقرب من الله يزددهم علما بحقائق الغيب ومنه كان المبحث الإلهي هو أخص المباحث النظرية الإسلامية وأدلتها على طبيعة الممارسة الفعلية المجردة عند المسلمين وأدلتها على طبيعة الممارسة الفعلية المجردة عند المسلمين، ويستخرج أصول هذا العلم ومناهجه من أبحاث فلاسفة المسلمين والمتكلمين أي الرجوع إلى النصين الفكريين النص الفلسفي والنص الكلامي".²

و لكن يرى طه عبد الرحمن أن هذا التخصيص للنص الفلسفي والكلامي كمرجع للمبحث الإلهي هو حضور وقصور عن الإحاطة بتمام الإشكالية الإلهية، حيث يقول: "وجب توسيع دائرة النصوص المعتمدة في إقامة الإلهيات الإسلامية بحيث تشمل أبحاثاً أخرى غير

1_ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق ، ص 21.

2- المصدر نفسه ، ص 23.

الفلسفة وعلم الكلام ومن الأبحاث التي نرى لزوم إدراجها ضمن هذه النصوص كتب التفسير".¹

3- الحدود الخاصة للعقل المجرد

-مسلك الألوهية ومسلك المقاربة:

بمقتضى دلالة مفهوم "النظر" يكون حد النظر في الألوهية بصفة خاصة هو "بذل وسع العقل قدرته في الاقتراب من حقيقة الألوهية، كما يكون حد الناظر الإلهي هو كل من يعمل العقل بقصد الاقتراب من مدلول الألوهية"²، فحد الناظر الإلهي يشتمل على معنيين أساسيين هما العقلانية والاقتراب، فيما يتعلق "مبدأ العقلانية" فهو المقوم للنظر الإلهي فعلى الناظر الإلهي أن يثبت بالدليل ما يدعيه من حقائق إلهية، وأن ينهض بالصحيح من الأدلة ويأخذ بالقيام من المناهج، أما "الاقتراب" فمبدأه هو التالي: "على الناظر الإلهي أن يجتهد بعقله في السير إلى المطلوب الإلهي وطي المسافة بينه وبينه لتحقيق المقاربة الإلهية"³، وخصائص المقاربة الإسلامية للألوهية هي:

-الإلهيات النظرية رمزية لا وجودية:

يقول طه عبد الرحمن: "لما كان النظر يتوسل باللغة وكانت اللغة نظاماً أو نسقاً مركباً من وحدات منفصلة ومتميزة فيها وكانت هذه الوحدات مجرد علامات صوتية لها وظيفة رمزية فلا يمكن أن يطلب من اللغة الخروج عن وصفها الرمزي والصورى لتنتقل إليها الأشياء ذاتها بسماتها الخارجية ومعالمها الوجودية"⁴.

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق ، ص 24.

2- المصدر نفسه ، ص 25 .

3- المصدر نفسه ، ص 25.

4- المصدر نفسه ، ص 26.

أي أن كل ما ينقله النظر من خلال الرموز اللغوية لما يتعدى أن يكون تصورات للأعيان الخارجية وهذه الحقيقة تدعو إلى القول بمبدأ استغلال اللغة عن مستوى الوجود.

-الإلهيات النظرية ضنية لا يقينية:

يقول طه عبد الرحمن: "لا يخفى على أحد أن المقال النظري في الإلهيات ليس مقالا علميا بالمعنى الذي نقول به الرياضيات والطبيعات، أنهما علم فهو لا يتوفر على أدوات مقارنة ولا على وسائل اختبار صورية كائن أو تجريبية، وإنما هو جزء مستمد من الخطاب العادي الذي يتداوله عامة الناس، جزء يتكون من اجتهاد في اصطناع البرهانية لتحصيل اليقين ومن هذه الاستدلالات تلك التي اشتهرت باسم الأدلة على وجود الله".¹

-الإلهيات النظرية تشبيهية لا تنزيهية: بحيث أن عمليات الفهم والإفهام تتوسل

بأسلوبي المقارنة والتشبيه، فالنظر بمقتضى بنيه اللغوي لا محيد له عن تحصيل المعرفة العقلية بطريق التشبيه حيث يقول طه عبد الرحمن: "و إذا سلمنا بأن النظر يسلك سبل المشابهة لزم أن يخوض في الإلهيات واقع شاء أم أبى تحت وطأة الأساليب التشبيهية في تقريبه للمطلوب العيني وتقديره لصفاته، ومن حاد ظل عنه ووقع في التفعيل أو التأويل فالتشبيه الاضطراري لا مناص منه والمسلك الأسلم هو الاتيان كما جاء في الكتاب والسنة".²

الأسماء الحسنى والتقرب من التسمية:

تفرق المفسرون المسلمون في بيان الأسماء الحسنى تأثرا بالفرق الكلامية في طبيعة علاقة الاسم بالمسمى وفي تحديد العلاقة بين الذات بالصفات، وفي تبيان علاقات الصفات الإلهية فيما بينها وعلاقتها بالصفات الإنسانية، تباينت آرائهم في فهم معنى الحسن في

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق ، ص 28.

2- المصدر نفسه ، ص 30.

الاسم ومعنى الدعاء بالاسم، وفي ضياع التقرب بالتسمية بشأن الأسماء الحسنی".¹ يقول طه عبد الرحمن يجب أولاً: "العقلانية" أن من سلك المسالك النظرية من طلب معرفة الأسماء الحسنی معتقداً أن هذه الأسماء ومدلولاتها من قبل المعقولات² ثانياً "الإحسان" إن الأسماء الحسنی تحسن لمن طلب معرفتها بطريق العقل المجرد... إن الحسن فيها لا ينفك أبداً في الإحسان".³

النظرية الوصفية للأسماء: تبنى هذه النظرية على مقتضيات التالية:

- أ- الدعاء بالاسم إنما هو تعيين اسم المسمى أو تلقيه به أو مناداته أو وصفه.
- ب- إن الاسم يمكن رده إلى مجموعة من الصفات التي اختص بها المسمى فنقوم أسماء الصفات مقام هذا الاسم.
- ج- أسماء الصفات تقترن بمفيعين هما الوجود والوحدة لحصول علم سابق بالمسمى.
- د- وحدة الذات لا يضربها تعدد الأسماء.⁴

4- الحدود العامة للعقل المجرد

-الحدود المنطقية:

و هي حدود ثابتة بالبرهان الرياضي يقول طه عبد الرحمن: "أن هذه القدرة التي يتزود بها الفعل المجرد لا تلبث أن تجعل العمل المنطقي في ذاته أقرب إلى ممارسة اللغة

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص ص 33،34.

2-المصدر نفسه، ص 35.

3- المصدر نفسه، ص ص 35،36.

4- المصدر نفسه، ص 36.

والتلاعب منه البناء والإفادة... حتى لا يقع في هذه الممارسة غير النافعة وأن بلغت أقصى الغايات في التجريد والتعميق والأحكام فإنه يأخذ في البحث عن الطريقة التي يستفيد بها من الإمكانيات الإجرائية المتعددة التي توفرها له الرمزية الصورية"¹، وإذا صح أن الصياغة الصورية للنظريات أو صورته هي بالذات إضافة الصيغات العقلية.

و عليه صح معه أيضا أن حدود هذه الصياغة هي حدود عقلية ذاتها بمعنى أنه لا يمكن إخضاع الواقع لعقليته كاملة ما دام هناك من الحقائق ما لا يمكن تحصيله، ولما كان هذا العقل المجرد هو هذا التعقيل تبين بما لا يدع مجالا للشك قصوره عن إدراك حقائق علمية ثابتة"².

-الحدود الواقعية:

النسبية: يسود اعتقاد أن قوانين العقل المجردة مشتركة وكلية وواحدة عند جميع العقلاء، بقول طه عبد الرحمن: "إذ لما كانت طرق المنطق التي هي مناهج وضعت أصلا لوضع العقل المجرد وترتيب قوانينه، بمثل هذا الاختلاف والتباين بل والتضارب والتعارض فإن ذلك كاف في التشكيك في إمكانية وجود خطاب علمي بالمعنى الدقيق للعلم عن العقل بوصفه حقيقة واحدة مشتركة وأقصى ما تحصل عليه كانت من كانت دقته ووسائله العلمية إنما هو خطابات تركيبية يركب بعضها البعض ركوب الطبقات ركوبا بها عن المطلوب"³.

أ-الاستشراقية:

يقول طه عبد الرحمن: "ما إن تمكن الإنسان من بعض أسرار التقنية...حتى سار إلى الاعتقاد بأن التقنية ستكون سبيله إلى تحقيق السعادة والخير للبشرية جمعاء، لكن لو أمعنا

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق ، ص 40.

2-المصدر نفسه ، ص 41.

3- المصدر نفسه ،ص ص 43-44.

النظر في الأحوال التي انقلبت فيها التقنيات اليوم لظهر لنا أن هذه الآمال الزاهية بعيدة كل البعد عن التحقق"¹، وما انقلاب التقنية على الإنسان إلا لأنها أخذت تستقل بنفسها وتسير وفق منطقها بعين بصيرة، وستلزم وفق هذا مبدئين:

- لا عقلاني ومعناه أن كل شيء ويترتب عليه الخروج من كل القيود.

- لا أخلاقي كل ما كان ممكنا وجب صنعه ويترتب عنه التحلل من كل الموانع الأخلاقية التي تقف دون هذا الصنع.²

أ- الفوضوية: يسود اعتقاد بأن العلم ينمو بتراتبية في خط مستقيم وهذا الاعتقاد يكذبه تاريخ العلم والحقيقة أن علاقات النظرية العلمية علاقات تقاطع لا اتصال مثل العلاقة بين نظرية التطور ونظرية التكوين بالإضافة إلى أن هذه النظريات لا تكمل بعضها بعضا ومنه تأخذ الأسئلة في التزايد والانتشار، في كل اتجاه قد يؤدي إلى الخلط.³

-الحدود الفلسفية:

مادية العقلانية المجردة: يقول طه عبد الرحمن: "يكاد يغلب الاعتقاد بأن التجريد العقلي يفيد ترك الصفة المادية... وليس يخص على مجانية هذا الاعتقاد للصواب أن ما تشهده من تكامل بين العلوم الصورية التي جرت العادة عند هؤلاء على اعتبارها غير مادية وبين العلوم التجريبية المادية الخارجية في نظر هؤلاء عن مقتضى الصورية... ومرد هذا التكامل إلى طبقة القوانين التي بينهما ويرتبطها العقل المجرد وهذه العمليات هي التظهير والتحيز والتوسيط..."⁴

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق ، ص 44.

3- المصدر نفسه، ص 45.

3- المصدر نفسه ، ص 45-46.

4- المصدر نفسه ، ص 46.

- التظهير: أن يتعلق المنهج الفعلي بموضوع حتى يحصل من جملة الظواهر القابلة للتحليل والتجريب، وهذه النزعة من شأنها أوقفنا في المماثلة بين الشيء ووصفه الظاهري.
- التحيز: فلا يتم كمال الشيء إلا في إدخاله حيز مكاني وزماني مما يجعله قابلاً لأن تجري عليه وسائل التقدير والتقييم والتركيب المتوافرة من أناء هذا التحيز أن يجعل ما هو غير ممتد ، كأنه يسوى بين معنى الخشوع في الصلاة وبين الذبذبات الحاصلة في منطقة من مناطق الدماغ.
- التوسيط: إن العلم الحاصل بالعقل ليس مستفاداً بصورة مباشرة وإنما مستفاد من اصطناع لوسائل حتى يتهيأ له ضبط الظواهر ووصفها تجريبياً والمراقبة والتنبؤ.
- ب. ملازمة اللاعقلانية للعقل المجرد: يسود اعتقاد بأن العقل المجرد يفرز عقلانية خالصة وهذا الاعتقاد تنقصه الشواهد التالية التي تستخرجها من الممارسة العملية واليومية.
- تجاوز النظريات العلمية بعضها لبعض فلا يأتي على نظرية زمان حتى تكتشف جوانب لا عقلانية، تحمل على أطرافها بعد أن كانت مثالا للنظرية العقلانية.
- خلو بعض الأنساق من الضوابط المشهورة للعقلانية بدعوى بعض البرهانين أن مبدأ عدم التناقض شرط ضروري في تحصيل العقلانية والحق أما لزوم الصحة عن كل شيء وليس هناك ضرورة منطقية في النقيض بهذه المبادئ الخاصة.
- إباحة الضرورة العملية لأحد المتناقضات فقد تدعونا الأسباب اليومية إلى العمل بإحكام متناقضة وإلا هلكنا.¹

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق ، ص 48.

ت. عدم وجوب العقلانية المجردة: فليس هو المختص بالدلالة على الوحدة العقلية الإنسانية بل هو المتنقل بتحديد معيار العقلانية دون غير بل يمكن قيام غيره بذلك.¹

ب- العقل المسدد مقدمته وآفاته

1- مفهوم العقل المسدد. يرى طه أنه عرف عند الفقهاء والأصوليين باسم ((العقل غير المستقل)) أو ((العقل المقيد)) مستشهدا بنص للشاطبي من كتابه " الاعتصام " والذي مفاده ((قد علم بالتجارب والخبرة السارية في العالم من أول الدنيا إلى اليوم أن العقول غير مستقلة بمصالحها استجلابا لها أو مفاستها استدفاعا لها (...)) العقل غير مستقل البتة ، ولا ينبني على غير أصل ، وإنما ينبني على أصل متقدم على الإطلاق (...)) العقول لا تستقل بادراك مصالحها دون الوحي))²

ولكن هذا الاسم قد يفهم منه ما يشوه العقل ويحط من قيمته ، لهذا فضل استبدالها بمصطلح "المسدد" لأن العقل بواسطة الدين يصبح قادرا على إدراك ((مصالحه الدنيوية والأخروية))

يقول طه عبد الرحمن في تعريفه للعقل المسدد: "إن العقل المسدد عبارة عن الفعل الذي ينبغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع"³، أي أن العقل المسدد هو العقل الذي أخذ كل المقاصد من الشرع وتيقن بنفع كل تلك المقاصد انطلاقا من عقل فطري لا يخطئ، ومنه فهو فعل شرطه أن يتصف بأوصاف ثلاثة:

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق ، ص 48.

2- المصدر نفسه ، ص 67.

3- المصدر نفسه ، ص 58.

موافقة الشرع: فالعمل الذي يخالف الشرع قصداً أو الذي لا يبالي صاحبه سواء أخالف الشرع أو لم يخالفه لا يمكن أن يقع به التسديد وإن يصح أن يقع به التوجه... والحق كل الحق أن المرء لو أتى من المزعومة ما در فلا ثقة بهذا العمل ولا عبرة بمنافعه حتى ينظر كيف هو عند أمر الله ونهيه وحفظ أحكام الشرع الإسلامي

أ. أجلاب المنفعة: المنفعة الناتجة من العمل الشرعي عبر المنفعة الحاصلة بطريق العمل غير الشرعي التي لا تخلو من النقائص والعمل الشرعي لا يقع فيها البتة وهي: الصفة المادية: فالمصلحة التي يطلبها العامل بغير شرع الله لا تخلو من الانتفاع المادي.

• الصفة السطحية: لن يبلغ العامل بغير شرع الله مبلغاً بعيداً في إدراك مصالحه، ما العمل الشرعي يفتح للمرء آفاقاً اعتبارية.

• الصفة الذاتية: كل منفعة تؤول في العمل غير الشرعي إلى منفعة ذاتية فرضت عليها قيود، على عكس العمل الشرعي الذي يمثل وحدة التضامن.

ب. الدخول في الاشتغال: الاشتغال بوجه عام هو الخروج من وصف النظر إلى وصف العمل ووظائفه تتمثل في¹:

• التشخيص: أي إخراج الشيء من عالم التصور إلى الواقع بمنزلة تعين له.

• التشريف: كلما كانت النتائج العملية تعلم ما أظهر كانت درجة العلمية فيه أرفع وأشرف.

• التوسيع: أو دام المرء على الاشتغال انقطعت عنه المواقع الداخلية والخارجية التي تقف دونه وعلى الأقل ضعف سلطانه عليها.

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص 61

• التصحيح: إن التدرج في الاشتغال من مرتبه، الدخول فيه إلى مرتبة التعلق به ثم البقاء عليها تزود العامل في القدرة على تصحيح الانحرافات وحفظ نفعه منها.

1. مقدمة دخول الآفات: إن العقل المسدد لا تظهر آفاته في الممارسة العقلانية الإسلامية بقدر ما تظهر في الممارسة الفقهية والممارسة السلفية منها".دخول الجانب النقدي في الممارسة الفقهية. وعرضت هنا أن نفحص الممارسة الموافقة للفقه على مستوى تناولها المسألة الألوهية، أي الأسماء الحسنى حتى نتيح لنا المقارنة بينهما وبين الممارسات النظرية التي عرف بها المتكلمون فنتم لنا بيان الوجوه التي يمتاز بها العمل الفقهي عن النظر الكلامي وهي:

• يتكون العمل الشرعي من قسمان قسم اعتقادي يتعلق بوجود الله بصفاته أفعاله وقسم اشتغالي يشمل كل الطاعات المفروضة فهذا لا يدل على تمايز كل علم منهما. إن الكلاميات وإن اقتصت بالبحث في الاعتقادات لم تتناول الوجه الذي يتناولها به العقل المسدد الذي تأخذ به الفقهيات.:

أ. إن الأفعال الاعتقادية لا تظهر إلا في تعلقها بالاشتغال وتزيد هذه الفائدة بازدياد هذا الاشتغال

ب.رد اعتراضى اللاعقلانية واللاتاريخية على الممارسة السلفية:

• الاعتراضات المتعلقة بدعوى لا عقلانية السلفية: يزعم الخصوم أن السلفي يعتمد طريقة في التفكير تركز على تراث مضى الزمان بأسبابه وبذلك يسلك سلوك لا عقلانيا، بقول طه عبد الرحمن ترد على هذه الدعوة من الوجوه التالية:

- الفكر أيا كان ولأي كان وفي أي مجال كان يعتمد دائما وأبدا نماذج مبالغة يرجع إليها في تحصيل المعرفة وتبليغها.

- مهما بلغت المعرفة من العقلانية فإنها تظل دائما وأبدا حاملة لرواسب لا عقلانية وآثار معقولة وهذه الرواسب تدفع إلى البحث عن وسائل لتجاوزها.

- إن المدعي يرتب ما يمكن أن نسميه بقياس الشيء لا يقاس به المجال الذي يشتغل به السلفي هو مجال العقل المسدد والمعرفة العملية وليس مجال العقل المجرد والمعرفة النظرية.

- الاعتراضات المتعلقة بدعوى لا تاريخية السلفية: يزعم الخصوم أن السلفي في تعلقه بفترة ماضية من تاريخه يبرهن على عدم إدراكه بأن موضوع تعلقه هذا يمثل مرحلة تقتضي الجدلية التاريخية بضرورة مجاوزتها وطبيها.

يقول طه عبد الرحمن: "ترد على هذه الدعوة من الوجوه الآتية:

- إن المدعي هو نفسه واقع فيما يأخذه على غيره حيث أنه يظل متعلقا بنموذج عقلائي ونظري ذهب الزمان بأسبابه.

- أنه يقع في تقديس التاريخ بل تأهيله.

- أنه ينزع عن الأصول الدينية التي يطلب السلفي الرجوع إليها خصوصيتها.¹

- أن الوصف اللا تاريخي الذي ينسب إليه السلفي أولى به أهل النظر المجرد فالسلفي في أخذه بالتجربة التاريخية يمنع عن تشبيهها وذلك بأن يجعلها موجهة بأصول ثابتة تخترق التاريخ، وهذا يكون أقرب إلى حقيقة التاريخ من غيره.

2- الممارسة الفقهية والآفات الخلقية للعقل المسدد

-الممارسة الفقهية والاشتغال بالفرائض:

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص 71.

أ.مسلك الألوهية ومسلك القربان: يسلك المكلف طريق التوسل بالفرائض

للمعرفة الإلهية والفرائض تنقسم إلى قسمين:

• القسم الاعتقادي من القربان: يقول طه عبد الرحمن: "يكون السامع معتقدا إذ عقد النية ونطق بالشهادتين وآمن بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم من الشريعة المطهرة."¹

• القسم الاشتغالي من القربان: يقول طه عبد الرحمن: "يكون السامع المكلف مشتغلا إذا عقد النيات وقام بحقوق الطاعات من امتثال لأوامر الشرع واجتتاب نواهيه على ما ينبغي أركاننا والقدر المستطاع.

ب-الأسماء الحسنى والتقرب بالعبادة: يقول طه عبد الرحمن: "فإن المتوسل بالعقل المسدد يسلك في طلب هذه المعرفة الأسماء الحسنى طريق العبادة... والتقرب بالعبادة هو كل طريق يسلك في الطلب الأعمال الفكر واتباع الشرع معا فيكون هذا الطريق مبني على أركان ثلاثة".

• العقلانية: إن العابد كالمسمى ينظر في الأسماء بكل ما أوتي من أدوات التعقل والتعقيل المشروعين.

• العمل: إن العابد يلتزم أداء الغايات والاجتهاد فيها على وجوهها المشروعة والمطلوبة.

• الاحسان: لما كان العابد يجمع إلى الطلب العقلي للأسماء الحسنى طالبا عمليا لها بتقريبه بما افترضه الله عليه.

-الآفات الخلقية للممارسة الفقهية-

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق ، ص 73.

يقول طه عبد الرحمن "إن مرتبة القربان أو التقرب بالعبادة وإن امتازت على مرتبة المقاربة أو التقرب بالتسمية... يطرأ عليها من الآفات ما قد يرفع عنها امتيازها ويرد إليها حدود المرتبة التي دونها أي مرتبة المقاربة" وهما آفتين:

أ-آفة التظاهر: "التي ترجع إلى التفاوت بين العمل والمقاصد والتي تتخذ أشكالاً ثلاثة متفاوتة بينها وهي "التزلف" الذي هو التقرب للغير بمألوف من الأعمال و"التكلف" الذي هو التقرب بالزائد على النفس بالمألوف من الأعمال بالتعلق لهذه الأعمال وتحفيز أعمال الغير".

أ-آفة التقليد: التي هي العمل دون دليل علمي والتي تتحد أشكالاً ثلاثة متفاوتة فيما بينها "التقليد النظري" الذي يتوسل في العمل بالدليل النظري و"التقليد الاتفاقي" الذي لا يتوسل فيه بالدليل والتفكير العادي الذي يقتصر على نقل الحركات الظاهرة من الأعمال وهي صنفين الصنف الإجباري الذي نشأ عن الإكراه على العمل والصنف الآلي الذي نشأ عن الإكراه على العمل تطبع الجوار بالحركات الظاهرة".

3- الممارسة السلفية والآفات العلمية للعقل المسدد

-الممارسة السلفية والاشتغال بالإصلاح:

أ-الممارسة السلفية ومواجهة الطرق الصوفية: تعتبر الممارسة السلفية حركة إصلاحية تدعو من أجل الخروج من الركود العلمي والتدهور السياسي والتسلط الاستعماري وإلى إحياء التراث دينا وثقافة ووجداننا واستجابة بميدانها وتطهير الممارسة الدينية كما اتجهت الحركة السلفية إلى محاربة الطرق الصوفية عبر ثلاثة مراحل¹:

¹ - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل مصدر سابق ، ص 176.

- التبديع: مع السلفية النهضوية كانت تحمل الطرق الصوفية مسؤولية كبرى لما أنشأ إليه الأمة الإسلامية من تخلف.
- تجميد الأمة مع السلفية النهضوية: كانت تحمل الطرق النهضوية الصوفية مسؤولية في تبديع رجال التصوف المخالفين لمنهج السلف.
- موالاة الاستعمار مع السلفية الوطنية: ورثت هذه النهضة السلفية مع الوهابيين تبديع الطرق الصوفية وعن النهضويين تحميلها تبعية التخلف.
- أ. النظر في أسباب المواجهة بين السلفية والوهابية: إن المتأمل في الحركة الدينية والفكرية يكتشف وجود قوانين عامة ينطبع بها سير هذه الحركات نخص بالذكر منها ثلاثة تناسب الآفات المنسوبة إلى الطرق الصوفية:
- قانون التحول الذي يفسر ظاهرة التبديع: يقول طه عبد الرحمن: "ما من عقيدة أو مذهب إلا هو معرض من عامل التطور الزمني وعامل الاختلاف البيئي وعامل التكوين الشخصي لأن تحدث فيه التغيرات وتطراً عليه تكوينات جديدة تتعد به قليلاً أو كثيراً عن أصوله ومنابعه قانون الدور الذي يفسر ظاهرة التجميد: ما من عقيدة أو مذهب إلا وله عمر يمر فيه بمرحلتين متقاربتين أو متباعدتين أو متناوبتين تختص إحداهما بالاجتهاد والتجديد والأخرى بالجمود والتقليد.
- قانون التغلب: الذي يفسر دعوات موالاة الاستعمار يقول: "ما من عقيدة أو مذهب إلا ويحقق لنفسه أكبر إمكان للتغلب على الخصم بأن ينسب إليه نقص يمكن أن يوجه إليه ظروف المواجهة".

حقائق منهجية: إن وصف الطرق الصوفية بالتبدع وتجميد الأمة وموالة الاستعمار هو وليد مشاركة الواسفين وهذه المشاركة قد تذهب بصاحبها مذهباً يحيد به عن الموضوعية والنزاهة.¹

- إن إحداث هذه المرحلة وجهتها أكبر هواجس الانبعاث وأقوى هموم الإصلاح فقد يميل إلى تعيين بنيات اجتماعية تقليدية بحملها أكبر نصيب من المسؤولية في انتكاسات المجتمع.

حقائق تاريخية:

يرى طه عبد الرحمن أنه من الصعب انكسار الحقيقتين التاريخيتين التاليتين:

أولاً: أن الطريقة كانت عند ظهور السلفية الوطنية بمثابة تنظيم تقليدي يؤطر ويوجه فئات المجتمع.

ثانيهما: أن الحرية صيغة جديدة وعصرية في التنظيم تحتاج إلى ثقة الجماهير تعودت التنظيم الطرفي كما تحتاج إلى تحافظها وانخراطها.

- الآفات العلمية للممارسة السلفية:

أ- آفة التجريد: يقول طه عبد الرحمن: "و التي هي قصر التأمل في النصوص على العقل المجرد وحده والتي تتجلى في وجهين للممارسة السلفية وجه التسلف النظري الذي يقول بإمكان الإدراك العقلي المجرد للدلالات الحقيقية للنصوص الأصلية وإمكان الانتفاع العملي بها بمجرد هذا الإدراك ووجه التسلف النقدي الذي يقوم بإمكان التحصيل العقلي المجرد للمعارف والتجارب وإمكان ضبط اقتران النظر بالعمل".

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق، ص 94.

ب-آفة التسييس: التي ليست هي النوعية السياسية وإنما هي تعليق الإصلاح بالجانب السياسي وحده صرف الجانب التأسيس بأشكاله الثلاثة "المعاني التأويلية القواعد الأخلاقية الاستقامة بأوصاف الثلاثة اجتناب التطرف "الخلو عن التوقف ودوام اليقظة.

وكلتا الآفتين التجريد والتسييس حدث من الممارسة السلفية، لم تخرج به عن مبادئها وأهدافها.

وقبل أن أختتم التعريف بالعقل المسدد وشروطه يتوجب علي أن أعرج على المقارنة التي أجراها بين العقل المجرد والعقل المسدد ، حيث يعتقد أن ((العقل المسدد هو العقل المجرد وقد دخله العمل الشرعي)). ومن ثم فهو لا يعترف بوجود اختلاف كبير سوى في درجة الفعل والممارسة ، ولذلك فالعقل المسدد أنه ((لما دخله العمل خرج عن أوصاف التجريد النظري وليس أوصاف التسديد العملي))

وخلاصة القول فإن طه عبد الرحمن يعتبر العقل المسدد فعلا استوفى شرطين مهمين هما:

الشرط الأول : ويسميه شرط " المقاربة النظرية " التي كانت من اختصاص العقل التجريدي.

الشرط الثاني : ما سماه " القران العملي " . وبالتالي يصبح العقل المسدد قد جمع بين الجانب

النظري والعملي ، أي جمع فضائل العقل التجريدي ثم أضاف إليها العمل والممارسة.

ج- مفهوم العقل المؤيد وكمالاته

1- مقدمتنا العقل المؤيد

-مقدمة الصفة التجريبية للعقل المؤيد:

يقول طه عبد الرحمن في تعريفه للعقل المؤيد بأنه ((العقل الذي يهتدي إلى تحصيل الوسائل الناجعة فضلا على تحصيل المقاصد النافعة))¹. كما يعرفه بقوله " إن العقل المؤيد عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي مؤيدا النوافل، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل"²، ويحلل هذا التعريف بأن يجري مقارنة بين العقول الثلاثة ، ذلك أن العقل المجرد يسعى إلى أن يعقل رسوم الأشياء وظواهرها الخارجية فقط، بينما يحاول العقل المسدد أن يعقل أفعال الظواهر الخارجية ، أو ما يسميها ((أعمال لظواهر والأشياء))، أما العقل المؤيد فهو يختلف عن السابقين من حيث مبتغاه ذلك أنه يسعى ليعقل إضافة إلى الأوصاف والأفعال ((الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلية للأشياء أو ذواتها)). أي ما به يكون الشيء هو هو، والتي لا يمكن إدراكها إلا بالتجربة الحية ، وحتى يوضح لنا الفرق بينها يعطينا مثلا ، ذلك أنه لمعرفة إنسان ما هناك ثلاثة احتمالات ، نعبر عنها بثلاثة أقوال:

القول الأول: ((إني أعلم من فلان كذا ، لأنه بلغني عنه كذا)) هذه المعرفة يعتبرها طه عبد الرحمن معرفة سطحية ،لأنها معرفة نظرية بأوصاف ظاهرة

القول الثاني ((إني أتعامل مع فلان لأنني أنتفع به في كذا)) ويعتبرها معرفة عملية لارتباطها بالمنفعة .

القول الثالث ((إني أحب فلانا لأنه يحبني)) ويعتبرها معرفة حية لأنها تعتمد على بيان الأوصاف الظاهرة والأفعال الخارجية بجملة من الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلية

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، مصدر سابق، ص77.

2- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل مصدر سابق ، ص 121.

والتي أطلق عليها " الملابسة " هذا المصطلح الذي استمده من الغزالي في كتابه " المنقذ من الضلال " بنصه : ((التحقيق بالبرهان علم وملابسة عين تلك الحالة ذوق))¹.

وعندما متأمل التعريف الثاني السابق للعقل المؤيد فإننا نقف عند معنيين أساسيين هما:

أ-وصف العينية:

اتضح لنا أن العقل المجرد يطلب أن يعقل الأشياء أو أوصاف الظاهرة وأن العقل المسدد يطلب أن يفعل الأشياء من أفعالها الخارجية أعمالها أما العقل المؤيد فيطلب من الأشياء نواتها أي الأوصاف الباطنية والأفعال الداخلية للأشياء بالإضافة إلى رسوم أعمالها والمراد بالذات، ما به يكون الشيء هو أو قل الهوية والذات التي يقصدها العقل المجرد هي ذات مشخصة في الوجود ومتحققة في العيان ذات تحتاج في إدراكها إلى النظر والعمل معا بالاستعانة بالتجربة أو بتعبير جامع إلى نظر عملي حي فهو وحده القادر على الإحاطة بالأعيان ولا سبيل إلى معرفة الذات إلا بالجمع بين النظر والعمل والتجربة.

-مغالطات الملامسة:

يدعي البعض أن الممارسة حقيقة تجريبية، فكل من دخل في الممارسة فقد دخل في عالم التجربة لأنها مجال الاحتكاك باللموس ونصطلح على تسمية الاحتكاك باللموس² بالملامسة لكن نجد هذه الدعوة قائمة على ثلاث مغالطات هي:

• أن الملامسة تقع عند الدخول في العمل أي أن مجرد الدخول في العمل يعتبر

ملامسة بغض النظر عن مدى الاستقراق.

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق ، ص 122.

²- المصدر نفسه ، ص 157.

• أن العقل المجرد يخلو من الملامسة وهذا باطل لأن المقولات الفعلية مأخوذة من المحسوس.

• أن الملامسة الحاصلة بالعمل أفيد للعقل من النظر، وهذا باطل لتعلق مفهوم العمل لديهم بأنه الموجه للواقع الخارجية والاشتغال بالمصالح المادية وأفقه ليس أوسع من أفق ما هو واقع بينما النظر يقوم بالتجريد ويطمح إلى قيم تعلو على ما هو متحقق.

-مراتب الملامسة:

الملامسة مزاولة: معناه قريب من الاشتغال على مستوى العقل المسدد إلا أنه اشتغال وقع به بموجب على مرتبة الملامسة تحول تجلي في إيجاب النوافل، وتشكل تجلي في التزام

• مبدأ الوصول.

• الملامسة مخالطة: مزاولة الاشتغال الشرعي حتى تنعكس آثارها على جوارحه ووجدانه فتخالجها ويقع للمؤيد بهذه المخالفة الأنس والسكينة.

• الملامسة مباطنة: وهي التي تغلب فيها الأعمال الباطنية للجوانح فتعكس آثارها على الأعمال الظاهرة للجوارح.

أ. وصف العبدية: العبدية معرفة لذاته في تبعيتها والتبعية الارتباط بشيء في أمر ما لا يتم حصوله إلا بهذا الشيء وتبعية الإنسان خصوصا هي أن يرتبط بشيء تحصل له به فائدة، ومعرفة التبعية التي هي مقتضى العبدية هي معرفة الإنسان للارتباط الذي يحصل له أكبر الفوائد.¹

و شروط هذه المعرفة:

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل مصدر سابق ، ص 130.

- الخروج عن قصد إدراك الصفات في عالم الأشياء وذلك بالتبعية الشئئية ونصطلح على ترك التبعية للشئء باسم التخلص.
 - الخروج من قصد إدراك الأفعال في عالم الأعمال وذلك بالتبعية العملية ونصطلح على ترك التبعية للعمل باسم الإخلاص.
- و إذا استوفت الملابس الارتباطية العظمى شرط التخلص وشرط الإخلاص تمهد تحقق شرط ثالث هو الخلاص وهو معرفة التبعية المحققة للعبيدية.¹

شروط الملابس:

- التخلص: وهو التحرر من رق الشئئية، وهو الحرية الوصفية.
 - الإخلاص: وهو التحرر من رق العملية، أو هو الحرية الفعلية.
 - الخلاص: وهو التحرر من التخلص والإخلاص معا.
- و متى نال المتقرب درجة العبيدية حصل له التأييد وليس أدل على هذا التأييد من كون الامتتان الرباني يخرج من وصف الافتعال إلى وصف الفنى

-مقدمة الصفة الكمالية للعقل المؤيد:

إن العقل المؤيد لا تظهر كمالاته في الممارسة العقلانية الإسلامية بقدر ما تظهر في الممارسة الصوفية.²

أ. شروط كمال العقل:

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق ، ص 130.

2- المصدر نفسه ، ص 156.

• مبدأ اقتران العمل بالعلم: يجب أن لا ينفك العلم عن العمل في الممارسة العقلية، فكل معرفة عقلية لا بد لها من أن تنتقل من مستوى التمييز المجرد إلى مستوى التخلق السلوكي.

• مبدأ اقتران المعرفة العلمية بالمعرفة الغيبية: يجب أن لا ينفك معرفة موضوع أي علم عن معرفة الله في الممارسة العقلية.

• مبدأ سلامة الزيادات: يجب أن يكون في الممارسة العقلية مع الافراد الدائمة من غير خروج إلى ما فيه احتمال الضرر.

ب- وفاء التجربة الصوفية بشروط كمال العقل:

• مبدأ اقتران العلم بالعمل: هو ما يعبر عنه الصوفية باجتماع المحال والحال ذلك أن المعرفة لا تستقيم على قوانين علمهم إلا إذا كانت تلبس السلوك كما أن النظر لا يطرد على أصول مذهبهم، إلا إذا كان تلبس العمل فلا ينطلق الناطق منهم إلا وهو متحقق بما يقول.

• مبدأ اقتران المعرفة العملية بالمعرفة الغيبية: وهو ما يعبر عنه الصوفي برؤية الله في كل شيء فهو يدرك تمام الإدراك أن المداومة على الاشتغال بالله عملية تحقق توسع رحاب المعرفة

• مبدأ سلامة الزيادات: هو ما عرف عن الصوفي بالتقرب بالنوافل فالنافلة زيادة مستقلة عن الفريضة بخير المتقرب في فعلها وعلى قدر عنايته بها تفتح له باب الوصول إلى معرفة الله والحصول على المحبة الإلهية.

• 2- الممارسة الصوفية والكمالات التحقيقية للعقل المؤيد

-مسألة الألوهية ومسك القرب:

مسلك القرب هو المنضبط بمبدأ العقلانية النظري ومبدأ الاشتغال السمعي -الذين سلف تفصيلها- ومبدأ التحقيق الأفضل وهذا المبدأ إليه يرجع أساسا الحفظ من أفتى التظاهر والتقليد.

أ-مبدأ التحقق الأكمل: مقتضى التحقق أن يخرج المتقرب عن التعلق بفرائض العبادة ويبدل الوسع في تطهير النفس وذلك عن طريق إقامة نوافل العبادة بعد أداء فرائضها على الوجه الأفضل مع المداولة والتحقق في جوهره تجربة محبة وتتخذ الأفضل مع المداولة والتحقق في جوهره تجربة محبة وتتخذ هذه المحبة وجهين وجه محبة المتحقق لله ووجه محبة الله للمتحقق.

- إن محبة المتحقق لله تورثه وصف العينية، لأن المتقرب يأخذ في التعريف على الأشياء جهة أن هذه المعاني والأوصاف تنزل منزلة معانوقيم تفتح له باب مزيد التعبد لله ومزيد اظهار المحبة فيه أو لا يرى وصفا ولا فعالا إلا ويجد أنه جهة تستحق أن يتوجه منها إلى الله فيستشعر روح العبادة في كل شيء.¹

- أن محبة الله للمتحقق تورثه وصف العبدية ودليل وجود الصحيح عند أهل الذوق ليس الدليل على وجود الله وإنما الدليل على وجود العبد ليس إثبات الربوبية وإنما إثبات العبودية وعليه فإنه تحقق المقرب لله هو تجربة ذات وجهين أحدهما: محبة المقرب إلى الله التي تدرك أعيان الأشياء عن طريق إدراك الذات أو العينية، وثانيهما محبة الله للمقرب التي تفضي إلى إدراك الذات عن طريق التبعية الأصلية أو العبدية.

-الأسماء الحسنى والتقرب بالذكر:

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل مصدر سابق ، ص 158.

أ.مبدأ التخلق الأكمل: إن التقرب بالذكر بصدد الأسماء الحسنى هو كل طريق يلتزم في طلبها أعمال العقل والإخلاص في الاشتغال الشرعي فيكون مبني هذا الطريق على أربعة أركان هي العقلانية، العمل، الإحسان، التخلق الأكمل وبصير الذكر متخلقا مستحقا إذا وفى الشروط التالية:

- إذا اجتهد في الإتيان بالنوافل بعد إقامة الفرائض على الوجه الأكمل.
- إذا كانت ثمرة هذا الاجتهاد أن يتخلق بأكمل الأخلاق المقومة للعبدية.
- إذا طلب التخلق بمعنى الأسماء والصفات والتحلي بكمالاتها.¹

تكامل التخلق: هناك موقفين متعارضين في هذه التجربة:

الموقف الأول: يرى أن هذه التجربة الحية لا تختلف عن التجربة الحسية وأن المعارف الحاصلة من هذه التجربة لا يمكن مقابلتها بالمعارف الحسية.

الموقف الثاني: أن هذه التجربة روحية لا صلة لها بالتجربة الحسية.

و الحق أن التجربة الحية ليست موافقة تماما للتجربة الحسية ولا هي مفارقة لها تماما، وتفصيل ذلك من خلال الرد على كلا الموقفين:

الرد على الموقف الأول: أن الذاكر ينغمس في الحس إنما يجتهد في تهذيب الواقع بواسطة قيمه العملية، وفي نقله له من صورته المباشرة إلى صورة بصير بها ثمرة من ثمرات العقل.

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق ، ص 171.

الرد على الموقف الثاني: أن الذاكر لا يتوقف دخوله في التجربة الروحية على تعطل مداركه الحسية بالكية، ولا تكاد تحصل له الفائدة من هذه التجربة إلا بمقدار ما تتأثر به هذه المدارك وبهذا يتحقق التكامل بين الحس والروح داخل هذا التخلق.

ب-تجدد التخلق: يمكن إنشاء نظرية الأسماء بالاستناد إلى مبدأ خبر الواحد المحقق وهو خبر يفيد اليقين ويمكن صوغها نقول أن الداعي باسم ما حقق الاسم ابتداء إذا.

• دل بهذا الاسم على مسمى معين، ارتبط به في تجربة مباشرة مدته بمعنى المسمى.

• وقصد استعمال هذا الاسم للدلالة على المسمى بالمعنى الذي مدته به التجربة المباشرة الأولى في كل الأوقات اللاحقة لهذه التجربة.

• و كان هذا القصد مختصا بالمسمى دون غيره.

من ميزات التقرب بالذكر:

• تجدد دقائق الإيمان في قلب الذاكر، وقلوب الذين بخبرهم بطرق استعمال الاسم.

• تعدد طرق التخلق وتنوعها ومعرفة هذا التفاوت تحمي من التبديع وتؤدي إلى التماس الأعذار ممن خالفهم.

• شدة معرفتهم وتخلقهم بأسماء الإحسان بحثهم على مزيد من طلب الكرم الإلهي عن طريق الاجتهاد في التقرب.

• ترشيد العقل وتنويره بمراجعة وتقويم مسالك العقل النظرية في طلب التقرب بالأسماء أثناء زيادة درجات التخلق.

دعوى تسوية أهل الذكر وإبطال دعوى ترك العمل:

هناك من ظن أن تسمية أهل الذكر جاءت في استغراقهم في الذكر المجرد، دون الكسب الحياتي والإصلاح الاجتماعي، و هذه الدعوة مردودة لما تقدمك من سير درجات العقل وتسديده وتأييده، إلا أن طه عبد الرحمن فصل في الرد عليها بطريقة جميلة جدا. المطالب الثالث: الممارسة الصوفية والكمالات التخلفية للعقل المؤيد.

1. أركان مهمة التخليق:

يتخذ المنهج الذي يتبعه المقرب في تخليق غيره وسائل معارضة لوسائل الإصلاح التسييسي وعلى رأسها التسلف والتمنذج. أما فيما يتعلق بالتسلف فقد تم تقديمه والتمنذج هو الاقتداء برجال السلف الصالح الأخذ من النماذج وهاتين الوسيلتين للتخليق التأييدي تدلان على قضيتين:

القضية الأولى أن التمنذج واسطة السلف في التحصيل.

القضية الثانية أن الإشارة واسطة التمنذج في التوصيل.

القضية الأولى أن التمنذج واسطة التسلف في التحصيل:

أ.مكانة النموذج في تحصيل السلف: إذا كان هدف التخليق هو التسلف

العملي وكان التسلف العملي هو تحصيل طريقة عملية في الرجوع إلى النصوص

الإسلامية الأصلية بقصد الظفر بمعانيها والاستمداد من معانيها حتى يقع بها الكسب

الحياتي والإصلاح الاجتماعي والواقع فلا يمكن لهذا التخليق أن يبلغ هدفه إلا إذا

عمل على الوفاء بصنفين من الشروط أحدهما: عملي يقضي بالتزام الحقائق العلمية

التي تثبت بصدها الاستفادة من النصوص والآخر عملي يقضي بالأخذ عن النماذج في العمل بمضامين النصوص، فما مدى وفاء التخليق بهذين الصنفين من الشروط؟

التخليق والمقتضيات العلمية للأخذ من النصوص:

- **الحقيقة التاريخية:** مقتضاها أن الفارق الزمني بيننا وبين النصوص الإسلامية الألى هو واقع لا يرتفع وأن الأسباب الخارجية والمقتضيات الظرفية لها هي أحداث اختفت عن مشاهدنا المباشرة وامتنعت عن تجربتنا الفعلية.

- **الحقيقة اللغوية:** له وجوه ثلاثة:

أولها: أن الفصل أبلغ من البيان في القول:

ثانيها: أن الفصل أبلغ والقول حمال لوجوه كثيرة.

ثالثها: أن الذي ينظر في النص لا انفكاك له عن مكونات ذاته الوجدانية والعقلية وعن مقومات مجاله التداولي.¹

- **الحقيقة الدينية:** مقتضاها أن التقرب إلى الله مراتب وأن أفضلها وأقدرها على تحقيق السلف ما كان مستوفيا لشرط الرسوخ ولا يتحقق الرسوخ إلا لمن تلازم عنده العلم بشيء والعمل به حتى صار له هذا التلازم وصفا سلوكيا ثابتا لا انسلاخ له عنه.

و أصناف التسلف ثلاثة تقدم توضيح اثنان منها التسلف النظري والتسلف النقدي، ويظهر لنا هنا "التسلف العملي" الذي يعتقد أن كل نظر عقلي نازل من مراتب العمل، وقل

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل مصدر سابق ، ص 187.

كل نظر عملي حي لما كان قادراً على طي الطبقات التجريبية والمعرفية المتراكمة هو وسيلة كافية لتحصيل القدرة على استخراج مضامين النصوص الأصلية.¹

• التخليق والمقتضيات العملية للأخذ عن النماذج: إن مدار التخليق على مبدأ واحد وحيد هو مبدأ العمل والعمل يفيد كفاءات معينة لا يمكن أن تكون تفاصيلها كلها ماثورة في النصوص وما كان ماثوراً في النصوص فلا يفيد بياننا كفاياً للعمل فإن تقرر هذا لزم أن يتم طلب كفاءات التطهير ووجوه الترسخ بطريق عملي وهو طريق التوجه إلى سلوك مشخص صادر عن عامل عملياً مع مراقبة تفاصيل هذا السلوك بالجوارح والمثابرة على هذا التوجه والمراقبة حتى يقع الاستيعاب المطلوب للكفاءات وخير شاهد على ذلك واقعتان تاريخيتان:

الأولى تسلف الأوائل كان تسلفاً موجهاً إلى السلوك ومراقبة دائمة له، كما توجه الصحابة إلى مراقبة النبي صلى الله عليه وسلم باستمرار.

الثانية تسلف الإمام مالك -رحمه الله- وأخذ عن أعمال أصل المدينة لأن التوجه والمراقبة ميل مركز في الفطرة².

ب-وظيفة الإشارة في توصيل التمنذج: علمنا أن هدف التخليق هو التسلف العملي ووسيلته في التحصيل هي التمنذج ووسيلته في التوصيل هي الإشارة والمراد هو التذليل على هذه الدعوى، من المعلوم أن أهل التخليق يختصون بخطاب يتميز بسمتين جوهريتين:

أما الأولى: الخاصية الاصطلاحية للخطاب التخليقي مشتركة بينه وبين كل المجالات المعرفية التي تتعاطى مصطلحات خاصة بها.

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص 190.

2- المصدر نفسه، ص 191.

أما الثانية استعمال التعبير غير المباشر، فهو منتشر لديهم ويكادون يتفردون به حتى عرفوا بأهل الإشارة وهناك تحليلات مختلفة لهذه الظاهرة اللغوية منها:¹

- إن المعاني الغيبية أسرار لا ينبغي البوح بها لغير أصحابها.
 - إن المعاني الروحية رقائق متعالية على التجربة العادية التي وضعت اللغة الطبيعية للتعبير عنها.
 - أن هذه المعاني داخلية لا تقوى اللغة على اظهارها وإلا لفقدت دلالتها الحية.
- و للإشارة من الأوصاف التبليغية ما يجعلها أوفى بعرض النموذج من العبارة لأنها تقابل ما عند النموذج من الأوصاف التخيلية وهي:
- الإشارة مشخصة تشخص النموذج فهي تعبير مشخص بمعنى أنه متصل بالتجربة الوجدانية والواقع الخلقى للمخاطب.
 - تواتر الإشارة كتسلف النموذج: الذي يقوم على شروط هي: أن يقع ابتداء حدث معين وأن يعلف هذا الحدث أحد بالمعاينة فيدل عليه بوصف مخصوص وأن ينقل عنه غيره هذا الوصف مباشرة.
 - قيمة الإشارة كتحقيقية النموذج، فالمعنى الذي يلابسه النموذج حقيقة أنه دلالة عملية وأنه قيمة مقرونة أساسا بالممارسة الحية.
 - الإشارة متجددة تجدد النموذج: النموذج يكشف تكيف يحسب تجدد الأحوال الزمانية والمكانية وبيادر بتعيين الطريق الروحي المناسب لأهدافه التخيلية قبل تغير الظروف.

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق ، ص 198.

- التعلق بالنموذج كقرب الإشارة: ذلك أن قيمة النموذج بمدى الشعور بالانجذاب إليه وهذا الانجذاب يزيد بحسب القرب فكذا الإشارة واستعمالها يزيد في إفادة القرب بين المتخاطبين بها.
- التشبيه بالنموذج كعلاقة المشابهة في الإشارة: ذلك بالتشبه الخلقي بالنموذج وهذا التشبه هو الخاصية الجوهرية للاقتداء الروحي.¹

2. الصفة الإلزامية لمهمة التخليق:

تقتضي مهمة التخليق كمالات خاصة كما تقود وهي مبدأ اقتران العلم بالعمل، مبدأ اقتران المعرفة العلمية بالمعرفة القيسية، مبدأ سلامة الزيادات، وهذه الكمالات وخصوصية هذه الأوصاف تعلمنا بأن مهمة التخليق مهمة ثقيلة من مظاهر ثقلها مظهران أساسيان هما:

أولاً: التكليف بمهمة التخليق في الأمور التالية:

- الفعل المؤيد مناط التكليف التخليقي.
- التخليق أمانة عند المقرب لا بد أن يقوم بحقوقها ومسئولية أدائها على الوجه المطلوب.
- التخليق فعل اضطراري للمقرب.
- التخليق مظهر محبة فهو أقوى الأفعال الدالة على المحبة والمحبة أشد الأحوال دلالة على القرب فالمقرب لا بد له من الوفاء بشروط التخليق وتقديمه على غيره من الأعمال الجالية لمزيد من التقرب.

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل مصدر سابق ، ص 199.

ثانيا: اغتصاب مهمة التخليق: لما كان التخليق تكليفا اضطراريا كان كل من تصدى له ولم يستوفي شرط الاضطرار ترك التصرف بالكلية لما فيه من منازعة للتبعية الأصلية منتحلا لواجب غيره ويستحق وصف المغتصب ويمكن التمييز بين أشكال مختلفة من الاغتصاب وهي:

أ- اغتصاب المقارب: خروج المتقرب بالعقل المجرد إلى الاصلاح قبل وجود استعداد الدخول في العمل الشرعي بسبب الاعتزاز بالتجديد والاعتقاد في التسييس ذلك أنه يستبدل بالتعالى الذي هو تدرج في منازل الروح وتقرب من الحق تعاليا الحاديا هو تنقل في مراتب المادة وانقطاع عن الحق وهو انغماس في القيم الحيوانية.¹

ب- اغتصاب القرباني: خروج القرباني هو خروج المتقرب بالفرائض إلى التخليق قبل حصول استعداد النزول في مراتب العمل الشرعي الخاص به أي الخاصة بالتخليق ويحمل عليه الاعتزاز بالتسديد والوقوف عند الظاهر كما ينشأ عنه التشدد والتحجر²

ج- اغتصاب المتمنذج: هو خروج المتقرب بالنوافل إلى التخليق قبل حصول استعداد التحقق والتخلق الخاص به أي الخاص بالتخليق سواء كان بعدم الدخول في التعريف أو يبعث على هذه الممارسة الاعتزاز بالتأييد والالتفات إلى الباطن كما يتولد عنها التلف المجرد والتبدع المغموض.

وخلاصة القول فإن العقل المؤيد على الرغم من أنه يحتوي جميع صفات العقليين السابقين فإنه يفوقهما بالتجربة الحية ولذلك عد عند طه عبد الرحمان من افضل العقول.

د- مفهوم التكوثر العقلي عند طه عبد الرحمن وضبط قوانين مراتب العقلانية:

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل مصدر سابق ، ص ص 209-210.

2- المصدر نفسه ، ص 121.

1- مفهوم التكوثر العقلي عند طه عبد الرحمن:

إن العقل عند طه عبد الرحمن هو فعل من الأفعال الإنسانية والخلقية، ومتى علمنا أن الأخلاق ليست على مرتبة واحدة، بل قل على مراتب متفاوتة ومتفاضلة، فإن هذا العقل يتقلب تقلب الفعل الخلقى لهذا الإنسان أو ذاك، من ثم يكون العقل متكوثرًا متجددًا على الدوام، ومعنى ذلك أن العقل لا يقيم على حال، فعلى خلاف ما ساد فيه الفكر اليوناني ليس العقل جوهرًا مستقلًا قائمًا بنفس الإنسان، وإنما هو فاعلية ومن صفات الفاعلية أن تتغير على الدوام. (وليس العقل فاعلية فحسب بل هو أسمى الفاعليات الإنسانية وأقواها، وحق الفاعلية الأسمى والأقوى أن تتغير على مقتضى الزيادة وأن تبقى على هذه الزيادة ما بقي العاقل)¹.

كما أن من صفات هذا العقل أنه فعل قصدي، والمقصود بذلك أن المظهر الأول لفاعلية العقل هو الفاعلية القصدية، مما يجعله أرسخ الأفعال ربطًا وأبعدها أفقا. وكما هو معروف فإن القصد توجه ولكل توجه ميزتان أساسيتان هما:

1- أنه حدث لا كثافة فيه ولا ثقل معه، إنما هو أمر لطيف، وحق الفعل القصدى أن يكون أطف كل لطيف. ومتى اتصف هذا الفعل القصدى بهذه الصفة فقد وجب أن يتكثر بما لا يقدر عليه غيره، وان يتقلب بما لا يجوز لسواه.

2- أنه ليس ذاتا، وإنما هو علاقة وكل علاقة تدعو إلى مقابلها، إن مثلا أو ضدا، فإن كان المقابل مثلا تزوجت معه فأثمرت، وإن كان المقابل ضدا تناظرت معه، ومعلوم أيضا ان كل تناظر يثمر، وعليه فإن الفعل القصدى يتكوثر عن تزوجا أو تناظرا.

1- طه عبد الرحمن، اللسان أو الميزان أو التكوثر العقلي، المصدر السابق ، ص 21.

أما الصفة الثالثة للتكوثر العقلي باعتباره فعل عقلي، إذا لا يتكوثر إلا العقل، فهي أنه نفعي يطلب تحصيل المنافع للذات والغير على السواء، "فالعقل لا بد له أن يقصد، وإلا تعطل، وإذا قصد فلا بد له أن يطلب ما ينتفع به، وإلا انحط، وظاهر أنه لانتفاع له إلا بما يرتفع برتبه، ولا سبيل له في هذا الارتفاع في الرتبة إلا بما يتضمن الزيادة في تكثره"36 بمعنى أنه يقصد في انتفاعه التكثر بغيره لا التوحد بنفسه.

من كل ما تقدم يمكن القول أنه لا تكوثر إلا للأفعال العاقلة والقاصدة والنافعة.

يرى طه عبد الرحمن في كتاب ((اللسان والميزان أو التكوثر العقلي)) أن تعدد العقلانيات بلغ مداه الأقصى، وأبدع للتعبير عن ذلك مثلما عودنا عليه مصطلحا جديدا هو مصطلح ((التكوثر العقلي)).

يقول طه عبد الرحمن ((لئن كان لفظ "التكوثر" أقل دورانا على الألسن من نظائره المشتقة من نفس المادة اللغوية (ك،ث،ر) والدالة على معاني متقاربة وهي "التكاثر" و"التكثر" و"الإكثار" و"الإستكثار" و"الكثر"، فإننا نؤثر استعماله عليها لكون التكوثر أخص وهذه النظائر أعم، فمثلا كل تكوثر تكاثر، لكن ليس مع كل تكاثر تكوثر.))¹

ويؤكد على دقة اختياره للمصطلح من خلال تأكيده أن مقتضيات الدليل العقلي، طبيعيا كان أو صناعيا، فلسفيا كان أو علميا، تبين لنا بما لا يدع حاجة للغموض أو الشك، أن العقل الإنساني لا يختلف في حجمه فحسب، من حيث الاتساع أو الضيق، وإنما يختلف أيضا في عدده فيكون كثيرا أو قليلا، وما كثرة الاستلزمات المنطقية، و البنيات الرياضية، وقيم الصدق والكذب إلا تأكيدا لما نذهب إليه .

1-طه عبد الرحمن، اللسان أو الميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص21.

يقول طه عبد الرحمن : فكما أنه يقال: "عقل كبير" في مقابل "العقل الصغير" فكذلك ينبغي أن يقال: "عقل كثير" في مقابل "العقل القليل"¹.

يطرح طه عبد الرحمن ضمن مشروعه النهضوي فكرة أو فلسفة (التكوثر العقلي) وجوهر الفكرة يتضاد مع وحدة العقل، فليس هناك عقل واحد، بل هناك ما لا يحصى من (العقول) لأن الأصل في العقل هو الكثرة وليس الوحدة كما ساد في اعتقاد الناس عامتهم وخاصتهم، وهذه الكثرة هي ما تحقق للإنسان ما ينفعه، فالعقل يتكوثر إذن من أجل جلب منفعة لصاحبه، فلا يكون التكوثر إلا في ما ينفع ولا تكوثر في ما يضر .

لقد وضع طه عبد الرحمن اللبنة الأولى لفكرة تكوثر العقل في كتابه (اللسان والميزان أو التكوثر العقلي) واجتهد في تفصيلها تفصيلا محكما وتوضيحها توضيحيا دقيقا ، وربطها بالقلب وتقلباته ، فالقلب لا يستقر على حالة واحدة فهو تارة مرح سعيد وتارة أخرى منقبض حزين تعيس، إن العقل هو فعل القلب ، ومادامت القلوب متقلبة لا تستقر على حال فإن العقل يتقلب بتقلب هذه القلوب .

إن العقل يتقلب في سلسلة من الأفعال، وكل فعل هو بمثابة (عقل)، و إذا كان طه عبد الرحمن يتحدث عن التكوثر العقلي في علاقته بما يعرفه القلب من تقلبات فإن ذلك الكلام لا يترتب عليه إضفاء النظرة التقديسية للعقل وجعله خاصية إنسانية بها يتميز الإنسان ويسمو عن غيره من الكائنات الحية الأخرى . صحيح أن العقل نعمة ربانية وجب حمايتها والمحافظة عليها، بالابتعاد عن كل ما يلحق الأذى والضرر بها وصحيح أيضا أن الإنسان مدعو شرعا وعقلا -و إن كان طه لا يحبذ هذا التعبير لأنه يعتقد أنه ناجم عن سوء فهم لعلاقة العقل بالدين - إلى توظيف عقله فيما ينفعه في الحياة الدنيوية

1- طه عبد الرحمن، اللسان أو الميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق ، ص 404.

فيسخره لجلب المنافع المادية التي تساعد على الحياة الكريمة ، وبذلك يتحرر من سؤال الناس لقوته أعطوه او منعه ، ولدفع الضرر الذي يعكر صفوها .

وإذا كانت الصفة التقديسية للعقل قائمة ، مثلما كان الحال مع الفلسفات القديمة وهو ما يمكن التماسه عند الفلاسفة الاغريق الذين قالوا بتعدد الآلهة، و أضفوا مسحة من التقديس والقوة والمنعة على العقل الانساني، وعند كبيرهم أفلاطون ،وأرسطو، الذي عرف الإنسان بحيوان عاقل، فإن طه عبد الرحمن يعتقد وإن كان لا يبخص قيمة العقل ودوره ومكانته ، أن هناك جانب آخر أفضل من العقل ينبغي أن نحدد به ماهية الإنسان وهو الجانب الأخلاقي، ومن هنا يرفض طه عبد الرحمن المقولة الأرسطية المشهورة تلك التي تقول (الانسان حيوان ناطق)، حيث جرت مجرى المثل، فليس هناك تطابق بين الانسانية والعقلانية، باعتبار التوحد الكامل، والتماهي الذي لا يُخترق، لان العقلانية ليست صفة إنسانية على وجه الحصر، بل يعترف طه عبد الرحمن بان للحيوانات قدرة غريزية ما بل قل عقلا غريزيا به تستطيع أن تميز في حدود تلك القدرة الغريزية بين ما ينفعها وما يضرها ، بين ما يجلب لها الأمن و ما يشكل عليها خطرا داهما .

أن الحيوانات التي هي أقل درجة في تصنيف الأنواع تتمتع بميزة العقل، ولو بدرجات أو مراتب أقل عما يتمتع به الانسان. والعقل بحد ذاته قد يكون (على أطوار) وهذه الاطوار قد تتقارب وقد تتباعد، فكل مُدرك عقلي يعبر عن طور من أطوار العقل وعليه هناك طور أول وطور ثاني، وهكذا، تبعا لاختلاف المُدركات وظروفها، فهناك (الادراك المشخص)، وهناك (الإدراك المجرد)، والفارق بينهما هو شدة التجريد.

وإذا تحدثنا عن امكانية أن تمتلك الحيوانات عقلا ومن ثمة تسقط الفكرة القائلة بتفرد الإنسان بهذه الصفة، فإنه لا يمكن البتة الحديث عن الأخلاق في المجتمع الحيواني إن جاز لنا أن نقول أن للحيوانات مجتمع ، فالمشاهدة العينية تكشف لنا أن القانون الذي

ينظم الحياة لدى الحيوانات ، هو قانون الغاب، قانون الأقوى، الذي تتعدم فيه وبه كل مظاهر القيم الأخلاقية ، وعلى الخلاف من ذلك تطبع القيم الأخلاقية والدينية واقع المجتمع الإنساني.

من كل ما تقدم يمكن القول العقل نسبي متغير وكل ما هو نسبي ومتغير لا يمكنه أن يكون مبدأ أوليا تؤسس عليه كل القيم والمبادئ الإنسانية التي تقوم عليها حياة المجتمعات ، ولذلك وجب البحث عن هذه المبادئ في القيم الأخلاقية التي لا يشرعها العقل لنقصانه ولكن شرعها الدين الإسلامي لأنه الرسالة السماوية الخالدة التي لم تمسها يد البشر بالتحريف والتغيير لأن الله مرسلها تكفل بحفظها ،ومادام الإنسان كائن أخلاقي ومتى علمنا أن الأخلاق ليست على مرتبة واحدة، فإن هذا العقل يتقلب تقلب الفعل الخلقى لهذا الإنسان أو ذلك، من ثم يكون العقل متكوئرا متجددا على الدوام، ومعنى ذلك أن العقل لا يقيم على حال.

إن العقل عند طه عبد الرحمن هو فعل من الأفعال الإنسانية والخلقية¹،ومتى علمنا أن الأخلاق ليست على مرتبة واحدة، بل قل على مراتب متفاوتة ومتفاضلة، فإن هذا العقل يتقلب تقلب الفعل الخلقى لهذا الإنسان أو ذلك، من ثم يكون العقل متكوئرا متجددا على الدوام، ومعنى ذلك أن العقل لا يقيم على حال، فعلى خلاف ما ساد فيه الفكر اليوناني ليس العقل جوهرًا مستقلا قائما بنفس الإنسان، وإنما هو فاعلية ومن صفات الفاعلية أن تتغير على الدوام.((وليس العقل فاعلية فحسب بل هو أسمى الفاعليات الإنسانية وأقواها، وحق الفاعلية الأسمى والأقوى أن تتغير على مقتضى الزيادة وأن تبقى على هذه الزيادة ما بقي العاقل))². كما أن من صفات هذا العقل أنه فعل قصدي، والمقصود بذلك أن المظهر الأول لفاعلية العقل هو الفاعلية القصدية، مما يجعله أرسخ

1- يوسف بن عدي، مشروع الابداع الفلسفي العربي قراءة في اعمال د. طه عبد الرحمن، المرجع سابق، ص95.

2- طه عبد الرحمن، اللسان أو الميزان أو التكوئر العقلي، مصدر سابق، ص21.

الأفعال ربطا وأبعدها أفقا. وكما هو معروف فإن القصد توجه ولكل توجه ميزتان أساسيتان هما:

(1)- أنه حدث لا كثافة فيه ولا ثقل معه، إنما هو أمر لطيف، وحق الفعل القصدي أن يكون أطف كل لطيف ومتى اتصف هذا الفعل القصدي بهذه الصفة فقد وجب أن يتكرر بما لا يقدر عليه غيره، وان يتقلب بما لا يجوز لسواه.

(2)- أنه ليس ذاتا، وإنما هو علاقة وكل علاقة تدعو الى مقابلها، إن مثلا أو ضدا، فإن كان المقابل مثلا تزوجت معه فأثمرت، وإن كان المقابل ضدا تناظرت معه، ومعلوم أيضا أن كل تناظر يثمر، وعليه فإن الفعل القصدي يتكوثران تزوجا أو تناظرا.

أما الصفة الثالثة للتكوثر العقلي باعتباره فعل عقلي، إذا لا يتكوثر إلا العقل، فهي أنه نفعي يطلب تحصيل المنافع للذات والغير على السواء، فالعقل لا بد له أن يقصد، وإلا تعطل، وإذا قصد فلا بد له أن يطلب ما ينتفع به، وإلا انحط، وظاهر أنه لانتفاع له إلا بما يرتفع برتبته، ولا سبيل له في هذا الارتفاع في الرتبة إلا بما يتضمن الزيادة في تكثره¹ بمعنى أنه يقصد في انتفاعه التكثر بغيره لا التوحد بنفسه.

من كل ما تقدم يمكن القول أنه لا تكوثر إلا للأفعال العاقلة والقاصدة والنافعة.

والقول الجامع في التكوثر العقلي أنه حقيقة تتميز عن التعدد المعرفي بمبدأين هما "مبدأ نسبية الوحدة والكثرة" و "مبدأ اعتبارية الوحدة والكثرة" كما تتميز عن التراكم المعرفي بمبدأين آخرين هما "مبدأ المراجعة" و "مبدأ التشعب" أما "مبدأ التجدد" و "مبدأ التوالد" فيفصلانها عن "التوليد النحوي" أما المبدأان الباقيان وهما "مبدأ التدرج" و "مبدأ التقلب" فيفصلانها عن التعدد الصوتي .

1- طه عبد الرحمن، اللسان أو الميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق ، ص 22.

2-قوانين مراتب العقلانية:

لقد وضع طه عبد الرحمن ثلاثية تراتبية للفعالية العقلية، متمثلة في أبنية متميزة فيما بينها فتختص كل بناية بنوع من هذه الفعالية العقلية، فتختص البناية الأولى بالعقلانية المجردة التي تنتج عن عدم الاستفادة من العمل الشرعي إن مجانية أو مخاصمة أما صاحب هذا العقل فقد سماه طه ب"المقارب" إن العقلانية المجردة ليس لها يقين لا في نفع المقاصد، ولا في نجاعة الوسائل"، بينما تختص البناية الثانية بالعقلانية المسددة وقد دخلها العمل الشرعي فقيمها يقينية لأنها مستمدة من الشرع بينما وسائلها لا يقين فيها لأنها غير مستمدة من الشرع، ويسعى صاحبها الذي سماه طه ب"القرباني" الى جلب المنافع ودفع الأضرار مسترشداً في ذلك بالشرع"، أما البناية الثالثة فتختص بالعقلانية المؤيدة وهي النوع الذي ينتج عن النزول في مراتب العمل الإسلامي، طلباً للتولية الإلاهية، تمتاز باليقين في نفع قيمها واليقين في نجاعة وسائلها، أما صاحب هذه العقلانية فقد اطلق عليه طه عبد الرحمن اسم "المقرب"

إذا كان هذا هو البناء الهرمي لمراتب العقلانية كما تصورها طه فما هو الضابط القانوني الذي يضبط تفاضل مراتب العقلانية الثلاث؟ الواقع أن الذي يتحكم في تراتب هذه العقلانيات هو مدى قربها من العمل الشرعي أو ابتعادها عنه، وبالتالي وبالاستناد الى ذلك يمكن الحكم على الأفعال العقلانية باعتبارها سلوكات ناتجة عن الفرد بانها حسنة أو قبيحة، ممدوحة أو مذمومة، أخلاقية أو غير أخلاقية،

إن هذه الأحكام القيمية يمكن إصدارها على العقلانية الواحدة، فنقول مثلاً أن ما يصدر عن المقارب صاحب العقلانية المجرة حسناً أو قبيحاً، وقد تكون هذه الأحكام الصادرة في حق سلوك المقارب مستندة الى مقارنتها بما يصدر عن المقرب صاحب العقلانية المؤيدة .

إننا نحكم على كل ما كان مقبولا ممدوحا حسنا في مرتبة ما ،وهو ذات الحكم الذي نحكم به على كل ما يصدر عن عقلانية في مرتبة أدنى منها، ((ف فعل المقرب أحسن من فعل القراني ،وفعل القراني أحسن من فعل المقارب))¹. فكل ما حسن في مرتبة ما كان حسنا في المراتب التي دونها وعلى العكس من ذلك فكل ما كان مذموما مستهجنا في مرتبة ما كان بالضرورة مذموما مستهجنا في المرتبة التي تعلوها ،فما كان قبيحا في حكم المقارب صاحب العقلانية المجردة ن كان قبيحا عند القراني صاحب العقلانية المسددة، وكان قبيحا بالضرورة عند المقرب صاحب العقلانية المؤيدة باعتبارها أعلى رتب العقلانية.

إن القانون المنظم لترتب العقلانيات لا يتوقف أثره عند هذا الحد فقط، بل يمتد إلى الحكم على الأفعال من حيث تفاوتها في درجة جلب المنافع ودفع الأضرار سواء داخل العقلانية الواحدة أو امتد الأمر الى علاقتها بباقي العقلانيات، فما كان من الأفعال الحسنة الجالبة للمنافع النافعة المقربة فإن الأفعال الحسنة التي تعلوها فضلا تكون أكثر نفعا وأكثر تقريبا حتى لو كانت هذه الأفعال تنتمي الى نفس العقلانية، فمثلا قد تتفاوت أفعال العاملين فضلا وحسنا في مرتبة العقلانية المسددة ،فتتفاوت معهم درجاتهم في التقرب الخاص بهذه العقلانية، وعلى خلاف ذلك فكل ما كان مذموما في عقلانية ما فإنه يبقى مذموما في عقلانية تعلوها وإن حسن في عقلانيات تقع دونها .

إننا بإمكاننا أيضا أن نصدر ترتيبا لجميع مراتب العقلانية، فتكون عقلانية المقارب في أدنى مراتب العقلانية العقلية لوقوفها عند ((حد "التحليل الملموس للواقع الملموس" أو "الملايسة" التي هي غاية العقلانية الكاملة))². ثم تأتي في مرتبة فوق مرتبة عقلانية المقارب عقلانية القراني أي العقلانية المسددة التي دخلها العمل الشرعي، أما عقلانية

1- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل ، مصدر سابق ، ص221

2- المصدر نفسه ، ص 222.

المقرب أي العقلانية المؤيدة فتأتي في أعلى مراتب الفعالية العقلية لتغلغلها في العمل الشرعي.

والمقتضى أحد مبادئ سلم تراتيب العقلانية القائل أنه كلما تزايد نصيب المرتبة من العقلانية تناقص نصيبها من اللاعقلانية، تكون عقلانية المقرب أقل من غيرها في لا عقلانيتها بينما تكون لاعقلانية المقارب أعلى من سواها، وتأتي لاعقلانية القرباني وسطا بينهما .



الفصل الثالث

تجليات العقلانية الطاهائية

المبحث الأول : من نقد القول الفلسفي إلى إبداع المفاهيم.

أولاً: من إبداع الترجمة التأصيلية إلى إبداع فقه الفلسفة.

ثانياً: من نقد نقل المفهوم إلى إبداعه.

ثالثاً: من نقد القراءات التفاضلية للتراث إلى إبداع القراءة التكاملية.

المبحث الثاني: من نقد الأخلاق الوضعية إلى تأسيس الفلسفة

الائتمانية.

أولاً: تجليات الإبداع الطاهائي في مجال الأخلاق .

ثانياً : من نقد الحداثة الغربية إلى إبداع حداثة إسلامية.

الفصل الثالث : تجليات العقلانية الطهائية

تمهيد

لا ريب أن بناء فلسفة أو إنشاء فلسفة عربية اسلامية مبدعة تقتضي من الناحية النظرية والمنهجية النظر في واقع الفلسفة المتداولة القديمة منها والحديثة قصد تقويم العوج فيها وحفظ السليم والصحيح منها¹. ولعل أول مظاهر الابداع عند طه عبد الرحمن هو إدراكه التام للعوامل التي تقف في وجه الإبداع العربي ومن ثم في وجه التجديد النظري والفكري ولعل أهمها التقليد الأعمى وأثر المقدين وفي مقدمتهم ابن رشد الذي ((أمد المحدثين بمشروعية هذا التقليد وسهل عليهم طريقة ممارسته))²، لذلك شغل الفلاسفة المعاصرين بتقليد المقلد وتتبع خطواته حد النعل بالنعل، ((أنظر كيف أن الفلاسفة العرب المعاصرين يؤولون إذا أول غيرهم ويحفزون إذا حفر ويفككون إذا فكك..... سواء أصاب في ذلك أو أخطأ ؟ . وقد كانوا توماويين أو وجوديين أو شخصانيين أو ماديين جدليين وقد يتقلب الواحد منهم بين هذه المنازع المتباينة من غير أن تجد غضاضة في ذلك ولا أن يستحي من نفسه بل مع وجود الاعتزاز في ذلك يفعله وحصول الاعتزاز بعمله))³ . كل ذلك تحت ذريعة اللحاق بالركب الحضاري أو بالأحرى الانخراط في الحداثة الفلسفية الكونية .

إن الابداع والتجديد لن يتأثر بالتقليد ، وإنما يكون بالتححرر من برائين التقليد وجاذبية الحداثة، وهذا لا يكون إلا من خلال التزام المتفلسف العربي بقواعد ومقتضيات المجال التداولي الاسلامي العربي، وحين ذلك يكون بإمكان العقل الاسلامي العربي " خرق حجاب التقليد، الذي ظل مستبدا بالعقل الفلسفي العربي بما ينيف عن الف سنة، وتمكين المتفلسف

1- يوسف بن عدي، مشروع الابداع الفلسفي العربي قراءة في اعمال د. طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 26.

2- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق ، ص91.

3- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2ج، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، ط 3 ، المركز الثقافي العربي 2008. ص12.

العربي من القدرة على التصرف في المنقول الفلسفي على الوجه الذي يوافق مجاله العربي أو اختياره الفكري"¹.

ومن الواضح أن تأملات طه عبد الرحمن في أصول المنقول الفلسفي وفروعه بعين الناقد الفطن هي التي تسمح على الأقل بفتح باب التقليد المغلق، مما يمنح إمكانية الخروج والتحرر من سلطة التقليد وهيمنة فكر المقلدين .

إن الفلسفة الإسلامية في رأي طه عبد الرحمن لم تخرج من ضروب ثلاثة:

1-النسخ: اذ الفلسفة الإسلامية العربية ليست إلا نقلا منتحلا للفلسفة اليونانية يحفظ منها اللفظ والمعنى معا .

2- المسخ: اذ الفلسفة الإسلامية العربية ليست إلا نقلا ملما بالفلسفة اليونانية يبدل اللفظ دون ان يبدل المعنى.

3- السلخ: اذ الفلسفة الإسلامية العربية ليست إلا نقلا معبرا عن الفلسفة اليونانية يبدل اللفظ كما يبدل فروع المعنى لا أصوله .

اجتهد طه عبد الرحمن في الإجابة عن سؤال محوري ظل يؤرقه في كثير من بحوثه وهو: كيف يمكن تحرير القول الفلسفي؟.

إن بداية السؤال هي بداية التفكير ، فالذي يضع لك السؤال هو الذي يدعوك للتفكير وعندما طرح طه عبد الرحمن هذا السؤال عن نفسه فهو وليد ماشاهده و عايشه وعانى منه من استغراق القول الفلسفي العربي في التقليد، فالمتفلسف العربي لم يستطع أن يتحرر من وصاية العقل الغربي ، فهوالمقلد له والناقل عنه حد النعل بالنعل فلا يصوغ الألفاظ إلا ما صاغه ، ولا يستعمل من الجمل إلا ما استعمله غيره دون وعي منه بالتباين الموجود بين

1- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق ، ص 92

الحضارتين وبين المجالين التداولين ،وما قيل في ابن رشد قديماً يقال في متفلسفة اليوم من العرب، فهم «يؤولون» إذا أوّل غيرهم، و«يحفرون» إذا حفر و«يفككون» إذا فكك.. أصاب في ذلك أم خطأ، فقد تجد الواحد منهم ينتقل بين مذاهب شتى، من التوماوية إلى الوجودية إلى الشخصانية إلى المادية الجدلية.. كما لو أن أرض الفكر لم تكن واسعة فيتفسحوا فيها)¹

و لدفع التقليد عن القول الفلسفي العربي عمل طه عبد الرحمن في كتابه "القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل" على هدم فكرة «الانخراط في الحداثة العالمية» و«الاستجابة للكونية الفلسفية». فبين ما يعتري هذه المقولات من زيف وتناقض، ذلك أنها تتم عن محاولة الفكر الغربي للسيطرة على جميع الشعوب بحجة أنهم هم الذين أبدعوا هذه الفلسفة وأن تلك الشعوب غير قادرة على الإبداع .

إن مقولة «الاستجابة للشمولية الفلسفية» تتأسس عند طه عبد الرحمان بالنسبة لأصحابه، على تصور خاطئ يرون من خلاله أن المفاهيم والأحكام الفلسفية بلغت النهاية في الشمول، حتى تجاوزت العلم والدين².

إن التقليد وسوء التفلسف الذي ابتليت به الأمة العربية الإسلامية، هو الذي أرق طه عبد الرحمن منذ مدة وشغل وقته، فهو يتعجب: كيف لأمة جاءت بغير علم واحد وبغير معرفة واحدة لا يقدر فلاسفتها على أن يقولوا قولاً فلسفياً لم يقله غيرهم، ولا أن يسمعوه ما لم يطرق سمعه، فاكتفوا بالأخذ عنه والحفظ والتلقين، بضاعة مردودة إلى أهلها. وعليه فإن التصدي لآفة التقليد الفلسفي، لن يتحقق إلا بالوقوف على أسرار القول الفلسفي عند أهله المجتهدين لا عند ناقله المقلدين. والوقوف عند تلك الأسرار لا يتحقق بطريق التفلسف، بل بطريق العلم، حتى يصبح النظر في الفلسفة كما ينظر العالم في الظاهرة، رسداً ووصفاً

¹ - طه عبد الرحمن، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل مصدر سابق ص126.

² - هشام العفو، القول الفلسفي.. المفهوم والتأثيل د طه صفحته على الفايسبوك

وشرحاً¹.

إن طه عبد الرحمن يفهم الفلسفة فهما آخر فهي عنده ليست قولاً وحسب، بل هي قول مزدوج بالفعل، وخطاب مزدوج بالسلوك، والبحث في الفلسفة وفقاً لهذا المفهوم يقتضي ابداع علم جديد به نتحرر من التقليد وهيمنة الفكر الغربي ، وقد اختار له لفظاً يرتبط بالمجال التداولي العربي الإسلامي هو لفظ الفقه الذي يفترن فيه النظر بالعمل .

حدد طه عبد الرحمن لعلمه الجديد موضوع "القول الفلسفي" من منطلق خصوصية القول الفلسفي، إذ ليس كل لفظ لفظاً فلسفياً، ولما فكك القول الفلسفي وجده قول مركب من مجموعة من الألفاظ كونت نصاً يحمل معنى ويتضمن أدلة ، "و يستعمل طه عبد الرحمن «المفهوم الفلسفي» و«اللفظ الفلسفي» في معنى واحد. إنما اللفظ الفلسفي بحق هو المفهوم كما أنه لا يعتبر كل جملةٍ جملةً فلسفية، وإنما الجملة الفلسفية عنده هي التعريف، والنص الفلسفي هو الدليل، فالقول الفلسفي عنده إذن: مفهوم وتعريف ودليل ووضع لهذا القول مراتب إشارية"².

لما كان طه عبد الرحمن ضليعاً في اللغة والمنطق وكان على علم بان الألفاظ تحمل معاني إما أن تكون صريحة أو تكون مضمرة ، ولما كان يعلم أن اللغة تتركب من عبارة وإشارة أسقط طه عبد الرحمن هذا الإدراك على القول الفلسفي، فرأى أن القول الفلسفي الواحد فيه من العبارة بقدر ما فيه من الإشارة، أو قل عبارته تتوسل بإشارته. وهذا الأمر لم يدركه بعض المتفلسفة المحدثين من العرب، وتعاملوا مع القول الفلسفي المنقول إليهم على أنه قول عباري خالص ، فلما طلبوها وقعوا في الأخذ بإشارته، فلم يستطيعون الخروج عن ذلك ، مما قطع عنهم طريق الإبداع الفلسفي.³

¹ - طه عبد الرحمن، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل مصدر سابق ص125

² - هشام العفو، القول الفلسفي.. المفهوم والتأثيل د طه صفحته على الفايسبوك

³ - طه عبد الرحمن، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل مصدر سابق ص127

إن تجاوز آفة التقليد في رأي طه عبد الرحمن لن يتم ما لم ينتبه المفكرون العرب الذين يدعون الحداثة إلى مظاهر الإشارة في القول الفلسفي المنقول ومدى تأثيرها في عبارته. ولما يعلم المتفلسف بهذه المظاهر والآثار، يمكنه استبدالها بما عنده من إشارة تضاهي تلك، وعليه كرس طه عبد الرحمان جهده لدراسة المظاهر والآثار الإشارية في مراتب القول الفلسفي: المفهوم والتعريف والدليل، محاولاً ضبط صفاتها وكيفياتها وضوابطها، وأطلق على كل إشارة اسماً خاصاً، فسمى إشارة المفهوم إضمار وهو «القوام التائلي» وإشارة التعريف اشتباه وهو «القوام التمثيلي» وإشارة الدليل مجاز وهو «القوام التخيلي»¹.

وفي نفس المسعى الذي قصده طه عبد الرحمن أقدم على ضبط المراتب الزمانية للقول الفلسفي، وفقاً للماضي والحاضر والمستقبل، مؤكداً أن كل نوع من أنواع الإشارة المذكورة يطابق لوناً من ألوان الزمان المعلومة، فربط بين الإضمار والماضي والاشتباه والحاضر، والمجاز للزمن المستقبل. هذا التقسيم أبطل، من خلاله، طه عبد الرحمان مقولة أن الفلسفة تخترق الزمان والمكان كما لو كانت تنافس الوحي. كما هدم اعتقاداً فاسداً تم ترسيخه خلاصته أن معاني الفلسفة لا تبلى ولا تفنى، حتى قيل فيها «الفلسفة الخالدة» زمانياً و«الفلسفة الكونية» مكانياً. إن الزمان عند طه عبد الرحمان هو الذي يخترق الفلسفة فالأجدر بنا إذن "أن نطلب في كل قول فلسفي لا ما يطويه من عموم الحكم، وإنما ما يطويه من خصوص السبب، أي بحسب مقام الكلام لأنه الدليل على زمانه، ولا نسعى إلى تجريد القول الفلسفي من سببه، كما يفعل المقلدة من المتفلسفين. وبناء على هذا فإن الفيلسوف الأصيل الحامل لشحنات الإبداع والعطاء، هو الذي يأتي قوله الفلسفي بأزمانه التي هو ابنها، فيحمل مفهومه أثراً من ماضيه، ويحمل تعريفه عيناً من حاضره، ويحمل دليله أفقاً

¹ - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ج1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق ص15

مستقبله"¹. إذن في نظر طه عبد الرحمن تحرير القول الفلسفي العربي من قيود التبعية للفكر الغربي مرهون بانتباهنا إلى كل ما بينه.

1- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ج1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص16.

المبحث الأول : من نقد القول الفلسفي إلى إبداع المفاهيم.

أولاً: من إبداع الترجمة التأصيلية إلى إبداع فقه الفلسفة.

1- الإبداع في مجال الترجمة:

لم يتوقف إبداع طه عبد الرحمن في حدود العلم الذي أبدعه والذي أسماه ب "فقه الفلسفة"، بل امتد إلى الترجمة، حيث يعتبر الإبداع الإصطلاحي والمفاهيمي في المشروع الفكري لطه عبد الرحمن، عنصراً محورياً فهو حالة تحرر ذاتي من التبعية والتقليد يمارس فيها المفكر العربي حقه في الإبداع الفلسفي المختلف .

وتعد مشكلة ترجمة المصطلح من أهم ما يعترض سبيل المترجم باعتبار أن المصطلح وليد بيئة معينة ذات ثقافة معينة تقف وراء النص الأصلي وتحيط به، وعلى المترجم حينئذ أن ينتبه حين الترجمة إلى هذه الخلفية الثقافية فلا يترجم فقط العناصر المختلفة للإطار السميولوجي، بل أيضاً عليه أن يترجم مكان هذا العنصر في المجتمع كله، لأن الشعوب يمكن لها أن تتوحد في المفاهيم والتصورات ، بيد أنها تختلف في صياغة المصطلحات التي تعبر بها عن تلك المفاهيم ، "فالمصطلح يختلف من شعب لآخر، وبالتالي فإن لعلم الترجمة أهميته في التعامل مع المصطلح بوصفه المرآة التي تعكس فهم المصطلح في لغته الأم أولاً ، ثم ترجمته إلى لغة المتلقي في اللغة الهدف ، لذلك ارتبط مشروع طه عبد الرحمن في مؤلفاته المختلفة بقضايا المصطلح وما يتصل به من إشكاليات سواء في صناعته المعرفية التأصيلية، أو في علاقته بالعلوم الغربية في أبعادها الثقافية المختلفة"¹.

استند اهتمام طه عبد الرحمن في ممارسة إبداعه المصطلحي في مصنعه على فكر نظري دقيق يستند إلى عمل اجتهادي خالص، وفق فكرة المجال التداولي التي أسس لها، فبين

¹ - عامر الزناتي الجابري، إشكالية ترجمة المصطلح ، مجلة البحوث والدراسات القرآنية العدد التاسع السنة 5 و6.

خطورة إستيراد مفاهيم من مجال تداولي غربي يختلف كلية عن المجال التداولي العربي الإسلامي.

يجد الباحث في المشروع الفكري لطفه عبد الرحمن نفسه أمام مجال علمي يتعلق بالشق الإبداعي الطاهائي في مجال المصطلحات، التي تستجيب لما عبر عنه بـ "التأليف الاجتهادي" الذي يتصل بالحلقة الكبرى في مشروع الواسع حول فقه الفلسفة والإبداع في أصولها. بعيداً عن النقل والإتباع، بل مخترعاً للمفاهيم ومولداً للمصطلحات، بمنهج يتلاءم مع خصوصيات المجال التداولي، وخصوصيات المعرفة الإسلامية المعاصرة ومقتضياتها، ومع المقومات الصحيحة للفكر الإسلامي المعاصر ومقتضياته الراهنة.

وفي ضوء ما قدمه "دي سوسير" في نظريته حول العلاقة الموجودة بين الدال والمدلول ينبغي للمترجم أن يحرص كل الحرص على مدى ارتباط المبادئ اللغوية للنص المترجم من لغة الأم واللغة المنقول إليها، بالمعالم الإنسانية الوجودية لحياة الإنسان وفق البعد المجالي التداولي لهذه المعالم، "ونظراً لأن مشكلة ترجمة المصطلح من المشاكل الخطيرة التي تعترض سبيل المترجم، لأنه يتضمن شحنات ثقافية تقف في خلفية النص الأصلي وتحيط به، فعلى المترجم حينئذ أن يترجم ليس فقط العناصر المختلفة للإطار السيميولوجي، بل أيضاً يترجم مكان هذا العنصر في المجتمع كله".¹

إن الأنظمة الإقتصادية والاجتماعية والثقافية و السياسية وبلغه ماركس البنيتان التحتية والفوقية التي هي نتاج لها تؤثران و بدرجات متباينة على جميع أفراد المجتمع . وإذا كان الفرد المنتج للمفهوم إبن بيئته فلا غرابة أن تكون المفاهيم موحدة بين أفراد المجتمع بيد أن المصطلح يختلف من شعب لآخر، وهذا ما أكده الباحث "المنصف الشلي" من خلال مقارنته لنظامين لغويين مختلفين في الجذور والاستعمال واستطاع أن يتوصل إلى حقيقة

¹ - عامر الزناتي الجابري، اشكالية ترجمة المصطلح، المرجع السابق.

مهمة هي أن يتكلم العربية هو عربي في كينونته، ومن يتكلم الفرنسية هو فرنسي في كينونته، ولا مجال للشك في أن الأول يختلف عن الآخر في وعيه وتفكيره وحياته النفسية والاجتماعية والأخلاقية، والسبب وراء ذلك واضح ولا يحتاج لكثرة تأويل.¹

من هنا وقبل الحديث عن كيفية ترجمة المفاهيم و نقلها إلى حقلنا الفلسفي، لابد للمترجم أن يكون ملما بكل الظروف المحيطة بنشأة المفاهيم المراد ترجمتها ، مطلقا حتى على سيرة مبدعها ومعرفة نزعتة ، "وذلك ليتمكن من الإمساك بالخيط الأساسية المكونة لمفاهيم هذه النظرية أو تلك الأشياء أو تلك الكلمات. "بمعنى أن عملية الفهم هنا لا تتحقق إلا بإدراك هذه الوضعية الإبستمولوجية التي ساهمت فيها عناصر أخرى تاريخية وعلمية"².

يبني طه عبد الرحمن وجهة نظره في الترجمة انطلاقا من حقيقتين خطابيتين هما:

1-أن المقارنة بين الخطاب الفلسفي مع غيره من الخطابات الانسانية غير الفلسفية تكشف لنا عن "أن وضع الترجمة فيه يختلف عن وضعها في بعض هذه الخطابات الأخرى على الأقل ذلك أن مبدأ ترجمة النص الفلسفي عموما ، تجعلنا نواجه ضروبا ثلاثة من التعارض"³ وهو ما سنوضحه بصورة مختصرة فيما يلي:

أولا: وجوه التعارض بين الفلسفة والترجمة

1-التعارض بين عقلانية الفلسفة و فكرانية الترجمة: يرى طه عبد الرحمن أن التصور السائد عن الترجمة يرجع الى التأثير الذي مارسه التأثير الديني الذي يتجلى في أمرين أولهما قصة برج بابل في التوراة ، و الثاني ترجمة الانجيل وهنا يذكر بعض المؤرخين أن لغة عيسى عليه السلام هي الآرامية التي كانت منتشرة في فلسطين فتكون لغة الإنجيل هي الآرامية في حين أن نصوص الانجيل الأربعة المعروفة وردت باللغة اليونانية ثم ترجمت

¹ -عامر الزناتي الجابري،اشكالية ترجمة المصطلح ،المرجع السابق.

² -المرجع نفسه، نفس الصفحة.

³ - طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة I،الفلسفة والترجمة، المصدر السابق ، ص55

منها إلى اللغات الأوربية . وعلى خلاف ذلك فإن الأصل في نشأة الفلسفة هو طلب معرفة تقطع صلتها بما هو تمثيل أسطوري، أي معرفة مبنية على مبدأ اللوغوس، أي العقل. فإن العلاقة هي علاقة تعارض، بحيث "يلزم من هذا أن الفلسفة التي تدعي الأخذ بأسباب العقلانية تسقط في العمل بأسباب الفكرانية متى جعلت من الترجمة أداة تكشف بها الحقائق وتفتح بها الآفاق، نظرا لأن الحقائق المنقولة يكتنفها الخفاء و التباعد، وهما فكرانيان"¹.

2_التعارض بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة: لما كانت الفلسفة مثلما ساد الاعتقاد منذ أرسطو، معرفة علمية من حيث كونها تهتم بدراسة الكليات والمعقولات، شأنها في ذلك شأن العلم الذي يعتني بدراسة الكليات ، وكانت الترجمة تتصف بالخصوصية اللغوية رغم ادعاء بعض المترجمة باللغة الخالصة ومناداة بعض اللسانيين بالكليات اللغوية، فإن العلاقة الثابتة بين الفلسفة والترجمة هي التعارض بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة، "ومن ثم يكون الجمع بين العمل الترجمي المشخص وبين النظر الفلسفي المجرّد كالجمع بين النقيضين"²

3-التعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة: لما كانت الفلسفة لا تهتم بالألفاظ وإنما بالمعنى مثلما جرى اعتقاده، باعتبار أن غرض الفيلسوف أن ينشئ الفكر الذي هو جملة من المعاني المرتبطة فيما بينها ارتباطا استدلاليا ويخبر بالحقيقة ، وكان المترجم على خلاف المتفلسف ينظر في اللفظ نظره في المعنى، وذلك باهتمامه بالبنى المعجمية والنحوية والبنى النصية، ومن ثم يظهر اختلاف تعامل المترجم مع البناء اللفظي للفكر عن تعامل الفيلسوف معه ،فبينما يتوسع المترجم في العناية بتأثير اللفظ في الفكر ظل الفيلسوف يجرّد الفكر من اللفظ وهو ما يثبت في نظر طه عبد الرحمن التعارض الثالث بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة يقول طه "ومن ثم، تكون الفلسفة والترجمة قد دخلتا في التعارض

1- - طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة1، الفلسفة والترجمة، المصدر السابق ، ص65.

2- المصدر نفسه ، ص 73.

فيما بينهما ، فما تجعله الأولى مجردا من اللفظ ، فتشتغل بالنظر فيه وحده ، تجعله الثانية غير مجرد منه ، فتشتغل بالنظر فيه ، مجتمعاً إلى اللفظ اجتماعاً¹.

4-التعارض بين تبعية الفلسفة واستقلالية الترجمة : وهذا الوجه من التعارض يخص فقط الفلسفة العربية ، لأن الفلسفة والترجمة في المجال التداولي العربي تختلف عن الفلسفة والترجمة في المجال التداولي الغربي، من حيث أن العلاقة فيهما تتجه اتجاهين متعاكسين ففي الفلسفة العربية تكون الترجمة أصلاً، بينما تأتي الفلسفة كفرع، والأمر على خلاف ذلك في الفكر الغربي حيث تكون الفلسفة أصلاً والترجمة فرعاً ، ولقد وسم هذا التعارض بين التبعية والاستقلالية كل أطوار الترجمة العربية التي حددها طه عبد الرحمن في ثلاث هي: الطور الابتدائي ويقصد بها الترجمة الأولى التي وضعت لكل نص يوناني سواء كانت نقلاً مباشراً من اللغة اليونانية أو كانت نقلاً بواسطة لغة أخرى غيرها ، والطور الاستصلاحي ويقصد به حركة تنقيح النقول الواسعة التي دخل فيها بعض المترجمين وفلاسفة الإسلام، حيث أدخلوا عليها بعض الإصلاحات بما يتلاءم مع المجال التداولي الإسلامي، و الطور الاستثنائي ويقصد به تجدد حركة الترجمة في القرن العشرين للأعمال الفلسفية التي أنتجها العقل الأوروبي.

إنّبه طه عبد الرحمن إلى الاعتراضات الممكنة قيامها على دعواه في القول بالتعارض بين الفلسفة والترجمة، خاصة أن بعض المشتغلين بالفلسفة والترجمة يقولون يقول بوجود التقارب الماهوي بين الفلسفة والترجمة. يقول: " يبقى علينا أن نرد على ما يدعيه بعض الفلاسفة وبعض التراجم المحدثين من وجود تقارب في الماهية بين الفلسفة والترجمة².

فما هي هذه الردود ؟

¹- طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة 1، الفلسفة والترجمة، المصدر السابق ،ص82

²- المصدر نفسه، ص104.

ينظر طه عبد الرحمن إلى العلاقة بين الفلسفة والترجمة من أربعة وجوه هي: ترجمة الفلسفة ، و فلسفة الترجمة، والترجمة الفلسفية، والفلسفة الترجيمية . ومعلوم أن طه عبد الرحمن فحص الوجوه التي تقلب فيها التقارب بين الفلسفة والترجمة عند فئة من اشتغل بالفلسفة الترجيمية والترجمة الفلسفية على حد سواء¹. ويمكن إيجاز دعاوى التقارب بين الفلسفة والترجمة في الطرق التالية:

- التقارب يكون عن طريق مفهومي البقاء والأصل حيث يكون للترجمة تعلق بطور البقاء الذي يدخل فيه الأصل نظرية (فالتر بنيامين ذو الأصول الألمانية) التي عرضها في مقالته الشهيرة مهمة المترجم التي افتتح بها ترجمته لديوان "بودلير" اللوحات الباريسية .

- التقارب يكون على مستوى الترجمة التحقيقية التي تصلنا بالوجود ضدا على الترجمة التحريفية التي تفصلنا عن الوجود (نظرية مارتن هيدغر) الذي تناول موضوع الترجمة في مواضع كثيرة من مقالاته وكتبه نذكر منها "كتاب الوجود والزمان"، و "المدخل الى الميتافيزيقا" ، وما المقصود بالتفكير ، وفي الطريق الى اللغة، وفجر الفكر اليوناني و الأسئلة . ويبدو واضحا أن تصور " هيدغر" للترجمة مبني على منطلقين أساسين الأول يتمثل في نظرتة إلى اللغة والثاني نظرتة إلى المصطلحات الفلسفية .

-الفلسفة والترجمة تجتمعان من جهتين أساسيتين إحداهما تأويلية والأخرى حوارية (نظرية الفيلسوف الألماني "هانس جورج غادمير" الذي عرض في كتابه الشهير "الحقيقة والطريقة" العناصر الأساسية لموقفه من الترجمة، مراجعا النظرية التأويلية التي وضع أصولها "شلايرماخر" و "دلثاي" مع التأثر في ذلك بالفلسفة اللغوية والتأويلية لهيدغر .

1- تافروت لحسن، النموذج النظري للترجمة العربية للنص الفلسفي عند طه عبد الرحمن: مختصر مؤلف "الفلسفة والترجمة، موقع أنفاس، 29 تشرين 2/نوفمبر 2017)

يرفع التعارض القائم بين الفلسفة والترجمة عند الفيلسوف الفرنسي "جاك دريدا" بواسطة مفهومي الاختلاف الذي تأثر به من نظرية "هيدغر" في اللغة ، والبقاء الذي تأثر به من نظرية "بنيامين" في الترجمة، بحيث أن الترجمة بقيامها على الاختلاف تغدو قادرة على هدم نمط التفكير الميتافيزيقي كما أن اتصاف الترجمة بالحياة والبقاء يجعلها قادرة على تجاوز نمط التفكير المضيق . "وبفضل هذين المفهومين : "الاختلاف" و "البقاء" تمكن "دريدا" لا من رفع التعارض القائم بين الفلسفة والترجمة فقط، بل من جعل الترجمة هي الأصل الذي تفرعت عليه الفلسفة"¹.

عالج المترجم الفرنسي " أنطوان بيرمان" * موضوع الترجمة في كتابه "التعرف على الغريب" ومقالته المطولة "الترجمة والحرف" ومقالته الجامعة "الترجمة وحكاياتها" كما أن وجوه التعارض قد تتمحي اعتمادا على مفهوم الترجمات وخاصة مبدأ التجربة والتأمل، فالترجمة هي تجربة يكابدها المترجم ، والتأمل هو تأمل في الترجمة في حد ذاتها باعتبارها تجربة يعيشها المترجم.

-وأخيرا نجد الفيلسوف الأمريكي " أندريو بنجامين "الذي عرض أصول نظريته في كتابه "الترجمة وطبيعة الفلسفة" متأثرا بنظرية "بنيامين" في الترجمة وبمذهب معاصره الفرنسي "جاك دريدا" في التفكيك"² . واعتمد على مفهوم الكلمة و"الاستعمال" ليجعل الترجمة الموافقة للفلسفة محلا لتعدد المعاني ، ويحل التعارض بين الفلسفة والترجمة على أساس التجديد في مفهومي الكلمة والاستعمال .

1- طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة1، الفلسفة والترجمة، المصدر السابق، ص114.

* - انطوان بيرمان : يونيو 1942، بلدية أرجانتون سور كروز، فرنسا الوفاة 22 : نوفمبر 1991، باريس، فرنسا من أهم مؤلفاته Pour une critique des traductions: John Donne .

2- طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة1، الفلسفة والترجمة، المصدر السابق، ص115

وعموماً يرى طه عبد الرحمن أن ما جاء في كلام هؤلاء جميعاً ((هو أقرب إلى التخيل الأدبي منه إلى التعمق الفلسفي ومن ذلك والمجازات المفارقات التالية قول بنيامين "إن اللغة الحق غيب دفين يحمله كل لسان طبيعي" وقول هيدجر "إن اللغة تتطوق فينا ولا ننطق بها وقول غادامير "إن الحوار الحق يسيرنا ولا نسيره" زقول دريدا "إن النص يقبل الترجمة ولا يقبلها" وقول بنجامين "إن للاختلاف اختلافاً" وقول برمان "إن الترجمة هي كشف كشف"))¹

يقسم طه عبد الرحمن عقلانية الفلسفة إلى عقلانية ضيقة لا علاقة لها بالقيم وأخرى متسعة تستند إلى القيم ومن ثمة فإنها لا تتعارض و فكرانية الترجمة، ومن ثمة يرتفع التعارض بين الفلسفة والترجمة. أما فيما يتعلق بالتقليد والنقل الذي تتصف بها الممارسة الفلسفية العربية، فقد لجأ طه عبد الرحمن إلى دحض المبدأين اللذين ترجع إليهما أسباب تبعية الفلسفة العربية للترجمة وهما مبدأ الاطلاقية، و مبدأ الإلزامية "ومن خلال هذا الدحض تمكن طه عبد الرحمن من تمييز طريقتين في ترجمة الفلسفة العربية : أحدهما سماه الإبتاعية يستند إلى التصور السائد للفلسفة، وإليه يرجع سبب تبعية الفلسفة العربية للترجمة أصولاً وفروعاً ، وثانيهما وأسماها بالاتصالية هو عبارة عن الاستقلال في الأصول والتبعية في الفروع وهي التي تمكن في نظره من فتح أبواب الاستشكال الفلسفي"².

ومن أجل رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة بحث طه عبد الرحمن عن "الخصائص الأصلية للترجمة" التي هي : الخصوصية واللفظية و الفكرانية والاستقلالية ثم بحث في الفلسفة عن مايمكنه من دحضها فقام بمراجعة شاملة للفلسفة من أجل استخلاص خصائص ذاتية لها تساعد على فعل ذلك وبالفعل توصل إلى استخلاص بعض الصفات التجديدية سماها ب"الخصائص التجديدية للفلسفة" وهي : النموذجية و القصدية و

1- طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة 1، الفلسفة والترجمة، المصدر السابق، ص 120.

2- تافروت لحسن، النموذج النظري للترجمة العربية للنص الفلسفي عند طه عبد الرحمن، المرجع السابق. -

الاتساعية والاتصالية وهذه الخصائص هي التي مكنته من رفع التعارض مع الترجمة¹. وبالنظر إلى وجوه مراعاة الترجمة للخصائص التجديدية للفلسفة، فإن ضروب الترجمة سوف تختلف باختلاف هذه الوجوه إن عدما أو وجودا كلياً أو جزئياً.

انطلاقاً من تحديد وجه مراعاة الترجمة للخصائص التجديدية للفلسفة يؤسس طه عبد الرحمن نموذجاً النظري للترجمة العربية للنص الفلسفي ، وقد حداها في ثلاثة وجوه ومن ثمة في ثلاثة أشكال للترجمة ، فما هي خصوصيات هذا النموذج ؟ وما هي أشكاله؟ وما هي النتائج المترتبة عن كل شكل من هذه الأشكال الثلاثة؟

إن الترجمة هي أفق للتفلسف ، فالمترجم ليس ناقلاً فقط لأفكار الغير، وإن كنا لا نعدم ذلك، ولكنه فيلسوف من نوع خاص، فالمترجم بما يضيفه على النص من تعليقات وتوضيحات، إنما وهو يفعل ذلك، فإنه يتفلسف ، فالترجمة شرط لإمكان حياة فلسفية، أي أنها تجربة تفاعلية بين فكر يترجم وفكر آخر مترجم .

الترجمة وفق هذا المنظور ليست مجرد نقل للنصوص والأفكار والمفاهيم الفلسفية، من لغة الأم إلى لغة الهدف، إنما هي نشاط فكري راق، هي إيقاظ للوعي من أجل توظيف قدراته وتفجيرها فتنجج فكرها به يكتسب الوجود معنى والحياة حركة.

يتكون النموذج النظري الذي وضعه طه عبد الرحمن في ترجمة الفلسفة من ثلاث أشكال متفاوتة فيما بينها؛ أولها: الترجمة التحصيلية، يقوم فيها المترجم بنقل حرفي لكل ما في النصوص الأصلية من غير تعليق ولاشرح ، محاولاً قدر الاستطاعة محاكاة الصور التعبيرية لهذه النصوص، ألفاظاً وتراكيب، فتكون الترجمة طويلة العبارة كثيرة الألفاظ، فترهق الفكر وترهق الوقت يقول طه عبد الرحمن "المترجم التحصيلي إذن هو عبارة عن المترجم الذي ينقل النص على التحصيل لافرق بينه وبين المتعلم إلا أن هذا يتلقى تعلمه بقصد

1- تافروت لحسن، النموذج النظري للترجمة العربية للنص الفلسفي عند طه عبد الرحمن المرجع السابق.

التمكن، وهو يتلقاه بقصد تمكين المتلقي منه¹. أما الترجمة الثانية فقد سماها طه عبد الرحمن بالترجمة التوصيلية، وتبقى على تعارض جزئي بين الفلسفة والترجمة، قد تشتد قوته أو تضعف، وذلك بحسب درجة التمسك بالصفات التقليدية للفلسفة، والمترجم التوصيلي لا يستحوذ عليه هم اللغة أو اللفظ كما هو الشأن في الترجمة التحصيلية إنما يكون شغله الشاغل الهم المضموني، فالمترجم التوصيلي هو الذي يختص بنقل البنى المعنوية التي وردت بها البنى المنطقية في النص الأصلي، يقول طه عبد الرحمن "المترجم التوصيلي إذن هو عبارة عن المترجم الذي ينقل النص على مقتضى التوصيل لا فارق بينه وبين الراوي، إلا أن هذا ينقل ما علم به قصد إخبار المتلقي، بينما هو ينقله إليه بقصد تعليمه"². أما الترجمة الثالثة فسماها بالترجمة التأصيلية، وترفع التعارض بين الفلسفة والترجمة، وفيها يتصرف المترجم في النص الأصلي ألفاظاً ومعاني بما يتلاءم مع مستوى القارئ ومجاله التداولي، ويتحرر من هم اللفظية كما هو الشأن في الترجمة التحصيلية ولا هم المضمونية المعرفية كما هو الشأن في الترجمة التوصيلية وإنما ما يهيمه هو الإبداع الفلسفي، يقول طه عبد الرحمن "المترجم التأصيلي هو إذن عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التأصيل لا فارق بينه وبين المؤلف سوى أن هذا ينشأ ابتداءً من نصوص متفرقة معلومة وغير معلومة، دامجاً بعضها في بعض، وذلك ينشأ ابتداءً من نص واحد معلوم دامجاً بعضه في بعض"³.

و يلخص طه عبد الرحمن أشكال نموذجيه بقوله: "تسمي الضرب الأول الذي لا يحفظ أية خاصية من الخصائص التجديدية للفلسفة بـ " الترجمة التحصيلية " والضرب الثاني الذي يحفظ بعضها باسم " الترجمة التوصيلية " والضرب الثالث الذي يحفظ جميع

¹ طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1، الفلسفة والترجمة، المصدر السابق، ص 136

² -المصدر نفسه، ص 137

³ - المصدر السابق، ص 137

الخصائص باسم "الترجمة التأصيلية"¹. فلنعرض في ما يأتي الآن من كلام ، كل شكل على حدى بشيء من الشرح و التحليل كما يلي:

1_ الترجمة التحصيلية :

يعرفها طه بأنها ضرب من ترجمة الفلسفة لا يحفظ شيئاً من الصفات التجديدية للفلسفة كما حددهاها، وهي "الصفة النموذجية" و"المعنوية القصدية" و"العقلانية المتسعة" و"الإتباعية الاتصالية"². وهي ترجمة يتوخى فيها الحرفية اللفظية ،حيث يتم فيها التركيز على نقل الألفاظ لفظاً بلفظ ، وقد تزيد ألفاظها عن ألفاظ النص الأصلي، والراجع لا تنقص عنها. ويضرب طه مثالا على هذا النمط من الترجمة وهو نمط الترجمة في المغرب الذي يقوم على مبدأ التعلم والتعليم ، أي التحصيل و التوصيل ، " فالمنقلسف المغربي صار يمارس فعل الترجمة بتعلمها ابتداء وحفظاً لصورها اللفظية ، ويتعلمها انتهاء ،وحفظاً لدقائقها المضمونية"³. في كتابه الحق العربي في الاختلاف الفلسفي يطلق طه عبد الرحمان على الترجمة التحصيلية اسم الترجمة التعليمية ، وفي كتابه روح الحداثة اسم الترجمة التركيبية ويمكن أن نحدد حسب طه عبد الرحمن ثلاث خصائص لعمل المترجم التحصيلي هي:

1_ **التعارض الكلي:** يقول طه عبد الرحمان:"فإن هذا الضرب من الترجمة يجعل المتلقي يتنازع فكره نوعان من المقننات الخطابية ،أحدهما محددات الواقع الترجمي التي تتغلغل في التخصيص والتقييد، والثاني موجبات المطلوب الفلسفي التي توغل في التعميم والإطلاق هذا التعارض يؤدي به إلى التذبذب في استيعاب مقاصد المنقول والتعثر في تكوين ملكته الفلسفية"⁴.

¹ - طه عبدالرحمن، فقه الفلسفة، ج1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق ،ص299

² - المصدر نفسه ،ص301.

³ - بوزيرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر، ط1، 2011، ص328.

⁴ - طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة1، الفلسفة والترجمة، المصدر السابق، ص 303.

2-النقل الكلي: إن المترجم التحصيلي يتوقف في الحكم على الحقائق الفلسفية التي ينقلها نقلا معتقدا بصحتها لأنه "يسلم بها تسليم من لا يملك من الأمر شيئا، فيدخل في نقل هذه الحقائق نقلا مستقيظا شاملا لا يتردد في الاعتقاد بوجوبه ولا بصواب عمله...تستوي عنده في ذلك الأصول الفلسفية الخاصة التي تتميز بها اللغة المنقولة، والتي لا نظير لها في اللغة النافلة، والأصول الفلسفية العامة التي قد تشترك فيها هاتان اللغتان، كما تستوي عنده في ذلك الفروع الفلسفية المبنية على الأصول الخاصة والفروع الفلسفية المبنية على الأصول المشتركة"¹

3-التوجه اللغوي: إن تمسك المترجم التحصيلي بخصائص الصياغة اللفظية و البناء التركيبي الذي وردت به العبارات المراد ترجمتها ، يؤدي به إلى تقديم طريق الترجمة الحرفية على غيرها من طرقها التبليغية، معتقدا أنها تمكنه من الظهور بالقيام بشرط الأمانة في أداء عبارة المنقول، إنه يتخذ من النص الأصلي موقف من يريد أن يتعلم منه، فالمترجم التحصيلي إذن هو عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التحصيل، لا فارق بينه وبين المتعلم إلا أن هذا يتلقى تعليمه بقصد التمكن فيه، وهو يتلقاه بقصد تمكين المتلقي منه² وتستلزم هذه الخاصيات تعرض الترجمة التحصيلية لآفة التطويل الذي يتخذ صورتين.

-تطويل سقم : يقول طه عبد الرحمن : "المقصود به إيراد المعاني -سواء أحسن فهمها أو لا- في تراكيب ملتوية تبتعد عن المقطضيات النحوية للتركيب العربي السليم"³. أي أن هذه الترجمة يخلت فيها البناء النحوي السليم الذي تتميز به اللغة العربية.

1- طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة 1، الفلسفة والترجمة، المصدر السابق، ص 303.

2- المصدر نفسه، ص305

3- المصدر نفسه، ص306

-تطويل حشو : يقول طه عبد الرحمن:"ليس المقصود من هذا الضرب الثاني من التطويل
ما جاءت به بعض الترجمات من زيادة في اللفظ على ما تضمنه الصل طلبا لمزيد التوضيح
وغنما زيادة في اللفظ لا تخل بالتركيب الناقل ، وإنما تخل بفائدته ، فيتطرق اليها اللغو
والإبهام"¹

وتتولد عن آفة التطويل مجموعة من الآثار السلبية منها إرهاق الفكر وتضييع الوقت
في استيعاب المنقول ومجانبة الإبداع ويسندل على هذا بمقولة ابن تيمية التي عبر فيها عن
التطويل وآفاته بقوله: "إتعاب الأذهان وتضييع الأزمان وكثرة الهديان"

وخلاصة القول في الترجمة التحصيلية أنها تتشغل بنقل النص الأصلي بتمام
أصوله وفروعه مهتمة بالجوانب اللغوية متناسية الجوانب التي من شأنها أن تجعل الفلسفة
فكرا حيا متوافقا مع مقتضيات الترجمة.

وحتى يضيفي على نموذجيه بأشكاله الثلاثة صورة واضحة فإن طه عبد الرحمن قد
خصص بابا كاملا من كتابه فقه الفلسفة¹"الفلسفة والترجمة" لتطبيق نموذجه النظري في
الترجمة ذي المراتب النقلية الثلاث (التحصيل والتوصيل والتأصيل)على ترجمة الكوجيطو
الديكارتية وعبارته الفرنسية باعتباره أوجز نص مشهور من نصوص "ديكارت" التي تم نقلها
إلى العربية " Je pense, donc, je suis" فإذا ما تأملنا ترجمة الكوجيطو إلى اللسان
العربي فإننا نجد ثلاث صيغ على سبيل المثال لا الحصر وهي الصيغ التي عرفت في
الترجمات العربية للكوجيطو الديكارتية والتي يمكن توضيحها على النحو التالي :

سنورد فيما يلي هذه الصيغ الثلاث تباعا، مع مزيد من الشرح والتحليل قصد التوضيح .

¹- طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة¹، الفلسفة والترجمة، المصدر السابق ، ص310

1. الصيغة الأولى: أنا أفكر، إذن أنا موجود¹.

2. الصيغة الثانية: أفكر، إذن أنا موجود².

3. الصيغة الثالثة: انظر تجد³.

الصيغة الأولى لمحمود محمد الخضري، وبنعتها طه عبد الرحمن بالتحصيلية، أما الثانية فهي لنجيب بلدي، وهي توصيلية حسب طه عبد الرحمن، أما الصيغة الثالثة فهي من اقتراح طه عبد الرحمن نفسه، وهي في نظره الترجمة التأصيلية التي يعتبرها الصيغة النهائية للكوجيطو، وهي بالذات المقابل التأصيلي العربي للعبارة الفرنسية

Je pense, donc, je suis

ولأنّ هذه الترجمة تأصيلية باختصارها للعبارة وتهوينها للمضمون، تستعمل مقابلات لها من القوة الفلسفية على الأقل ما لألفاظ الأصل، استمداداً وإمداداً، فيجب الأخذ بها ففضلها وحدها حسب طه عبد الرحمن نقوى على الظفر بما امتنع علينا زمناً طويلاً حتى تطرق الشك إلى نفوس بعضنا وفقدنا الثقة بقدرته على نافع الإنتاج الفلسفي، ألا وهو الإسهام في تجديد الأصل الأول الذي تأسست عليه الفلسفة الحديثة. ونحن سنعتمد في عرض نظرية طه عبد الرحمن في الترجمة نفس المنهجية التي قدم بها أمير الغندور قراءته لهذه النظرية لأسباب ستظهر آثارها في الفصل الرابع .

هناك مأزق جوهري في هذه الصيغة، لا يتعلق بما انتهت إليه من صيغة مغايرة تماماً للكوجيطو فحسب، بل يتعلق أيضاً في اعتبارها صيغة نهائية للكوجيطو، وفي كونها

1- ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضري، دار الكتاب العربي للصناعة والنشر، ط 2، 1968، ص 143.

2- نجيب البلدي، ديكارت، دار المعارف، القاهرة، 1959، ص 95.

3- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1 الفلسفة والترجمة، المصدر السابق، ص 491.

وحدها سبيلاً للتفلسف وتجديداً للأصل. أي أنها هي البديل الأخير للترجمة التحصيلية التي يجب ترك العمل بها ما أمكن، وهو ما ينطبق كذلك على الترجمة التوصيلية، فالترجمة التي يعتبرها طه عبد الرحمن تأصيلية والتي تخضع المنقول إلى مقتضيات وشروط التداول العربي الإسلامي " هي ما يجب العمل به ما أمكن".¹

ثم يتناول بالنقد أنماط ترجمتها كما يلي، وخلاصة القول في الترجمة التحصيلية للكوجيطو التي أتينا عليها بمثال عليها من ترجمة محمود محمد الخضير أي "أنا أفكر، إذن فأنا موجود" أن إيراد ضمير المتكلم المنفصل المفرد "أنا" في جزئها الأول "أنا أفكر" يؤدي إلى حملها على اعتبارات مقامية لا يحتملها الأصل الفرنسي² الصيغة التحصيلية للكوجيطو دخل عليها من التكلف ما جعل تركيبها غير قصير وفهمها غير قريب، فيتعين صرفها وطلب غيرها مما لا تطول عبارته ولا يبعد إدراكه³. ينتقل طه عبد الرحمن بعد ذلك إلى ترجمة "نجيب بلدي" في كتابه ديكارت وهي الترجمة "التوصيلية" للكوجيطو، " التي تقول: "أفكر، إذن أنا موجود" فيرى أن ما تمتاز به الترجمة التوصيلية عن الترجمة التحصيلية، هي أنه تقوم بحذف بعض العناصر التي يمكن أن تطول العبارة الناقلة، كحذف الفاء التي كانت في هذه الترجمة داخلة على "أنا" في موقعها الثاني لكنها تقع في تهويل بعض المعاني والحقائق التي يتضمنها المنقول المترجم، "إنها تقع في تهويلين إثنين؛ تهويل لفظ الـ"موجود" وتهويل لفظ "إذن" ، وهكذا فإن الترجمة التوصيلية، وإن اجتهدت في اجتناب الأخطاء اللغوية للترجمة التحصيلية، فإنها وقعت في أخطاء معرفية صريحة⁴."

بعد كل ذلك يقدم طه عبد الرحمن ما يعتبره ترجمة "تأصيلية" للكوجيطو، فتصبح صيغة الكوجيطو هي: "انظر تجد" وقد توصل إلى هذه الصيغة بعد القيام بعدة عمليات تحويلية

1- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1 الفلسفة والترجمة، المصدر السابق ، ص 510.

2- المصدر نفسه ، ص 436

3- أمير الغندور، حول نظرية الترجمة عند طه عبد الرحمن، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والابحاث، ديسمبر 2016

4- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1 الفلسفة والترجمة، المصدر السابق ، ص 437

مختلفة يقول طه عبد الرحمن "فقد تبين أننا لم نأت هذه التحويلات بطريق التشهي والتحكم وإنما بطريق معايير محددة ومبادئ مقررة وأحكام مدللة ... ونحن لا نجانب الصواب إذا قلنا بأن الترجمة التأصيلية هي أكثر مراعاة لأسباب الضبط والتعليل في النقل من الترجمة التحصيلية والترجمة التوصيلية¹."

"وهكذا يكون تبرير ترجمة طه عبد الرحمن التأصيلية قد تطلب حوالي مائة صفحة من 409 - 506 لترجمة خمسة كلمات من الفرنسية إلى كلمتين بالعربية"².

2_ الترجمة التحصيلية للكوجيطو: يعتقد طه عبد الرحمن أن الترجمة التحصيلية للكوجيطو وردت عند محمود محمد الخضري في نقله لكتاب ديكارت مقال عن المنهج بالصيغة "أنا أفكر إذن أنا موجود" كمقابل لنص الكوجيطو الأصلي في أصله الفرنسي الذي هو je pense donc je suis ، يخالف الصيغة الفرنسية الأصلية من وجوه متعددة : "الصيغة الفرنسية لنص الكوجيطو تتكون من جملتين اثنتين كل واحدة منها أشبه بالجملة الفعلية العربية منها بالجملة الإسمية بينما المقابل العربي يتكون من جملتين اسميتين هما "أنا أفكر" و "أنا موجود"³، كما أن الأصل الفرنسي مناسب من حيث اشتراك جملتيه في البنية التركيبية التي هي البنية الفعلية، بينما لا نعثر على نفس التناسب في المقابل العربي.

و يرى طه عبد الرحمن أن استخدام ضمير المتكلم "أنا" كمقابل للضمير « je » في القسم الأول من الترجمة : "أنا أفكر" « je pense » يؤدي إلى حملها على اعتبارات مقامية لا يحتملها الأصل الفرنسي، أما بالنسبة للجزء الثاني من هذه الترجمة، وهو "أنا موجود" « je suis » فإن طه عبد الرحمن يرى أن فيها "مخالفة لمقتضيات دلالية وتداولية بقدر يتعدى مخالفة الأصل لها، منها تكرار معنى "الوجود" وإهمال شهادة الحال التي تقوم مقام

1- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة I الفلسفة والترجمة، المصدر السابق ، ص491 -

2- أمير الغندور، حول نظرية الترجمة عند طه عبد الرحمن، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث 17ديسمبر 2016

3- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة I الفلسفة والترجمة، المصدر السابق ، ص411

التصريح بهذا المعنى وترك العمل بمقتضى الخاصية الشرطية لهذا المعنى والتي تعني عن ذكره باللفظ، يلزم من ذلك أن الصيغة التحصيلية لـ"الكتوجيطو" دخل عليها من التكلف ما جعل تركيبها غير قصير وفهما غير قريب فيتعين صرفها وطلب غيرها مما لا تطول عبارته والذي يبعد إدراكه¹

3_ الترجمة التوصيلية : المقتضيات واللوازم

يرى طه عبد الرحمن أن أقرب ترجمة عربية للكتوجيطو الديكارتية هي الترجمة التي جاءت عند نجيب بلدي في كتابه ديكات وصيغتها هي: أفكر، إذن أنا موجود .

يطلق طه عبد الرحمن في كتابه روح الحداثة على الترجمة التوصيلية اسم الترجمة الدلالية ، هو يرى أنه يمكن تعريفها بأنها "ضرب من ضروب ترجمة الفلسفة يحفظ بعض الصفات التجديدية للفلسفة الحية المذكورة أعلاه، هو "النموذجية" و"القصدية" و"الاتساع" و"الاتصالية"²، وهي تمتاز عن الترجمة التحصيلية بكونها تحذف بعض العناصر التي يمكن أن تطول بها العبارة الناقلة.

إنها ضرب من ضروب الوفاء للأمانة المضمونية يغيب فيه الاستقلال عن محاكاة مضمون النص الأصلي، إذ يستولي عليها هم المعرفة ، بمعنى تتبع معاني النص المنقول لا اللفظ كما هو الحال لا اللفظ كما هو الحال في الترجمة التحصيلية³.

ويستشهد طه عبد الرحمن على هذا النموذج المتمسك بحرفية المضمون ، بما حاول ابن رشد القيام به من رفع الركاكة عن العبارة الفلسفية وسماها شروحا ، مع انها في اعتقاد طه ليست كذلك. فالمترجم التوصيلي هو إذن عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على

1- تافروت لحسن، النموذج النظري للترجمة العربية للنص الفلسفي عند طه عبد الرحمن المرجع السابق.

2- طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة 1، الفلسفة والترجمة، المصدر السابق، ص 331.

3- بوزيرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، مرجع سابق، ص 202.

مقتضى التوصيل: الفارق بينه وبين الراوي، إلا أن هذا ينقل ما علم به بقصد إخبار المتلقي بينما هو ينقله إليه بقصد تعليمه.

تتصف الطريقة التوصيلية في ترجمة الفلسفة حسب طه عبد الرحمان بالخصائص
الثلاث الآتية:

1_التعارض الجزئي: مقتضاه أن المترجم يراعي بعض الخصائص التجديدية للفلسفة في ممارسته لترجمة الفلسفة، فهو يحفظ الصفات التجديدية للفلسفة بعضا لا كلا، فإن حفظه يختلف باختلاف الصفات التي يحفظها ، وترتب هذه الصفات بحسب تأثيرها في القدرة على التفلسف فتكون أولى هذه هي النموذجية تليها المقصدية ثم الإتساعية فالإتصالية ، فمثلا لو حذفنا صفة الاتصال وحدها مع العلم انها هي التي تحقق للفلسفة نوعا من الاستقلال عن المنقول ، إذ لا تأخذ منه إلا ما وافق أصولها أو ما اتسعت له فروع هذه الأصول ، وإذغ حذف الاتصال نشأ هذا النوع من التعارض الجزئي عن الأخذ بالاتباع لتكون نتيجة الفلسفة التي يثمرها سوف تتقيد بمضامين الاستشكلات وصيغ الأدلة التي يحتويها المضمون الفلسفي ، ولا أمل لها في استشكال فلسفي واستدلال منطقي خاص بها .

3 _النقل الأكثرى : لما كان المترجم التوصيلي يطمح إلى إفادة المتلقي على الوجه الذي يتناسب ومجاله التداولي ، فإنه يجتهد لأجل تحقيق ذلك في ترجمة كل الأصول والفروع الفلسفية التي يعتقد أنها توافق مكونات المجال التداولي العقدي والمعرفية و اللغوية ويترك ترجمة ما يراه مخالفا لهذه القواعد والمبادئ .

3_التوجه العريف: إذا كان المترجم التوصيلي، كما أسلفنا الذكر، يعتمد عدم ترجمة الأفكار ، التي يعتقد أنها تضر بالمتلقي أكثر مما تنفعه بحكم أن هذه الأفكار مخالفة للمجال التداولي ، فإنه يلجأ إلى عملية انتقاء الأفكار و الفلسفات التي تتسم بالموضوعية و بالمصداقية العلمية ويقدمها مترجمة .

"واعتبارا لهذه الخصائص تتعرض الترجمة التوصيلية لآفة التهويل التي هي المبالغة في المعنى الناتجة عن إيراد الألفاظ الفلسفية في صيغ اصطلاحية غريبة تؤدي إلى التعثر في تحصيل أغراض المعرفة الفلسفية فيكون التهويل سببا في تعطيل القدرة على التفلسف اكتسابا وإنتاجا".¹

الترجمة التوصيلية للكوجيطو

يعتقد طه عبد الرحمن أن أقرب ترجمة عربية للكوجيطو الديكارتي في شكلها التوصيلي هي الصيغة "أفكر، إذن أنا موجود" فقد حذف فيها ضمير المتكلم "أنا" الذي كان، في الترجمة التحصيلية مقرونا بلفظ " أفكر " كما حذفت الفاء التي كانت في هذه الترجمة داخلة على " أنا " في قسمها الثاني .

يرى طه عبد الرحمن أن هذه الترجمة تقع في تهويلين اثنين : أحدهما يتمثل في التمسك المفرط بلفظ "موجود" إذ وقع التمسك به على علته، حتى بدا كأنه لا يمكن استبداله بأي لفظ آخر مع أنه حسب ما يعتقد طه عبد الرحمن، توجد ألفاظ أخرى تفضله وتستطيع أن تحقق نفس المقصود الذي قصده ديكارت ، مثل الكون، "الذات" و " الحق " أما التهويل الثاني : فهو تهويل لفظ " إذن " : إذ حصل إيرادها في الجملة من غير محله، وقد وضح طه عبد الرحمن بتفصيل كيف أنه - أي إذن - أريد به الجزاء أو الجواب على الأقل، مع أنه استعمل استعمالا دالا على التوكيد أو الحشو.²

ينتهي طه عبد الرحمن بعد هذه المناقشة إلى القول بأن " الترجمة التوصيلية للكوجيطو الديكارتي و إن اجتهد فيها المترجم لتجنب ما وقع فيه المترجم التحصيلي من أخطاء

1-تافروت لحسن،النموذج النظري للترجمة العربية للنص الفلسفي عند طه عبد الرحمنالمرجع السابق.

2-المرجع نفسه .

لغوية شنيعة ، فإنها وقعت في أخطاء معرفية صريحة، وبناء على ذلك فإن الترجمة التوصلية للكوجيطو الديكارتى، كانت جامدة على مضمونها ركيكة في بنيتها.

لقد بات من الضروري عند طه عبد الرحمن تجاوز الترجمتين السابقتين اللتين وقفنا في وجه الإبداع العربي في مجال الفلسفة استشكالا و استدلالا ، و البحث عن طريقة أو مسلك آخر في الترجمة ، لا تقيد الفكر ولا تحجر عليه ، بل تفتح له آفاق البحث و الإبداع ، وهذه الطريقة هي ما اسماه طه عبد الرحمن بالترجمة التأصيلية .

3- الترجمة التأصيلية

يعرف طه عبد الرحمن الترجمة التأصيلية في كتابه "فقه الفلسفة 1 الفلسفة و الترجمة" بأنها "أحد ضروب ترجمة الفلسفة الذي يتميز بكونه يحفظ الصفات الأربعة للفلسفة الحية وهي: "النموذجية" و " القصدية " و "الاتساعية " والاتصالية"¹. وهي التي تتوخى التصرف في النص الأصلي ألفاظا ومعاني بما يناسب عبقرية اللغة المترجم بها النص وما يناسب المجال التداولي . "والمترجم المؤصل هو الذي يقصد رفع عقبات الفهم الزائدة عن الضرورة من طريق المتلقي ، ثم إقداره على التفاعل مع المنقول بما يزيد في توسيع آفاقه"². فالمترجم التأصيلي هو كما يقول طه عبد الرحمن "عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التأصيل ، لا فارق بينه وبين المؤلف سوى أن هذا ينشئ ابتداء من نصوص متفرقة معلومة وغير معلومة ، دامجا بعضها ببعض ، وذاك ينشئ ابتداء من نص واحد معلوم ، دامجا بعضه في بعض"³.

و يطلق طه عبد الرحمن في كتابه الحق العربي في الاختلاف الفلسفي على هذا النوع من الترجمة اسم الترجمة الإبداعية وفي كتابه روح الحداثة اسم الترجمة الاستكشافية .

1- طه عبد الرحمن فقه الفلسفة، ج1 الفلسفة والترجمة، مصدر سابق ،ص353.

2- بوزيرة عبد السلام طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، مرجع سابق، ص204.

3- طه عبد الرحمن فقه الفلسفة، ج1 الفلسفة والترجمة، مصدر سابق ، ص362.

حدد طه عبد الرحمن ثلاثة خصائص أساسية تتسم بها الترجمة التأصيلية ويتحلى بها عمل المترجم التأصيلي ، يمكن ان نوضحها فيمايلي :

1_التوفيق الكلي : التوافق بين الخصائص الأصلية للترجمة المتمثلة في الخصوصية واللفظية والفكرانية والاستقلالية، والخصائص التجديدية للفلسفة والمتمثلة في النموذجية والقصدية والاتساعية والاتصالية و ذلك كما يلي:

أ- إن تستفيد الخاصية النموذجية للفلسفة التجديدية من الخصوصية اللغوية التي تتصف بها الترجمة بحيث أن الترجمة تمد الفيلسوف بالألفاظ والمصطلحات المترجمة التي سيستعملها في بناء أفكاره وفي شرحها وفي مخاطبة الأفراد بها .

ب- إن لكل فلسفة تجديدية مقاصد معينة تهدف إلى تحقيقها في الواقع الإجتماعي واللفظية التي هي إحدى خصائص الترجمة تفيد القصدية الفلسفية من جهة أنها تربطها بسياق الاستعمال اللغوي الذي هو أحد مكونات المجال التداولي.

ج- أما خاصية الفكرانية ،وهو مصطلح طاهائي بامتياز أبدعه ليكون بديلا لكلمة إيديولوجيا ،التي تتصف بها الترجمة فتفيد الفلسفة من جهة أنها تساعدها على التثبيت بالقيم التي تشكل المنظومة القيمية للمجتمع .

د- إن الفلسفة التجديدية بحكم اتصالياتها تستمد من الاستقلالية التي تتجلى بها الترجمة القوة على التصرف فيتحرر المترجم من آفة الإلتباع و النقل ويطرق أبواب الإبداع التي لم تقوى النصوص القديمة على فتحها .

2_النقل الأقلي : إن مراعاة المترجم التأصيلي لمقتضيات أصول المجال التداولي للمتلقى ، العقدية و اللغوية والمعرفية، تفرض عليه ألا يترجم إلا مايراه متوافقا مع ذلك المجال وبذلك تكون الترجمة انتقائية، فيتم حذف النصوص والأفكار المخالفة لذلك وبذلك نقل النصوص المترجمة .

3-التوجه الفلسفي : قلنا سابقا أن فعل الترجمة هونشاط فلسفي بامتياز، إذ الترجمة تمنح للفيلسوف الإمكانيات و الدوافع المتعددة التي تستشعر فيه هم التفلسف و طموح البحث وضرورة الإبداع ، إن المترجم التأصيلي إذن بقدر ما يمارس الترجمة فهم بنفس القدر ربما يمارس التفلسف .

"ولما كانت غاية المترجم التأصيلي أن يزود المتلقي بما يقوي به قدرته على التفلسف فإنه ينوع طرقه بحسب ما يراه مناسبا لتحقيق هذه الغاية، كأن يعمد إلى الطريقة الثقافية ، فيعطي كل منقول بأوصاف المأصول ، أو ينتقل في مختلف مراتب الطريقة الحرة فيحذف من المنقول ما ينبغي حذفه و يغطي ما ينبغي تغطيته"¹.

فعل التحويل في الترجمة التأصيلية:

من المعلوم أن استعمال التحويل كان مألوفاً في التصور العربي القديم للترجمة ، وكان كثيرا ما يستعمل كمرادف للترجمة والنقل على أساس أن هناك معنى مجازي مشترك بينها هو المجاز من لسان إلى آخر أي العبور من موضع إلى موضع آخر وبالتالي يمكن ان نقول أن التحويل هو الإنتقال من موضع لغوي إلى موضع لغوي آخر، وطه عبد الرحمن وحرصا منه على ضبط مفاهيمه، وهو صاحب مصنع مفهومي، يميز تمييزا دقيقا بين الترجمة، والتحويل، والنقل، والحفظ ، فالتحويل يزيد عن النقل إذ كل تحويل نقل وليس كل نقل تحويل، كما أن التحويل يضاد الحفظ بينما الترجمة فهي ذات طبيعة تحويلية بموجب كيف اللغات وكم المعاني، يقول طه عبد الرحمن: "إن التحويل الذي توجبه ترجمة الفلسفة هو نقل يغير المنقول تغييرا ينقله عن صفاته الخاصة ، بعضها أو جميعها إلى صفات مكتسبة ، مثلها أو ضدها مستندا في ذلك إلى موجبات التداول و مستهدفا سد حاجة التفلسف للمتلقي"². وهذا التحويل يراعي من جهة مقتضيات الاختلاف اللغوي و الثقافي بين

1- تافروت لحسن،النموذج النظري للترجمة العربية للنص الفلسفي عند طه عبد الرحمنالمرجع السابق.

2- طه عبد الرحمن فقه الفلسفة،ج1 الفلسفة والترجمة، مصدر سابق ، ص366

اللسان العربي و الألسنة المنقولة كما يراعي مقتضى تحصيل ملكة التفلسف الحي الذي جعل غرضا لها.

إن الترجمة التأصيلية عند طه عبد الرحمن تفضل الترجمتين السابقتين فإذا كانت الترجمة التوصيلية تعمل على اجتناب صريح للأخطاء اللغوية و المخالفات العقدية التي وقعت فيها الترجمة التحصيلية، فإن الترجمة التأصيلية فضلا عن الزيادة في حفظ قواعد اللغة وأركان العقيدة ، تتولى استيفاء المقتضيات المعرفية للمجال المنقول إليه ، "وهكذا ولما كانت الترجمة التوصيلية لا تفسد فيها العقيدة ولا تجمد فيها المعرفة فإنها تكون أقدر من سواها على النهوض بعبء التفلسف الحي الذي وحده منه يأتي افنتاج الفكري القادر حقا على الإثمار ويأتي منه ابداع الفلسفي القادر حقا على التغيير" ¹.

الترجمة التأصيلية ل" الكوجيطو:

يرى طه عبد الرحمن أن الترجمة التوصيلية لاتورث فلسفة ضيقة يغلب عليها طابع النقل، فلا تستقل عن المنقول لا في إجراء ولا في استعمال كما هو الحال في الترجمة التحصيلية ، ولا تورث أيضا فلسفة مجردة كما هو الشأن بالنسبة للترجمة التوصيلية ، وإنما تورث فلسفة حية تنقل عن الآخر المضامين الفكرية والنظريات العلمية منتبهة إلى مقتضياته التداولية في علاقتها بالمقتضيات التداولية للمجتمع الذي نترجم له حتى يتمكن المتلقي من استيعاب ما يترجم له ومن ثمة توظيف المضامين المنقولة في مجالات اغبداع استشكالا واستدلالا، ولذلك فإن طه عبد الرحمن يدعو إلى ضرورة تبني الترجمة التأصيلية لأنه يرى فيها أنجع طريقة تمكننا من النهوض بالتفلسف في ما ننقل سواء وافقناه أو خالفناه ، وفي قضايانا التي تؤرق كياننا .

1- طه عبد الرحمن فقه الفلسفة، ج1 الفلسفة والترجمة، مصدر سابق ، ص366

يدعو طه عبد الرحمن إلى ترجمة الكوجيطو الديكارتى ترجمة تأصيلية تعكس بحق قدرتنا على القيام بتفلسف حر فقام بإعادة ترجمة الكوجيطو إلى العربية داعياً إلى ضرورة ترك الترجمة المشهورة لمقدمة الكوجيطو الديكارتى « je pense » إلى العبارة العربية " أفكر " واستبدالها بترجمة تراعى فيها مقتضيات المجال التداولي العربي العقدي واللغوية و المعرفية ، ومن أجل تحقيق ذلك قام طه عبد الرحمن بثلاثة تحويلات أساسية يقول: "أوجب علينا هذا النقل تحويلات ثلاثة : أولها تحويل معجمي إقتضى استعمال لفظ "النظر" مكان اللفظ الشائع "التفكير" و الثاني تحويلاً أسلوبياً استلزم أن نبدل صيغة الخطاب بصيغة التكلم ، والثالث تحويل نحوي اقتضى أن نستعمل صيغة فعل الأمر مكان صيغة الفعل المضارع فأصبح المقابل التداولي العربي للجملة هو "انظر" . و لهذا حاول طه عبد الرحمن البحث عن لفظ أنسب لأداء مدلول الكلمة الأصلية ، فوجد أن أنسب كلمة هي " نظر" و على هذا يكون الفعل " نظر" من جهة شيوع الاستعمال، أقرب إلى أداء معنى الفعل الفرنسي " penser " من مقابله "فكر" إذ يصل بين معنييه : اللغوي و الاصطلاحي، وصلاً مفيداً كما أنه يدل في جانب منه على المعنى الخاص للفكر. ويقصد ترك النقل المشهور لمقدمة الكوجيطو واستبداله بنقل يراعى مقتضيات مجال التداول العربي.¹

استعان طه عبد الرحمن في ترجمة الجزء الثاني من الكوجيطو بمعايير "الاستعمال" و "الإفادة" و "الاستنباط" كما اعتمد " مبدأ قلب الوظيفة" وقد أظهرت هذه المعايير أن عبارة "أنت موجود" في استعمالها الإصطلاحي لا يمكن أن تكون هي الفرع المطلوب ، ثم إن "معياري التأسيس اللغوي" دعاه إلى الرجوع بهذه العبارة الإسمية إلى استعمالها الطبيعي ، كما أن مبدأ القلب جعله ينقل الخبر فيها من صيغة المفعول إلى صيغة الفاعل أي "أنت واجد" ، ويفضل استيفاء شرطي التناسب والتعادل أمكن ردها إلى فعل واحد هو الفعل المجزوم "تجد" بوصفه جواباً على طلب هو "أنظر" وهكذا خلص في النهاية إلى الصيغة النهائية للترجمة

1- تافروت لحسن، النموذج النظري للترجمة العربية للنص الفلسفي عند طه عبد الرحمن المرجع السابق.

الجديدة للكوجيطو"أنظر تجد" ، مؤكداً على إجرائية هذا النقل الذي لم يؤتبه بطريق التشهي و التحكم ، و إنما بطريق معايير محددة و مبادئ مقررة و أحكام مدللة¹ ، و بفضل هذه الترجمة التأصيلية التي تشكل ترجمة إبداعية فيها التكتيف في البنية الدلالية والتخفيف في صورها اللفظية تقوية القدرة على الإبداع الفلسفي .

2- إبداع فقه الفلسفة: إن الممارسة الفلسفية العربية ، تحتاج اليوم إلى علم ينظر في واقعة الفلسفة وظواهرها بغية إنقاذها من مخاطر التقليد والإتباع، وقد تصور طه عبد الرحمن هذا العلم الجديد تحت اسم فقه الفلسفة ، فما معنى ذلك وما علاقة علم الفلسفة بمختلف صنوف مناهج الفكر ؟

تدخل اجتهادات طه عبد الرحمن لتجيب عن شروط إمكان الإبداع الفلسفي مع وجود التعلق بالترجمة ، ويقوم هذا الجواب في إنشائه لعلم مستقل أطلق عليه اسم "فقه الفلسفة" وعرفه بكونه العلم الذي ينظر في الفلسفة من حيث هي جملة من الظواهر الخطابية والسلوكية التي تقبل التوصيف والتحليل والتنظير، وجعله أقساماً أربعة متكاملة هي " فقه الترجمة " و " فقه التعبير الفلسفي " و " فقه التفكير الفلسفي " و " فقه السيرة الفلسفية " ويعتقد الدكتور يوسف بن عدي أن كتاب طه " اللغة والفلسفة" لسنة 1979 هو حامل بذور مشروع فقه الفلسفة². يمكن القول مبدئياً " أن فقه الفلسفة هو استنباط الأحكام العملية من الأدلة العقلية"³.

كان بإمكان طه عبد الرحمن أن يسمي هذا العلم الذي يختص بدراسة الظواهر الفلسفية باسم "علم أصول الفلسفة" أو باسم " علم النظرية في الفلسفة"⁴. غير أنه أثر أن

2- طه عبد الرحمن فقه الفلسفة، ج1 الفلسفة والترجمة، مصدر سابق ، ص491

2- د. يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن ، مصدر سابق، 141 .

3- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ، ج1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق ، ص29.

4- المصدر نفسه ، ص14.

يطلق عليه اسم " فقه الفلسفة " قياسا على مصطلح " فقه اللغة " المتداول ويبرر طه اختيار هذا الاسم بعدة اعتبارات مختلفة إذ وجد أن لفظة فقه تطابق غرضه العلمي في مشروع الفيلسوف وأنها تمتاز عن غيرها من الألفاظ التي تشاركها حقلها الدلالي بالدقة اللازمة، فلفظه فقه يغتني فيه الفكر بزيادة التأمل إلى أقصى درجاته " فقه الفلسفة عندنا علم يقتضي القيام بأقصى التأمل"¹. ثم إن فقه الفلسفة ينظر في السلوك الظاهر للفيلسوف من حيث موافقة مظاهره لمضامين كلامه، ذلك أن الفيلسوف هو أشد الناس حاجة إلى أن يصدق فعله قوله، كما يتميز لفظ الفقه عن لفظ الفهم لأنه يطلب المقصود من القول في حين يكتفي الفهم بالتمسك بحدود اللفظ فقط او حينما يطلب الفقه المقصود من القول في حين يكتفي الفهم بالتمسك بحدود اللفظ فقط، وحينما يطلب الفقه المقصود من أقوال الفلاسفة، فإنه يتجاوز حدود مضامين أقوالهم ومظاهر سلوكهم، إلى طلب الأسباب التي بها يشكل الفلاسفة مضامينهم، التي على ضوءها تتحدد سلوكياتهم. واضح إذن أن فقه الفلسفة يمتاز على "علم الفلسفة " بكونه يسمح بأكبر قدر من التأمل كما يمتاز عن " معرفة الفلسفة " لأنه يوجب الوصل بين القول والفعل ثم يمتاز ثالثا على "فهم الفلسفة بكونه يطلب الأسباب الخفية التي تكمن وراء هذه الظواهر وفوق كل هذا وذاك فان فقه الفلسفة يمتاز على المفاهيم الثلاثة مجتمعة بكونه يقترب بداليتين هامتين هما " العمل " و " الشرف " .

إن فقه الفلسفة في صيغته المركبة اجتمع له من الشرف ما يجعله يعلو على رتبة الفلسفة لحصول استتباع رتبة الفقه لها بموجب الاضافة فيكون فقه الفلسفة أشرف العلوم العقلية قاطبة .

ولما كان فقه الفلسفة علما كباقي العلوم الإنسانية أو الاجتماعية فما هو موضوعه ومنهجه؟

1- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ، ج1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق ، ص27.

موضوع فقه الفلسفة :

يتخذ فقه الفلسفة من الفلسفة موضوعا له مخالفا بذلك الاعتقاد الذي كان سائدا والذي كان يقول أن الفلسفة لا يمكن ان تكون موضوعا لغيرها، ولم يكتف طه بأن جعل الفلسفة موضوعا للبحث والدرس بل رفع عنها ميزة الشرف التي كانت تدعيها على المعارف كلها كما نزع عنها الوصف الذي يصفها بأوسع معرفة يقول طه " ومتى سلمنا بأن الفلسفة ضرب من المعرفة لزم أن تتقدمها معرفة قد تكون من جنسها أي فلسفة مثلها"¹. "كانت الفلسفة رأسا في سلم المعرفة فجعلها ذنبا، وبعدها كانت تحيط بما سواها وتتمدد لتشمل الطبيعيات والرياضيات والمنطقيات والأخلاقيات والسياسات، أصبح كل شيء يحيط بها"². وما حركة انفصال العلوم عنها ببعيد حتى أن الفلسفة أضحت تبدو وكأنها لا تزيد عن أن تكون دائرة واحدة من بين دوائر المعرفة المتعددة. إن الفلسفة عند طه عبد الرحمن لم تعد أشرف المعارف وأوسع، بل تقلصت دائرتها وأخذت مكانها وحجمها الطبيعي، فصارت دون الفقه رتبة، لأن النظر في الفلسفة أشرف من الفلسفة، وأصبح فقيه الفلسفة على دائرتها من أعلى، في حين يلج الفيلسوف بابها من أسفل.

إذن مما تقدم يمكن القول أن موضوع فقه الفلسفة هو الظواهر الفلسفية بوصفها وقائع ملموسة واردة في لغات خاصة ، وناشئة في أوساط محددة وحادثة في أزمان معينة وحاملة لمضامين أثرت فيها عوامل مادية ومعنوية مختلفة .

منهج فقه الفلسفة :

لما كانت الظاهرة النفسية ليست ذات وجه واحد باعتبارها ليست ظاهرة سياسية ولا هي اجتماعية ولا نفسية بل هي ظاهرة متعددة الوجود تعدد مدلول الفلسفة وشاسعة الأبعاد

1- طه عبد الرحمن : فقه الفلسفة، ج1، الفلسفة والترجمة ، مصدر سابق، ص16.

2- عباس ارحيلة ، مع المدخل العام إلى فقه الفلسفة للدكتور طه عبد الرحمن، ص 75.

شساعة مجال الفلسفة، فلذلك لا يناسب هذه الظاهرة من المناهج " إلا ما لم يكن تعدد مكوناته ضارا بجودته ولا توسع إمكاناته مخلخلا لبنائه"¹ . إنه منهج ينبغي أن يتصف بالتكامل والتداخل فيستمد عناصره من آفاق معرفية متنوعة كعلم المنطق وعلم السان وعلم البلاغة وعلم الأخلاق وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم السياسة شريطة أن لا يكون هناك اختلاف بينها ويذهب طه الى الاعتقاد وبان منهج علم " أصول الفقه" هو أفضل منهج يمكن أن يقارن به منهج فقه الفلسفة، ذلك أن المنهج الأصولي هو عبارة عن نسيج متكامل من الآليات المقررة والأدوات الإجرائية التي وقع استمدادها من علوم كثيرة ، ويذهب طه عبد الرحمن إلى التصريح بأنه سوف يجتهد على قدر الطاقة في وضع أصول هذا المنهج لا ابتداء ولا دفعة واحدة وإنما بتوسط وسائل وتدرج أطوار تبعا لتقدم أبحاثه في مختلف العناصر المكونة للظاهرة الفلسفية إن ترجمة أو عبارة أو مضمونا أو سيرة².

فائدة فقه الفلسفة: يسعى طه عبد الرحمن من وراء مشروعه فقه الفلسفة إلى رفع معيقات التفلسف الحر والإبداع الفلسفي فقد لاحظ أن الاقتران بالنموذج الفلسفي المنقول ضيق آفاق التفلسف أي تضيق، وقلص إمكانيات الإبداع أيما تقليص فكانوا مجرد مقلدين لما نقل لهم ولا عجب أن يقال أن الفلسفة مكافية لطبيعة الروح الاسلامية لهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة بل لم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية .

إن فقه الفلسفة يريده طه أن يكون بابا من أبواب النكوص عن التقليد ومدخلا إلى التجديد والإبداع الفلسفي فقد استلمذ المقلدون النسيج على منوال النموذج اليوناني المنقول، تمسكوا بأخص خصائصه، وبأدق تفاصيله، ففقدوا قدرتهم على التفلسف والإبداع.

إن فائدة فقه الفلسفة تكمن في قدرته على تحرير العقل، وإخراج المتفلسف عامة والمتفلسف العربي خاصة من الجمود على ظاهر العقل الفلسفي المنقول إلى الاجتهاد في

1- طه عبد الرحمن : فقه الفلسفة، ج1، الفلسفة والترجمة ، مصدر سابق ، ص21.

2- المصدر نفسه ، ص21.

وضع قول آخر جديد إن مثلاً أو ضداً للقول المنقول. فتحيا روح التفلسف الجديد في مجاله التداولي بعد أن جمدت فيه قروناً .

إن فقه الفلسفة يفيد المتفلسف بعد أن تحرر من سلطة التقليد بمعرفة الأسباب التي تقف وراء التصورات والأحكام الفلسفية وكيفية تأثيرها في وضع هذه التصورات وبناء هذه الأحكام وهو ما سيمكنه من تصور وإنشاء تصورات وأحكام تتنافس المنقول استشكالياً واستدلالياً

إن فقه الفلسفة كما يعتقد طه عبد الرحمن يمكننا من التحرر من مقولة أن فعل التفلسف لا يتحصل إلا لذوي الفطر الفائقة، والحال هي أن فعل التفلسف هو امر ينال الاكتساب بالعمل بالمتابرة لا بالغريزة والفطرة ولإبراز الأهمية البالغة لفقه الفلسفة بأن ضرب مثلاً لما قام به المتفلسفون القدامى واشتغالهم على الفلسفة اليونانية جاهلين الفواعل التي أنتجت هذه الفلسفة وليس شيئاً آخر وسياقاته التاريخية والاجتماعية، فما كانت وظيفتهم إلا نقل هذه الفلسفة من لغتها اليونانية إلى لغتهم العربية مع ما تخلل ذلك من عور لعدم استيعابهم ظروف إنتاج النص الفلسفي اليوناني وسياقه الدلالي الخاص بالحقل اللغوي اليوناني وتجلياته في الواقع ما أفرز حالة من التناقض بين محتوى النص ودلالته والحقل اللغوي والدلالي الذي نقل إليه دون ابتكار أو تجديد ، ليقول أن الغاية من فقه الفلسفة هو تجاوز تلك الحالة التي يكون فيها المفكر مجرد ناقل للنص الفلسفي ، إلى حالة أخرى يصير فيها ذات المفكر فاعلاً فيه بالنظر والتفكير التفلسفي، تجاوز لن يتم إلا باستبدال الأسباب الكامنة وراء الفلسفة بما يوافق المجال التداولي الخاص، وذلك بالإحاطة بقضاياها ومفاهيمها

على النحو الذي يسهم في العلم بأصول إنتاج الفلسفة ليتمكن الفقيه الفلسفي من التفلسف وإنتاج النص الفلسفي الملائم للحقل التداولي الخاص¹.

إذا كانت فوائد فقه الفلسفة متعددة فما هي العلاقة التي يمكن أن تربط بين الفلسفة وبين فقه الفلسفة ؟

مثلاً كانت الفلسفة وظواهرها موضوعاً لفقه الفلسفة، فكذلك الفلسفة تدخل على فقه الفلسفة متخذةً منه موضوعاً لها، إنها فلسفة تعبر عن الرؤية الفلسفية لفقه الفلسفة فتأمل في مفاهيم الفقه ومبادئه ومناهجه² وليس في ذلك أي حرج، خصوصاً ونحن نعلم أن لكل علم فلسفة خاصة يهتدي بها في سيره ، فلزم أن يكون لفقه الفلسفة هو الآخر، قدر من القيم النظرية والعملية ، التي توجهه وتتفع في تسديد مساره، وتقويمه بحسب تفعله في موضوعه الفلسفي. وينبغي أن نشير أن طه عبد الرحمان يميز ما بين فلسفة فقه الفلسفة الخارجية وفلسفة فقه الفلسفة الداخلية ، أما الأولى فهي النظر في جملة " المفاهيم والمبادئ والمناهج والفرضيات والنظريات والنتائج، التي يختص بها فقه الفلسفة، منزلة منها منزلة فلسفة العلم من العلم ، أما فقه الفلسفة الداخلية فإنها تقوم بالنظر في مجموعة من القيم ، التي تبنى عليها بعض مسلماته ومقرراته وأهدافه. عمل طه عبد الرحمان على تمييز "فقه الفلسفة" على ثلاثة حقول معرفية هي: "فقه الفلسفة والفقه" و"فقه الفلسفة وما بعد لفلسفة" و"فقه الفلسفة والخطابات الفلسفية المعاصرة أو الاتجاهات الفلسفية المعاصرة" التي اهتمت بالنظر في الخطابات الإنسانية الدينية والعلمية والفلسفية .

أولاً : فقه الفلسفة والفقه

1- د/لحسن تالحت، فقه الفلسفة والقول الفلسفي عند طه عبد الرحمن من الترجمة إلى التأثيل من كتاب دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، إبداع فكري أصيل لنموذج معرفي بديل، أعمال المنتدى الفكري السادس، ط1 2013 ص245.

2- عباس ارحيلة ، مع المدخل العام الى فقه الفلسفة للدكتور طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 79.

ليكن واضحاً منذ البداية أن لفظة الفقه التي ترد في فقه الفلسفة لا علاقة لها بأحكام الشرع، ولا شأن له بقدرح الفلسفة، وإنما المراد من التسمية حركية فقه الفلسفة و العلم بطرق الفلسفة في الإفادة و بطرق استثمارها في إحياء القدرة على التفلسف.

ويمتاز لفظ الفقه على "فقه الفلسفة" بامتيازين خاص وعام، فأما الخاص يمتاز بكونه أرفع من العلم لأنه يزيد عليه بالتأمل ((اعلم أن لفظ الفقه يفضل لفظ العلم من جهة أنه أخص بزيادة في التأمل فيه))¹.

كما أن فقه الفلسفة لا يتوقف عن النظر في كلام الفلاسفة ومدى مطابقتها لأفعالهم وإنما يطلب الأسباب الخفية التي يتوصل بها هذا الكلام إلى إنشاء مضامينه وبتوافق مظاهر هذه الأفعال مع هذه المضامين .

وأما الامتياز العام، فقد جعل طه عبد الرحمن لفقه الفلسفة ميزة العمومية والشمولية مميزاً له عن الفقه و رابطاً إياه بالفلسفة من جهة الأشرفية و الأوسعوية إذ يتعدى طائفة العلوم الماورائية إلى ما أمكن من العلوم الرياضية والإنسانية والاجتماعية ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المقتضى النظري لفقه الفلسفة هو أن تستند الأقوال إلى الأدلة وتستند الأدلة إلى الأفعال، أما بالنسبة للأشرفية فمعلوم أنه ليس في العلوم الإسلامية أشرف من الفقه لأنه مبني على كلام الله عز وجل، وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومادام علم الفقه كذلك فإن فقه الفلسفة يشرف بقدر استمداده منه وإنبائه عليه .

وما دعا طه عبد الرحمن إلى الوقوف على رتبة فقه الفلسفة من الشرف وإثبات سموها على ما سواها من رتب المعارف العقلية، إلا شدة حرصه على أن تكون أسباب تفكير المتأخرين موصولة بأسباب تفكير المتقدمين من فلاسفة الإسلام¹.

1- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ج1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص26

فقه الفلسفة وما بعد الفلسفة

يفرق طه عبد الرحمن بين "فقه الفلسفة" و "ما بعد الفلسفة" في جوانب متعددة يمكن

ضبطها في التالي :

أ-إن مصطلح "ما بعد الفلسفة" ليس مصطلحا دقيقا إذ يتنازعه معنيين اثنين فقد يدل على "فلسفة الفلسفة" كما قد يدل على "علم الفلسفة" بينما يمتاز مصطلح "فقه الفلسفة" بوضوح دلالاته فهو لا يفيد إلا معنى المعرفة العلمية الفلسفية .

ب-إن علم الفلسفة لا يهتم بالنظر في الحياة الفلسفية، وإنما يركز جل اهتمامه على النظر في اللغة الفلسفية، أما فقه الفلسفة فيركز اهتمامه بجميع جوانب الفلسفة سواء تعلق الأمر باللغة أو بمظاهر الحياة .

ج-علم الفلسفة لا يولي أهمية للعمل لأنه علم يأخذ بالتصور التقليدي للعلم القائم على النظر المجرد، بينما يجعل فقه الفلسفة العمل جزءا من العلم .

وعموما يمكن القول أن فقه الفلسفة يختلف عن ما بعد الفلسفة ((من قبل اتصافه بالخصائص الثلاث، وهي أنه علمي لا فلسفي، وأنه تكاملي لا تجزيئي، وأنه عملي لا تجريدي))²

وبعد هذه المقارنة يمكن وضع المعادلة التالية :

فقه الفلسفة=فلسفة الفلسفة + علم الفلسفة = المعنى + المبنى³ .

1- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ج1، الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص 31

2- المصدر نفسه، ص38.

3- د/لحسن تالحت، فقه الفلسفة والقول الفلسفي عند طه عبد الرحمن من الترجمة إلى التأثيل من كتاب دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، إبداع فكري أصيل لنموذج معرفي بديل، مرجع سابق، ص248.

فقه الفلسفة والفلسفات الخطابية

وقف طه عبد الرحمن عند جملة من الاتجاهات الفلسفية المعاصرة التي اشتغلت بالنظر في الخطابات الإنسانية : الدينية والعلمية والفلسفية وتحديدا عند التأويليات والحفريات والتفكيكيات .

1-فقه الفلسفة والتفكيكيات

إذا كان هناك قاسم مشترك بين فقه الفلسفة والتأويليات كونهما يهتمان بجانب اللغة وجانب العمل في الممارسة الإنسانية فإنهما يختلفان في عدة وجوه منها :

أ-إن التأويليات على تعدد اتجاهاته فهي معرفة فلسفية جعلت من التأويل نمط التفكير المميز للتفلسف مع "هيدغر" ومن اللغة نمط الوجود المميز للتجربة.

ب-يختلفان من حيث الشمول فقه الفلسفة جامع لعلوم مختلفة من جهة التكامل بينهما، في حين تعاني التأويليات من القصور العلمي من جهة الاستناد عليها.

ج-يختلفان من حيث الغاية، حيث يهدف فقه الفلسفة الى التفسير في حين تتوقف غاية التأويليات عند حدود الفهم، فالأثر الإنساني عند الأوليين يفهم ولا يفسر.

بناء على كل ما تقدم يمكن صياغة المعادلة التالية :

فقه الفلسفة=علم +جامع للعلوم من جهة التكامل + تفسير + فصل الخطاب والممارسة
التأويليات=فلسفة + قصور علمي من جهة الاستناد + فهم + دمج الخطاب والسلوك¹.

2-فقه الفلسفة والحفريات:

1- د/لحسن تالحت، فقه الفلسفة والقول الفلسفي عند طه عبد الرحمن من الترجمة الى التأثيل من كتاب دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، إبداع فكري أصيل لنموذج معرفي بديل، مرجع سابق، ص248 .

ميز طه عبد الرحمن فقه الفلسفة عن الحفريات من عدة وجوه :

أ- إن فقه الفلسفة علم يتميز بتكامل العلوم، أما الحفريات فهي ليست علما وإنما وجه في التمهيد للعلوم الأخرى من باب التاريخ وتاريخ الأفكار .

ب- فقه الفلسفة ينظر في الخطاب والسلوك معا كموضوع للنظر، بينما يقتصر نظر

الحفريات على القول الفلسفي فقط وإقصاء الذات وما يصدر عنها من سلوكات .

ج- إن فقه الفلسفة ممارسة علمية في حين أن الحفريات ممارسة فلسفية.

فقه الفلسفة = علم + تكامل العلوم + فصل الخطاب والممارسة

الحفريات = فلسفة + تمهيد للعلوم + إقصاء السلوك¹ .

3- فقه الفلسفة والتفكيك :

إن اتفقت التفكيكات مع فقه الفلسفة في جانب النظر في الخطاب الفلسفي فإنها

تختلف عنه في وجوه أخرى عنها منها :

أ- فقه الفلسفة يمارس نقده للفلسفة بناء على المناهج والنتائج العلمية، بينما تبنى

الممارسة النقدية للتفكيكات على المقولات والطرق الأدبية.

ب- الغرض من فقه الفلسفة هو الوقوف على أسباب التفلسف، بينما الغرض من

التفكيكات هو الخروج عن التفلسف التقليدي.

ج- فقه الفلسفة ينظر في الخطاب الفلسفي والسلوك الفلسفي معا، بينما لا تعير

التفكيكات أي اهتمام للسلوك، بل ما يهمها هو الخطاب بمعزل عن السلوك .

1- د/لحسن تالحت، فقه الفلسفة والقول الفلسفي عند طه عبد الرحمن من الترجمة الى التأثيل من كتاب دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، إبداع فكري أصيل لنموذج معرفي بديل، مرجع سابق، ص 248 .

د-لا يقتصر فقه الفلسفة في نظره على ما هو مكتوب فقط، بل قد يمتد نظره الى ما هو منطوق أيضا، بل قد يمتد نظره الى السلوك، في حين تتوقف التفكيكات عند حدود النص المكتوب .

فقه الفلسفة= علم + أسباب التفلسف+ مكتوب ومنطوق + دراسة الخطاب والسلوك.

التفكيكات= تحليل ادبي+ الخروج عن الفلسفة التقليدية + دراسة الخطاب + مكتوب فقط¹.

ثانيا: من نقد نقل المفهوم إلى إبداعه.

1-هم الإبداع الاصطلاحي عند طه عبد الرحمن: آمن طه عبد الرحمن بأنه لا مخرج من التبعية والتقليد إلا بالاجتهاد والعمل من أجل تحرير القول الفلسفي العربي الاسلامي من التبعية ،واولى مظاهر ذلك التحرر هو تحرير المفهوم الفلسفي وحامله الاصطلاحي ، لأنه لاحظ عمليات استنساخ النموذج الاصطلاحي اليوناني عند العرب المتقدمين والمتأخرين ، دون تمييز بين ما هو لغوي يخص اللسان اليوناني ، وما هو اصطلاحى يخص المعرفة الفلسفية ((إن جل المفاهيم الفلسفية العربية التي بين أيدينا (...)) تم وضعها في مقابل مفاهيم منقولة من أمم أخرى))².

ويثير طه عبد الرحمن مسألة استعمال اللغة في اصطناع أدوات البحث العلمي، فقد وجد أنه ((غلب على الباحثين العرب في وضع مصطلحاتهم العلمية ، وبناء أجهزتهم الوصفية والتفسيرية الاشتغال بقوالب ومعايير اللغة الأجنبية : الفرنسية والإنجليزية ، فلا نكاد

1- د/لحسن تالحويت، فقه الفلسفة والقول الفلسفي عند طه عبد الرحمن من الترجمة الى التأثيل من كتاب دراسات في

أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، إبداع فكري أصيل لنموذج معرفي بديل، مرجع سابق، ص 249 .

2- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2_ القول الفلسفي ، كتاب المفهوم والتأثيل ، مصدر سابق، ص 63.

نجد عند معظمهم من المعاني العلمية إلا ما كان نقلا حرفيا لمصطلحات أجنبية من غير وعي بأصول بعضها النسبية ، وفائدتها المحدودة))¹.

لقد أضر هذا العمل بنظر طه عبد الرحمن بقدرة اللغة العربية على صناعة المفاهيم واستثمارها ، ولما كان هذا التصور المعطل لحركة مفاهيم اللغة العربية ومصطلحاتها ينبني على خلفيتين نظريتين متحيزتين ، الأولى تجزيئية من حيث الدلالة ، والأخرى تجريدية من حيث التشغيل، أقام طه مجهوده المفاهيمي والاصطلاحي بما يتوافق ونظريته التداخلية في المعرفة ، أي إن وضع المفهوم والمصطلح عنده يستقيم على أصول النظرية التكاملية في الدلالة ، وأن تشغيله يستقيم على أصول النظرية التداولية².

ومعلوم أن النظرية التداولية كما يفهمها طه عبد الرحمن ، تجعل من دلالة اللفظ دلالة متعددة بتعدد الاستعمالات وموجهة بأهداف التأثير والتغيير عبر مظهري الامداد الدلالي و الامداد التداولي³ وبناء على هذين المظهرين عمل طه على بناء المعنى الاصطلاحي على المعنى اللغوي "لأنه لا يستقيم اجتماعهما إلا إذا أقام المدلول الاصطلاحي أصوله على المدلول اللغوي ، واصلا أسبابه بأسبابه ، ويبقى هذا الوصل على تعلق معاني اللفظ بعضها ببعض مهما تقلبت أطوارها وتجددت مسالكه"⁴ . لقد سلك طه عبد الرحمن مسلكين في علاج مشكلة المصطلح ،الأول يتعلق بتأصيل المقابل للمصطلح المنقول متى وجد مقابل له في المجال التداولي العربي ، أما الثاني فيتعلق بإبداع المفهوم وإنشاء المصطلح الحامل له

1- طه عبد الرحمن ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، مصدر سابق ،ص29

2- محمد هامم، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن البحث اللغوي نموذجا، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط1، 2013، ص178،179.

3- طه عبد الرحمن، في فقه المصطلح الفلسفي، مجلة المناظرة، السنة الرابعة العدد السادس، رجب1414هـ/1993، ص76، 77.

4- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2_ القول الفلسفي ، كتاب المفهوم والنائيل ، مصدر سابق، ص241.

وفق مقتضيات الخصوصية اللغوية و المعرفية يقول طه عبد الرحمان وقد كانت المفاهيم التي اجتهدنا في تأثيلها على نوعين اثنين : إما أنها مفاهيم من وضعنا ، ويتجلى تأثيلنا لها في كوننا نضع مدلولاتها الاصطلاحية بالبناء على هذا النوع أو ذلك من أنواع التأثيل ونمارسه عليها في مواضعها المختلفة متى عنت لنا فائدته في إنماء قوتها الإجرائية ، وإما أنها من وضع غيرنا ، فنعمل في توظيفنا لها على تزويد مدلولاتها العبارية بجانب إشاري على قدر ما تطيق ، حتى إنها قد تظهر أحيانا على أيدينا بغير ما تظهر به عند غيرنا لعدم استناده إلى هذه الإشارة واستنادنا نحن إليها"¹.

لم يكتف طه عبد الرحمن بالتنظير والتطبيق لكيفية تأثيل المفاهيم أثناء تشغيله لها ، وإنما أطلع قارئه على سر صناعة المفاهيم وكيفية الممارسة في تشغيلها ، فرسم له طريقتين: الأولى: إدخال قارئه الى المصنع المفهومي للفيلسوف ، ليطلع على تفاصيل ما يقوم به من عمليات تقنية أثناء تصنيعه للمصطلحات وتشغيلها، مما يمكنه لاحقا متى تملك مهارات التصنيع من انتاج خطاب فكري متميز مستقل، أي يتأتى له تأصيل المصطلحات والمفاهيم².

الثانية: دعوته لقارئه بإنشاء مصنعه المفهومي بطريقته الخاصة، ومن خلال مجاله التداولي الخاص ، مبرزا له كيفيات إعداد هذا المصنع من خلال جملة من الخطوات أهمها:

1_ عليك أن تعين مدلول اصطلاحيا بموجب حاجتك الفلسفية المباشرة وتتوصل اليه من خلال المعارف المختلفة التي اكتسبتها.

1- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2_ القول الفلسفي ، كتاب المفهوم والتأثيل ، مصدر سابق، ص64.

2- المصدر نفسه ، ص 429.

2_ عليك أن تحسن اختيار الاسم المناسب له، بحيث يكون هذا الاسم حاملاً لأسباب تنزيهه على هذا المدلول الاصطلاحي جاعلاً منه مفهومك القائم لحاجتك الفلسفية المباشرة¹.

3_ أن تجتهد في وضع المقابل المناسب للمفهوم الذي نقلته من غيرك.

4_ أن تجتهد في وصله بالمجال التداولي العربي الاسلامي وفق المقتضيات اللغوية والمعرفية والعقدية

5_ أن تفتح باب مدلولك للإستشكال وللاستدلال ، مستعينا في ذلك بما تمدك به الأصول التداولية وفي استمدادك منها توسيع لآفاق استشكال هذا المدلول بما لا تتوسع به دونها².

ومتى أعددت مصنعك المفهومي ، أمكنك أن تنشئ لكل مفهوم حقله الذي يربطه بغيره ، متجهاً على التدرج الى التأليف بين هذه الحقول المفهومية ومتى استتب لك أمر هذا التأليف استطعت أن تأتي بخطاب فلسفي مستقل³.

ولقد اشتغل طه عبد الرحمن في كتابه بهمّ التأصيل أو قل التأثيل، إذ هو أولى من التقليد، فقد بنى مشروعه التأثيلي على حقائق ثلاث⁴:

- 1- أن قيم الماضي التي تنتج أفضل من قيم الحاضر التي لا تنتج .
- 2- العمل بقيم الماضي المنتجة أولى من العمل بقيم الحاضر غير المنتجة .
- 3- التحقق بالاجتهاد في ما مضى من القيم أولى من التمسك بالتقليد في ما استجد من القيم .

1- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2_ القول الفلسفي ، كتاب المفهوم والتأثيل ، مصدر سابق، ص 431-

2- المصدر نفسه، ص431

3- عباس أحمد أرحيلة، بين الائتمانية والدهرانية بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي المؤسسة العربية للفكر والإبداع بيروت ط1، 2016، ص115.

4- هشام العفو القول الفلسفي..المفهوم والتأثيل، د طه عبد الرحمن، مقال منشور على صفحته في الفايسبوك

إن التأصيل عند طه عبد الرحمن اجتهاد. كما أن التأصيل على خطئه أفضل من التقليد الذي يعتبره المقلدة تحديثاً على صوابه، لأن فضله عليه هو فضل الاجتهاد على التقليد.

عمل طه عبد الرحمن على تبين علاقة العبارة الإشارية التي يختص بها القول الفلسفي، مقارنة بالقول العلمي والأدبي. و اجتهد في تأصيل، أو قل تأثيل، مفاهيمه، من منطلق أن المفهوم ليس قولاً عبارياً خالصاً ولا قولاً إشارياً خالصاً، بل هو قول فيه جانب عباري وآخر إشاري. "وعليه اجتهد من أجل تأثيل نوعين من المفاهيم: مفاهيم خاصة به ومن ابداعه ، وأخرى من وضع الغير اجتهد على تزويد مدلولاتها العبارية بجانب إشاري على قدر ما تطيق، حتى أنها قد تظهر أحيانا عنده بغير ما تظهر به عند الغير، ذلك أن الدلالات الإشارية تثمر في العربية تصوراً تخاطبياً تداولياً للمفهوم لا نظير له في لغات أخرى"¹.

ميز طه عبد الرحمن بين مبادئ العبارة وهي: مبدأ الحقيقة، ومبدأ الأحكام، ومبدأ التصريح. أما مبادئ الإشارة فهي نقيضها وهي: مبدأ المجاز، ومبدأ الاشتباه ومبدأ الإضمار. وكل مبدأ من هذه المبادئ يتفرع فروعا بحسب مقتضياته ودلالاته

أكد طه عبد الرحمن من التعريفين اللذين وضعهما للبيان العباري والبيان الإشاري باعتبارهما طريقتان متباينان في الكلام ، أن ما يصدق على أحدهما لا يصدق على الآخر فحيث تكون العبارة ذات معنى حقيقي، تكون الإشارة ذات معنى مجازي، وحيث تدل الأولى في مختلف استعمالاتها على معنى ثابت، تدل الثانية في هذه الاستعمالات على معان متقلبة، وحيث تصرح الأولى بجميع أجزائها، تضرر الثانية بعضها.²

وانتقد طه الادعاء أن العبارة إشارة، سواء من جهة مضمونها، وهو الإدعاء الذي يمثله موقف الفيلسوف الألماني «فريدريك نيتشه»، أو من جهة صورتها، وهو الإدعاء الذي يمثله

1- هشام العفو القول الفلسفي.. المفهوم والتأثيل، د طه عبد الرحمن، مقال منشور على صفحته في الفايسبوك

2- محمد همام، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن البحث اللغوي نموذجاً، مرجع سابق، ص

موقف اللساني الأمريكي المعاصر «ميكائيل ريدي»، فنتشه، في نظر طه عبد الرحمن جعل المفهوم نموذجاً للمعنى العباري والإستعارة نموذجاً للقول الإشاري، فيقلب بذلك ما كان معروفاً لدى أرسطو بجعل الإستعارة أصلاً والمفهوم متفرعاً عليها مبرراً ذلك بكون الإنسان ينزع إلى التشبيه، ومن ثمة فلا غرابة أن يكثر نتشه ذكر مجموعة من الإستعارات المعمارية كخلية النحل و الهرم و بيت العنكبوت مشبهاً النسق المفهومي بها "وعلى الجملة فإن نتشه يقوم بتوسيع لمضمون الإشارة من وجهين كلاهما مردود، أولهما توسيع عمودي يجعل الإشارة علاقة تقوم بين كل مستويين متباينين، أياً كانا، فيقع في الخلط الفاسد، والثاني توسيع أفقي يجعل الإشارة تحتمل الدلالة على نقيضها، وهو العبارة، فيقع في الإبتذال.¹ أما «ريدي» فقد إكتفى بالنظر في الإشارة الجامدة لا من حيث مضمونها ولكن من حيث بنيتها ولم يعر اهتماماً بمضمون الإشارة ولا في فضلها على العبارة كما هو الشأن عند نتشه، فظهر أنه لا يقع في الخلط وإن لم يأتي من التفريق بما فيه كفاية ولا في الإبتذال وإن أتى من التوسيع بما فيه زيادة ، فيكون قولاً سليماً لا يضر في شيء دعوانا² وعلى العموم فقد أصاب حيث أخطأ «نتشه» لكن موقفه من التداخل بين العبارة والاستعارة لا يقوم حجة كافية لدرء التضاد بينهما .

أبطل طه عبد الرحمن دعوى فيلسوف اللغة الأمريكي المعاصر «دونالد دافيدسن» التي حملتها مقالته المشهورة «مدلول الاستعارة» التي أثارت جدلاً طويلاً ومؤداها أن الإشارة عبارة، فهو ينظر في العلاقة بين الإستعارة والحقيقة في معناها المقابل للمجاز لا في معناها المساوق للصدق لينتهي على العكس من ذلك برد الأولى إلى الثانية مقراً بمشروعية الإستعارة وبفعاليتها واتساع استعمالها. كما يذهب إلى الإقرار "أن المعنى العباري يغني عن المعنى الإشاري مما يفضي به إلى تفريق ما كان حقه الجمع كالمعارضة بين الدلالة

2- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2_ القول الفلسفي ، كتاب المفهوم والتأويل ، مصدر سابق، ص 81

3-المصدر نفسه ، ص87

والتداول، وتضييق ما كان حقه التوسيع كقصر المعنى الحقيقي على شرط الصدق، وتجريد ما كان حقه الوصل كعزل المعنى الحقيقي عن افتراضاته المقامية¹.

والرأي الجامع الذي يمكننا إقراره برغم الإختلافات الموجودة بين المفكرين و الفلاسفة، واللسانيين حول طبيعة العلاقة الموجودة بين الإشارة والعبارة، هو القول بأن "العبارة والإشارة بيانان مختلفان لكل واحد مبادئ خاصة به هي أضداد لمبادئ الآخر إذ مبدأ الحقيقة في العبارة يضاد مبدأ المجاز في الإشارة ومبدأ الإحكام في الأولى يضاد مبدأ الإشتباه في الثانية ومبدأ التصريح في هذه يضاد مبدأ الإضمار في تلك".²

لقد سبق لنا وأن بينا أن طه عبد الرحمن أبدع علما سماه فقه الفلسفة به يستطيع أن يستكشف المفاهيم لا على طريقة الفلاسفة ولكن على طريقة العلماء يقول طه "سبق أن وضعنا له اسم "فقه الفلسفة" فإذن قصدنا هو أن ننظر في المفاهيم الفلسفية نظر فقيه الفلسفة لا نظر الفيلسوف"³، من غير أن يعني هذا إقامة تعارض بين "الفقه" و"الفلسفة" بل جعل فقه المفاهيم علما خادما لفلسفة المفاهيم، وبناء على هذا سعى طه عبد الرحمن إلى إخراج المفهوم الفلسفي العربي من جموده وتعطله على مدى قرون طويلة نتيجة النقل التحصيلية، من خلال الوقوف على الأسباب اللغوية التي يتوسل بها في إنشاء واستثمار المفاهيم الفلسفية في أصولها، فمعرفة علة المرض جزء من علاجه بل إن هذه المعرفة تمكن المفكر العربي من فك إسهار التقليد والولوج إلى عالم الإبداع وربماتيسر له وضع مفاهيم فلسفية مأسولة لا منقولة، ثم إن فقه المفهوم الفلسفي يساعد على الإطلاع على النسبية بل والخصوصية التي تتصف بها المفاهيم الفلسفية، هذه المفاهيم التي يزعم بعض المقلدة بمطلقيتها وشموليتها.

1-- هشام العفو القول الفلسفي.. المفهوم والتأثيل، د طه عبد الرحمن، المرجع السابق.

2— طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2_ القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، المصدر سابق، ص 116

3- المصدر نفسه، ص 119

يرى طه عبد الرحمن أنه يجب لكشف الأسباب اللغوية التي توضع وتستثمر بها المفاهيم الفلسفية، البحث في العلاقة الموجودة بين المفهوم الفلسفي ولفظه المستعمل. وعلى خلاف النظرة التقليدية للفلسفة التي درجت على اعتبار المفهوم الفلسفي مجرداً هذا إن لم تنزله أعلى مراتب التجريد، فقد أكد طه عبد الرحمن في كتابه فقه الفلسفة¹ "الفلسفة والترجمة" في موضع المعنوية الفلسفية أن هذا المفهوم لا يمكن تجريده من البنية اللفظية الخاصة التي جاء عليها، ولا حتى من قرينة الاستعمال التي يتصل بها¹.

إن إقتران المفهوم باللفظ عند طه عبد الرحمن يورث خاصية الانفهام، ومقتضاها أن هذا المفهوم لا يكون كذلك حتى تقبل صيغته اللفظية أي أن يكون المفهوم منفهماً من صيغته اللفظية، أما خاصية الاستعمال فتورثه خاصية «الانتساب»، ومقتضاها أن هذا المفهوم لا يكون كذلك حتى يكون واضعه قد أتى فعل الاصلاح عليه وفق مبادئ المجال التداولي الذي ينتسب إليه². أي أن يكون للمفهوم علاقة بمجاله التداولي وفق مبادئه المعروفة العقديّة والمعرفية و اللغوية ، وعليه فالأصل في المفهوم الفلسفي أن يكون منفهماً من صورته اللفظية ومنتسباً إلى مجاله التداولي.

وفي توضيحه لمنزلة الجانب الإشاري للمفهوم الفلسفي من جانبه العباري أكد طه عبد الرحمن "أن الجانب العباري من المعنى الفلسفي هو الذي يمكن أن تشترك فيه جموع المتفلسفة على اختلافهم أقوامهم وتباين سنتهم ... وغالب الظن ان وجود هذا الجانب العباري في المعنى الفلسفي هو الذي ورث للمشتغلين بالفلسفة الاعتقاد بأن المفاهيم الفلسفية مفاهيم شمولية لا خصوصية معها"³. أن المعنى الفلسفي لا يقبل الرد إلى مدلوله الاصطلاحي فحسب، وإلا كان قصوراً علمياً، بل هو مردود أيضاً إلى جانب غير اصطلاحية، وهو الإشارة، أي جملة آثار تداولية ينقلها الفيلسوف إلى المفهوم، مما يثبت في

1- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2_ القول الفلسفي ، كتاب المفهوم والتأثيل ، المصدر السابق ، ص 120.

²- المصدر نفسه ص، 121

³- المصدر نفسه، ص 127 -

هذا المفهوم أسباب الخصوصية، فتمتاز خصوصية الإشارة بشمولية العبارة في المعنى الفلسفي، وهو امتزاج إغناء وثرء للمفهوم الفلسفي¹.

أما عن وظيفة الجانب الإشاري من المفهوم الفلسفي فإن طه عبد الرحمن يرى أنه يصل جانبه العباري بالميزات التداولية لوضعه أو لمستثمره بحيث تزدوج فيه خصوصية الإشارة بشمولية العبارة ، وأطلق طه عبد الرحمن على وظيفة الإشارة عوض "التأصيل" اسم "التأثيل" الذي عرفه ب"أنه تزويد الجانب الاصطلاحي منه بجانب إشاري يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف ، واضعاً أو مستثمراً له ، فإذاً يكون القوام التأثيلي للمفهوم الفلسفي هو جانبه الإشاري الذي يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف²". ولما كانت وظيفة الإشارة تأثيلية، فقد حدد طه عبد الرحمن المبادئ التي يقوم عليها القول الإشاري وهي: مبدأ الإضمار، ومبدأ الاشتباه، ومبدأ المجاز، وحصل بذلك على ثلاثة أنواع من الإشارة: إشارات إضمار، وإشارات إشتباه، وإشارات لمجاز، واعتبر الإشارات الإضمارية هي النوع التأثيلي من هذه الأنواع الممكنة للإشارة³.

يرى طه عبد الرحمن أن العناصر التأثيلية المضمرة في وضع المفهوم الفلسفي واستثماره تنقسم إلى قسمين: عناصر تأثيلية مضمونية وعناصر تأثيلية بنيوية.

أولاً: العناصر التأثيلية المضمونية هي "جملة المضمرة الدلالية التي تتأصل بها الإمكانيات الاستشكالية للمفهوم الفلسفي"⁴. ويقسم طه عبد الرحمن التأثيل المضموني إلى: 1- تأثيل لغوي أو ما يسميه "علم التأثيل اللغوي" أو "التأثيلات اللغوية"، والمقصود بالتأثيل اللغوي هو أن الفيلسوف عادة ما يفتح استشكاله لمفهوم ما بالرجوع إلى المعنى اللغوي لهذا المفهوم في مختلف صورته إن إيجاباً أو سلبياً.

³ - هشام العفو القول الفلسفي.. المفهوم والتأثيل، د طه عبد الرحمن المرجع السابق.

² - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2_ القول الفلسفي ، كتاب المفهوم والتأثيل ، المصدر السابق، ص129

³ - هشام العفو القول الفلسفي.. المفهوم والتأثيل، د طه عبد الرحمن، المرجع السابق

⁴ - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2_ القول الفلسفي ، كتاب المفهوم والتأثيل ، المصدر السابق، ص134

2- "التأثيل الاستعمالي" : وهو لجوء الفيلسوف إلى الاستعمال السابق للمفهوم، وهو أمر لم ينتبه إليه البلاغيون برغم اهتمامهم بتأثير القرائن السياقية والمقامية في الكلام ومثل طه عبد الرحمن بأمثلة كثيرة للتأثيل الاستعمالي مثبتاً حاجة الفيلسوف إلى تأثيل مفاهيمه بواسطة سابق الاستعمالات، مما يفيد في توسيع أفق المفهوم الاستشكالي، إذ تحمل هذه الاستعمالات السياقية والمقامية الفيلسوف على تعميق النظر في مفهومه وتنويع وجوه مقارنته.¹

3- التأثيل النقلي : عرفه طه عبد الرحمن بأن المقصود به هو "وضع الفيلسوف لمفاهيمه واستثمارها بناء على الدلالات والاستعمالات الحسية، ناقلاً لها من دائرة المحسوس إلى دائرة المعقول². والأمثلة على التأثيل النقلي للمفاهيم الفلسفية كثيرة بدءاً من أمهات المفاهيم التي يتحدد بها منهج الفلسفة نحو النظر و التأمل فالنظر نظران: نظر محسوس (نظر بعين الرأس)، و نظر معقول (نظر بعين القلب) والتأمل تأملان محسوس وهو تشديد النظر إلى الشيء، وتأمل معقول، وهو إعادة النظر في الشيء. ويرى طه عبد الرحمن أنه على قدر نصيب المفهوم من التأثيل المضموني يكون نصيبه من التمكن الاستشكالي ، لأنه يوفر للمفهوم أسباب الاتساع والامتداد سواء وضع أصلاً في لغته أو نقل عن غيرها. ثانياً: التأثيل البنيوي: إن التأثيل البنيوي يتوسل بالمضمرات البنيوية في تأصيل الإمكانيات الاستدلالية للمفاهيم وهو ما يحصل منه النماء الاستدلالي³ ، أي أن هذا النوع من التأثيل يعمل على توسيع الأفق الاستدلالي للمفهوم، بناء على إدماجه في علاقات تمتد جذورها في التداول الذي يختص بالفيلسوف. وهويظهر في الطرق الانتقالية التشيقية أكثر من ظهوره في الطرق الانتقالية التنسيقية.

يرى طه عبد الرحمن أن التأثيل البنيوي ينقسم إلى ثلاثة أقسام هي: التأثيل الاشتقائي،

1- هشام العفو، القول الفلسفي. المفهوم والتأثيل د طه عبد الرحمن، مرجع سابق.

2- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2_ القول الفلسفي ، كتاب المفهوم والتأثيل ، مصدر سابق، ص 141.

3- المصدر نفسه، ص144

والتأثيل التقابلي، والتأثيل الاحتقالي أو الحقلي.

1_ التأثيل الاشتقاقي: معلوم أن الدلالة الاشتقاقية هي جملة الإشارات المضمرّة التي تستمد من الصيغ الصرفية التي تبنى بها الألفاظ ولذلك يحده طه عبد الرحمن التأثيل الاشتقاقي كمايلي: " الاستناد في بيان مدلوله الإصطلاحي إلى المضمرات اللازمة عن صيغته الصرفية، بما يجعله مستوفياً لشروط التداول اللغوي للمشتغلين به وينمي قوته الاستدلالية على مقتضى التشقيق"¹. ويشير طه عبد الرحمن إلى الفروق الموجودة بين الاشتقاق في اللغة العربية الذي يعتمد الأوزان، وبين غيره من الألسن الفلسفية الأخرى المعتمد على الزيادات.

2_ التأثيل التقابلي: لما كان التقابل ذا صبغة بنويّة فإن المضمرات التي يخلفها تكون من الصنف الاستدلالي ، ولما كان أيضا المتقابلان يتوسط أحدهما بالآخر فإن هذه الاضمارات الاستدلالية تكون من الصنف الاستدلالي عبر المباشر ، وبناء على ذلك يعرف طه عبد الرحمن التأثيل التقابلي بقوله: " الاستناد في بيان مدلوله الاصطلاحي إلى المضمرات غير المباشرة اللازمة عن توسط نظائره، أضداداً كانت أو أمثالاً، توسطاً يقوم بشرائط التداول اللغوي والمعرفي للمشتغلين به، وينمي قوته الاستدلالية التشقيقية"². "ويحقق التأثيل التقابلي للفيلسوف أغراضاً استدلالية كثيرة كرفع التعارض وتحقيق الاتساق ودفع الاعتراض بممارسة النقد، وتحقيق المخالفة للجمهور والفلاسفة"³.

3_ التأثيل الاحتقالي، يستند طه عبد الرحمن في وضع المدلول الاصطلاحي ل"الاحتقال على معنى "النطاق" الذي يفيد لفظ الحقل أي البقعة المزروعة، ومما له علاقة بالإثمار والإنتاج، الذي يفيد لفظ الزرع فيتكون لديه مجمل المدلول الاصطلاحي للاحتقال وهو اتخاذ نطاق منتج وعلى هذا يكون حده عند طه عبد الرحمن هو: "تزويده بحقل مفهومي يضرب

1- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2_ القول الفلسفي ، كتاب المفهوم والتأثيل ،ص145،

2- المصدر نفسه، ص 150.

3- هشام العفو، القول الفلسفي .المفهوم والتأثيل د طه عبد الرحمن، مرجع سابق

نطاقاً على مفاهيم مخصوصة ينتج بعضها من بعض بعلاقات استدلالية مضمرة تنمو على مقتضى شرط التداول المعرفي للمشتغلين بهذا المفهوم¹. "فلا بد لكل مفهوم أن يتخذ له حقلاً من المفاهيم، وألا يخرج عن كونه مفهوماً، فالاحتقال، إذن شرط في المفهومية. هذه الأخيرة التي تتحقق من خلال الاستفهام عن المفهوم الفلسفي"².

عمل طه عبد الرحمن على دفع الاعتراضات على التأثيل، وفحص الأدلة التي استند عليها أصحابها، وهذه الاعتراضات هي على ثلاثة أنواع، الاعتراض البلاغي كما ورد عند الكاتب والبلاغي الفرنسي المعاصر "جان بولهان"، الذي رأى أن التأثيل اللغوي أشبه بجناس ليس تحته طائل إذ ليس فيه إلا المتعة التي نجدها في اللعب بالألفاظ، والاعتراض الفلسفي كما هو عند فيلسوف العلم الفرنسي "جيل غاستون غرانجي"، فقد صاغه في سياق ما يسمى بـ"ما بعد الفلسفة" أما الاعتراض الثالث فيسميه طه عبد الرحمن اعتراض الاعتراضات، ولم يرجع فيه إلى كاتب بعينه أو إلى مفكر بعينه، وإنما استتبته من عموم الممارسة الفلسفية³.

صاغ طه عبد الرحمن الاعتراض الثالث أو اعتراض الاعتراضات كما اطلق عليه على النحو التالي: "كيف يمكن أن تتواصل اللغات والثقافات في مجال الفلسفة إذا كانت المفاهيم الفلسفية تحتاج على الدوام إلى أن تكون مؤتلة بكيفية أو أخرى- مع العلم أن وجوه التأثيل تختلف باختلاف اللغات و الثقافات ؟ وكيف يمكن أن تنتقل المصطلحات الفلسفية المؤتلة من لسان إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى من غير أن يدخل عليها بموجب هذا الانتقال من أشكال التغيير ما يخرجها من خصائصها الدلالية وشرائطها الاجرائية الومضوعة لها في الأصل؟"⁴. وفي المقابل اعتبر طه عبد الرحمن الفلسفة الغربية مؤتلة وراسخة و متمكنة، إذ نشأت عن قرائح الغرب، وتوسلوا فيها بأسباب ضاربة في مجالاتهم التداولية

1- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2_ القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، ص 156.

2- هشام العفو، القول الفلسفي. المفهوم والتأثيل د طه عبد الرحمن، مرجع سابق

4- المرجع نفسه .

1- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2_ القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق، ص 179

المختلفة. كما نقد طه بحدّة، فلاسفة الإسلام الذين ذهلوا عن أهمية التأثيل اللغوي، مما سبب للفلسفة الإسلامية حالة عدم استقلال في المسار الفكري، وكذا إبداع إشكالات واستدلالات خاصة بها¹. ولإثبات الميزة التأثيلية في الفلسفة الغربية تناول طه عبد الرحمن موقف فلاسفة الغرب من التأثيل اللغوي، فوقف مع أفلاطون وبين أنه لم يكتف بالاستشكال الفلسفي لموضوع التأثيل بل ماقتىء يمارسه في محاوراته المختلفة شعر بذلك أم لم يشعر ، وقدم شواهد عديدة على ذلك، إذ أتى على راس مفاهيمه الفلسفية مفهوم الماهية ومفهوم المثال وقد اشتهر أفلاطون بكونه واضعاً لنظرية المثل ومفهوم الوضع .

وفي معرض حديثه عن الممارسة التأثيلية في الفلسفة الحديثة، توقف عند ديكارت " الذي يعتبر التأثيل لازماً ومشروعاً ومقبولاً، وبنبه بصريح العبارة إلى أنه سيستعمل مفاهيمه الفلسفية في معان غير المعاني التي صارت تدل بها عند معاصريه، متوسلاً في ذلك، بمدلولاتها الأصلية في اللغة اللاتينية"²، فينشئ خطاباً ملتئماً ظاهره عبارة واضحة وحقيقته إشارة خفية وأما الشواهد الدالة على ممارسة ديكارت للتأثيل التي يقدمها طه عبد الرحمن فيشير إلى تأثيل ديكارت لمفاهيم: "الحدس"، و"الوضوح" و"الحقيقة".

عرج طه عبد الرحمن على موقف فلاسفة الإسلام من التأثيل اللغوي ورأى أن المفهوم الفلسفي العربي تقلب في أطوار أربعة هي على النحو التالي:³

1_ طور النشوء، ويبرز في كتاب «رسالة الحدود» لجابر بن حيان، و«رسالة الحدود والرسوم» للكندي

2_ طور التجديد، ويمثله «كتاب الحروف» للفارابي، و«مفتاح العلوم» للخوارزمي الكاتب و«رسالة الحدود» لابن سينا و«المقاسبات» لأبي حيان التوحيدي

3_ طور الاستقرار، ويتجلى بالخصوص في كتب الغزالي المنطقية: معيار العلم ومحك النظر

1- هشام العفو، القول الفلسفي. المفهوم والتأثيل د طه عبد الرحمن مرجع سابق

2— طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2_ القول الفلسفي ، كتاب المفهوم والتأثيل ، مصدر سابق، ص 212

3— المصدر نفسه ، ص 226

والقسطاس المستقيم وأيضاً تفاسير وشروح وتلاخيص ابن رشد، و"كتاب المبين" للآمدي.
4- طور الاستقصاء، ويتمثل في «كتاب التعريفات» للشريف الجرجاني، و«الكليات» لأبي
البقاء، و«كشاف اصطلاحات الفنون» للتهاوني.

وقد لاحظ طه عبد الرحمن "أنه أي كان الطور الذي مر به المفهوم الفلسفي العربي
فإن الصلة بين المدلول الاصطلاحي والمدلول اللغوي فيه، ظلت قلقة قلقة منع من النهوض
بالمفهوم الفلسفي العربي نهوضاً موصولاً بمقتضيات المجال التداولي العربي وعليه"¹.

ولم يتوقف عمل طه عبد الرحمن على تسجيل هذه الملاحظات بل "عمل على تقويم
المفهوم الفلسفي العربي، وانتقد افتقاده إلى التأثيل، كما انتقد النظرية التجزئية التي يستند
إليها موقف فلاسفة الإسلام من وضع المفاهيم الفلسفية وأبطل النظرية التجريدية التي يستند
إليها موقفهم من استثمار هذه المفاهيم في الاستشكال الفلسفي"².

عرض طه عبد الرحمن في الفصل الرابع في كتابه "فقه الفلسفة 2_ القول الفلسفي كتاب
المفهوم والتأثيل" فكرة المفهوم الفلسفي والتأثيل التقابلي وبين كيف أننا في العمليتين
الخاصتين بالمفهوم الفلسفي وهما الاصطلاح أو الوضع الاستثمار أو التوظيف نحتاج إلى
التقيد بقانون المقابلة ، وكيف أن التقيد بهذا القانون يجعل من المفهوم الفلسفي مفهوماً
متمكناً تمكناً استدلالياً يمكنه من اكتساب ثلاث قوى: ((قوة الإقناع)) و((قوة الإبداع))
و((قوة الاتساع)). وقد توسل طه عبد الرحمن بمفهوم المقابلة في دراسة الاصطلاح الفلسفي
وضعاً واستثماراً. والمقابلة قانون خطابي يتم به توجيه الكلام ووصل أطرافه بعضها ببعض
وأنها ثانياً قانون أصلي ينفذ في طبيعة الفكر واللغة وينبني عليها ما حوله من ضوابط تحديد
المعنى وتعليقه ، وأنها ثالثاً قانون شمولي يحيط باللفظ من مختلف جهاته ويوجه المعرفة في

1- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2_ القول الفلسفي ، كتاب المفهوم والتأثيل ، مصدر سابق، ص226

2- هشام العفو، القول الفلسفي. المفهوم والتأثيل د طه عبد الرحمن، مرجع سابق

مختلف مجالاتها¹ يقوم بعمليتين أساسيتين هما: ((توجيه الكلام)) و((ترتيب الكلام))، وهي أيضاً قانون أصلي يقوم به صفتان أساسيتان وهما: ((أن يكون حقيقة طبيعية لا صناعية))، وأن يكون أساساً ينبنى عليه غيره، ولا ينبنى على غيره، وهي قانون شمولي، يتصف بصفتين هما: ((أن تتضبط به كل جوانب اللفظ))، و((أن ينفذ في مختلف ميادين المعرفة))².

2 - الممارسة التطبيقية لبناء المفاهيم وإبداع المصطلحات عند طه عبد الرحمن:

عبر طه عبد الرحمن في كل مواقفه عن تضجره من القلق الاصطلاحي الذي ميز النصوص الفلسفية العربية التي تجمدت بخروجها عن المجال التداولي بمبادئه العقدية واللغوية والمعرفية ، و شككت مراجعته المفهومية لفقته تأثيل المفاهيم الاطار التصوري نظريا لمجهوداته الرامية لتحرير العقل العربي من والتبعية والتقليد الذي لا يورثه إلا الجمود وكان كتابه فقه الفلسفة بجزأيه دالا، على ذلك ، وعمليا في مصنعه الخاص بإنتاج المفاهيم والمصطلحات المستند على وعي طه عبد الرحمن بالتفاعلات الممكنة بين المعنى الأجنبي للمصطلح ومعناه العربي ، لقد ظهر طه عبد الرحمن وعي كبير بالجانب الممارساتي للمصطلح في كل أبحاثه ، وهو يعتقد أنه فتح بذلك مبحثا جديدا في الدراسات المعرفية العربية المعاصرة كان غفلا ، وانتقل بالمبحث الاصطلاحي من مجرد ترجمة المصطلح الأجنبي الى مستوى انتاج المصطلح الأصلي مستغلا في ذلك قدرات تنظيرية فائقة وآليات منطقية ولغوية صارمة³. ادهشت حتى منتقدي مشروع طه عبد الرحمان وأثارت اعجابهم خاصة ما تعلق بالقدرة العجيبة على الانتاج الاصطلاحي⁴. من خلال اشتقاق المفردات

3- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2_ القول الفلسفي ، كتاب المفهوم والتأثيل ، مصدر سابق، ص 257

2- هشام العفو، القول الفلسفي. المفهوم والتأثيل د طه عبد الرحمن، مرجع سابق

3- محمد همام، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن البحث اللغوي نموذجاً، مرجع سابق، ص 207.

4- علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1988، ص 19.

وتوليد المصطلحات وفق قوالب لغوية محكومة بسياقات منطقية صارمة إلى درجة أن مقولات ومصطلحات ومفاهيم إرتبطت بمشروعه الفكري كالمجال التداولي وفقه الفلسفة و الفكرانية والتكوثر العقلي والتأثيل و الفلسفة الحية والعقل المسدد و العقل المؤيد والترجمة الجديدة للكوجيطو الديكارتي من أنا أفكر إذن أنا موجود إلى "أنظر تجد" .

تجنب طه عبد الرحمن آلية النحت ايماناً منه بغنى المعجم العربي وكفايته كما ترك آلية التعريب إلا نادراً جداً مما ذكره عرضاً مثل "براغماتيقاً" و"الإيديولوجيا" و"ميتافيلوسوفيا" و"هيرمينوطيقاً" و"أركيولوجياً"، واعتمد آليات ذات أصول منطقية أو ذات خصوصيات استعمالية، وقد اعتمد طه في صناعته الاصطلاحية على عدة معايير مرتبطة بالمجال التداولي العربي الاسلامي بمكوناته المعرفية واللغوية والعقدية ويكفي هنا أن نشير إليها فقط على النحو التالي:

معيار القرب التداولي، معيار الانتساب ، معيار التراكم ، معيار التخلق السلوكي ، معيار التفعيل¹ .

ولم يكتف طه عبد الرحمن بحكم اعتماده على التداوليات بتلك المعايير بل استحضر

مجموعة من الخصائص الأخرى ذات الطابع الدلالي الصرف منها : الفصاحة ، الإحكام ، الانفهام ، الاتصال ، الانتساق ، الوزن الصرفي .

أما الآليات التي اعتمدها طه عبد الرحمن في صناعة المصطلحات ، فيمكن القول أنه وجهها وجهة تداولية مرتبطة بالمجال التداولي العربي الاسلامي لغويًا وعقديًا ومعرفيًا . ويكفي هنا أن نشير إلى بعضها من مثل الآلية الأخلاقية السلوكية ، الآلية الإحتقالية ، آلية الإبدال آلية الحذف ، آلية الإضافة ، آلية القلب آلية التصفيف ، وآلية التبليغ التي تفرعت

1-محمد همام، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن البحث اللغوي نموذجاً، مرجع سابق،

عنها أدوات بلاغية إجرائية تعددت في مشروع طه عبد الرحمان ويمكن أن نشير هنا إلى الطباق و المقابلة . ولم يقف طه عبد الرحمن عند حدود المعايير و الآليات التداولية في صياغة المصطلح بل مزجها بآليات بلاغية مثل آلية المجاز، كما استفاد أيضا من آلية التشقيق ، كما أحيا صيغا جديدة يتيحها الصرف العربي كوزن "الفعلانية" الذي صاغ على منواله مصطلح الفكرانية ووزن الفعلانية الذي صاغ على منواله النظرانية، ووزن المفاعلة الذي صاغ على منواله مصطلحات عديدة ك"المقابلة" و"الملابسة" و "الملامسة" وصيغة مفعول الذي صاغ على منواله مصطلح "مأصول" و "منقول" ووزن الافتعال الذي صاغ على منواله مصطلحات عديدة ك"الاختيار" و "الائتمار" و "الاعتبار" ووزن الاستفعال الذي صاغ على منواله مصطلحات "الاستعمال" و "الاستكمال" و "الاستيقان" و "الاستضمار"¹ من كل ما تقدم يظهر الوجه التجديدي والابداعي لدى طه عبد الرحمن في وضع المفاهيم وإبداع المصطلحات . ويُمكن، أخيرًا، حسب ما يشير إليه عباس أرحيلة أن تُستثمر المُقابِلة مع مفهوم «الإنسان-الآلة» (بالخصوص عند "دُولوز") للقول بأنّ "طه عبد الرحمن" يسعى إلى أن يتحقّق بمعنى «الإنسان-الآية» على النحو الذي يُميّزه عن "ليبنتس" الذي وُصف بأنّه «آلةٌ لصُنْعِ المَفَاهِمِ». وقد يصحّ، من ثَمّ، أن يُقال عن "طه" حسب دائما عباس أرحيلة بأنّه «آيةٌ لتأثيلِ المَفَاهِمِ»، من حيث إنّ وعيّه بوُثوقِ صلة "التفلسف" بالتأثيل اللغويّ ورُسوخِ قَدَميّه في أرضِ مجالِ التداوُلِ الإسلامي-العربيّ جعله يتقنّ في ابتكار وإنشاء وتفعيل عشرات من المفاهيم والمصطلحات من مثل: (الحوار//المُحاورَة//التّحاور ؛ النظر//المُناظرة//التّناظر ؛ الحجاج//المُحاجّة//التّحاج ؛ العقل//المُعاقلَة//التّعاقل ؛ العقل المُجرّد//العقل المُسدّد//العقل المُويّد ؛ التّكوثر ؛ المأصول/المنقول ؛ الفِكرانيّة ؛ المجال التّداوليّ ؛ التقريب التّداوليّ ؛ الترجمة التّحصيليّة//الترجمة التّوصيليّة//الترجمة التّأصيليّة ؛

1- محمد همام، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن البحث اللغوي نموذجًا، مرجع سابق، ص

تأثيل المفهوم//تمثيل التعريف//تخييل الدليل ؛ العينية ؛ مقام المواجهة ؛ الائتمانية؛
التشهير//التغيب ؛ التعبّد//التسديد ؛ التّسحير//التّبصير ؛ الأتّوجاد//التّوآد ؛ الفقهوت،
إلخ.¹

ثالثاً- من نقد القراءات التفاضلية للتراث إلى إبداع القراءة التكاملية .

يقدم طه عبد الرحمان مشروع قراءته للنص التراثي وسط زخم كبير من القراءات المعاصرة للتراث، مستندا على النظرة الشمولية والتكاملية إلى التراث على عكس القراءات التي استندت إلى النظرة التجزئية والتفاضلية، ووجه الصناعة الاصطلاحية وجهة تداولية تتجاوز النزوع التجريدي الضيق الذي جمد المصطلحات وقتل حركيتها ، مؤكدا أن قراءة النص التراثي هي :«مطالبة النص بالتدليل على وسائله أو مضامينه»².

انتقد طه عبد الرحمن أصحاب القراءات المضمونية للتراث التي ركزت على قراءة المحتويات و المضامين دون الوسائل التي عملت في انتاجها وتشكيل صورها، فكانت بذلك نظرة جزئية تفاضلية، بسبب وقوفها عند مضامين النصوص والنظر فيها بمناهج تجريدية وتسييسية منقولة لا تتلاءم مع طبيعة مكونات تراثنا يقول طعبد الرحمن "إن التقويم الذي يغلب عليه الاشتغال بمضامين النص التراثي ولا ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلغت بها هذه المضامين يقع في نظرة تجزئية إلى التراث"³، فما هي الأسس التي ارتكزت عليها هذه القراءة؟ وما هي آلياتها ؟

ينطلق طه عبد الرحمن في مشروعه لقراءة التراث وتقويمه، من محاولته تجاوز القراءات التفاضلية التجزئية ، مؤسسا دعواه على دعوى سماها "دعوى التقويم التكاملية"

1- عباس ارحيلة، فيلسوف في المواجهة: قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 1، 2012، ص 192.

2- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص 23

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

وصاغها على النحو التالي: " أن التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية"¹.

وسنحاول فيما سيأتي من تحليل تتبع معالم المشروع الطاهائي في قراءة التراث بالوقوف على ثلاثة قضايا أساسية هي:

1_ نقد الخطابات التجزيئية والتفاضلية في قراءة التراث.

2_ التأسيس لقراءة التراث قراءة تكاملية اعتمادا على آليات التداخل المعرفي.

3_ التأسيس لقراءة التراث قراءة تكاملية اعتمادا على آليات التقريب التداولي .

-نقد طه عبد الرحمن للخطابات التجزيئية والتفاضلية في قراءة التراث-

يعتقد طه عبد الرحمن أن أغلب المنهجيات والنظريات المتداولة في قراءة التراث ونقده ((يصعب قبول أغلب مسلماتها ، وإن بعضها ، وإن قبلنا جدلا مسلماته ، فمن الصعب قبول أغلب نتائجه ، وأن بعضها الآخر ، وإن قبلنا نظريا نتائجه فمن الصعب قبول أغلب تطبيقاته ، وترجع هذه الصعوبة الى وقوع هذه النظريات في أخطاء صريحة بصدد مضامين التراث))².

وفي نفس السياق وسعيا منه لإرساء نزعة عقلانية أصيلة حاول طه عبد الرحمن تفكيك الأسس والمنطلقات الفلسفية والمنهجية لما سماه بالقراءات الحداثية المقلدة التي تعتمد على مناهج الحداثة الغربية خاصة في قراءة النص القرآني ويذكر من أعلام هذه القراءات محمد

3- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق ، ص 81 .

2- د طه عبد الرحمان ، حوارات من أجل المستقبل ، الشركة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، لبنان ط2011، ص17.

أركون وعبد المجيد الشرفي ويوسف صديق ونصر حامد أبو زيد والطيب تيزيني ، وحتى حسن حنفي في تأويله الموضوعاتي للقرآن . يحفر الباحث في خطط هذه القراءات لبيان منطلقاتها الأصلية القائمة أساسا على التأنيس أو الأنسية، أي رفع جانب القداسة على النص الديني. وخطة التعقيل أو العقلنة بتجاوز البعد الغيبي، وخطة التاريخ أو الأرخنة، أي التعاطي مع النص القرآني في ضوء تحولات التاريخ والثقافة. ويذهب الباحث إلى تفكيك العمليات المنهجية الخاصة بكل خطة، ثم يمضي إلى نقد هذه القراءات وادعاء أصحابها الحداثة والإبداع .

إن هذه الخطط المتبعة في قراءة التراث والنصوص القرآنية في نظر طه عبد الرحمن إن هي إلا فروعاً عن هذه الأسس الأنوارية الكبرى بشكل يخلو من الأصالة والإبداع. وكشف عن محاولتها فصل القراءة التفسيرية للقرآن عن الرؤية الاعتقادية المبدعة والموصولة .

سعى طه عبد الرحمن إلى دراسة التراث في كليته دون تفضيل جانب على آخر مستخدماً منهجية مأسولة نابعة من داخله ، على خلاف ما كان سائداً من دراسات آثرت الاختصار على نقد مضامين التراث دون الوسائل التي عملت في توليدها وتشكيل صورها سماها الخطابات التجزيئية أو التفاضلية وأطلق على تقويمها مصطلح "التقويم التجزيئي" منطلقاً من دعوى: ((أن التقويم الذي يغلب عليه الانشغال بمضامين النص التراثي، ولا ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلّغت بها هذه المضامين يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث))¹.

استند طه عبد الرحمن لإثبات هذه الدعوى على مقدمة مسلم بها لظهور مدلولها أطلق عليها اسم "مقدمة التركيب المزدوج للنص"، فاعتبر أن "كل نص حاملٌ لمضمون مخصوص، وأن كل مضمون مبني بوسائل معينة، ومصوغٌ على كفيات محددة، بحيث لا يتأتى

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

استيعاب المستويات المضمونية القريبة و البعيدة للنص إلا إذا أحيط علماً بالوسائل والكيفيات العامة والخاصة التي تدخّل في بناء هذه المستويات المضمونية¹، وميز طه عبد الرحمن في التقويم التجزيئي بين نزعتين مضمونية تمسكت بدراسة المضمون على اعتبار أن حصيلة التراث مردودة كلها الى المضامين أو المحتويات، ونزعة تجزيئية تقوم بتقسيم هذه المضامين التراثية إلى أقسام مختلفة تُفاضل بينها، فتنتقي ما حَسُنَ عندها ، لذا فكل قراءة تراثية تأخذ بالمضامين من دون الوسائل التي أنتجتها، واقعة بذلك في الإخلال بحقيقة التلازم بين طرفي النص: المضمون والشكل أو الآليات²، " ونزعة مضمونية " حملت أصحابها إلى اعتناق النظرة التجزيئية، واختيار النّظر في مضامين التراث، دون النظر في الآليات التراثية الأصلية، فضلاً على توسلها بآليات مستمدة من مجال تداولي آخر غير مجال التراث العربي الإسلامي، ويسمي طه عبد الرحمن هذه الآليات بالآليات المنقولة- الاستهلاكية، وحصرها في صنفين أساسيين: الآليات المجردة أو العقلانية، والآليات الإيديولوجية³ أو الفكرانية وفق اصطلاحه.

يقدم طه عبد الرحمن ومن الاعتراضات على القراءات المعاصرة ، وعلى حدود استعمال الآليات العقلانية المجردة المعتمدة في فهم وتفسير وتأويل التراث، نجد ما يلي :

1_ أنها لم تبرهن على تحصيل الدربة في استخدام الآليات من مفاهيم مصطنعة وقواعد مقررة ومناهج متبعة ونظريات مسطرة العقلانية المنقولة، فضلاً عن أن تبرهن علل الإحاطة بتمام تقنياتها وبكمال وجوه اجرائيتها⁴ .

1 طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص 23
2- أحمد أتكزكومت، آليات قراءة النص التراثي عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق
3- المرجع نفسه -

4- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص 25 .

2_ أنها لم تمهد لإنزال هذه الآليات العقلانية على التراث بنقد كاف وشامل لها، حتى تتبين

مدى كفايتها الوصفية وقدرتها التحليلية وقوتها الاستنتاجية¹.

3- أنها لم تجر النقد على العقلانية المعاصرة من حيث هي اختيار منهجي مخصوص لا

سيما وأن المراجعة أخذت تتطرق إلى هذا الاختيار وأن حدوده أخذت تفقد دقتها ووضوحها -

في موطنه الأصلي عند من وضعوا أصوله ورتبوا مسأله².

4_ إن المعرفة التراثية ليست معرفة نظرية خالصة كأدوات العقلانية المنقولة، وإنما لها تعلق

راسخ بـ«الحقيقة العملية» التي تتصل بالقيم السلوكية المكتسبة بالتعاون مع الغير في إظهار

الصواب وتحقيق الاتفاق، وإنزال معايير العقل النظري المنقولة على مثل هذا العقل العملي

الذي تميز به التراث، لن يؤدي إلا إلى استبعاد أجزاء التراث بحجة ضالة درجتها العقلانية

أو حمل أجزاء منه على وجوه من التأويل تفصلها عن بقية الأجزاء³.

5_ استناد القراءات المعاصرة للتراث إلى مبدأ «التسييس» وحمل التراث على ما يحمله في

سياقه الاجتماعي من دلالات الصراع من أجل ممارسة السلطة، وإن اختلف في تحديد شكله

ثوريا كان أو اصلاحيا أو تأسيسيا⁴.

6_ إغفال القراءات المعاصرة أن التراث هو أقرب إلى التأسيس منه إلى «التسييس» ، أي أن

التراث يولي الجانب الأخلاقي والمعنوي والروحي وظيفية رئيسية في النهوض بالفكر، فتكون

قيمة النص المقروء من جهة التأسيس في الفوائد العملية والآثار المعنوية التي يولدها عند

1- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص 25 .

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها

3- أحمد أتزكنرمت، آليات قراءة النص التراثي عند طه عبد الرحمن مرجع سابق.

4- بوزبرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، ط1، 2011، ص227

القارئ، أكثر من الجوانب التيسيرية والمادية، وهي معان تمتد آفاقها إلى الإنسان حيثما كان¹.

نقد طه عبد الرحمن للقراءة التجزئية الجابرية:

لما كان الجابري أفضل ممثل للقراءة التفاضلية أو التجزئية للتراث لأنه أكثر من اشتغل من الكتاب المعاصرين به نقداً وتقويماً فقد تناوله في كتبه الثلاثة: "نحن والتراث" و"تكوين العقل العربي" و"بنية العقل العربي"، فقد خصه طه عبد الرحمن بالدراسة والنقد.

لقد أقام طه عبد الرحمن نقده للجابري على دعوى سماها "دعوى التعارض الأصلي لنموذج الجابري" يقول طه عبد الرحمن "إن نموذج الجابري في تقييم التراث يقع في تعارضين اثنين أحدهما التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزئية، والثاني التعارض التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين التراث في الآليات"².

يتجلى التناقض الذي وقع فيه الجابري في التعارض القائم بين التصور النظري للتكامل عنده وبين التطبيق الذي مارسه فيه فلقد دعا إلى التعامل مع العلوم العربية ككل واحد لكن عملياً فقد قسم التراث إلى ثلاث أنظمة معرفية هي "البرهان" و"العرفان" و"البيان" وهي عنده أقسام متباينة لا رابط بينها إلا المصارعة أو المصالحة و متفاضلة في نتائجها، لا يرقى فيها العرفان إلى مستوى البيان ولا يسمو فيها البيان إلى مقام البرهان. وهذه نزعة تجزئية تقوم على تقسيم المضامين التراثية إلى قطاعات متميزة فيما بينها وفي تفضيل بعضها على بعض.

1- أحمد أتركرمت، آليات قراءة النص التراثي عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق

2- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقييم التراث، المصدر السابق، ص 29

وتبلغ الرؤية التجزيئية مداها حين يجزئ الجابري التراث حسب المواطن أو قل "المناطق" المعرفية، فمنطقة الغرب الإسلامي عنده يغلب عليها توجه عقلائي برهاني، بينما منطقة الشرق الإسلامي يغلب عليها توجه فكري عرفاني، وهذا يؤدي به إلى القول بالتفاضل بين أقطار التراث، حيث يجعل القطر المغربي أعلى منزلة من الأقطار الأخرى.

وللتأكيد على الدعوى التي أقامها طه عبد الرحمن أكد ما ذهب إليه الجابري في رؤيته التجزيئية للتراث توسله بآليات عقلانية تجريدية، وبآليات فكرانية تسييسية أضرت بالمبادئ الثلاثة، وهي: مبدأ تداخل القيمة الخلقية والواقع، ومبدأ تداخل القيمة الروحية والعلم، ومبدأ تداخل القيمة الحوارية والصواب، فقد استند إلى مبدأ الموضوعية للفصل بين الأخلاق والواقع، وإلى مبدأ العلمانية للفصل بين الروح والعلم، وإلى مبدأ النظر المتوحد أو ما يمكن أن سمي بمبدأ النظرانية¹ للفصل بين الجواب والصواب¹.

إن الجابري وإن ادعى التمسك القول بالعمل بما يشبه المبدأين "لا تقويم صحيح للتراث إلا بالنظرة الشمولية" و" لا تقويم أصيل إلا بالبحث في الآليات المنتجة للخطاب التراثي"، فإنه وقع في التناقض عند ممارستها فانتقل من النظرة الشمولية إلى النظرة التفاضلية التجزيئية، ومن البحث في الآليات التراثية إلى البحث في الخطاب التراثي.

لم تخرج القراءات الحداثية للقرآن من دائرة النقد الذي مارسه طه عبد الرحمان عليها محاولاً إظهار محاولتها الفصل بين القراءة التفسيرية للقرآن وبين الرؤية الاعتقادية المبدعة والموصولة.

ويميز طه عبد الرحمن بين القراءات التأسيسية القديمة التي اضطلع بها المتقدمون سواء كانوا مفسرين أو فقهاء أو متكلمين أو صوفية، و القراءات التجديدية الحديثة التي قام بها المتأخرون سواء كانوا سلفيين أو اسلاميين علميين وخص بالذكر كلا من طنطاوي

¹ - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق، ص 39.

ومصطفى محمود، ومحمد شحرور، وبين القراءات الحداثية التي تخرج عن الصفة الإيمانية باعتبارها مقلدة للتطبيق الغربي الذي يرمي إلى محو خصوصية النص القرآني وقد اصطلح طه عبد الرحمن على تسمية هذا النوع من القراءة ب"القراءات البدعية الانتقادية" فهو يقول في كتابه روح الحداثة ((فالقراءات الحداثية لا تريد أن تحصل اعتقاداً من الآيات القرآنية ، وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات))¹.

لقد اتبعت هذه القراءات خطاً انتقادية مختلفة وقف عندها طه عبد الرحمن بالتحليل و الشرح مبيناً ان كل خطة من الخطط المنتقدة تتكون من عناصر ثلاثة سماها "أركان الخطة" وهي: أولها الهدف النقدي الذي ترمي إلى تحقيقه .

الثاني : الآليات المعتمدة التي تمكن الناقد من تحقيق هذا الهدف المسطر .

الثالث : ضبط العمليات المنهجية التي ينسق بينها تحقيقاً للهدف المسطر.

أما الخطط "البدعية" التي وقف عندها طه عبد الرحمن فهي:

أولاً: - خطة التأنيس أو "خطة الأنسنة" تهدف هذه القراءة إلى رفع عائق "القدسية" الذي يتمثل في أن القرآن الكريم كلام مقدس ، معتمدة في ذلك على نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري ، عبر عمليات منهجية خاصة منها:

أ- حذف عبارات التعظيم التي يستعملها المؤمنون لتعظيم كتاب الله مثل قولهم "القرآن الكريم" و"القرآن العزيز" و"القرآن الحكيم" و"القرآن المبين" و"الآية الكريمة" و"قال الله تعالى" و"صدق الله العظيم" .

1- طه عبد الرحمن ، روح الحداثة ،- المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1 2006 ، ص176.

ب - استبدال المصطلحات المعهودة بأخرى جديدة غير مألوفة كان يستعمل مصطلح "الخطاب النبوي" مكان مصطلح "الخطاب الإلهي" ومصطلح "الظاهرة القرآنية" أو "الواقعة القرآنية" مكان مصطلح "نزول القرآن" ومصطلح "المدونة الكبرى" مكان "القرآن الكريم" ومصطلح "العبرة" مكان "الآية"¹.

ج - التسوية بين الكلام الإلهي و الكلام الإنساني في الرتبة عند الاستشهاد عند القارئ الحدائي ولا يجد في ذلك أي حرج .

د - يفرق القارئ الحدائي بين مستويات مختلفة من الخطاب الإلهي، على الرغم من أنه خطاب واحد ، فهو يفرق بين "الوحي" و "التنزيل" بين "الوحي" و "المصحف" بين "القرآن" و"المصحف" بين "القرآن الشفوي" و "القرآن المكتوب" .

هـ - لا يجد القارئ الحدائي حرجا في خلق مماثلة بين القرآن والنبي عيسى عليه السلام ((كما أن كلمة الله تجسدت في عيسى بن مريم فكذلك كلام الله تجسد في القرآن))².

إن القرآن يصير مجرد نص لغوي مثله مثل أي نص بشري في ظل تطبيق خطة التانيس وهو ما يترتب عنه ربط هذا النص بالسياق الثقافي العام الذي ينتمي إليه والذي على ضوءه يجب أن يفسر مما يجعله نصا لا يتعلق بالمطلق المتعالي وإنما بالتفسير الإنساني النسبي ، وهذا الأمر يجعل القارئ الحدائي يفصل النص القرآني عن مصدره المتعالي وربطه كلياً بالقارئ الإنساني .

ثانياً: - خطة التعقيل أو "العقلنة"

تهدف هذه القراءة الحدائية المقلدة إلى رفع عائق "الغيبية" أي الاعتقاد بأن القرآن وحي

1-- طه عبد الرحمن ، روح الحداثة ،- المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ،مصدر سابق،ص179

2- المصدر نفسه، ص179.

نزل من عالم الغيب ، معتمدة في ذلك حين التعامل مع الآيات القرآنية على كل المنهجيات و النظريات الحديثة وفق عمليات منهجية خاصة نقف عند البعض منها فيما يلي:

أ- نقد العلوم النقلية باعتبارها تشكل وسائط معرفية متحجرة تبعدنا عن القراءة العقلانية السليمة .

ب - الاستعانة بالمناهج المقررة في علوم الأديان والمتبعة في تحليل ونقد التوراة والأنجيل عند قراءتنا للقرآن ومن ثم فهي تضع جميع الكتب المنزلة في مرتبة و وضعية واحدة .

ج - التوسل بالمناهج المقررة في علوم الإنسان و المجتمع لاعتقاده الجازم بتمائل مقتضيات البحث في النص القرآني مع مقتضيات غيره من النصوص ، ومن ثمة فلا حرج من الاستعانة ب"اللسانيات" و"السيمائيات" و"علم التاريخ" و"علم النفس" و "التحليل النفسي" .

د- الاستعانة في قراءة النص القرآني بكل النظريات النقدية و الفلسفية المستحدثة منها "اتجاه تحليل الخطاب" و"الاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي" المتمثلة في "البنويات" و"التفكيكيات" و "الحفريات" و "التأويليات"¹.

هـ - إطلاق سلطة العقل إذ تقرر عند هذا القارئ الحداثي أنه لا نص يعلو على سلطان العقل الذي لم يقيد نشاطه بحدود مرسومة يجب أن يتوقف عندها .

ويعتقد طه عبد الرحمن أن هذه المماثلة بين القرآن وبين باقي النصوص الدينية تحيلنا إلى نتائج وخيمة لا يمكن قبولها، منها من جهة تغيير مفهوم الوحي واستبداله بمفهوم تأويلي آخر يصوغه العقل وينقيه من اللامعقول، ومن جهة ثانية وطبقا لفكرة المماثلة فإنه لا أفضلية لنص على نص ، ومن ثمة فلا أفضلية للقرآن على باقي النصوص الدينية الأخرى.

1- بوزبرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثية، المرجع السابق، ص 213

ثالثاً: - خطة التأريخ أو "الأرخنة"

تهدف هذه القراءة الحدائثية المقلدة إلى رفع عائق "الحكمية" المتمثل في الاعتقاد بأن ما جاء به القرآن من أحكام فهي أحكام ثابتة و أزلية ، مستندة في ذلك بألية تنسيقية تلتخص في وصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة ، وفق عمليات منهجية خاصة منها¹:

أ - توظيف المسائل التاريخية المسلم بها في تفسير القرآن من مثل "مسألة أسباب النزول" و"مسألة الناسخ و المنسوخ" و"مسألة المحكم والمتشابه" و"مسألة التنجيم" والتي وجد فيها أصحاب القراءة الحدائثية المقلدة المبرر الكافي للقول بالبنية التاريخية الجدلية للآيات القرآنية ومن ثمة فالتحليل التاريخي لها كفيلاً بأن يكشف عن مشروطيتها التاريخية .

ب - تغميض مفهوم الحكم حيث يرى أهل القراءة الحدائثية المقلدة أن الأحكام التي تتضمنها الآيات القرآنية غامضة ، فهي تأتي مرة في صيغة أمر ومرة أخرى في صيغة خبر ومرة تأتي ناسخة ومرة أخرى تأتي منسوخة ، وفي جميع هذه الحالات وغيرها يصبح المضمون التشريعي للآيات غامضاً بخلاف القاعدة القانونية .

ج - إضفاء النسبية على آيات الأحكام ، ذلك أن تفسيرات الفقهاء والمفسرين لهذه الآيات كانت مختلفة باختلاف الظروف التاريخية المتقلبة في المجتمع الإسلامي، ومن ثمة فقد كانت هذه المعاني غير ثابتة ولا بالأولى مطلقة .

إن القرآن وفق هذه القراءة مجرد نص تاريخي مثله مثل أي نص تاريخي آخر ، ومن ثمة تبطل المسلمة القائلة بان القرآن فيه بيان كل شيء ، مما يدعو إلى العمل على تحديث التدين حتى ينسجم مع فلسفة الحدائث أو هكذا يرى الحدائثيون المقلدون .

¹ - بوزيرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحدائث، المرجع السابق، ص215

بعد أن استعرض طه عبد الرحمن بالتفصيل القراءات الحداثية المقلدة ، انتقل إلى نقدها مبينا أنها قراءات تخلو من كل إبداع ، فهي ليست إلا تقليدا غريبا بامتياز ، ويتجلى ذلك في كون خطتهم الثلاث لا صلة لها بواقع الأمة الإسلامية ولا بثقافتها ، بل هي منقولة من واقع الثقافة الغربية التي حكمها الصراع الذي استفحل بين الأنوريين و الكنيسة والذي أفضى بهم إلى تقرير مبادئ ثلاثة أنزلت منزلة قوام الواقع الحداثي الغربي وهي:

1 - يجب الاشتغال بالإنسان وترك الاشتغال بالإله ، وبمقتضى هذا المبدأ تم مواجهة الوصاية الروحية للكنيسة ، وهنا نلاحظ أن خطة التأسيس أو "الأنسة" مرتبطة بل متفرعة عن هذا المبدأ الأول .

2 - يجب التوسل بالعقل وترك التوسل بالوحي ، وبمقتضى هذا المبدأ تم مواجهة الوصاية الثقافية والعقدية للكنيسة¹ ، وهنا نلاحظ أن خطة التعجيل أو "العقلنة" متفرعة عن هذا المبدأ الذي يدعو إلى الاعتماد على العقل دون سواه .

3 - يجب التعلق بالدنيا وترك التعلق بالآخرة ، وبمقتضى هذا المبدأ تمت مواجهة الوصاية السياسية للكنيسة ، وهنا نلاحظ تفرع خطة التأريخ أو "الأرخنة" عن هذا المبدأ.

بعد أن بين طه عبد الرحمن تهافت القراءات الحداثية المقلدة يطرح نمطا آخر من القراءة سماها القراءة الحداثية المبدعة فبين الأسس التي تتبني عليها هذه القراءة ، مؤكدا أن القراءة النبوية دشنت الفعل الحداثي الإسلامي الأول واستثنافها يتطلب تدشين الفعل الحداثي الإسلامي الثاني ، بإحداث قراءة جديدة أخرى تجدد الصلة بالقراءة النبوية ، و((قادرة على توريث الطاقة الإبداعية في هذا العصر ، كما أورتتها القراءة المحمدية في عصرها))².

1- بوزبرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، المرجع السابق، ص216

2- طه عبد الرحمن ، روح الحداثة -، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، مصدر سابق ص193

إن هذه القراءة الحدائرية المبدعة بنيت على تصور أساسي مفاده أن مقتضى الحدائرية الإسلامية يضاد مقتضى الحدائرية الغربية ، ذلك أن الفعل الحدائري الغربي قام على أصل الصراع مع الدين ، مما يجعل الإبداع الذي تجلّى به هذا الفعل ابداعاً مفصلاً ، في حين يقوم الفعل الحدائري الإسلامي على التفاعل مع الدين ، مما يجعله فعلاً ابداعياً موصولاً .

إن القراءة الحدائرية المبدعة لا تكون كذلك في نظر طه عبد الرحمن إلا إذا استوفت شرطين أساسيين هما :

1 - رعاية التفاعل الديني مع النص القرآني أو "ترشيد التفاعل الديني".

2-إعادة ابداع الفعل الحدائري المنقول أو "تجديد الفعل الحدائري". وبعد أن بين طه عبد الرحمن قيمة هذين الشرطين ومدى تفاعلها في كل قراءة مبدعة ، ينتقل إلى عرض خطط القراءات الحدائرية ذات الإبداع الموصول على النحو التالي:

أولاً: خطة التأنيس المبدعة : يعرفها طه عبد الرحمن بأنها ((عبارة عن نقل الآيات من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري ، تكريماً للإنسان))¹. فخطة التأنيس المبدعة تعيد وصل الإنسان بخالقه وصلاً يرفع مكانته ويحقق كرامته باعتباره خليفة الله في الأرض ، وهذا التكريم لا يمكن أن يحققه تأنيس مقلد يقطع صلة العبد بربه ، فضلاً على أن التأنيس المبدع لا يرمي إلى رفع القدسية عن النص القرآني كما هو الحال عند التأنيس المقلد إنما يرمي بيان وجوه تكريم الإنسان في القرآن الكريم ، وجلب ما ينفع الأصالة الإنسانية .

ثانياً : خطة التعقيل المبدعة : يعرفها طه عبد الرحمن بأنها ((عبارة عن التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات و النظريات الحديثة ، توسيعاً لنطاق العقل))². ومعروف أن توسيع العقل يرمي بالضرورة لا إلى محو الغيبية على النص

1- طه عبد الرحمن ، روح الحدائرية ،- المدخل إلى تأسيس الحدائرية الإسلامية ، مصدر سابق ، ص197.

2- المصدر نفسه ، ص199.

كما هو الحال مع خطة العقلة البدعية أو المقلدة ، وإنما إلى إلغاء كل غيبية في غير محلها مهما كان نوعها .

إن التعامل العقلي مع القرآن لا يضعف التفاعل الديني في شيء ، إذ يمكننا ان نظفر فيه بالأسباب المنهجية التي تستطيع أن تستكشف بعض المعالم المميزة للعقل ، ومن ثم يستعيد العقل نوره ، فتتوسع آفاقه ويصل الظواهر بالقيم والأحداث بالعبير ، ويكون أفق الإدراك الحسي موصولاً بأفق الإدراك العقلي وأفق الإدراك العقلي موصولاً بأفق الإدراك الروحي ، ومن ثم تبطل المماثلة الدينية التي أقامت خطة التعقيل المقلد بين النص القرآني وبين النصوص الدينية الأخرى من وجهين : أولهما أن العقل في النص الديني توحيدي ، بينما هو في النص المادي وثني ، وثانيهما أنه إذا سلمنا أن النصوص الدينية المنزلة هي تجليات لوعي واحد ، وكل تجل يصدق الذي سبقه ويهيمن عليه ، وجب أن يكون النص القرآني حينئذ أن يكون مهيمناً عليها جميعاً ويفضلها عقلاً ، والشاهد على أفضلية التوجه العقلي للقرآن هو أنه لا نص منزل بلغ مبلغه في إثبات ما يوجه العقل إلى مزيد السداد وبناء على ذلك فلا نظير للنص القرآني في حداته الدينية .

ثالثاً : خطة التأريخ المبدعة : يعرفها طه عبد الرحمن بأنها ((عبارة عن وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها و زمنها وسياقاتها المختلفة ، ترسيخاً للأخلاق))¹. وواضح ان هذه الخطة لا ترمي إلى محو الحكمة كما تفعل خطة التأريخ المقلدة ، وإنما تهدف إلى ترسيخ الأخلاق التي تلغي كل حكمة في غير موضعها .

إن وصل الآيات بالظرف والسياق لا يضعف التفاعل الديني في شيء ، لأن الظروف والسياقات الخاصة التي وردت فيها الآيات القرآنية إنما هي التحقق الأول والأمثل للمقاصد أو القيم التي تحملها هذه الآيات ، وكلما تجددت الظروف والسياقات أمكن تجدد تحقق القيم

1- طه عبد الرحمن ، روح الحداثة ،- المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، مصدر سابق ، ص 202.

والأخلاق ويتجدد الإيمان بها ، والتأريخ لا يستعيد اعتباره بمحو الحكمية ، وإنما بالارتقاء بمفهوم الحكم ، فلم آية الحكم تنحصر فيما تأتي به من تشريع ، وإنما يتسع الحكم لما يقصده من هذا التشريع من ترسيخ الأخلاق .

التأسيس لقراءة متكاملة للتراث اعتمادا على آليات التداخل المعرفي.

بعد انتهاءه من عملية النقد يقدم طه عبد الرحمن تصويره لما سماه الحداثة المبدعة أو الإبداع الموصول من خلال إعادة النظر في هذه الخطط انطلاقا من روح الحداثة والتفاعل مع البعد الحضاري الإسلامي بحيث أن كل واحدة من هذه الخطط تتزاوج بين التفاعل الديني الراشد والفعل الإبداعي الجديد.

يدعو طه عبد الرحمن في سياق عمله على نقد الخطابات التجزيئية والتفاضلية في قراءة التراث، إلى ضرورة اعتماد قراءة تكاملية اعتمادا على آليات التداخل المعرفي للتراث، مؤكدا ((أن التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية))¹. وتحتاج هذه الدعوى التي سماها طه عبد الرحمن ب"دعوى التقييم التكاملية"² للبرهنة عليها إلى ثلاث مقدمات سلم بها طه عبد الرحمن تسليما لثبوت صحتها في نطاقات معرفية متعددة وهي :

1_مقدمة التركيب المزدوج للنص التي تفضي باستناد كل مضمون مخصوص إلى كيفيات إنتاجية مخصوصة ، وبناء على ذلك فإن النص التراثي يمتاز بمجموعة من الخصوصيات سواء المضمونية أو البنائية لذلك فالباحث في التراث ينبغي ان يكون ملما بهذه المضامين

¹ - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص81.

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

مدركا لآليات بناء نصوصها و خصائصها الإنتاجية وشروطها وقوانينها وآثارها في تشكيل المعرفة داخل التراث.

2_مقدمة تتقل الآليات الإنتاجية، إن الآليات الإنتاجية تختص بكونها تقبل أكثر من غيرها التنقل من حقل فكري إلى آخر، والتجول بين مختلف حقول المعرفة وأصناف العلوم، حتى إن الآلية الواحدة قد تشترك في استخدامها علوم متباينة في مقاصدها ووسائلها، ولا يخرجها عن وصف الشمولية ما قد يلحقها من تلونات حقلية¹. "وما يلزم عن هذه القاعدة أن الباحث في التراث مطالب بأن يترصد آثار هذه الآليات في كل نص تراثي يقع بين يديه".

3_مقدمة تشبع التراث بالآليات الإنتاجية: إن آليات إنتاجية دقيقة، ومتنوعة ، استحكمت في مضمون النص التراثي، استحكما يدل على أن واضع هذا النص متمهر في هذه الآليات بحيث لا يمكن فهم هذا النص التراثي حق الفهم، ولا تفهيمه حق التفهيم بغير معرفة تامة بأصول وفصول هذه الآليات.² "ويلزم عن هذه القاعدة أن الاشتغال الآلي ليس مجرد وصف نسده إلى الوسائل التي بنيت بها مضامين التراث".

إذا كنا بيننا فيما سبق أن القراءات التفاضلية أو التجزيئية للتراث انقسمت إلى نزعتين واحدة مضمونية وثانية تجزيئية فإن القراءة التكاملية على العكس من ذلك يسودها توجهان معارضان هما "التوجه الآلي" و"التوجه الشمولي"، فاما التوجه الآلي فيقرر أن آليات إنتاج التراث متنوعة الأصناف و متفاوتة المراتب يحصرها طرفان متباينان هما طرف الآليات المادية مثل الوسائل التسديدية و التأنيسية ، وطرف الآليات الصورية مثل الوسائل اللغوية والمنطقية، واما التوجه الشمولي فيتأسس على القول بشمولية التراث.

ميز طه عبد الرحمن في حديثه عن مظاهر التداخل بين المعارف والعلوم التراثية بين درجتين أساسيتين هما: «التراتب» و «التفاعل»، أما عن درجة تراتب العلوم، فقد تولى

1- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق ، ص83

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

فلاسفة الإسلام وعلماءه مهمة ترتيب العلوم التي عرفتها الثقافة الإسلامية منذ عهدها الأولى، فتركوا تصانيف مبنية على تقارب العلوم وتشابها وتراتبها، مما يوضح النزعة التكاملية للمعرفة التراثية، وأما عن درجة تفاعل العلوم التراثية، فلم يكتف علماء الإسلام بالقول بتدرج العلوم فيما بينها، بل أقروا بمشروعية تفاعل العلوم، وتشابك العلاقات فيما بينها¹، وعلى هذا يرى طه عبد الرحمن "أن المباحث الكلامية تتفاعل مع المباحث اللغوية والبلاغية والفلسفية، كما تتفاعل المباحث المنطقية مع المباحث اللغوية والأصولية"².

ومن خلال ما تقدم ينتهي طه عبد الرحمن إلى أنه ما لم يقع التسليم من قبل المشتغلين بالتراث دراسة وتقويما بتداخل علوم المجال التداولي الإسلامي، فإنه لا يصح تقويم وقراءة إنتاج علماء المسلمين من قبل هولاء الدارسين.

التأسيس لقراءة تكاملية للتراث اعتمادا على آليات التقريب التداولي

بعد تعرضنا للاعتراضات التي قدمها طه عبد الرحمن على آليات ووسائل القراءة التجزيئية و القراءة التفاضلية للتراث ، بشقيها المضمونية والتجزئية لما الحقته من جمود لكونها اعتمدت على آليات منقولة لا مخصوصة وضعت من فكر غربي ولفكر غربي وفي مجال تداولي غربي مخالف تماما للمجال التداولي العربي الإسلامي ، هذا فضلا عن كون الناقلين لها من بعض المفكرين العرب لم يحيطو بتمام اسرارها التقنية، ننتقل مع طه عبد الرحمن إلى المستوى التأسيسي لعرض مشروعه التأسيسي لقراءة تكاملية للتراث اعتمادا على آليات التقريب التداولي بين المناهج الغربية والمجال التداولي الأصلي، منطلقا من دعوى التداول الأصلي، والتي مضمونها أن ((لا سبيل إلى تقويم الممارسة التراثية ما لم يحصل

1- أحمد اتزكرمت ،آليات قراءة النص التراثي عند طه عبد الرحمن.-

2- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000، ص141.

الاستناد إلى مجال تداولي متميز عن غيره من المجالات بأوصاف خاصة ومنضبط بقواعد محددة يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضرُّ بهذه الممارسة¹.

كيف نفهم هذه الدعوى الطهائية وما هي أركانها:

من خلال تأملنا في مضمون هذه الدعوى يتبين لنا أن طه عبد الرحمن يبينها على ثلاثة أركان هي:

1— وجوه تميز المجال التداولي عن غيره من المجالات الثقافية.

2— أصناف القواعد التي ينضبط بها هذا المجال في الممارسة التراثية .

3_أنواع الآفات المترتبة عن الإخلال بقواعد هذا المجال .

-تحديد قواعد ضبط المجال التداولي الإسلامي:

وينطلق طه عبد الرحمن في تحديده لهذه القواعد من مبدأ عام مستمد من روح الدين الإسلامي مفاده أن الأمة الإسلامية هي خير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، سماه بـ"مبدأ التفضيل" تتفرع منه جميع القواعد التداولية الضابطة لمجال الممارسة التراثية ، وصاغه على الوجه الآتي: "ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من صحة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتيت أمة العرب، تفضيلاً من الله"².

أما القواعد التداولية التي يستنبطها طه عبد الرحمن من مبدأ التفضيل فيرى أنها تختلف باختلاف الأصول الثلاثة للمجال التداولي اللغة والعقيدة والمعرفة، فالقواعد العقدية في نظر طه عبد الرحمن هي التي تقرر الكيفيات التي تكون بها العقيدة الإسلامية أصح من غيرها، وهذه القواعد هي :

1- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص243.

¹-المصدر نفسه ، ص 252-

1_قاعدة الاختيار : التسليم بأن العقيدة التي تتبني على غير الدين الإسلامي مرفوضة فالدين عند الله الإسلام يقول طه عبد الرحمن "سلم بأن العقيدة التي لا تتبني على أصول الشرع الإسلامي ، قولا وعملا،كائنة ما كانت، لا تعد عقيدة مقبولة عند الله عز وجل"¹.

2_قاعدة الائتثار : التسليم بأن الله واحد مستحق للعبادة دون سواه و اتباع تعاليم الرسالة المحمدية يقول طه عبد الرحمان"سلم بأن الله سبحانه وتعالى واحد مستحق للتقديسو التنزيه والعبادة دون سواهمتبعا تعاليم الرسالة التي بعث بها نبيه الخاتم سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام"².

3- قاعدة الاعتبار: التسليم بمشيئة الله ومقاصده في أحكامه وحكمته في مخلوقاته يقول طه عبدالرحمن"سلم بأن كل ما سوى الله لا يكون إلا بمشيئته ، ولا يحفظ إلا بمنته ، معتبرا مقاصده في أحكامه ، ومعتبرا بحكمته في مخلوقاته"³.

أما القواعد الخاصة بالمبدأ الثاني للمجال التداولي المتمثل في اللغة فإن طه عبد الرحمن يرى أنها تحدد حسب الكيفيات التي تكون بها اللغة العربية، التي هي عنده أفضل لغة، أبلغ من سواها، وهي⁴ :

_قاعدة الإعجاز: يقول طه عبدالرحمن: "سلم بأن اللسان العربي استعمل في القرآن بوجوه من التأليف وطرق في الخطاب يعجز الناطقون عن الإتيان بمثله عجزا دائما"⁵.

¹- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص 255

²-المصدر نفسه ، الصفحة نفسها -

³- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق،ص255.

¹—بوزبرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ، ونقد الحدائثة ، مرجع سابق، ص229

⁵- طه عبد الرحمن،تجديد المنهج في قراءة التراث، مصدر سابق،ص255

2_ قاعدة الإنجاز : الالتزام بإنشاء الكلام جريا على أساليب العرب وعاداتهم في التبليغ، يقول طه عبد الرحمن "لا تتشئ من الكلام إلا ما كان موافقا لأساليب العرب في التعبير، وجاريا على عاداتهم في التبليغ"¹.

3_ قاعدة الإيجاز: الاختصار في العبارة وتأدية المقاصد يقول طه عبد الرحمان "لتسلك مسلك الاختصار في العبارة عن مقاصدك، مؤديا هذه المقاصد على الوجه الذي يحسن به وصلها بالمعارف المشتركة، ويحمل على استثمار هذه المعارف أفصى ما يكون الاستثمار"².

وأما القواعد الخاصة بالمبدأ الثالث من مبادئ المجال التداولي المتمثل في المعرفة الأصل المعرفي فيرى طه عبد الرحمن أنها تحدد الكيفيات التي يكون بها العقل الإسلامي العربي أسلم من غيره، وهذه القواعد هي :

1- قاعدة الاتساع: التسليم بأن المعرفة الإسلامية حازت اتساع العقل بطلبها النفع في

العلم والصلاح في العمل ولا نفع في العلم ما لم يقترن بالعمل ، ولا صلاح في العمل ما لم يقترن بطلب الآجل³ .

2_ قاعدة الانتفاع: التوسل بالعقل النظري طلبا للعلم بالأسباب الظاهرة للكون، والانتفاع بتسديد العقل العملي⁴ .

3_ قاعدة الاتباع: التوسل بالعقل الوضعي طلبا للعلم بالغايات الخفية للكون، واتباع إشارات العقل التداولي⁵ .

¹ - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في قراءة التراث، مصدر سابق، ص255

² - المصدر نفسه الصفحة نفسها.

³ - المصدر نفسه ، ص256-

⁴ - أحمد اتزكرمت ،آليات قراءة النص التراثي عند طه عبد الرحمن، مرجع سابق -

⁵ - المرجع نفسه

ويؤكد طه عبد الرحمن أن هذه القواعد التداولية تتناول المظاهر الثلاثة للممارسة التراثية المظهر التفضيلي الذي يمد هذه الممارسة بأسباب التمايز وتثبيت الهوية وإظهار الخصوصية، والمظهر التأصيلي الذي يمد أهلها بأسباب التواصل واستنهاض الهمم إلى العمل، والمظهر التكميلي الذي يمدهم بأسباب التفاعل والإنتاج والإبداع¹.

-الآفات المترتبة عن الإخلال بقواعد المجال التداولي:

يرى طه عبد الرحمن أن قواعد المجال التداولي الإسلامي تتعرض للمس بسلامتها كلما وردت على مجال التداول الإسلامي ظواهر ثقافية أو حضارية منقولة، "سواء كان ذلك بسبب إقبال أهله على هذه الظواهر الأجنبية تقليدا لغيرهم ، أو لحاجة وجدوها في أنفسهم أو بسبب إدخالهم عليهم عنوة من قبل أهل مجال تداولي مخالف"²، مما تترتب عنه آثار تضر سلبا بالممارسة التراثية، تواسلا وتفاعلا. وقد ميز طه عبد الرحمن في هذا الخلل الذي يلحق بالمجال التداولي بين ضروب متعددة تختلف باختلاف عدد القواعد التي لحق بها الخلل في كل أصل تداولي، "فقد يرتبط بالمظهر التفضيلي ويؤدي إلى فقدان مجال التداول عامل الإرادة ، مما يعطل قدرته على الابداع، أما حين يرتبط الضرر بالمظهر التأصيلي فيؤدي إلى فقدان مجال التداول لعامل الفعل، مما يعطل قدرته على الإنتاج ، وقد يرتبط الخرم حيناً آخر بالمظهر التكميلي فينتج عنه فقْدُ المجال التداولي لعامل الاعتبار، وتتعلل معه قدرته على التوجيه"³.

تشكل دعوى التقريب التداولي الإسلامي العربي، الطرف الثاني من معادلة القراءة التكاملية للتراث عند طه عبد الرحمن ، وتتص "دعوى التقريب التداولي" على أن: "لا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على التقريب التداولي الذي يتميز عن غيره من

⁴ — بوزيرة عبد السلام ، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة ، المرجع سابق، ص، 230

² - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في قراءة التراث، المصدر سابق، ص، 257

³ - أحمد انزكزمت ، آليات قراءة النص التراثي عند طه عبد الرحمن، المرجع سابق.

طرق معالجة المنقول باستناده إلى شرائط مخصوصة يفضي عدم استيفائها إلى الإضرار بوظائف المجال التداولي، فضلا على استناده إلى آليات صورية محددة¹.

وينظر طه عبد الرحمن إلى التقريب "باعتباره نقل تصحيحي قام على قواعد تداولية أصلية عقدية أو لغوية أو معرفية حصل اليقين فيها، بتوسل آليات صورية تشترك في استعمالها جميع أنواع التقريب، تشغيلاً عقدياً كان أو اختصاراً لغوياً أو تهويناً معرفياً، ويتم هذا التصحيح بالتصرف في المنقول بالإضافة والحذف والتخصيص والإبدال والقلب والتفريق والمقابلة، حتى يصير موافقاً للمجال التداولي المنقول إليه"².

وقد أفضت معايير تحديد المنقول الأصح للنظر بطه عبد الرحمن إلى اختيار علمين منقولين عن اليونان هما³:

1_ علم المنطق، لأنه يمثل أفضل نموذج للعلوم النظرية المجردة المنقولة، ومن أجل تقريبه وجب إخراجه عن وصفه التجريدي إلى وصف عملي يجعل عباراته راسخة في الاستعمال العادي، وأدلتته مستخرجة من النصوص الشرعية ونتائجه موصولة بأسباب التطبيق النافع للغير نفعه للذات، ويبرر طه عبد الرحمان استخدامه لأدوات المنطق في مجال التراث على أن التراث الفكري الإسلامي من فلسفة وكلام وفقه ولغة تشبع بالمعرفة المنطقية والحجاجية التي كانت سائدة في وقته، وأنه لا يمكن في نظرنا، استيعاب هذا التراث من غير ضبط لأدوات المنطق و المناظرة، وإذا صح هذا صح معه أن استخدام وسائل المنطق المعاصر في وصف التراث وتحليله سوف يكون مناسباً وملائماً لطبيعة التراث، حيث إننا نسلم بأنه مثقل بالآليات الاستدلالية، بعضها يصطنع البرهان وأكثرها يغرق في الحجاج⁴.

¹ - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق ص 273

² - أحمد اتركنرمت، آليات قراءة النص التراثي عند طه عبد الرحمن، المرجع السابق

³ - المرجع نفسه . .

⁴ - طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص 89

2_ علم الأخلاق، لأنه يمثل أفضل نموذج للعلوم العملية المنقولة ، ومن أجل تقريبه "وجب إخراجها عن وصفه التجريدي إلى وصف عملي يجعل مفاهيمه موصولة بالمدلولات اللغوية المستعملة، و أحكامه مستمدة من الأحكام الأخلاقية المبنوثة في الشرع"¹ .

وعموما يمكن إجمال القواعد التي يحددها طه عبد الرحمن والتي يجب اتباعها في قراءة التراث في أربع هي :

1_ أنه ينبغي للقراءة أن تعتني بآليات النص التراثي على الأقل ،اعتناءها بمضامينه ، وأن تتوسل بهذه الآليات في فهم هذه المضامين ، والدافع لذلك هو خصوصية التراث الإسلامي المشبع بهذه الآليات خاصة في شقه اللغوي والمنطقي .

2_ أنه ينبغي الاستعانة بالمستجدات في باب مناهج العلوم لا في باب طمس معالم الآليات التراثية ، وإنما في استخراجها وتحديث إجرائيتها .

3_ أنه يجب ممارسة النقد والتمحيص الكافيين لكل آلية مقتبسة من تراث أجنبي قبل تبنيها على التراث الإسلامي فمثلا آلية العقلانية فإننا لا يمكن أن نحكم على عقلانية التراث إلا إذا تأكدنا ما إذا كان مفهومها المأخوذ من الثقافة الغربية صالحا لأن نقوم به تراثنا ، وهو يراه غير صالح لأن العقلانية الغربية مبنية على التجريد النظري بينما العقلانية الإسلامية مبنية على التسديد العملي² .

4_ ينبغي أن لا يتخذ تنقيح الآليات اتجاها واحدا بل ينبغي أن يسير في اتجاهين معا ، فتنتقح الآليات الغربية بواسطة الآليات الإسلامية العربية ، وتنتقح الآليات الإسلامية العربية

3-- أحمد اتزكزمت ، آليات قراءة النص التراثي عند طه عبد الرحمن،المرجع السابق .

2-د طه عبد الرحمن ، حوارات من أجل المستقبل ، المصدر السابق،ص20.

بواسطة الآليات الغربية ، لأن من شأن هذا التنقيح المزوج أن يفتح طريق الإبداع للمفكر العربي¹.

لقد وجدنا في تتبع أهم تفصلات مشروع طه عبد الرحمن في قراءة التراث قضايا جديدة بالبحث والدراسة، وذلك من خلال ما أسست له الدراسات الحديثة في موضوع القراءة والتأويل، وكذا الدراسات المنكبة على التراث الإسلامي بمختلف تياراتها. ومع كل ذلك ماذا يمكن أن نقول في حق ما قدمه طه عبد الرحمن كمشروع قراءة تكاملية للتراث ؟ نترك الإجابة على هذا السؤال لاحقا .

1- د طه عبد الرحمن ، حوارات من أجل المستقبل ، المصدر السابق ، ص21.

المبحث الثاني: من نقد الأخلاق الوضعية إلى تأسيس الفلسفة الائتمانية.

أولاً: تجليات الإبداع الطاهائي في مجال الأخلاق .

لم يتوقف طه عبد الرحمن عند مسألة الأخلاق، بحثاً وتقيباً إلا لإيمانه العميق بان الأخلاقية أولى من العقلانية، ومن ثمة حاول إعادة الاعتبار لسؤال الأخلاق باعتباره المدخل الأساسي لإعادة احياء الإنسان بعد ما خذلته المادية الناتجة عن عمليات العقلنة في شتى مظاهرها غير المسددة بالأخلاق .

سعى طه عبد الرحمن إلى التأسيس لرؤية أخلاقية عالمية معاصرة بقدر عالمية الإسلام ففي كتابه الحق الإسلامي في الاختلاف يؤكد على هذا الغرض من مشروعه الفكري، عندما يقر بأن الغرض الذي يتوخاه من جملة من الكتب هو الاسهام في إنشاء فلسفة أخلاقية إسلامية معاصرة . فما مسلمات هذه النظرية ؟ وماهي أركانها ؟

كعادته ينطلق طه عبد الرحمن من نقد مختلف النظريات الأخلاقية السابقة لا لغرض هدمها فقط بل ليؤسس بعد ذلك معالم نظريته الأخلاقية .

وانطلاقاً من هذا الأساس قسمنا كلامنا الخاص بالفكر الأخلاقي إلى قسمين، أحدهما نتناول فيه الجانب النقدي الذي مارسه طه عبد الرحمن على مختلف النظريات الأخلاقية أما الثاني فخصصناه للحديث عن النظرية الأخلاقية التي يقترحها طه عبد الرحمن.

1- موقف طه عبد الرحمن النقدي للنظريات الأخلاقية الغربية القديمة و الحديثة

أ-موقفه من فلسفة الأخلاق اليونانية (الأرسطية):

انتقد طه عبد الرحمن الأخلاق كما صورتها الفلسفة اليونانية، من خلال ما كتبه أفلاطون في محاوراته وحسبنا أن نذكر هنا "مينون" التي بحثت في موضوع الفضيلة و"لاخيس" التي بحثت في مفهوم الشجاعة و"خرميديس" التي تناولت موضوع الحكمة العملية و"محاورة السياسة" التي أفاضت في العدل ومحاورة الجمهورية التي بحثت بشيء من التفصيل في الفضائل عامة والعدالة خاصة.

أما المعلم الأول "أرسطو" فقد استفاد في بحثه في الأخلاق من خلال ما كتبه في كتابين أساسيين و هما: الأخلاق إلى أوديموس في خمس مقالات و الأخلاق إلى نيقوماخوس في عشر مقالات ، وقد حاول في هذين الكتابين أن يضع القواعد الأساسية لعلم الأخلاق ،بحكم أنه يعتقد أن الأخلاق مبحث لا بد له من علم خاص به، و في هذا الإطار يقول طه عبد الرحمن: "وأما أرسطو فقد سار في الأخلاق على نهجه المؤلف في وضع قواعد العلوم فوضع أصول هذا العلم في كتابين أساسيين وهما: الأخلاق إلى أوديموس في خمس مقالات و الأخلاق إلى نيقوماخوس في عشر مقالات الأخلاق إلى أوديموس في خمس مقالات و الأخلاق إلى نيقوماخوس في عشر مقالات و قد أحاط المسلمون بالنظرية الأخلاقية الأرسطية بفضل نص الترجمة الكاملة لكتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، و قد تناولوه بالشرح، و من جملة من شرحه "الفارابي" و "ابن رشد"¹،

و أما "جالينوس" فقد كان له كبير الأثر على النظرية الأخلاقية الإسلامية، خاصة كتابه "جوامع كتب أفلاطون".

1- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص 387.

ينطلق طه عبد الرحمن في نقده للأخلاق اليونانية من نقد أرسطو و العقلانية الأرسطية إذ يعتبرها عقلانية مجردة والتجريد يقصد به هنا طه عبد الرحمن هو خلوها من الجانب الأخلاقي ، ذلك أنها إتكأت على التصور الجوهراني لمفهوم العقل وهو في نظر طه عبد الرحمن تصور فاسد .

يرى طه عبد الرحمن أنه يمكن النظر إلى العقلانية باعتبارها متعددة بتعدد العقل ،ومن أشهرها العقلانية البرهانية (المجردة) أي المفصولة عن الأخلاق والتي يشترك فيها الانسان مع الحيوان و العقلانية الحجاجية (المسددة) و العقلانية المؤبدة، المرتبطة بالأخلاق والتي تمثل قوام الإنسان دون سواه لتفرده بها ، يقول في مقدمة كتابه "سؤال الأخلاق"، "العقلانية على قسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجردة من "الأخلاقية"... و هناك العقلانية المسددة بالأخلاقية"¹، و يرى طه عبد الرحمن أن الفكر الأرسطي يقول بالعقل المجرد الذي يجسد العقلانية البرهانية المفصولة عن الأخلاق وعليه، فإنه لا يمكن الاعتماد على القيم الأخلاقية التي تحدث عنها أرسطو من فضيلة و عدل و شجاعة و غيرها، حيث يقول "إذا كان المقصود بالفلسفة البرهانية فلسفة تكون عبارة عن جملة من الأدلة التي تستوفي نفس المقتضيات المنطقية التي تستوفيها الأدلة في العلوم الدقيقة فلا وجود لمثل هذه الفلسفة على الرغم من أنف مجموعة من الفلاسفة من أمثال أرسطو و ابن رشد و ديكارت و اسبينوزا..."² ،

وبالنسبة لطه عبد الرحمن أن الأخلاقية أولى من العقلانية "الصواب أن الأخلاقية هي ما يكون به الإنسان إنسانا، و ليست العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة، لذا ينبغي أن تتجلى الأخلاقية في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان مهما كان متغلغلا

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق "مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية"، ص 14.

2 -طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، المصدر السابق، ص 47.

في التجريد، بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى الأخلاقية، حتى إنه لا فرق في ذلك بين فعل تأملي مجرد و فعل سلوكي مجسد¹.

إن طه عبد الرحمن ينظر إلى الأخلاق كما يتجلى ذلك في كتابه سؤال الأخلاق "مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية"، مسلمة يتفرد بها الإنسان بل بها يكون إنسانا، يقول طه عبد الرحمن: "لإنسان بغير أخلاق...، ويترتب على هذه المسلمة ان هوية الإنسان أساسا ذات طبيعة أخلاقية"²

و مجمل القول أن طه عبد الرحمن يرفض القيم الأخلاقية التي دعا إليها أرسطو جملة و تفصيلا، حيث يقول "إن أرسطو يستهل حديثه عن الأخلاق في كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" بالكلام عن الخير الأسمى بوصفه المقصد الأقصى الذي تتجه إليه أفعال الإنسان، فيقول إن البحث فيه ينبغي أن يختص بأفضل العلوم رتبة، و أن لا علم أشرف من علم السياسة، إذ هو الذي يعين من بين العلوم أوجبها للمدن، و يعين من بين أصنافها أوجبها لكل طبقة من مواطنيها ، كما أنه هو الذي ترد إليه العلوم الأخرى ، و كان هو الذي يشرع ما يجب فعله و ما يجب تركه فإن مقصد هذا العلم شامل لكل المقاصد"³

و يضيف قائلا "إن هذه الأخلاق التابعة للسياسة و الخادمة للمدينة عرض لها بسبب هذه التبعية و هذه الخدمة القصور من وجهتين:

أ- أن هذه الأخلاق موضوعة وضعا إنسانيا، فتعلقت بالإرادة الإنسانية من دون الإرادة الإلهية.

ب- أنها موضوعة لفئة من الناس، فتعلقت بالمواطنة المدنية دون الفطرة الإنسانية"⁴.

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق "مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية"، ص ، 14-15.

2- المصدر نفسه، ص147

3- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص 401-402.

4- المصدر نفسه، ص 402.

ب- موقف طه عبد الرحمن من فلسفة الأخلاق الحديثة (إيمانويل كانط):

حاول كانط في كتابه "تقد العقل الخالص" هذا الذي جاء في ذروة عصر الأنوار أن يلون الدين بقالب الأخلاق فقط، وأن يحذف منه كل الطقوس والشعائر. بعبارة أخرى عمل كانط على إفراغ الأديان من مضمونها التاريخي، ليملاًها بمضمون عقلائي متعال عن الزمان والمكان. فكانط يدعو إلى فصل الدين عن الأخلاق، مبررا ذلك بصراحة لا مزيد عليها في مستهل مقدمة الطبعة الأولى من كتابه "الدين في حدود العقل"¹.

انتقد طه عبد الرحمن الأخلاق الكانطية لأنها حسب رأيه ساهمت في فصل العلم عن الأخلاق، ذلك أن الأخلاق التي نادى بها كانط وفعلت فعلها في نفوس الناس وعقول الفلاسفة، هي أخلاق في جوهرها دنيوية تركز فصل الأخلاق عن العلم، إنها أخلاق لا علاقة لها بالدين ولا بالروح لأنها تؤسس على نحو عقلي إنساني، فالتخلق حسب كانط وكما يفهمه طه عبد الرحمن هو طبيعة في الإنسان لا يكتسبها من الدين وإنما يمكن للإنسان أن يشرع لنفسه أخلاقا.

فقد اعتبر كانط أن الأخلاق تُؤسس على نحو عقلي إنساني وليس على أساس دين بعينه، فالتخلق هو طبيعة في الإنسان لا يكتسبها من الدين، ونحن ننتدين لأننا أخلاقيون وليس العكس، والإنسان هو مشرع الأخلاق لأنه "لم تعد الأخلاق بحاجة إلى فكرة كائن آخر أعلى لكي يعرف الإنسان واجبه"² إن الأخلاق هي مكسب الإنسان الذي يستطيع أن يشرع من خلالها لنفسه، وهذه الأخلاق لا تتأسس إلا على الحرية، والحرية وحدها كقيمة متعالية. إ، الأخلاق لا تحتاج البتة (لا من موضوعيا من جهة الإرادة، ولا ذاتيا من جهة القدرة إلى الدين، لكنها بفضل العقل العملي الخالص، تكتفي بذاتها"³ حتى إنه يمكننا أن نقول إن تصور كانط للأخلاق، هو تصور أخلاقي للأخلاق.

1 طه عبد الرحمن، يؤس الدهرانية النقد الاتتماني لفصل الأخلاق عن الدين، المصدر السابق، ص60-

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها

لقد أضفى كانط على الأخلاق صفة العلمية ، وذلك عن طريق ما يسميه طه عبد الرحمن ب"طريق المبادلة"؛ فإن كانط استبدل بالمفاهيم الدينية للأخلاق مفاهيم دنيوية، فأخذ كانط مفهوم "العقل" بدل مفهوم "الإيمان"، ومفهوم "الأمر الأخلاقي المطلق" بدل " الأمر الإلهي".

ينتقد طه عبد الرحمن هذه الأفكار ويرى أن الانسان الحديث شديد الغفلة لتناسيه أصله الأخلاقي المتمثل في الدين واستمساكه بالعقلانية المجردة التي هي في أدنى رتب العقلانيات الانسانية ، متجاهلا العقلانية المسددة والعقلانية المؤيدة اللتين تنتزل فيهما الأخلاق في مرتبة عالية تستند الى الأصل الديني للإنسان .

في كتابه "سؤال الأخلاق" عرض طه عبد الرحمن الموقف الأخلاقي الكانطي الذي يتأسس على مبدأ الإرادة الخيرة)، حيث يقول: "لقد ذهب كانط إلى أنه لا بد في تأسيس الأخلاق من الصدور عن شيء هو خير بإطلاق بحيث يكون شرطا و سببا في كل قيمة أخلاقية، و ليس هذا الشيء إلا ما سماه ب "الإرادة الخيرة"¹، و يردف قائلا في عرضه لموقف كانط "و لما كانت الإرادة الخيرة إرادة عاقلة بعقل خالص، صارت لا تتعلق إلا بالأفعال التي تأتي على وفق الواجب كما يملئها عليها هذا العقل... و لا مجال فيه للتعبية لغيره، إن طمعا في الثواب أو خوفا من العقاب"²، وهذا معناه أن الإرادة الخيرة في نظر كانط هي التي تعمل بدافع الواجب من أجل الواجب فقط. وينتقد طه عبد الرحمن هذا التصور الأخلاقي معتبرا إياه موقفا مثاليا و مفصولا عن الإرادة الإلهية، وهكذا بفضل مبدأ الإرادة الخيرة يبدو أن بناء صرح الأخلاق في غنى عن الإقامة على قاعدة الإيمان بالله أو قاعدة إرادته المطلقة، و يستنتج طه عبد الرحمن من هذا أن الأخلاق في نظر كانط ليست بحاجة مطلقا إلى الدين، بل تكفي بذاتها بفضل العقل العملي الخالص.

1 - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق "مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية"، المصدر السابق، ص 35.

2-المصدر نفسه ، ص 36.

لقد جعل كانط في نظر طه عبد الرحمن من الدين فرعاً من الأخلاق عوض أن يكون الدين هو الأصل و الأخلاق هي الفرع "و هكذا يتضح أن هذين المعتقدين "خلود الروح" و "وجود الإله" هاهنا أنزلا منزلة مسلمتين، جاءا تابعين للأخلاق"¹، بل و يضيف قائلاً: "يمكن القول بأن "كانط" سلك في بناء نظريته الأخلاقية طريقين اثنين يوضحان كيف أن تأثير الدين في الأخلاق لا يمكن أن نحصره في شكل أو شكلين...بل إن له أشكالاً عدة منها الظاهر و القريب، و منها الخفي و البعيد، و من أخفاها و أبعداها أن يقع في التوسل بالدين في قطع الصلة بالدين كما إذا أراد العلماني أن يضع نظرية بعناصر مأخوذة من الدين، و لعل الطريقين هما شكلان من أشكال هذا التأثير الديني الخفي في بناء نظرية أخلاقية علمانية"².

إن كانط بحسب طه عبد الرحمن وقع في تناقض مفضوح فهو من جهة يدعو الإله باسم "سيدالعالم الأخلاقي" أو اسم "الإله الأخلاقي" ويرفض أن يرد إليه أصل التخلق، برده هذا الأصل إلى الإنسان وحده ، كما أن كانط يقيس إرادة الإنسان على إرادة الإله فكما ان إرادة الإله عند اللاهوتيين هي مصدر القيمة الأخلاقية ، فكذلك إرادة الإنسان عند كانط هي التي تحدد القيمة الأخلاقية .

ويورد طه عبد الرحمن في نقده للأخلاق الكانطية ما قاله الفيلسوف الألماني "أرتور شوبنهاور" عندما قال "أن أخلاق كانط ليست، على الحقيقة، إلا أخلاق اللاهوتيين مأخوذة بالمقلوب ومتنكرة بصيغ غاية في التجريد وليست مكتشفة بصورة قبلية إلا في الظاهر"³

و مجمل القول هنا أن طه عبد الرحمن يرفض الأخلاق الكانطية رفضاً تاماً، و يفهم ذلك من خلال صريح العبارة "لا مجال للشك في أن كانط أقام نظريته الأخلاقية العلمانية

1 طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق "مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثانية الغربية"، المصدر السابق ، ص 38.

2- المصدر نفسه، ص 38.

3- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، المصدر السابق، ص62

على قواعد دينية مع إدخال الصنعة عليها، حيث استبدل الإنسان مكان الإله مع قياس أحكامه على أحكامه، فإذن ليس لهذه النظرية من وصف العلمانية إلا الظاهر، بحيث تصير العلمانية هنا عبارة عن "ديانة" خفية مثلها مثل الديانة الجلية في الأخلاق المنزلة، لا تفترق عنها إلا في كون المستحق للتعظيم فيها صار هو الإنسان العيني، و ليس الإله الغيبي".¹

. لم يتوقف النقد الذي مارسه طه عبد الرحمن عند أقطاب الفلسفة الأوروبية الحديثة ، بل امتد الى الفلسفة الغربية المعاصرة في ثوبها الأمريكي، فقد ظهر في هذا المجتمع المعاصر تيار فلسفي منطقي استقل كلياً عن هذا التوجه الفكري العام في الفصل بين الأخلاق والدين، إذ يُقرر هذا التيار بأن الأخلاق تابعة للدين، مُسلماً بأن إرادة الله هي الأصل في الأخلاق وباحتاً عن أصول هذه المُسلمة في تراثه الفكري، ومطلقاً على هذه الأصول اسم "الإرادية الإلهية"،² وقد انقسم هذا التيار إلى نظريتين تزعمهما فيلسوفان منطقيان اختلف اجتهادهما في هذه المسألة باختلاف نظريتهما إلى الإرادة الإلهية، إذ رأى أحدهما أن هذه الإرادة عبارة عن أوامر؛ ورأى الثاني أنها عبارة عن قصود، فوضعا نظريتين مختلفتين في صلة الأخلاق الإرادة الإلهية، ولو أن كل واحد من النظريتين لم تتخذ صورتها النهائية إلا بعد تعديلات متتالية³.

عرفت النظرية الأولى باسم "نظرية الأوامر الإلهية"، أو اختصاراً "النظرية الأمرية"، وهي تعود للفيلسوف الأمريكي روبرت أدامز (1936-1996) حيث حدّد هذا الفيلسوف علاقة تبعية الأخلاق للأوامر إلا بكونه عبارة عن مطابقة بين طرفين، بين الأخلاق والأوامر الإلهية، بمعنى آخر، الأخلاق هنا هي عين الأوامر، حيث اتخذ أدامز من المنكر مفهوماً

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق "مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية" ، ص 40.

² — منتصر حمادة، طه عبد الرحمن يغوص في عمق الفلسفة الأمريكية ، موقع هيسبريس

3- نفس المرجع السابق

أصلاً فَرَعَ عليه عدة مفاهيم¹، وجاء بتعريف اصطلاح عليه بالتعريف الأمري، ومرادفه أن المعروف هو عين موافقة أوامر الإله الودود.

سجل طه عبد الرحمن ملاحظتين، مع التركيز على تعريف المنكر

1- أن هذه المطابقة بين الأوامر الإلهية والأخلاق، هي بيان لطبيعة المنكر وليست تحليلاً دلاليًا للفظ المنكر.

2- أدخل أدامز في وصفه قيداً معرفياً هو الودود، واصفاً به الإله تحت تأثير تراثه العقدي.

في مناقشته للنظرية الأمرية توقف طه عبد الرحمن عند آفتين اثنتين²:

الآفة الأولى: تشبيه الصلة بالإله بالاجتماع البشري، (ومرد ذلك مُعتقد التجسيد وخلق الإنسان على صورة الإله، عند المسيحية)، حيث غال أدامز في تشبيه الأمرية الإلهية بالأمرية الإنسانية.

الآفة الثانية: أن أدامز لا يعترف بكمال الصفات الإلاهية كونها تنزل مرتبة واحدة ، فيقسمها إلى أقسام، يُفرق بين رُتبها ولوازمها ويقدم ثلاث قيم أساسية، وهي الود والخير والعدل.

أما النظرية الثانية، وهي ((النظرية القصدية للأوامر)) ، فصاحبها هو "فيايب كوين"،(1940-2004) الذي يرى أن النزاع في مسألة المنكر والمعروف ينبغي حسمه لا على مستوى ظاهر الأوامر، وإنما على مستوى باطن الإرادة الإلهية التي هي من وراء هذه الأوامر، وباطنه هو القصد.

1 — منتصر حمادة، طه عبد الرحمن يغوص في عمق الفلسفة الأمريكية المرجع السابق

2 — المرجع نفسه

بنى "كوين نظريته" على تفريقين أساسيين: التفريق الأول بين معنيين للقصد معنى عام يتجه فيه القصد العام إلى كل الحقائق الأخلاقية، سواء كانت ضرورية أو غير ضرورية، ومعنى خاص القصد فيه يتجه صوب الحقائق الضرورية فقط.

ثم التفريق الثاني بين القصد الإلهي السابق ومعناه هو أن يقصد الإله أن يأتي المُكلف الفعل ولم يُمارس هذا المُكلف اختياره في ممارسة هذا الفعل، والقصد الإلهي اللاحق ومعناه هو أن يقصد الإله كل ما يتصف بالفعل، بعد ممارسة المكلف باختياره، معتبراً أن القصد الإلهي للفعل هو السبب في وجود صفته الأخلاقية، فلا وجود للمنكر إلا بوجود تحريمه، ولا وجود للمعروف إلا بوجود قصد إلهي بإيجابه¹.

بين طه عبد الرحمن بعض الآفات التي سقطت فيها النظرية القصدية"، ولخصها في آفتين اثنتين:"

الآفة الأولى: أن هذه النظرية وقعت في تشبيه شؤون الإله الباطنة بالأحوال النفسية للإنسان، إذ حملها الانتقال من الإرادة الإلهية للقصد الإلهي على الخوض في الباطن الإلهي ناسبة للإله العقل والانتقاد كما يُنسب للإله، بل الأدهى من ذلك، يضيف طه، فتحت هذه النظرية، الطريق لنظريات أخلاقية أخرى تقول بما تُسميه بـ"الحياة الذهنية للإله"، تشبيها للحياة الذهنية للإنسان رغبة وانفعالا وسخطاً، وظلت هذه النظريات تتنافس على تحديد الحالة التي تميز الحالة الذهنية المزعومة. فوجد منها "النظرية الاعتقادية" و"النظرية الوجدانية" و"النظرية الرغبانية" و"النظرية التعليلية"². أما الآفة الثانية: فتكمن في وقوع "النظرية القصدية في تجزئة الأفعال الإلهية، من قبيل أن الإرادة الإلهية عند أتباع هذه النظرية، إلى قسمين، إرادة التكليف وإرادة التقييد"³.

2- الفلسفة الأخلاقية الطهانية

1- منتصر حمادة، طه عبد الرحمن يغوص في عمق الفلسفة الأمريكية ، المرجع السابق.

2- المرجع نفسه .

3- المرجع نفسه .

بعد أن تعرفنا على موقفه النقدي من بعض النظريات الأخلاقية الغربية ، ننتقل في هذه النقطة إلى الحديث عن المشروع الأخلاقي البديل الذي يقترحه المفكر المغربي طه عبد الرحمن، فعلى ماذا يتأسس هذا المشروع؟

قد حاول طه عبد الرحمن تقديم نظرية بديلة لنظرية الأخلاق الكانطية التي انتقدها وفي هذا الصدد يقول: ((فكان لابد من وضع نظرية تقدم بشرط التناسب فأبدلنا مفهوم التخلق مكان التعقل ومفهوم التعرف مكان التكر وأسميناها بنظرية التعبد))¹.

آمن طه عبد الرحمن إيمانا راسخا بأن البحث في المسألة الأخلاقية ، لا يقل قيمة من البحث في مسألة العقلانية ، بل يذهب أبعد من ذلك عندما يؤكد أنه يهدف إلى تأسيس نظرية أخلاقية بديلة لنظرية الأخلاق الكانطية التي انتقدها ويرى أن الأخلاقية أولى من العقلانية في الانسان .

يعتقد طه عبد الرحمن أن معظم النظريات الأخلاقية تضم عنصر الانسانيات وعنصر المعنويات وقد تجمعهما معا وفي ذلك مكنم النقص لأنها تفتقد عنصرا ثالثا أساسيا يتمثل في عنصر الغيبيات التي ترتبط بالدين ، ومن ثم يقترح طه عبد الرحمن معادلة أخرى ذات ثلاثة مجالات هي الانسانيات والغيبيات والمعنويات ، وبناء على ذلك وضع ثلاثة مسلمات لنظريته الأخلاقية هي:

1- مسلمة الصفة الأخلاقية للإنسان: لانسان دون أخلاق .
تجد هذه المسلمة لها عند طه عبد الرحمن الكثير من المبررات ،منها أن الحيوان لا يمكنه أن يسلك سلوكا أخلاقيا بالمعنى الدقيق للكلمة ، فأفعال الحيوان تفتقر إلى الفعل الأخلاقي على نحو القصد والغائية وإدراك القيمة الأخلاقية للفعل ومن ثمة فهي أفعال

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق "مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية"، المصدر السابق، ص13.

محكومة بالغريزة ، فلا نكاد نجد لديه ما يعرف بالأفعال الإرادية التي تكشف عن وعي أخلاقي صائب وتقييم واعي للأمر¹. وهذا الكلام يتفق مع الراي القائل بأن ما يفصل الإنسان عن الحيوان ليس هو العقل وإنما الأخلاق وعليه فالإنسان ليس حيوانا عاقلا أو ناطقا وإنما كائنا حيا عاملا متخلقا ،ومن ثم يتجه طه عبد الرحمان إلى رفع العقلانية المجردة بدلالة أنها العقلانية التي يشترك فيها الإنسان مع غيره وينزل العقلانية المسددة بالأخلاقية التي يعتبرها مسلمة لا يستدل عليها واضعها وإنما نكون منطلقا لاستدلاله².

إذا كان الفلاسفة الغربيون، و نقصد بهم أرسطو، ديكارت و كانط، ينظرون إلى الإنسان نظرة عقلانية، أي أن جوهر الإنسان هو العقل، فإن طه عبد الرحمن ينظر إلى هذه المسألة نظرة مخالفة، فهو يرى أن جوهر الإنسان هو "الأخلاقية" و ليس "العقلانية"، و يبدو ذلك جليا في مختلف مؤلفاته كما يشير إلى ذلك الدكتور "كمال عبد اللطيف" في كتابه "أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب"، حيث يقول: " و حددت مصنفاته الثانية بداية مقالته السجالية في نقد أطروحات و تصورات سائدة في الفكر الفلسفي المغربي، كما حددت الملامح الكبرى لتوجهه الفكري المسنودة بتجربة في الرياضة الروحية المتشعبة بالمنزع التخلفي و الأخلاقي، و هذه المصنفات هي "في أصول الحوار و تجديد علم الكلام" 1987، و "العمل الديني و تجديد العقل" 1989، ثم "تجديد المنهج في تقويم التراث" 1994³، و يردف قائلا: "إن كتاب سؤال الأخلاق [...] في نظرنا يضم المفاتيح النظرية التي تكفل فهما أوضح و أفضل لمشروع الرجل الفكري"⁴. و بالفعل فإن طه عبد الرحمن يركز في مشروعه الفلسفي على أخلاقية الإنسان في كتابه "سؤال الأخلاق"، حيث يعتبر صفة الأخلاقية مسلمة

1- زكريا ابراهيم ،مشكلات فلسفية، دار مصر للطباعة والنشر ،ص60.

2- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق "مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية"، المصدر سابق، ص14.

3- عبد اللطيف كمال، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المرجع السابق، ص ص 133،134.

4- عبد اللطيف كمال، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المرجع السابق ، ص 134.

بها يكون الإنسان إنسانا، ومضمون هذه المسلمة كما يقول: "لا إنسان بغير أخلاق [...]، و يترتب على هذه المسلمة أن هوية الإنسان أساسا ذات طبيعة أخلاقية"¹، ومعنى هذا أن الأخلاق في نظره -حسب ما فهمنا- ترادف العقل المؤيد في مقابل العقلانية التي ترادف العقل المجرد".

2- مسلمة الصفة الدينية للأخلاق "لا أخلاق دون دين"

يتأسس المشروع الفلسفي الأخلاقي لطفه عبد الرحمن على مرجعية دينية إسلامية واضحة، حيث يعتبر أن "الربط بين الأخلاق و الدين هي أصل الأصول"². وهو دائما ما يقرن دعوته بالتخلق ، إنه يقرنها بتجربة في الرياضة الدينية التخلقية و بالفعل فإن طه عبد الرحمن بعدما تحدث عن مسلمة الصفة الأخلاقية للإنسان انتقل إلى الحديث عن مسلمة الصفة الدينية للأخلاق، حيث يقول: لا أخلاق بغير دين"³، و أضاف في شرحها قائلا: "تشير إلى أن الأخلاق قد تبنى على الدين بطريقتين اثنتين، أحدهما الطريق المباشر، و يقوم في تلقي خبر هذه الأخلاق من الوحي الإلهي و التأسسي فيها بالرسول الذي جاء بهذا الوحي و الثاني الطريق غير المباشر، و يقوم في اقتباس الأخلاق من الدين"⁴، و ذهب طه عبد الرحمن إلى أبعد من ذلك حيث عرف الإنسان بأنه "الكائن الحي المتدين"⁵. وعلى هذا الإنسان أن يتخذ في تخلقه طريقا للتشبه بأخلاق الرحمن وهو مبلغ كل راحم رحيم عابد معتبر يطلب في تفكره الاتصاف بصفات الله الحسنى ويدعوه بها ليمن عليه بنعمة الهداية

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق "مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية"، المصدر سابق، ص 147.

2- عبد اللطيف كمال، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب، ط ص 141.

3- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق "مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية"، المصدر السابق، ص 148.

4 - المصدر نفسه ، ص148.

5 - المصدر نفسه ، ص 149.

الخالصة . يقول كمال عبد اللطيف "يعمل الباحث (بقصد طه عبد الرحمن) جاهداً و مجتهداً على بناء فلسفة أخلاقية إسلامية بواسطة المفاهيم المذكورة مستعيداً مسلماته الأساس، مسلمة لا إنسان بغير أخلاق، و مسلمة لا أخلاق بغير دين لنصل معه في النهاية إلى الأخلاق الإسلامية أخلاق كونية عميقة حركية و ذلك في مقابل الأخلاق المحلية السطحية و الجمودية"¹، و نفهم من هذا القول أن الأخلاقية التي يدعو إليها طه عبد الرحمن ليست أخلاقاً ضيقة و محصورة في زمان أو مكان أو مجتمع محدد، بل هي أخلاق كونية عالمية، وما يمكن أن نستخلصه من كل ذلك أن الدين والأخلاق شيء واحد فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين.

3- مسلمة الصفة الدينية للإنسان "لا إنسان دون دين"

تعتبر هذه المسلمة النتيجة المنطقية المترتبة عن المسلمتين السابقتين ، فتكون بناء على ذلك هوية الإنسان هوية دينية بامتياز، وبصرف النظر عن ماهية الدين المقصود فإن هذا يدل دلالة واضحة علة أن ظهور الإنسان مقرون بظهور الدين مما يجعل امكانية الفصل بينهما مستحيلة حيث أن الدين يعتبر ظاهرة وحاجة اجتماعية رافقت البشر منذ أول نشأتهم . وغني عن البيان أن التراث الإسلامي يعتبر هو المصدر الأول لهذه الفكرة التي ترجع الأصل الإنساني الى الدين . وهذا ما عبرت عليه الآية الكريمة في قوله تعالى ((وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ))².

بقي الآن أن نقف عند الأركان الثلاثة لهذه النظرية الأخلاقية الطهائية التي سماها بالنظرية التعبدية :

1- عبد اللطيف كمال، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المرجع السابق، ص 142.

2- سورة الذاريات، الآية 56 .

أ- ركن الميثاق الأول والأخلاق الكونية : وهو ركن يتعلق بالجمع بين العقل والشرع و في هذا الإطار يربط بين العقل و الشرع، و يرى أن العلاقة بينهما هي علاقة اتفاق و يسميها "الميثاق الأول و الأخلاق الكونية"¹، و مضمون هذا الاتفاق هو "أن ما يدركه الأول، (أي العقل) هو نفسه ما يقره الثاني (أي الشرع)"² و الشارع هنا كما يقول طه عبد الرحمن ليس شارعا إنسانيا "و إنما هو شارعا إلهيا، و الإله يستحيل في حقه أن ينقض الاتفاق، في حين يجوز أن ينقضه الإنسان، لذلك يكون الاتفاق من جانب الإنسان العاقل عبارة عن تعهد ملزم، فهو يتعهد بأن يكون عقله موافقا للشرع و مخالفا للهوى"³.

و يتأسس هذا الركن بدوره على مجموعة من الخصائص:

• أخلاق الميثاق الأول أخلاق مؤسسة:

يرى طه عبد الرحمن أن تأسيس الأخلاق يعود إلى الشرع لا إلى العقل فهو يقول: "لما كان العقل هو الذي يطلب هذه الأخلاق، حتى يكتمل و يستقيم، استحال أن يكون هو نفسه مؤسسا لها، لأن في هذا تأسيسا لما هو مفتقر إليه، و واضح أنه لا تأسيس للشيء مع الافتقار إليه، و على هذا، فإنه يلزم أن يرجع هذا التأسيس للطرف المشترك في هذا الميثاق -أي الشرع- لعلو رتبته على العقل و استغنائه بنفسه"⁴،

• أخلاق الميثاق الأول متعدية إلى العالم كله:

إن الأخلاق التي يريد طه عبد الرحمن أن يرسي معالمها ويدعو إليها هي أخلاق كونية عالمية شاملة. يقول طه عبد الرحمن في هذا الشأن: "فهذه الأخلاق لا تخص صلاح

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق "مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية"، المصدر سابق ، ص 157.

2- المصدر نفسه ، ص 157.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، ص 158.

الفرد الواحد و لا صلاح الأمة الواحدة، و إنما تبتغي صلاح البشرية قاطبة، بل تبتغي صلاح جميع المخلوقات التي في عالم الإنسان، ذلك أنها ترفع همة الإنسان إلى أن يأتي أفعاله على الوجه الذي يجعل نفعها يتعدى نفع نفسه و أسرته و وطنه إلى العالم بأسره"¹،

• **أخلاق الميثاق أخلاق شاملة:** إن الأخلاق التي يدعو إليها طه عبد الرحمن هي لكل أفعال الإنسان فما دامت الأخلاقية هي الصفة التي تحدد هوية الإنسان، فإنها تلازمه في كل سلوك يقوم به سواء أكان سياسياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً أو علمياً... الخ. يقول طه عبد الرحمن: "لما كانت أفعال الإنسان تصدر عن عقله الذي أعطى استثناءً، فإذن كل فعل عقلي يصير فعلاً خلقياً بموجب الميثاق الأول، لهذا، يجب أن يحمل علامة هذا الميثاق التي تدل على أنه يقر بواجباته و التزاماته"².

بـ **ركن شق الصدر والأخلاق العميقة:** يتعلق الأمر هنا بالجمع بين القلب والعقل وأسماء طه عبد الرحمن "شق الصدر و الأخلاق العميقة"³، و هنا نلاحظ كيف أن طه عبد الرحمن يشبع مفاهيمه بالأبعاد الدينية، فنحن نعلم أن شق الصدر هي حادثة إسلامية بامتياز وقعت للرسول صلى الله عليه و سلم، و يتأسس هذا الركن كذلك على مجموعة من الخصائص:

• **أخلاق شق الصدر هي أخلاق تطهير:**

ومعنى ذلك أن الأخلاق ذات المصدر القلبي مطهرة بطهارة مصدرها ألا وهو القلب بعملية شق الصدر وفي هذا السياق يقول طه عبد الرحمن: "لقد أجريت للإنسان النموذجي عملية شق الصدر لاستخراج علقة سوداء بقلبه و هو في صباه كما لو أنه خلق بها، و

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق "مساهمة في النقد الأخلاقي للحادثة الغربية"، المصدر السابق، ص 158.

2- المصدر نفسه، ص 159.

3- المصدر نفسه، ص 160.

تولى إجراء هذه العملية رسول خاص جاء من عالم الميثاق الأول¹، أخلاق شق الصدر
أخلاق تأهيل:

إن الأخلاق الصادرة عن قلب طهر بعملية شق الصدر هي أسمى أخلاق يدعو لها
طه عبد الرحمن لأنها بمثابة تهيئة عالية للفرد لتلقي أمر جلل يمكن صاحبه من ان يعيش
حياة سعيدة قوامها عبادة الله سبحانه وتعالى وفي هذا الصدد يقول: "لم تجر عملية شق
الصدر و التطهير عبثا، و إنما جرت لغاية محددة، و هي تهية القلب للاقتدار على تلقي
أمر جلل، ألا و هو الطور الخاتم من تحقيق الجمع بين العقل و الشرع كما تقرر في
الميثاق الأول"²،

أخلاق شق الصدر أخلاق تجديد:

ومعنى ذلك أن الأخلاق الصادرة عن شق الصدر هي أخلاق جديدة لفرد تجدد بها،
فهي أخلاق أصلية و ليست فرعية.في هذا المجال يضيف قائلا: "واضح أن التعبير الذي
يبتغي رتبة التجديد لا يمكن تحقيقه إلا إذا تطرق إلى الأصل، و لم يكتف بالفرع، و تطرق
إلى الباطن، و لم يكتف بالظاهر، و واضح أيضا أن فعل استخراج العلقة من القلب و غسله
بماء مطهر هو تغيير في أصل الإنسان و باطنه، فيكون تجديدا"³،

جـ ركن تحويل القبلة والأخلاق الحركية : وهو الذي يتعلق بالجمع بين العقل والحس ويتفرع
عنه أن الأخلاق الإسلامية أخلاق حركية ،لأنها أخلاق إشارة لا عبارة وانفتاح لا انغلاق
واجتماع لا انقطاع . وقد سماها طه عبد الرحمن "تحويل القبلة و الأخلاق الحركية"⁴، و هنا

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق "مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية"، المصدر السابق ص 161.

2- المصدر نفسه، ص 162.

3- المصدر نفسه ، ص 163.

4- المصدر نفسه، ص 164.

نلاحظ أيضا أن طه عبد الرحمن يستخدم مفاهيم و دلالات دينية مثل "محسوسية القبلة و معقولية التعبد"¹، ويظهر هنا أيضا تشبع المفهوم الطهائي بالبعد الديني، هي حادثة تغيير القبلة يقول طه عبد الرحمن: " و قد كان الإنسان النموذجي يتجه في أول ظهور أمره في مكة، جهة بيت المقدس، ثم هاجر إلى المدينة استمر على استقبال هذه الجهة مدة من الزمن، حتى جاءه الإذن بأن يتحول منها إلى جهة الكعبة التي كان ينتشوق إلى أن تكون قبلته، فكيف هي إذن طبيعة الأخلاق التي يمكن أن يفيدها الإنسان من هذه الحادثة التاريخية حتى يحفظ هويته من التصدر في العالم المنتظر".²

يرى طه عبد الرحمن أن ركن شق الصدر والأخلاق العميقة تترتب عنها أخلاق تتصف بالخصائص التالية:

• أخلاق القبلة أخلاق إشارية:

القبلة مع أنها رمز مادي إلا أنها تمثل عند المسلمين بعدا أخلاقيا عميقا "يكون كمال التخلق عبارة عن كون الإنسان لا يرى شيئا محسوسا إلا و يرى فيه معنى معقولا"³.

أخلاق القبلة أخلاق انفتاحية:

إن الإنسان المسلم حينما يتوجه إلى القبلة فإنه يتوجه إلى خالقه وكله سكينه ووقار يقول طه عبد الرحمن: "و لما كان المتوجه إليه حسا هو البيت، و لكن عقلا هو ربه الحامي له".⁴

• أخلاق القبلة أخلاق اجتماعية:

1- عبد اللطيف كمال، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المرجع السابق ص 142.

2- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق "مساهمة في النقد الأخلاقي للحادثة الغربية"، المصدر سابق، ص 164.

3- المصدر نفسه ، ص 166.

4- المصدر نفسه ،الصفحة نفسها.

لاشك إن الآداب العامة التي تحكم التوجه إلى القبلة هي أدب عامة لجميع المسلمين ومن ثمة يمكن القول أن أخلاق القبلة هي أخلاق اجتماعية "يكون أصحاب القبلة أكثر من غيرهم قدرة على التخلق بأخلاق الجماعة متى استوفوا شرط شق الصدر و الشاهد على ذلك تحولهم جماعة من القبلة الأولى إلى القبلة الثانية"¹،

هكذا يجتهد طه عبد الرحمن في بناء فلسفة أخلاقية إسلامية، غير آبه بمن اتهموه بالصوفية بواسطة المفاهيم التي كونها في مصنعه المفهومي المشبع بالأبعاد الدينية الإسلامية ، مركزا على نقد الفلسفات الأخلاقية القديمة و الحديثة والمعاصرة التي تعارض روح الدين الإسلامي و بالخصوص نقد واقع الحداثة الغربية التي تأسست على مسلمات غريبة في نظر طه عبد الرحمن تتناقض مسلمة لا إنسان بغير أخلاق ومسلمة لا أخلاق بغير دين، ويصل في نهاية النقد إلى أن الأخلاق الإسلامية أخلاق عالمية، في مقابل الأخلاق المحلية السطحية السائدة بفعل سيطرة الحضارة الغربية المعاصرة .

ويعتبر المشروع الفكري لطه عبد الرحمن في مجال الأخلاق خاصة وفي شتى المجالات بصفة عامة حربا على التقليد و التبعية وعلى المقلدة المنتمين إلى الإسلام و العروبة منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، ودعوة صريحة إلى ضرورة العمل على التنظير الفلسفي الحر الذي لا تقليد فيه من أجل ابداع نظرية أخلاقية إسلامية ،يقول طه عبد الرحمن : "ليس يخفى أننا كنا نسعى منذ صدور كتابنا العمل الديني و تجديد العقل إلى الإسهام في تجديد الفكر الإسلامي بما يؤهله بمواجهة التحديات الفكرية التي ما فتئت الحضارة الحديثة تتمخض عنها، بل كنا نسعى على وجه الخصوص إلى وضع نظرية أخلاقية إسلامية مستمدة من صميم هذا الفكر، نظرية تفلح في التصدي للتحديات الأخلاقية

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق "مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية"، المصدر السابق ، ص166 .

لهذه الحضارة، بما لم تفلح به نظائرها من النظريات الأخلاقية غير الإسلامية أو غير الدينية".¹

ثانيا : من نقد الحداثة الغربية إلى إبداع حداثة إسلامية.

1-نقد الحداثة الغربية

لقد شكلت قراءة طه عبد الرحمن للحداثة الغربية مشروعا لرؤية نقدية متميزة عملت على تقويم مختلف نتاجات العقل الحداثي العربي وبيان هشاشة مرتكزاته هذا من جهة، ومن جهة ثانية شكلت قراءته للحداثة الغربية نقطة تحول فارقة في سبيل بناء فضاء فلسفي عربي إسلامي مبدع ومستقل يضاهي في مناهجه ومعارفه الفضاء الفلسفي الغربي .

وفي مقابل نقده للحداثة الغربية فإنه لا كما يفعل غيره من دعاة القطيعة مع التراث - يدعو إلى التعامل مع التراث كحقيقة تاريخية لا يمكن الانفصال عنها ولا تقسيمها، متوسلا في دعوته بوسائل -مفاهيم وطرائق- مسنودة لا على مستنبطات النظر التقليدي العتيق وإنما مستجدات البحث المنهجي الصريح، إذ لا يكفي حصول المعرفة بالتراث الإسلامي العربي، الوقوف على الأحداث التاريخية والتقلبات السياسية التي توالى على الأمة الإسلامية العربية وإنما ينبغي التمكن من الآليات المنتجة الخاصة التي صنع بها هذا التراث ولا سبيل إلى ذلك ما لم يقع التمرس بأساليب الفقهاء والمتكلمين على الأقل.

كما يمكن اعتبار ما يدعو إليه طه عبد الرحمن وما يكتبه يندرج في سياق التأسيس الحضاري للعقلانية كما يفهمها إذ يحاول أن يبلور أطروحة أصيلة في تجديد العقل الإسلامي انطلاقا من روح الحداثة وليس من تجربتها .

يطرح طه عبد الرحمن مبدأ تعدد الحداثة الذي يمثل العنصر الأول في مشروعه من خلال الإقرار بأن ما نشاهده في واقعنا هو نقل للحداثة الموجودة في واقع الحداثة الغربية

1- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق "مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية"، المصدر السابق ، ص 171.

نقل لا إبداع فيه وهو أمر يرفضه طه عبد الرحمن ويؤكد على ضرورة التمييز بين الحادثة كواقع وبين روحها التي تتمثل في القيم والمبادئ الذي يجسدها هذا الواقع وهو ما نحن مطالبين بالبحث عنه.

وينتقد طه عبد الرحمن الحادثة الغربية ويسمى حضارتها بحضارة القول على أساس لا أخلاقيتها وقد أنتجت مزار ثلاث أصابت الإنسان في كيانه الخلقي:

مضرة التضييق التي جعلت الفعل الخلقي فعلا محدودا

مضرة التجميد التي جعلت الفعل الخلقي فعلا مقطوعا

مضرة التتقيص التي جعلت الفعل الخلقي فعلا منبوذا

ولذلك يرى طه عبد الرحمن أنه يتعين العمل على دفع هذه المظالم على الإنسان حتى تعود إليه هويته ، كما يشير طه عبد الرحمن إلى النقص في التنظير في الفكر الإسلامي إذ يرى أن اليقظة العقدية على انتشارها في الآفاق وتأثيرها في النفوس تفنقر إلى سند فكري محرر على شروط المفاهيم العقلية والمعايير العلمية المستجدة فلا نكاد نضفر عند أهلها لا بتأطير منهجي متحكم ولا بتنظير علمي منتج ولا بتبصير فلسفي مؤسس،"فمن ذا الذي ينكر أن القول الفلسفي العربي إن لفظا أو جملة أو نصا ، هو قول مستغرق في التقليد؟"¹

2_ إبداع المبادئ العقلية الأولى للفلسفة الائتمانية عند طه عبد الرحمن:

ترتكز محاولة طه عبد الرحمن لتحقيق مشروع الفلسفي على طرح تصور جديد لمفهوم العقل والعقلانية يمكن من تحقيق هذا المشروع وبناء على هذا المفهوم الذي يعطيه طه عبد الرحمن للعقل يصبح ممكنا نقد الحادثة الغربية ونقد الفكر الإسلامي الحديث والقديم وترجمة الفكر الغربي الحديث بصورة صحيحة وقراءة التراث الإسلامي قراءة سليمة وتقديم التصور الأخلاقي الصحيح لمعالجة مشكلة الحادثة الغربية وتأسيس الحادثة الإسلامية.

1- د طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة 2، القول الفلسفي ، كتاب المفهوم والتأثيل، مصدر سابق ،ص11.

إن الدارس المتمعن لكتابات طه عبد الرحمن يدرك بوضوح أنه كان يسعى منذ صدور كتابه "العمل الديني وتجديد العقل" إلى الإسهام في تجديد الفكر الديني الإسلامي بما يؤهله لمواجهة التحديات الفكرية التي ما فتئت الحضارة الحديثة تتمخض عنها، بل كان شغله الشاغل ، على وجه الخصوص، هو " وضع نظرية أخلاقية إسلامية مستمدة من صميم هذا الفكر، نظرية تفلح في التصدي للتحديات الأخلاقية لهذه الحضارة بما لم تفلح به نظائرها من النظريات الأخلاقية غير الإسلامية أو غير الدينية"¹.

عمل طه عبد الرحمن على ابداع مشروع الفلسفي الذي سماه بالفلسفة الائتمانية* بغية تأسيس فلسفة إسلامية "خالصة" أساسها النص المقدس عند المسلمين، كمحاولة منه لتجاوز ما سماه بالفلسفة غير الائتمانية التي توصلت بعدة آليات في إقامة مشروعها "الدنيوي".

حسب طه عبد الرحمن فإن أهم هذه الآليات هي "آلية تفريق المتصل"، فتم فصل الدين عن العلم والفن والقانون والسياسة والأخلاق... وقد سمي طه عبد الرحمن عملها هذا "بالدنيانية"

الفلسفة الائتمانية التي نادى بها طه عبد الرحمن ، تقوم على غير ما قامت عليه الفلسفة غير الائتمانية (الغربية)، فإذا كانت العقلانية المجردة أهم آليات التفكير الفلسفي

1- طه عبد الرحمن، سؤال الاخلاق، مساهمة في نقد الحداثة الغربية، المصدر السابق ص 171.

*-الفلسفة الائتمانية: هي فلسفة صاغها طه عبد الرحمان واطلقها كتسمية على ما يسميه بالفلسفة الإسلامية الخالصة، منبع هذه التسمية وهو ان الإنسان في أصله مؤتمن، انطلاقاً من قوله تعالى : "إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا) أي أن الإنسان ما يميزه عن باقي الكائنات الأخرى هو تحمله للأمانة، وهذه الحادثة حسب طه عبد الرحمان فقد تم حفظها في الذاكرة الغيبية للإنسان منذ قديم الأزل.

(للمزيد من الاطلاع على الفلسفة الائتمانية انظر كتاب "روح الدين" لطه عبد الرحمان

*- مصطلح صاغه طه عبد الرحمن وهو في استخدامه قريب من المصطلح الانجليزي "secularisation" يستخدم في معنى "صرف الدين عن تنظيم مجالات الحياة.

الغير الائتماني)¹ ، فإن الفلسفة الائتمانية تتأسس على العقل المؤيد الذي هو أعلى درجات العقلانية متقية بذلك مفاصد العقل المجرد ونقائص العقل المسدد. كذلك نجد الاختلاف بين الفيلسفتين (الدهرانية و الائتمانية) قائماً في مبادئهما ففي مقابل المبادئ العقلية الأولى التي تتحدد بها الفلسفة الغير الائتمانية والتي هي مبدأ الهوية و مبدأ عدم التناقض و مبدأ الثالث المرفوع، اجتهد طه عبد الرحمن لوضع مبادئ خاصة بفلسفته الائتمانية حصرها في مبدأ الشهادة، ومبدأ الأمانة، ومبدأ التزكية.

أ-مبدأ الشهادة: أما مبدأ الشهادة وهو مبدأ أول للفلسفة الائتمانية يقابل مبدأ الهوية في الفلسفة غير الائتمانية فهو يقضي أن "الشيء هو هو متى شهد عليه غيره"² فهو يضيف على مبدأ الهوية، شهادة الغير وهي حسب طه عبد الرحمن تكون بمختلف معانيها فتجعل (الإنسان يستعيد فطرته محصلاً حقيقة هويته ومعنى وجوده)³ بدأ بشهادة الإنسان بوحداية الله في العالم الغيبي والمرئي وشهادة الخالق على هذه الشاهدة والانتهاة بشهادة الذات والشهادة على الآخرين وشهادة الكائنات الأخرى، فهو يرى أن كل الموجودات تتمتع بحق الشهادة، فهذا المبدأ كما يرى واضعه يتميز بالازدواج وينبني على الغيرية عكس مبدأ المبدأ الأخر الذي لم يبن عليها⁴. إن مبدأ الشهادة يقضي بأن الشيء هو هو متى شهد عليه غيره وهذه الشهادة متعددة وليست واحدة ، فهناك شهادة الله ، وشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم وهناك شهادة الانسان القريب من نفس الدين وهناك شهادة الانسان المختلف في الدين وهناك شهادة أطراف الإنسان واعضائه وشهادة الكائنات الأخرى "فكل الموجودات في العالم الائتماني تتمتع بحق الشهادة"⁵

1- طه عبد الرحمن: "بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين"، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، 2014، ص 13.

2- خالد مخناش، المبادئ العقلية الأولى للفلسف الائتمانية عند طه عبد الرحمن ، الحوار المتمدن 2014/10/30

3- د طه عبد الرحمن: "بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، مصدر سابق، ص 14.

1- خالد مخناش، المبادئ العقلية الأولى للفلسف الائتمانية عند طه عبد الرحمن ، المرجع السابق

2- طه عبد الرحمن: "بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، مصدر سابق، ص 15

ب-مبدأ الأمانة: مبدأ الأمانة في الفلسفة الائتمانية بني في مقابل مبدأ "عدم التناقض" الذي تأخذ به الفلسفة غير الائتمانية، وهو يقضي بأن الشيء ونقيضه لا يجتمعان متى كان العقل مسؤولاً، ومبدأ الأمانة يقوم في "تقرير أن الأمانة بمختلف وجوها تجعل الإنسان يتجرد من روح التملك، متحملاً كافة مسؤولياته التي يوجبها كمال عقله"¹ فقد أضاف هنا طه عبد الرحمن "المسؤولية" لهذا المبدأ فالعقل المسؤول لا يمكن أن يكون ضاراً للوجود عكس العقل غير المسؤول الذي يعتبر إنتاج ما يضر أو ما لا يضر في منزلة واحدة دون أن يردعه رادع من إنتاج ما يضره ووجوده².

ج-مبدأ التزكية: مبدأ التزكية وضع في مقابل مبدأ الثالث المرفوع ومبدأ التزكية حسب طه عبد الرحمن ، يفيد نفس القضية (الشيء إما هو وإما نقيضه) لكنه يضيف عليه "متى كان العمل مطلوباً" بدأ من الجوارح (أعمال خارجية) وانتهائنا بأعمال القلب (أعمال داخلية)، فلا خيار للإنسان في الفلسفة الائتمانية إما أن يأتي بالعمل الذي يزكي به نفسه وإما أن يأتي بالعمل الذي يديسها، فإما "تزكية أو تدسية" وهو هنا يستشهد بالآية 9 و 10 من سورة الشمس يقول تعالى : ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَكَاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴾³.

فالتزكية حسب طه عبد الرحمن خيار لا ثاني له (يجعل الإنسان يجاهد نفسه للتحقق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية المنزلة ابتغاء لمرضاة الخالق جل جلاله)⁴ فالأصل في التزكية هي الترقية، أي التنمية الروحية والخلقية (لأن واجب الإنسان في العالم الائتماني أن يطلب التقدم المعنوي كما يطلب التقدم المادي، بل واجبه أن يجعل التقدم

3- د طه عبد الرحمن: "بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، مصدر سابق، ص15

4- المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

3-سورة الشمس ، الآية9.

4- د طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، المصدر السابق، ص16.

المادي تابعا للتقدم المعنوي وإلا فلا تقدم في إنسانيته حتى ولو بلغ ما بلغ في التحقيق المادي لذاته وحصل المجتمع الذي يؤويه ما حصل من ألوان الإزدهار التقني.¹

من كل ما تقدم يتبين لنا أن الفلسفة الائتمانية التي ينادي بها طه عبد الرحمن ، والتي تتأسس على المبادئ السابقة الذكر ، تستمد عقلانييتها وهي عقلانية التأييد من من النصوص المؤسسة للتراث الإسلامي متضمنة لفلسفات ثلاث هي :فلسفة الشهادة، وفلسفة الأمانة وفلسفة التركيزية ، ولذلك فهي جديرة بأن "توصف بأنها فلسفة إسلامية حقيقية أو حتى فلسفة إسلامية خالصة".²

1- د طه عبد الرحمن: "بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، مصدر سابق ، ص 17.

2- المصدر نفسه، ص19



الفصل الرابع

العقلانية الطاهائية بين العرض والاعتراض

المبحث الأول: مشروع طه عبد الرحمن في نظر منتقديه

أولاً: المفكرون المغاربة.

ثانياً: المفكرون المشارقة .

المبحث الثاني : مشروع طه عبد الرحمن في نظر مؤيديه

أولاً: المفكرون المغاربة.

ثانياً: المفكرون المشارقة .

المبحث الثالث : مشروع طه عبد الرحمن من وجهة نظر الباحث.

الفصل الرابع : العقلانية الطاهائية بين العرض والاعتراض

تمهيد:

لما كان مشروع طه عبدالرحمن، محاولة رائدة ترمي إلى تأسيس فلسفة إسلامية مستقلة تضاهي في متانتها وتنسيقها الفلسفة الغربية إن لم تتجاوزها، كان من البديهي أن تصطدم هذه الفلسفة المؤسسة على رويته العالمية للإسلام ، بمكونات الفلسفة الغربية وبمضامينها ومنطقاتها المنهجية ، وبإقدامه أيضا على نقد الحداثة الغربية، رغبة منه في التحرر من سيطرتها ، والاستقلال بما يطرحه من قضايا مستوحاة من واقع المجال التداولي العربي الإسلامي ، كان من المتوقع نتيجة كل ذلك، أن يصطدم مشروع طه عبد الرحمن مع حقيقة الحداثة الغربية بشكل عام، ومع الداعين إليها و المدافعين عنها من المفكرين العرب بشكل خاص، ويشكل أخص المفكرين المغاربة.

تعرض المشروع الفلسفي لطه عبد الرحمن لجملة من الانتقادات، وهذا طبيعي في مجال الفكر والفلسفة، يقول علي حرب: ((وهكذا فالفلاسفة يعملون على نقد بعضهم بعضا بالطبع ليس بغرض الهدم، ولا من أجل الادانة، بل من أجل إيجاد رهانات جديدة للتفكير، تطلق ما انحبس، أو تفلق ما امتنع أو تهتك ما انحبس))¹ ورغم البراح الفكري الكبير الذي صنعه طه عبد الرحمن لذاته، فإن عيون منتقديه ترى في تجربته بعض النقائص وستتوقف في هذا الفصل بشيء من التفصيل لجملة من الانتقادات التي تعرض لها مشروع طه ، سواء من قبل المفكرين المغاربة الذين جمعهم به الجغرافيا و الوظيفة، أو من قبل المفكرين المشاركة الذين باعدت بينهم وبينه الجغرافيا، وجمعتهم معهم العروبة والاسلام ، كما سنتعرض

1- عباس ارحيلة، فيلسوف في المواجهة: قراءة في فكر طه عبد الرحمن، الباب الثاني، الفصل الأخير، المرجع السابق، ص 125.

لمواقف مجموعة أخرى من المفكرين العرب ، مغاربة ومشاركة ، المنافحين عن أفكار طه عبد الرحمن ومشروعه الفكري، ليكون لنا بعد كل ذلك موقفا شخصيا حول أفكار هذا المفكر ومشروعه الفكري.

المبحث الأول: مشروع طه عبد الرحمن في نظر منتقديه

أولاً_المفكرون المغاربة

1_ نقد عبد الله العروي:

إن المطلع على كتابات عبد الله العروي الذي تبني ما أتاحتها الحداثة الغربية ، ووجد في الماركسية خشبة إنقاذ، واعتبر طي صفحة التراث الإسلامي بداية الثورة على العقل المطلق المؤيد بالوحي، والاحتكام إلى العقل المجرد كما فعل الغرب، يكتشف حقيقة الصراع الفكري بينه وبين طه عبد الرحمن ، الذي يريد تأسيس حداثة إسلامية أصيلة متحررة من التبعية، تعطي للصفحة التي يراد لها أن تطوى بعدها الكوني.

لقد ظل اتجاه الواحد منهما هاجسا لاتجاه الآخر، ولو بشكل ضمني على مدى ثلاثين سنة ، وإن لم يرد الحديث عن طه عبد الرحمن وانتقاد عمله في مذكرات العروي (خواطر الصباح حجرة في العنق (يوميات 1982_1999)¹. إلا مرتين اثنتين، كما تحدث عن فكره في كتابه: المغرب والحسن شهادة.(le maroc et hassan2 un témoignage)

أما طه عبد الرحمن فلم يذكر اسم العروي مرة واحدة فيما قرأت له ، وإن كانت كتاباته لا تخلو من الإشارة إليه تلميحا لا تصريحاً.

لقد ظهر الصراع و الصدام الفكري بينهما بشكل خاص في ثلاثة كتب لكل منهما². فالعروي نجد كتبه الثلاثة التالية :

1- عبدالله العروي ، خواطر الصباح حجرة في العنق (يوميات 1982_1999) ط،1المركز الثقافي العربي ، 2005.

2- عباس أحمد أرحيلة، بين الائتمانية والدهرانية، بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي، المؤسسة العربية للإبداع و الفكر، بيروت لبنان، ط1، 2016 ، ص14.

1_خواطر الصباح: حجرة في العنق(يوميات1982_199) ط1، 2005

2_المغرب و الحسن الثاني شهادة (2005)

3_مفهوم العقل ط1 ، 1996

أما طه عبد الرحمان فيمكن ذكر الكتب التالية:

1_في أصول الحوار وتجديد علم الكلام(ط1 ، 1997)

2_فقه الفلسفة2_القول الفلسفي_: مفهوم التأثيل (ط1 ، 1999)

3_بؤس الدهرانية ، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين(ط1 ، 2014)

يتناول عبد الله العروبي كتاب طه عبد الرحمن((تجديد المنهج في تقويم التراث)) بالنقد محاولا إبراز الطابع الأصولي للمفاهيم الطاهائية يقول عبد الله العروبي: " يتحسر المرء وهو يقرأ طه عبد الرحمن حول تجديد تقييم التراث ، إذ يتحقق أن مر السنين لا يزيد المثقفين العرب إلا تفهقرا رغم ما يطالعونه من مؤلفات أجنبية وما يتلقفونه من أفكار ينعنونها بالمستوردة لا يزيدهم الاطلاع إلا انكفاء وانغلاقا"¹. وحاول العروبي إبراز العوامل التي أثرت على طه عبد الرحمن ويرى أنه سقط ضحية عدة عوامل : التأليف الفرنسي المعاصر وانحصاره في الإبتيمولوجيا ، ضحية التخصص في المنطق ، ضحية وضعية الفلسفة ضمن النظام الجامعي المغربي ، الذي أجبره على أن يسلك مسلكا إسلاميا إصلاحيا ، خلافا للتيار العروبي الوجداني التحديثي السائد حينذاك . وقد يكون توجهه هذا مرتبط بنوازع ذاتية إلا أنه تقوى بما عايشه أثناء دراسته من تحول في الأوساط الفكرية الفرنسية وابتعاد عن الفلسفة الماركسية و الوجودية واستبدال كل ذلك بالأشكال الصورية .

1- عبد الله العروبي ،خواطر الصباح ، (10 مارس)، المرجع السابق ، ص222.

ويذهب العروبي إلى أبعد من ذلك حين يتهم طه عبد الرحمن بالناقل للمفاهيم فيقول: "فجل مفاهيمه الإجرائية مأخوذة من هناك وليست مأهولة كما يدعي ، أو لنقل مأهولة عبر واسطة والواسطة _ بالغرابة _ هي جماعة المستشرقين الثائرين على الليبرالية في عهد الشمولية (التوتاليتارية) ¹".

ويواصل العروبي نقده لكتاب تجديد المنهج في تقويم التراث، ناقدا مفهوم المجال التداولي معتبرا إياه عبارة لسانية عن مفهوم الجماعة، يصفه فقط ثم يدعي أنه يعرفه، ثم يقرر أن التعريف هو تجريد الوصف وكل ذلك في رأي العروبي تمويه. واستمر في نقده مبرزاً أن القطيعة مع التراث ممكنة ولكنها مع الأسف لم تركز كخطة لتجديد المجتمع واستئناف التاريخ ، ثم إن الآليات التي يعتمدها طه عبد الرحمن حسب رأيه في قراءة التراث لم تكن لها نتائج في الماضي فكيف لها أن تكون لها نتائج في الحاضر، إنها لا تصلح للقضايا السياسية والاقتصادية الجديدة ، فطه عبد الرحمن يتحاشى الحديث عن أي موضوع معاصر مكتفياً بالحديث عن التراث.

وفي كتابه "المغرب والحسن الثاني شهادة" يذكر العروبي اسم طه عبد الرحمن ، أثناء الحديث عن أهمية إعادة التأهيل للأجيال حتى تتسجم مع محيطها الحديث ومحيطها الاجتماعي ويشير إليه باعتباره أستاذا شابا يدرس الفلسفة ويتميز بمهارة وتجربة في التحليل المنطقي إلا انه في نظره سجين تجارب الماضي ، فعوض أن يستغل مهارته في المشاركة في بناء المرحلة التي يعيشها بلده ، تراه يصرف طاقته وجهده في معالجة المفاهيم الدينية إلى حد جعل العبودية في الدين في مقابل مفهوم المواطنة الهلينية . وينبه العروبي طه عبد الرحمان إلى أن العالم قد أخذ طريقه إلى الحداثة، وأن الأفكار التي يدافع عليها في كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث ، إنما تخدم سياسة متبعة منذ عقود ويدعوه إلى أن يدخل في

1- عبد الله العروبي ، خواطر الصباح المرجع السابق ، (10 مارس)، ص222.

مؤثرات العالم الحديث ، وينخرط فيه¹. كما يرفض اطلاق لفظ فيلسوف على طه عبد الرحمان ، ويهاجم بشدة الفلسفة والمنطق ويقدم في النظر الفلسفي ، ويأباه طريقة مناسبة للتفكير في قضايا المجتمع والتاريخ . مع أن معظم الباحثين في الفلسفة يعدونه في عداد كبار الفلاسفة في تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر².

وتكشف لنا مذكرات الصباح لحظة من لحظات الصدام الفكري بينه وبين طه عبد الرحمان بتونس في جامعة صفاقس أين استدعاه الأستاذ التريكي ليناقد مع الأساتذة والطلبة الباحثين ما جاء في كتابه مفهوم التاريخ يقول العروي ((شارك في النقاش المغربي طه عبد الرحمان الذي يدرس المنطق في جامعة الرباط سألني متجرئاً: هل أنت واع بمساماتك الكثيرة وغير الدقيقة؟ هل التاريخ يسير بدافع ذاتي أم بقوة الغلبة والسلطان؟ هل التاريخ هو نظرية التاريخ؟ هل القطيعة ممكنة؟ من يطرح هذه الأسئلة يشهد على نفسه أنه لم يقرأ كتبي أو لم يفهمها ،لأني لم أكتب إلا في شأنها .وطبعا الطلبة المبتدئون (اسلاميون) الذين شجعوه بتصفيقاتهم أقل اطلاعا منه))³.

وعندما ينتقد العروي العقلانيات في تناقضاتها مع سلوك المتقنين في المجتمع العربي يتعرض بالنقد و التجريح لطه عبد الرحمن ويلبسه كل حلل الرجعية و التخلف ، ولتشويه فكر طه عبد الرحمن وزعه بين ثلاث عقلانيات :

1_ عقلانية تجريدية كلامية فلسفية لاهوتية تلك عقلانية الأقدمين ، وهي اليوم عقلانية بعض المتقنين .

2_ عقلانية المناظرة أو العقلانية الجدلية.

1- عباس أحمد أرحيلة، بين الاتتمانية والدهرانية، بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي، المرجع السابق، ص144.

2- عبد الاله بلقزيز، نقد العقل المعقول، في مفهوم العقل عند العروي، ضمن ملف النهضة ،العدد الثامن 2014،ص29.

3- عبد الله العروي ،خواطر الصباح (يوميات 1982_1999) 28ماي صفاقس المرجع السابق ،ص180.

3_ العقلانية التقريرية وهو ما عبر عنه بعقلانية ((اعلم أن)) .

يقول العروي: ((إذا اتضح أن عهد التقرير (اعلم أن...) قد انتهى بانحلال قاعدته المادية والاجتماعية و الفكرية ، وكذلك منطق المناظرة (إذا أورد فالجواب ...)، يتضح عندئذ أنه لم يعد هناك بدهة جاهزة ، ضرورة منطقية ، يركن اليها الجميع وتتماسك بها الأفكار))¹.

ويرى العروي أن طه عبد الرحمن يقول أنه يدرس المنطق في حين أنه يلقت صناعة المناظرة كما أرسى قواعدها المتكلمون بهدف قمع الفكر النقدي ، وينفي العروي عن المنطق كل قيمة ويجعله مقابلاً للتمويه ((وهو عنده علم لم يؤسس إلا للاحتراز منه))².

2_ نقد محمد سبيلا لظه عبد الرحمن

إن الإبداع الذي زان الإسهام الفلسفي العربي في اللحظات المشرقة من تاريخنا الفكري هذا الإبداع يريده طه عبد الرحمن حسب ما يتصوره محمد سبيلا في مقالة بعنوان "متى يعود زمن الإبداع الفلسفي" على ثلاث مستويات متداخلة³:

• مستوى فهم التراث .

• على مستوى الكتابة الفلسفية.

• على مستوى الترجمة.

وبعد تحديد مستويات الإبداع شرع محمد سبيلا في مناقشة أفكار طه عبد الرحمن انطلاقاً من :

1- عبد الله العروي، مفهوم العقل، ط1 المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، 1996، ص9.

2- عبد الله العروي، خواطر الصباح (يوميات 1982_1999) المرجع السابق ، ص105.

3- محمد سبيلا ، متى يعود زمن الإبداع الفلسفي؟ مجلة مدارات فلسفية عدد: 1998.1

أولاً: على مستوى فهم التراث : يلاحظ محمد سبيلا منذ البداية أن الأستاذ طه عبد الرحمن يلاحظ بأن المعالجات التي اشتغلت بالتراث على إسقاط مفاهيم منقولة من التراث الفكري الغربي، جرى نقلها دون تمحيص ودون تبيئة، ودون مراعاة للمقتضيات الأساسية التي يفرضها المجال التداولي العربي والتي هي العقيدة واللغة والمعرفة¹، وقد أدى هذا النقل إلى معالجات إيديولوجية قوامها النظرة التجزيئية للتراث، وتغليب الاشتغال بالمضامين على فهم الآليات. بينما يدعو طه عبد الرحمن إلى النظرة التكاملية للتراث نظرة معرفية تستهدف كشف الآليات كطريق إلى فهم المضامين. فهو يعارض المحاولات السابقة في هذين العنصرين: التجزيئية والنزعة الإيديولوجية المسيسة. لكن معارضته الكبرى تتجه لا فقط نحو هذه الطرائق، بل نحو طبيعة وماهية نهج المقاربة ذاته. فهو يدعو إلى إقامة ابستمولوجيا ذاتية مستقاة من التراث ذاته، وكأن الطريق الأمثل إلى فهم التراث هي المرآة الداخلية للتراث نفسه² قد تكون هذه القراءة الداخلية ممكنة، بل ضرورية في مستوى أول، لكن قراءة التراث وتقييمه تقويماً علمياً تكاملياً لا يمكن أن تكون مهمة وافية وعصرية إلا عندما تقرأ على ضوء المستجدات التي حملتها العلوم الإنسانية المعاصرة من لسانيات وسيميولوجيا وعلم النفس وأنثروبولوجيا... إلخ.

إن قراءة التراث من خلال ابستمولوجيا ذاتية مستقاة من التراث نفسه ربما كانت أقل من قراءة إنها إطرء وتمجيد وامتداح لهذا التراث من خلال صورته عن نفسه، قد يسقط في نوع من النرجسية المعرفية التي تخدم وتدعم الوعي الذاتي المتطابق مع نفسه. هذا بالإضافة إلى استحالة القيام بمثل هذه العملية اليوم في ظل تطور المعارف العصرية، وتداخلها، وحلولها في لغتنا وتفكيرنا. والأستاذ طه، حتى ولو وجد نفسه منساقاً إلى توظيف معارفه الحديثة في الفلسفة واللسانيات والمنطق، وهي المعارف التي صرّم من أجل اكتسابها قسطاً من عمره وجهده، فإنه على الأقل انتقى منها، بوعي أو بغير وعي، ما يخدم ابستمولوجيا

1- محمد سبيلا ، متى يعود زمن الإبداع الفلسفي؟ المرجع السابق .

2- علي حرب، طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي : فقه الفلسفة لمحو الفلسفة، دراسات عربية، السنة 32، العددان 7-

8(أيار/مايو-حزيران-يونيو 1996)، ص 18.

الذاتية نفسها. فالكشف عن هذه الاستمولوجيا الذاتية نفسها لا يتم، على الأقل في مرحلة أولى، إلا من خلال استعارة إن لم يكن نظريات ومنظومات فكرية برانية، فعلى الأقل من خلال استعارة مفاهيم وأدوات إجرائية لا تخلو من حمولة فلسفية برانية بهذا القدر أو ذاك حتى وإن لم يورد في كتاب تجديد المنهج في تقويم التراث أي مرجع أجنبي غير عربي. فكتابه طافح بالكثير من المفاهيم المرتبطة بهذا القدر أو ذاك بالفكر الغربي مثل المنهج، والفكرانية (بديلا لمصطلح الإيديولوجيا المتداول كونيا)، والعقلانية، والمجال التداولي، والتقريب والتداخل والتكامل والاستشكال... إلخ وهي مفاهيم تنتمي إلى حقل الفكر الغربي المعاصر، هذا ناهيك عن المفاهيم المستقاة من التراث القديم اليوناني

ثانيا : على مستوى التأليف والكتابة الفلسفيين:

يرى سبيلا أن الأستاذ طه عبد الرحمن يدعو باستمرار ، إلى إبداع كتابة فلسفية أصيلة ومتحررة من قوالب اللغات الأخرى ، وبالتالي إلى تحرير الكتابة الفلسفية العربية من التبعية المعجمية والأسلوبية والنحوية والدلالية للغة الآخر ، فتحرير القول الفلسفي العربي من الهيمنة المعجمية والأسلوبية والدلالية و الموضوعاتية للغة الآخر هي الجانب السلبي في هذا المسار العسير. إذ تتلو ذلك مهمة أخرى هي التأسيس، وهنا يبدأ الإبداع.

ويرى سبيلا أن طه عبد الرحمن يكاد يطابق هنا بين التأسيس والإبداع، بل إن التأسيس هو الإبداع، إن لم يكن فقط علامات من علاماته، والإبداع هو التأسيس حصرا :التأسيس في الكتابة والتأسيس في التأليف أي في القضايا.

إن هذه الأصولية الفلسفية التي يدعو إليها طه عبد الرحمن في رأي محمد سبيلا، دعوة محمودة ومغرية، ولاشك أن الكل يصبو إليها لأنها تندرج في سياق الدعوة إلى الاستقلال الحضاري عن الآخر، والذي يندرج ضمن مطالب الاستقلال السياسي والاستقلال الاقتصادي، والاستقلال الثقافي وهي مطالب مرغوبة بالتأكيد، لكن ما هي حدودها، وإمكاناتها، وإيجابياتها وسلبياتها؟ بصدده المسألة يسجل محمد سبيلا بعض الملاحظات:

يستعمل طه عبد الرحمن على نطاق واسع مفهوم المنقول الفلسفي. وهذا المفهوم مشحون، কিفما كان القصد من استعماله، بشحنة قدحیة خافتة، بينما يتسم مقابله: المأصول، بسمة مدحیة-لافتة¹. وحتى إذا سلمنا بهذا التمييز فما هي معايير تحديد المنقول، ومعايير تحديد المأصول وأین الحدود بينهما؟ أليس المنقول في النهاية هو الفكر الفلسفي كله، والمأصول هو الفكر الديني كله؟²

ولنعد إلى المنقول لنقول بأن النقل ذاته ليس كله "حشفا وسوء كيلة" بل هو العتبة الأولى في استيعاب الفكر الفلسفي وتمثله، فالنقل يتطلب قدرا من الفهم والتأويل، وقدرا ما التصرف لتحويل المعاني من لسان إلى لسان. ولعلنا في الثقافة العربية لا نزال أحوج ما نكون لهذا النقل، فالشرط الأولي لإمكان قيام إبداع فلسفي عربي هو أن ننقل أولا لغتنا الأفكار والقضايا والمفاهيم الفلسفية من الفلسفات المتقدمة علينا فنحن لا نستطيع أن نبدع إن لم نحقق أولا الاستيعاب الجيد عن طريق النقل، لأن الإبداع الفلسفي ليس إبداعا من عدم، بل إبداع انطلاقا من مادة فلسفية متوفرة يتعين علينا مواكبتها أولا.

كما أن الإبداع لا يتوقف على مجرد الإرادة أو الرغبة الذاتية في تحقيقه، بل هو رهين بشروط أقلها أن تكون لغتنا وثقافتنا قد استوعبتنا ونقلتا وحولتا إليهما القضايا والمعاني الفلسفية.

إن التفكير الفلسفي عناء عقلي وجهد ذهني وفكر تجريدي من مستوى رفيع مادته الأولية هي الإسهامات الفكرية التي قدمها من سبقونا في التفكير³.

وهذه ليست حالتنا نحن وحدنا في الثقافة العربية، بل إن كل الثقافات المسبوقة تجد نفسها اليوم مضطرة إلى النقل لمواكبة ما جد من المعاني والاجتهادات في الساحة الفلسفية.

1- محمد سبيلا ، متى يعود زمن الإبداع الفلسفي؟ المرجع السابق.

2- المرجع نفسه

3- المرجع نفسه .

فالفلسفة الفرنسية مثلا تلهث وراء الفلسفتين الألمانية والأنجلوساكسونية بغية إدراك المستوى الفلسفي لجاراتها لدرجة أن مؤرخي الفكر الفرنسي يتحدثون عن تبعية الفلسفة الفرنسية تجاه الفلسفة الألمانية مميزين تيارات كالماركسية الفرنسية والهيغيلية الفرنسية والنيثشية الفرنسية والهيديجيرية الفرنسية والفينومينولوجيا الفرنسية وهكذا.

إن مثل هذه المتابعة ليست بالأمر اليسير والسهر لأنها لا تتوقف فقط على حسن النية والطوية، فالفيلسوف الواحد في فرنسا يصرم عمرا كاملا في محاولة فهم ونقل أفكار فيلسوف ألماني واحد كما حصل لكل من كوجينف وهيوليت مع هيغل، أو لأنتوسير مع ماركس أو ميرلوبوتي مع هوسرل أو للمتأخرين منهم مع هيديجر ونيثشه.

ولعل مقولتي المأصول والمنقول المقابل بينهما هنا لا تقيان بمقتضيات وخصوصيات الوضع الفلسفي. فالفلسفة على الرغم من نشأتها القومية الخصوصية، وتفريخها في أماكن حضارية دون غيرها، هي أكثر المعارف والأنشطة الفكرية ارتباطا بالبعد الكوني. فرغم حديثنا عن الفلسفة الصينية، والفلسفة الأمريكية والفلسفة الفرنسية أو العربية أو الإنجليزية، فإنه باستثناء لوينات خاصة فإن الفلسفة نشاط عقلي ذو بعد كوني تشهد على ذلك قضايا ومصطلحات كالعقل، والوجود، والماهية، والمقولات، والسلب، والعقلانية، وغيرها .

ثالثا: على مستوى الترجمة:

يرى محمد سبيلا أن الأستاذ طه عبد الرحمن يعيب على الفلسفة تبعيتها للترجمة، مجاهدا من أجل تخليصها من هذه التبعية العمياء¹، وحتى إذا ما كانت الترجمة ضرورية فإنه يجب أن نميز فيها بين عدة درجات، أولها الترجمة التحصيلية التي هي ترجمة حرفية لكل ما تضمنه النص المترجم، لفظا ومعنى، مع التمسك بتمام الصورة التعبيرية. وهذا الضرب من الترجمة يقع في آفة التطويل مما يبعد المتلقي عن الفهم. أما النوع الثاني من الترجمة فهو الترجمة التوصيلية، وهذه لا يحصل فيها الاستقلال عن محاكاة المضمون

1- محمد سبيلا ، متى يعود زمن الإبداع الفلسفي؟ المرجع السابق.

الأصلي مما يوقعها في تهويل المعرفة بالقدر الذي يوعر على المتلقي طريق الإنتاج الفلسفي وأخيرا الترجمة التأصيلية وهذه لا تنقل من النص الأصلي إلا ما يناسب الأصول التداولية التي يأخذ بها المتلقي. فهي إلى حد ما ترجمة انتقائية للنص.

افترض أن هناك قدرا من عدم التمييز بين الترجمة والتعريب الحر للنص. فالترجمة العلمية، من حيث دقتها وأمانتها هي أقرب ما تكون إلى الصنف الأول أي إلى الترجمة التحصيلية. أما النوع الأخير فهو تحرر كامل من النص وإبداع خارجه، إنه ليس ترجمة بالمعنى الدقيق. لذلك أعتقد أننا في هذه المرحلة من تاريخ الفكر العربي لا نزال بحاجة إلى نوع من الترجمة أقرب ما يكون إلى النوع التحصيلي، أي إلى ترجمة علمية أمينة يتولى فيها المترجمون، بأمانة ودقة، نقل النصوص الفلسفية العربية إلى لغة الضاد حتى تتوفر المكتبة العربية أولا والثقافة العربية ثانيا، على النصوص الفلسفية الأساسية في الفكر العالمي¹. إذ بدون هذه الخطوة الأولى لا قيام لإبداع فلسفي عربي ولا حتى لمجرد فلسفة عربية. إذ يجب أولا أن تمتلك هذه النصوص حق المواطنة في لغتنا فتصبح جزءا من ثقافتنا ولغتنا. فغياب المؤلفات الكاملة لكبار الفلاسفة والمفكرين من لغتنا يشكل ثغرة ونقصا لا يسد في ثقافتنا العربية. وقد أشار الأستاذ العروي أخيرا في محاضرة حول إشكالية الترجمة في الفكر العربي المعاصر إلى أن أحد الأسباب الأساسية لفشل الفكر العربي في الانخراط في الحدائث غياب التراث الفكري الأساسي للبشرية من اللغة العربية. بل إن هذا الغياب يجعل الثقافة العربية - على الرغم من حدائث المثقفين ومن امتلاكهم لناصرية العديد من اللغات - ثقافة منجذبة وجاذبة إلى الوراء، بل مكيفة للمعاني الحديثة. وهذا ما يفسر في نظره التأثير السحري الذي يمارسه الفكر التقليدي واللغة التقليدية على النفوس والأذهان. أما فيما يخص الترجمة التأصيلية التي قدمها طه عبد الرحمن للكوجيتو فيري محمد سبيلا أنها قد حورت صيغته الأصلية تحويرا كاملا انتهى بها إلى تقديم صيغة مختلفة كلياً، معنى ومبنى، عن الكوجيتو الديكارتية. فما هو أساسي في صيغة الكوجيتو هو صيغة المتكلم المنصوص عليها بالضمير المنفصل أنا الذي تم حذفه وتحويل الصيغة من المتكلم إلى المخاطب: "انظر

1- محمد سبيلا ، متى يعود زمن الإبداع الفلسفي؟ المرجع السابق.

تجد"، فأصبحت الصيغة أقرب إلى المثل السائر - كما قال علي حرب في نقده لهذه الترجمة- منها إلى المقولة الفلسفية. فصيغة الكوجيتو، التي هي الركيزة الأم لكل الفلسفة الحديثة، بل لكل الفكر الحديث هي إقرار بمركزية وفاعلية الذات الإنسانية. لذلك لا يجوز بتاتا، مهما كانت التأويلات والمبررات، التخلي، بأية حال، عن صيغة المتكلم. وما إجماع كل الفلاسفة الحديثين ابتداء من كمنط إلى هيغل و هوسرل وهيدجر على اعتبار الكوجيتو الأساس الصلب للفلسفة الحديثة كلها إلا لسبب تأسيسه، في صيغته التعبيرية نفسها للدور المركزي للفاعل الإنساني في التفكير أولا ثم فيما عداه. وكل خروج عن هذه الصيغة تشويه للمقولة الفلسفية المتضمنة فيه.

وإذا كان محمد سبيلا يساند وبصفة مطلقة دعوة طه عبد الرحمن إلى الخروج بالترجمة من دائرة النقل الميكانيكي للمفاهيم والمقولات والأفكار والنصوص، إلى دائرة الترجمة التحويلية التأصيلية، فإنه لا يسانده مطلقا في إطلاق العنان للتحويل والتأويل في الترجمة لنتهي إلى مفاهيم ومقولات بعيدة عن مدلولها الأصلي. وهذا يتطلب مراجعة مقولة المجال التداولي الذي جعل منه طه عبد الرحمن مصفاة للأفكار وسلطة مرجعية معيارية ما بعدها من سلطة¹، بل يتطلب كذلك تحيين هذا المجال وفق تطور المعارف حتى لا يتحول إلى معيار جامد وثابت وبعيد كل البعد عن التطور. فالمجال التداولي ليس "فلسفة خالدة" أو مقولة ذهنية، بل هو إطار معرفي وقالب ثقافي يتعين أن يكون مرنا ومتطورا حسب العصور. فهو في العصور الوسطى غيره في العصور الحديثة وإلا أصبح سياجا دوغمائيا.

وفي الأخير، إذا كانت ضرورة الحوار والمناظرة، وهي المبادئ والقيم التي نذر طه عبد الرحمن نفسه للكتابة والدفاع عنها، فرضت على محمد سبيلا أن يصرح باختلافه مع طه عبد الرحمن في العديد من المنطلقات والتوجهات والنتائج، فإن أخلاق المناظرة فرضت عليه أيضا أن يعترف بإيجابيات هذا العمل، وهي بالتأكيد إيجابيات لا تعد ولا تحصى. أولها أن الكتاب يكيل للفلسفة مدائح وتقريظات لا حد لها، تقريظات تدل على أن ناظمها، رغم احتكاكه الطويل بالنفس الوضعي المباطن لمدارس التحليل اللغوي وفلسفة اللغة، لم ينقص

1- محمد سبيلا ، متى يعود زمن الإبداع الفلسفي؟ المرجع السابق.

يوما من قيمة الفلسفة أو يبخسها حقها، بل تراه يوجه إليها خطاب العاشق ويرفعها إلى أعلى المرتب. فهي عنده "كبيرة كبر الحياة، وغنية غنى الإنسان" أما فقه الفلسفة "فقد اجتمع له من الشرف ما يجعله يعلو على رتبة الفلسفة. ويكون شرف العلوم العقلية قاطبة.

ويرى سبيلا أن الكتاب على وجه العموم عمل كثيف وضخم طافح بالنظريات والتحليلات المصبوبة في قوالب لغوية تحكمها علاقات منطقية صارمة مما يجعله ككل كتابات الأستاذ طه عملا ذا بنية معمارية صلبة ومتراصة. ولاشك أن قراءته تتطلب من القارئ، مثلما تطلبت كتابته من الكاتب، عناء كبيرا. وهو بالتأكيد نقلة نوعية في كتابات الأستاذ طه ولبنة في صرح منظومته الفكرية، لكنه يشكل ابتداء من الآن إحدى مداميك الإسهام المغربي في الفلسفة العربية المعاصرة¹.

3-الكاتب كمال عبد اللطيف

تبرأ الأستاذ كمال عبد اللطيف من الإنتاج الفلسفي لدى طه عبد الرحمن وكأن الأمر نشازا أو غير مألوف يقول ((نحن إذن نتحدث عن تجاوز داخل دائرة الاستمرارية فلا وجود في الفكر الفلسفي المغربي في منطلقه كتابة مماثلة لكتابة طه عبد الرحمن كتابة ترفض التاريخ والسياسة... فأغلب منتجي الأفكار الفلسفية يمنحون الامتياز الأكبر في الوجود للإنسان والتاريخ والمستقبل))².

4_ الكاتب المغربي عبد الإله بلقزيز

حصر عبد الإله بلقزيز نقده لفكر طه عبد الرحمن في معرض حديثه عن الجدل المعرفي و الإيديولوجي في قراءة التراث ورصد مقاربات الفكر التراثي في السياق العربي

1- محمد سبيلا ، متى يعود زمن الإبداع الفلسفي المرجع السابق.

2- كمال عبد اللطيف ، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المرجع السابق، ص 155

المعاصر في المقاربة الفيلولوجية ، والمقاربة الجدلية ، والمقاربة الابستمولوجية، والمقاربة الاستنباطية¹

ويرى عبد الإله بلقزيز أن طه عبد الرحمن اختص بالمقاربة الاستنباطية ((لأن من يأخذ بها من الدارسين لا يفعل أكثر من استنباط المعطى التراثي الذي يشغل عليه وإعادة إنتاجه بوصفه معطى معاصرا، أو قابلا للمعاصرة))². إلا أن بلقزيز يقر بأن قراءة طه هي قراءة تقوم على اجتراح أدوات تراثية داخلية . ومن ثم فهي قراءة تنتصر للتراث وتدعو الى استعادته.

5_ الكاتب إدريس هاني

حاول ادريس هاني في نقده لمشروع طه عبد الرحمن أن ينفي عنه كل صفة إبداعية ومن ثم اعتبر أن القول بأسبقية طه عبدالرحمن في تقويم نقد العقل قول مردود فقد ((سبق إلى ذلك لفيف من النقاد والباحثين العرب الذين كانوا أكثر جرأة في نقدهم لمشروع نقد العقل العربي))³.

ثم إن الكثير من المفاهيم التي يؤسس عليها طه مشروع الفيلسفي هي بمثابة مفاهيم قديمة أضفى عليها مسميات جديدة فعلى سبيل المثال مفهوم التقريب التداولي هو الأخ التوأم مع الفارق في التعريف والتأنيث لمفهوم "اسلامية المعرفة" أو مفهوم التبيئ كما تحدث عنه الجابري أو مفهوم الخصوصية ، أو الأصالة التي قام عليها علم الاستغراب عند الدكتور حسن حنفي

انتقد ادريس هاني أيضا فكرة التقريب التداولي، وحاول تقويضها باعتبارها فكرة وجدت عند الفارابي و الغزالي وابن حزم، وعند الفلاسفة المحدثين خاصة عند "دوسوسير"، ومن ثم

1- عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر المعاصر ،المعرفة للجميع،العدد21،الدار البيضاء مطبعة النجاح الجديدة 2001ص114
2- عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر المعاصر ،المعرفة للجميع،العدد21،الدار البيضاء مطبعة النجاح الجديدة 2001 ، ص114-115.

3- ادريس هاني، "حوار : نحن والتراث" منتدى الحوار، العددان 1-2(د.ت)، ص 10.

يغدو تصور طه عبد الرحمن للمجال التداولي في رأيه، تصورا خاطئا من الناحية التاريخية والواقعية، ففي الوقت الذي مارس فيه القدماء عملية الاقتباس ونحت المفاهيم بأريحية كبيرة، صار مع طه عبد الرحمن بمحدداته اللغوية والمعرفية والعقدية حجر عثرة امام الابداع والتجديد ويتفق ادريس هاني مع علي حرب في اعتبار الابداع الحقيقي هو خرم وخرق المجال التداولي بقواعده الثلاثة اللغوية والمعرفية والعقدية بحيث تعبد الطريق نحو التفاعل مع المعارف الخارجية الجديدة¹.

إن الابداع في نظر ادريس هاني يقوم على شرط الانفتاح والاستقبال أي انخراط الابداع في بنية مفتوحة لا مغلقة وهو ما يغيب في المجال التداولي كما حدده طه عبد الرحمن . وحتى يؤكد صحة ما يراه، ويثبت ضحالة فكرة المجال التداولي كما بينها طه عبد الرحمن سارع ادريس هاني في مراجعة ترجمة طه عبد الرحمن لكلمة "ايدولوجيا" بكلمة "فكرانية"، واعتقد انها ترجمة تخفي الأبعاد الاشكالية للمصطلح، فضلا صيغة عبد الله العروبي لمصطلح الأدلجة التي هي في اعتقاده أكثر وفاء للمضمون الاشكالي والفلسفي. يقول ادريس هاني: ((تبقى الصيغة العروبية حافظة للمضمون الإشكالي للمفهوم مع تقيد في مراعاة الوزن العربي. وهو الاختيار المبني على وعي تاريخي وفلسفي واستيعاب للنقد الايدولوجي. هذا في حين تبدو الترجمة الطهائية رغم تمسكها بالاستبدال العربي، ليست إلا تعاطيا حرفيا مع المفهوم)).²

إن ترجمة "ايدولوجيا" بلفظ "فكرانية" في رأي إدريس هاني يحرم اللغة العربية من جملة مصطلحات أو مفاهيم مشتقة من "ايدا" بمعنى فكرة من مثل idéalisation, idéation, idéalité, idéalisme أما المثال الثاني الذي قدمه ليدعم به صحة ما يراه،

1- د. يوسف بن عدي، مشروع الابداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص186.

2- ادريس هاني، "ما بعد الايدولوجيا"، موقع هيسبريس :

<http://www.hespress.com/?browser=vieu&EgyxpID=18867>.

فيمثل في الترجمة التأصيلية للكوجيطو الديكارتية "أنا أفكر أنا موجود" التي صارت "أنظر تجد" مع طه عبد الرحمن ، التي يرى فيها الكثير من المزالق والخلط المفاهيمي والتساهل و التشديد، فأما منحى التساهل فمثاله فرض مصطلح "فكرانية" كترجمة لـ "إيديولوجيا" ، وأما منحى التشديد و التعقيد الذي يصل أحيانا الى درجة الاعجاز والتعجيز فمثاله ترجمة الكوجيطو الديكارتية بخلاف ما تم تداوله. يقول هاني ادريس: ((هذا أكبر دليل على غرابتها ، لأنها لو كانت تداولية لحصرت في وجدان اللغويين عفو الخاطر))¹

يبقى في الأخير أن نشير إلى الموقف العام الذي يتخذه إدريس هاني من المشروع الطاهائي والذي يتمثل في اعتباره مشروعاً لا جديد فيه ولا إبداع مفاهيمه مأخوذة من فلاسفة قدماء ومحدثين غربيين أمثال كانط و شوبنهاور و نيتشه وغيرهم ،أما فكرة المجال التداولي فهي فكرة سبقه اليها غيره ولكن باصطلاحات أخرى ، فضلا على انها أخذت معه طابعا ضيقا بل وعنصريا . وعلى العموم يقول ادريس هاني: ((كنت ولا زلت اعتقد أن فلسفة طه عبد الرحمن لا تصلح إلا في بيئة متطرفة ، وهي اليوم تصلح أن تكون المذهب الفلسفي لتنظيم الدولة ، فلا أستبعد إن وقف طه عبد الرحمن أمام أبي بكر البغدادي أن يصفه بـ"فيلسوف الجهاد(أيضا))"².

6_الناقد التونسي فتحي المسكيني

يناقش المسكيني في بعض الآراء خاصة ما تعلق منها بجدل القومية والكونية في الفلسفة فرغم الاقرار الفلسفي بتراجع مقولة الكونية الفلسفية في الخطاب الفلسفي المعاصر إلا ((أن ذلك ليس حجة كافية لتحليل التفكير ضده الى مناظرة كلامية، فهشاشة أطروحة الكونية اليوم ليس مناسبة لبناء علو كلام معاصر ، بل لخوض تأصيل فلسفي عالمي

1- ادريس هاني، "ما بعد الايديولوجيا" ، المرجع السابق.

2- إدريس هاني، طه عبد الرحمن في الميزان الموقع كتابات في الميزان الرابط:

بالعربية من أجل كونية جديدة يستعمل كل ما يتوفر عليه في حقله التداولي اليومي الحالي من عناصر دلالية واصطلاحية واشكالية مهما كان مأتاها،(تراثية ، محلية، عالمية)أما الدفاع الكلامي عن انعدام أطروحة الكونية الفلسفية ، فهو موقف لإن كان ينطوي على اجتهاد منهجي طريف وإرادة تأصيل عالية فهو لا يؤدي في سره الرومنسي إلا إلى هيئة ((المسلة الأخير))الذي قرر تغيير قبلة العالم بموته الخاص، نموذج ذلك طه عبد الرحمن من جهة ما يقوم به على تجذير رومنسي للموقف اللاهوتي الإسلامي المضاد للكونية بوصفها لا تعدو أن تكون " تهويدا خفيا للعقل المعاصر"¹.

7_ الكاتب المغربي محمد المرسلي :

يشترك محمد المرسلي مع طه عبد الرحمن ،في الاهتمام بالمنطق وعلومه ، ولذلك يعتبر من بين النقاد البارزين لمشروع طه عبد الرحمن من الناحية العلمية ، فإذا كان الفارابي في رأي طه عبد الرحمن ليس الا مقلدا لأرسطو، ولا قبل له بطرق الابداع ومسالكة فإنه في نظر أحمد المرسلي هو النموذج الأصيل في التاريخ العربي في مجال المنطق .

وعندما يتحدث محمد المرسلي عن المناظرة في الفكر الاسلامي ، فإنه لا يرى ما يراه طه عبد الرحمن في أن فن المناظرة يرتقي بالترادف إلى الحجاج ، فهو يعتقد أن طه عبد الرحمن وقع تحت تأثير ابن خلدون الواقع هو بدوره تحت تأثير علماء الفقه و المتكلمين . يقول محمد المرسلي: ((فلن أستبعد وقوع الكاتب المغربي طه عبد الرحمن تحت تأثير ابن خلدون عندما ربط بين المناظرة الاسلامية وأصول الفقه ،وعلم الكلام بدل ربطها في عمومها بالجدل والخطابة الأرسطيين منه على الخصوص..))².

1- فتحي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطور_في تنوير الإنسان الأخير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، ص168

2- محمد المرسلي،"فن المناظرة" مدارات فلسفية، العدد19، السنة 2010ص7-8.

وإذا كان يعذر المرسلي ابن خلدون لقلّة اطلاعه لظروف عصره، فإنه لا يعذر طه عبد الرحمن ومعاصريه ، نظرا لانتشار الدراسات والرسائل المتعلقة بفن المناظرة. إن فن المناظرة تشكلت حسب تصور المرسلي ، من خلال القضايا الكلامية والفقهية ، كما ارتبطت بالمذهب الحنفي والشافعي ، لذلك فمن الضروري إعادة الاعتبار إلى علاقة المناظرة بمباحث المنطق وتطوره في الثقافة العربية الإسلامية¹.

8_نقد موليم العروسي:

يبقى "فقيه الفلسفة" في نظر المفكر والأستاذ الجامعي موليم العروسي، مهتما بعملية تركيبية يحدّ خلالها أخذ المفاهيم من الفلسفة الغربية محاولا سلخها، والسلخ هنا ليس بمعناه القدحي المجازي، وإنما بمعناه الحقيقي الذي يرمي إلى تحييد الجدل الغربي عن الفكرة وإلباسها لبوسا آخر ذي صبغة عربية إسلامية، وهي نفس طريقة تفكير محمد عابد الجابري ومفكرين آخرين، لا يتفق معهم العروسي على بنودها، لأنه لا يؤمن بوجود عقل جهوي وإنما بوجود عقل كوني، فالإنسان هو الإنسان بغض النظر عن انتمائه الجغرافي، ولهذا لا يمكن الحديث عن عقل عربي إسلامي متفرد، العقل الإنساني واحد، "هذا هو خلافي الوحيد مع طه عبد الرحمان"، يضيف موليم العروسي "وربما هو الذي جعلني اليوم أتوقف عن متابعة جديده الفلسفي، بعدما كنت مدمنا على النهل من فكره أيام كانت فلسفة اللغة والمنطق صلب كتاباته، أما حين خرج عن هذا المجال فلم يعد يهمني، وخرج فكره من دائرة اهتمامي ولم أعد أتابعه لأنني لن أستفيد من أطروحاته المتناقضة مع مجال فكري". أما إنسانيا فيؤكد العروسي أن طه عبد الرحمن مر بمراحل متعددة، مرحلة أولى متشنجة جدا في نهاية السبعينات وبداية الثمانينات كان لا يقبل فيها الرأي الآخر، أما الآن فمع وصوله إلى هذه المرحلة العمرية أصبح أكثر هدوءا وقدرة على استيعاب الغير.

1- د يوسف بن عدي، مشروع الابداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د طه عبد الرحمن، المرجع السابق ص198.

وعن كتاباته يقول موليم العروسي "الكتاب الوحيد الذي أثارني هو فلسفة المنطق"، أما كتابه من العلمانية إلى الائتمانية" فلم أستطع أن أتابع صفحاته بعدما تبين لي أن طه عبد الرحمان ابتعد عن الفلسفة ودخل في باب الاختباء وراء المجاز، وهذا له إيجابيات لكنه لا ينبغي لفيلسوف أن يبني كتابا بأكمله على المجاز، وإلا سيتحول إلى كاتب بلاغة

وتابع العروسي أعتبر طه عبد الرحمن فقيرا زاهدا متصوفا بالممارسة لكنه ليس متصوفا بالفكر، فلا بد له من شيخ يخضع له ولا يمكنه أن يتحمل لوحده معاناة مواجهة المطلق.

9_ طارق الحمودي :

في مقالته الموسومة ب"قراءة نقدية في النظرية المقاصدية للفيلسوف طه عبدالرحمن" ينطلق الباحث طارق الحمودي من إبراز مكانة طه عبد الرحمن في المجال الفلسفي المغربي مبينا النزعة النقدية التجديدية التي مارسها في نقده للتراث "انطلاقا من منصات مختلفة، كان إحداها الفلسفة الأخلاقية الصوفية، وكان مما ناله اجتهاده منها علم مقاصد الشريعة الإسلامية في سياق عرضه لنظرية التداخل المعرفي في أصول الفقه خاصة"¹.

ينتقل طارق الحمودي بعد ذلك إلى نقد نظرية المقاصد الطاهائية التي قدمها كبديل لنظرية المقاصد كما وضعها الشاطبي مدعيا أن علم المقاصد هو نفسه علم الأخلاق أو التصوف، مبينا أن تقسيم العلماء للمقاصد الشرعية إلى ثلاثة أقسام، ضروريات وحاجيات وتحسينيات فيه عيوب منهجية، يقول طه عبد الرحمن "أن ما يبعث على الاستغراب في هذا التصنيف هو طبيعة العناصر المندرجة في كل من الصنفين : صنف المصالح الضرورية وصنف المصالح التحسينية"² فاعترض عليهم بأنواع من الاعتراضات، ثم اقترح بديلا عنه.

1- طارق الحمودي قراءة نقدية في النظرية المقاصدية للفيلسوف طه عبد الرحمن ، هوية بريس 07 أبريل 2017 .22:45

2- طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق ، ص111

يرى طه عبد الرحمن أن التقسيم الثلاثي للمقاصد في صورته الشاطبية أخل بشرط التباين، وادعى أن القيم -كما يسميها- التي يتكون منها قسم الضروريات لا يستقل بهذا القسم، بل يشاركه القسمان الآخران، الحاجي والتحسيني، ومثلاً بتحريم الزنا الذي يعد حكماً يحقق قيمة ضرورية، وتحريم النظر إلى عورة المرأة الذي يعد حكماً يحقق قيمة حاجية، وتحريم تبرج المرأة الذي يعد حكماً يحقق قيمة تحسينية وأنها كلها تشترك في حفظ النسل وبجواز الإفطار للمريض بكونه يحفظ النفس وهو من الحاجيات ويرى طارق الحمودي¹ أن هذا الانتقاد أخل بشرط التحقيق في فلسفة هذا التقسيم الثلاثي الرائع والامتقن من حيث الاعتبار المرتبط بطبيعة سؤال القصدية، ولم يوف طبيعة العلاقات بينها حقها من القراءة فقد كانت المرتبة الأولى جواباً عن سؤال أصل الوضع: "لماذا وضعت الشريعة أصلاً؟" فكان الجواب، لإقامة "التدين" الذي من أجله خلق الإنسان، والله تعالى يقول: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾². ثم تجيب المرتبة الثانية والثالثة عن سؤال صفة الموضوع "لماذا وضعت الشريعة بهذا الوصف خاصة؟" فكان الجواب: لأجل رفع الحرج والعنت عند ممارسة التدين، أو كما يقول حمادي العبيدي: "لتمكين المكلف من القيام بما كلف به دون أن تحول المشقة بينه وبين ذلك"، ثم لأجل تحسينها وتزيينها وتجميلها بما يناسب مكارم الأخلاق ويحفظ المروءات.

ويرى طارق الحمودي أن صورة التباين الذي اشترطه طه عبد الرحمن غير مؤثرة، فإن انتقاده لم يحقق وجه التباين المعتبر والصحيح في التقسيم عند واضعيه وأن "كل حاجي وتحسيني إنما هو خادم للأصل الضروري، وليس ثم تداخل بين المراتب في أصل الوضع كما ظن طه عبد الرحمن .

ثم اعترض بدعوى الإخلال بشرط تمام الحصر، فانتقد دعوى انحصار أصول الضروريات

1- طارق الحمودي قراءة نقدية في النظرية المقاصدية للفيلسوف طه عبد الرحمن، المرجع السابق.

2- الذاريات، الآية 56 .

في خمسة بالاستقراء، واستدرك عليها أن بعض العلماء أضاف ما سماه "قيمة العدل" و"قيمة الحرية" و "قيمة التكافل". وعلى هذا جواب كاشف كاف، وهو أن هذه القيم هي أجزاء من الشريعة وأوصاف لها أولاً، ووسائل خادمة لتحقيق المقاصد الكبرى ثانياً، وكذلك مفهوم الحرية والتكافل كما يفهم من صنيع ابن تيمية، فهي مقاصد وسيطة تنتشر جزئياتها وصورها في الشريعة نفسها، وموضع الكليات الأربعة الدنيوية خارج عنها، إذ هي متعلقاتها، وهذه القيم أدوات الشريعة لإقامة تلك الضروريات، وإلا فهي من "التدين" المراد حفظه، فليست زائدة ولا مزاحمة¹.

ثم اعترض بدعوى الإخلال بشرط التباين، وانتقد التقسيم بأن بعض الضروريات الخمسة يدخل تحت بعض، وهذا محل بشرطية التباين فقال: "فلا حفظ للمال بغير حفظ العقل، ولا حفظ للعقل بغير حفظ النسل، ولا حفظ للنسل بغير حفظ النفس، ولا حفظ للنفس بغير حفظ الدين"².

إن شرط التباين كما يرى الحمودي الذي ادعاه طه عبد الرحمن لا أثر له، ويستغرب منه كيف جعله مسلماً، وإلا فهل تحقق شرط التباين عنده في أقسام الإيمان الستة وأركان الإسلام الخمسة؟ وقد نبه الشاطبي لهذا الترابط بين الكليات الخمسة، لكن بطريقة تفصح عن فلسفة عميقة في استنباط المقاصد الضرورية، وفيها إشارة إلى التكامل والترابط لا التداخل إلا بنوع من التكلف، وإلا فنفس اعتراضه موجه إلى التقسيم الذي اعتبره ناقصاً ولذلك يقول طه عبد الرحمن "لزمنا إنشاء تقسيم جديد للمصالح يكون بديلاً للتقسيم المألوف وتتخذ معالم هذا التقسيم الجديد الصور التالية"³، فجعل القيم ثلاثة: قيم النفع والضرر، وقيم الحسن والقبح، وقيم الخير والشر، ولا يخفى على أحد أوجه التداخل الظاهرة والكثيرة على مستوى

1- طارق الحمودي قراءة نقدية في النظرية المقاصدية للفيلسوف طه عبد الرحمن، المرجع السابق .

2- المرجع نفسه.

3- طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق ، ص.113

حقائقها، ويصح الاعتراض عليها بعدم التباين، مع التنبيه على أوجه التشابه بين تقسيمه وتقسيم ماكس شيلر "Max Scheler" للقيم¹.

ثم اعترض بدعوى الإخلال بشرط التخصيص، فانتقد التقسيم بالنظر إلى أن بعض هذه القيم الضرورية هو جزء من الشريعة، -وهو نفس ما ينتقد على إضافة قيم "العدل" و"الحرية" و"التكافل" التي نقل طه عبد الرحمن اعتراض بعضهم بها على الحصر على فرض صحة الاستدراك، وهي أولى، فزعم أن "الدين" هو "الشريعة"، فكيف يكون مقصودها؟ يرى طارق الحمودي أن طه عبد الرحمن ربما لم ينتبه إلى أنهم يقصدون بـ"الدين" "فعل التدين" لا "الشريعة"²، ولا بد أن الشاطبي "تفطن تمام التفطن"³ لهذا، وهو إمام المقاصد، فإنه جعل "التدين" في مقابل "النفس" و"النسل" و"المال".

ثانيا : المفكرون المشاركة

1_ علي حرب:

يعتبر علي حرب من أشهر نقاد طه عبد الرحمن، وهولا ينكر الترسانة المعرفية والعدة المنطقية، التي يشغلها طه عبد الرحمن في مقارنته، فهو في نظره عالم كبير، وعلامة قدير، لكن لو بقي في مجال تخصصه، ولو كانت الفلسفة هي فن الجدل وسوق الكلام الممنطق أو الاستدلال المحكم، لعد من أكبر الفلاسفة، غير أن الفلسفة هي خبرة وجودية فذة تتجسد في ابتكار مقولات وصيغ ويتشابك فيها الحدس والاستدلال أو الذوق والمنطق أو الهوى والعقل بقدر ما تتداخل فيها المعرفة والسلطة أو الاستحقاق والاستمتاع⁴.

4 - طارق الحمودي قراءة نقدية في النظرية المقاصدية للفيلسوف طه عبد الرحمن، المرجع السابق.

1-المرجع نفسه.

3- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر السابق، ص95.

4-علي حرب، الأختام الأصولية والشعائر التقديمية، مصادر المشروع الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000،

ص158.

وواضح أن علي حرب يقرر أن امتلاك العدة المنطقية ، لا يكفي لممارسة التفلسف ، لأن شرط الدخول إلى حقل الفلسفة امتلاك المرء القدرة على التحرر من أي رأي أو قناعة أو معتقد¹.

وينتقد علي حرب مشروع فقه الفلسفة في شقه النقدي ويرى فيه نوع من الالتفاف على منجزات الفكر الغربي وتحديد المنهج التفكيكي.

"علي حرب" الذي كتب في "الفكر والحدث" عام 1997: "ليس الفكر الفلسفي مجالاً لدعوى الخصوصية التراثية أو الهوية، فمشكلة التراث والتجديد هي مشكلة زائفة مصطنعة تستخدم كإلهاء عن ممارسة التفكير الفلسفي الحق؛ إذ ليس بوسع أحد الانسلاخ عن تراثه، لأنه في كل لحظاته هو محصلة هذا التراث فيأخذ أطواره، حتى عندما يمارس فعل قراءة الفلسفة الأجنبية، أو حتى لو تهادى إلى حد التماهي مع الفلسفة الأجنبية؛ ذلك أن حتى عملية التماهي تلك إنما تتموقع البناءات والمفاهيم المستقرة بالفعل داخل ذهن المتلقي والتي عمل التراث على تكوينها وترسيخها داخله، بصفته أحد العناصر التكوينية الأساسية للذهنية العربية"².

في مقاله المعنون ((طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي: فقه الفلسفة لمحو الفلسفة)) ينتقد علي حرب الترجمة التأصيلية للكوجيتو الديكارتية "أنا أفكر إذن أنا موجود" والتي صارت على يد طه عبد الرحمن "أنظر تجد" ويرى أنها تحولت من مقولة فلسفية إلى مثل سائر³. ويترتب عن ذلك حصيلة هزيلة وولادة عقيمة. ويعتقد علي حرب أن ربط ديكارت

1- عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح تأولات الفكر العربي للحدث وما بعد الحدث، منشورات الاختلاف الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2010، ص157.

2- علي حرب، الفكر والحدث، حوارات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، الطبعة الأولى، 1997، ص 223.

3- علي حرب، طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي: فقه الفلسفة لمحو الفلسفة، دراسات عربية السنة 32، العددان 7-8 أيار/مايو-حزيران/يونيو 1996، ص10.

مقولته بالأنا هو دلالة على التواضع الفكري و المعرفي بينما يخفي طه عبد الرحمن أنه خلف صيغة المخاطب و الجمع ((ولا عجب أن تكون نتيجة هذه الصيغة الأمرية القائمة لإرادة التفلسف ،أنظر تجد ، فمن يبدأ بالأمر ينتهي به))¹.

ويرى على حرب أن طه عبد الرحمن يخطئ عندما يميز بين الفكر والنظر وإعطائه الأفضلية للنظر على الفكر ففي ذلك ارتداد فلسفي أكثر مما يدل على إبداع عقلي، لذلك صاغ علي حرب جملة من الحجج التي تبين بل وتثبت عكس اعتقاد طه عبد الرحمن . يقول علي حرب ((ثمة أمر آخر لعله الأهم ، هو أن النظر هو توجه نحو الخارج و العالم، وتأمل في الأشياء و الموضوعات .وأما الفكر فهو تردد بين الملاحظة والذاكرة ، أو بين النظرية والممارسة أو بين الرؤية والعبارة . إنه توتر بين المفهوم والحدث ، وبين الفكر والحقيقة ، وبين الأنا والعالم))².

ويرى علي حرب أيضا أن الترجمة التأصيلية للكوجيتو الديكارتي في فكر طه عبد الرحمن قد انبت على قراءة دينية له والشاهد على ذلك أن اختيار طه عبد الرحمن للفظ "تجد" من دون لفظ كون يفضي إلى الارتباط بالمفعولية أي أنها تؤول بالإنسان إلى الاعتراف بوجود خالقه .

إن ترجمة طه عبد الرحمن للكوجيتو الديكارتي بمعنى "أنظر تجد" إنما تفرغ محتواه الفلسفي و الأنطولوجي الذي وضعت له مما أدى بنا إلى العودة الى الورا. وبالتالي فإن طه عبد الرحمن قد أسس بهذه الترجمة بدعة وليس ابداعا.

إن على حرب يستشف من الترجمة التي يقدمها طه عبد الرحمان للكوجيتو الديكارتي بتلك الصيغة (أنظر تجد) بحجة تحقيق التوافق مع المجال التداولي عقيدة ولغة ومعرفة ،محاولة لاستئصال إرادة الآخر وممارسة الأستاذة عليه بل إن هذه الترجمة ومن ثمة

1- علي حرب ،طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي: فقه الفلسفة لمحو الفلسفة، المرجع السابق ،ص12.

2- المرجع نفسه ،ص11.

المشروع ككل يقمع إرادة التفلسف ويحول دون ممارسة الإبداع الفلسفي ((ذلك أن الإبداع لا يمارس بعقلية التأسيس و التأسيس ، بل يفهم بمفردات الاختراق و الاجترار واللعب و المغامرة و الخلق والتشكيل))¹.

وعلى العموم يمكن حصر أسباب نقد على حرب ل (طه عبد الرحمان) نفوره من الصفة الفلسفية التي تتميز بها أعمال طه عبد الرحمان ، فهو برأيه لا يقف على أرض الفلسفة ، وإنما يقف على أرض الفقه أو يسعى إلى إخضاع الدرس الفلسفي للفقه على ما تشهده ترجمة الكوجيطو ، حيث غاب المفهوم الفلسفي لصالح العقل الفقهي².

2_ المفكر اللبناني نصيف نصار

انطلق نصيف نصار في نقده لمشروع طه عبد الرحمن من رؤية سوسيو-معرفية في مقارنة الفكر الفلسفي العربي اليوم، انطلاقاً من مقولتي الصراع و التواصل باعتبارهما يفسران طبيعة العلاقة مع الذات والعلاقة مع الغير، يقول نصيف نصار ((المتفلسف الحق يقتضي في جملة شروطه شرط التواصل، الفيلسوف لا يبدأ من الصفر ، ديكارت لم يبدأ من الصفر، الفيلسوف يبدأ داخل تاريخ الفلسفة و يتموقع في سياق هذا التاريخ الذي لا يشبه تاريخ العلم سبها كلياً ، فيأخذ و يعطي ويقطع و يكمل ويهدم ويبني))³.

وهذا يعني أن علاقة الفيلسوف بالمنتوج العالمي هي علاقة شراكة وتفاعل لا تباعد وانقطاع ، فالتواصل الفلسفي العربي مع شتى مجالات المعرفة وفي مختلف الأصقاع لا

1- على حرب، الماهية و العلاقة _نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي ، المغرب، ط1، 1998، ص161.

2 - عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح تأولات الفكر العربي للحدثة وما بعد الحدثة المرجع السابق، ص158.

3- نصيف نصار " التواصل الفلسفي والمجال التداولي "المستقبل العربي، السنة 30 العدد347(كانون الثاني/يناير 2008)، ص9.

يمكن أن يتحقق إلا بمقتضى جدلية الكونية و الخصوصية أو قل ((مبدأ تقدم الكونية على الخصوصية في المنطق العميق للتفكير الفلسفي و للعمل المؤسس عليه))¹.

يرتكز نقد نصيف نصار لأطروحة طه عبد الرحمن حول الخصوصية والكونية انطلاقاً من نقد مرتكزات كتاب الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، الذي بين فيه مؤلفه أنه من حق الأمة العربية أن تكون لها فلسفة خاصة بها ، وأن هذه الفلسفة يحركها محرك أساسي هو المحدد اللساني أي اللغة العربية . بيد أن نصيف نصار يرى في هذا الرأي نزعة قومية ايديولوجية . ويشبه نصيف نصار دفاع طه عبد الرحمان عن اللغة العربية بدفاع الأرسوزي عن ذلك مع فارق واضح بينهما، حيث أن الثاني يدافع عن الحق القومي العربي، بينما ينافح طه عبد الرحمن عن الحق القومي العربي الاسلامي .

اتجه نصيف نصار إذن إلى تفويض المحدد اللساني الذي يستند إليه طه عبد الرحمان في الدعوة إلى بناء فلسفة عربية مبدعة ، لأن ذلك يترتب عنه تعدد الفلسفات بتعدد الألسن والأمر في رأي نصيف نصار ليس كذلك ، ((والحق أن الفلسفات لا تتعدد على هذا النحو من الاختصاص بين الأمم ، إذ لا وجود لفلسفة خاصة بكل أمة ، لا من جهة اللسان ولا من جهة التجربة التاريخية))². ومن ثمة فإن طه عبد الرحمن يخطئ عندما يحاول بناء فلسفة عربية على أساس قومي لا أساس له من الصحة التاريخية والفكرية . إن روعة اللسان العربي وجمالية اللغة العربية ، في نظر نصيف نصار ، لا تقوى على توفير نظيراً تاماً لفعل الكوجيطو الذي صار بقلم ديكرت مفهوماً فلسفياً تأسيسياً .

إن اعتبار العقل فعالية كالسمع و البصر في نظر ناصيف نصار لا يلزم عنه أن يكون واحداً عند جميع الناس، أليس السمع جهازاً واحداً لوظيفة واحدة عند جميع الناس ؟ إن الأمر مدهش حقاً، ولا يتوقف نقد ناصيف نصار عند هذا الحد بل يذهب إلى تأكيد الخلط

1- نصيف نصار " التواصل الفلسفي والمجال التداولي ، المرجع السابق ص 11.

2- المرجع نفسه ، ص 23 .

الحاصل بين التاريخية والكونية الذي وقع فيه طه عبد الرحمان عندما قابل بينهما بحيث أنه إذا صحت التاريخية بطلت الخصوصية، والمر خلاف ذلك فالكونية تقابل الخصوصية والتاريخية تقابل الدوامية و الثباتية .

إن دعوة طه عبد الرحمن إلى كونية الإسلام ، ورفض كونية الفلسفة فيه كما يعتقد نصيف نصار الكثير من المغالطة ، لأن موقفه يتحول الى نوع من المجادلة بين الخصوصية العربية و الكونية الإسلامية ، بل اكثر من ذلك لماذا يجمع بين الخصوصية و الكونية من النظرة الإيمانية ويمتنع ذلك عن طريق النظرة العقلانية ، إن كونية الفلسفة تظل حاضرة بلغة الاختلاف والتعدد لا بلغة القومية والدين ، ويتوقف نصيف نصار عند قراءة طه عبد الرحمان للفكر الغربي و الفلسفة الغربية وحكمه عليها بأنها تخضع للتسييس و التهويد ويرى أنها قراءة مغرضة غير سليمة وليست موضوعية . إن المتفلسف العربي فيما يعتقد نصيف نصار ، لا ينبغي له الاندفاع نحو تأسيس رؤيته على القيم والحقائق الدينية ، بقدر ما يجدر به الانفتاح على الفضاء الفلسفي العالمي¹ .

3_نقد أدونيس

يرى أدونيس أن ما يكشف عن تناقض العربي ذي الذهنية الاتباعية في موقفه من الحداثة الغربية ،فهو يأخذ المنجزات الحضارية الحديثة لكنه يرفض المبدأ العقلي الذي أبدعها ، والحداثة الحقيقية عن الابداع لا في المنجزات بذاتها ، فهو اذن يرفض الشك والتجريب وحرية البحث المطلقة والمغامرة في اكتشاف المجهول ((². وهذا ما وقع به طه عبد الرحمان عندما رفض المنهجيات الغربية وأراد فقط اخذ ما انجزته الحداثة وحاول تأصيله بما يسمى بروح الحداثة .

1- يوسف بن عدي ، مشروع الابداع الفلسفي العربي ، قراءة في أعمال د طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 204،205.

2- أدونيس، الثابت والمتحول "بحث في الابداع والاتباع عند العرب"، ط7 ج1، دار السواقي ، بيروت 1994، ص62.

ويرى أدونيس أنه ((أصبح الفقيه رمزا للحضارة وأصبح الفكر العربي فقيها ، وكل فكر فقهي، نقلي بالضرورة، والأدلة الشرعية هي القرآن والسنة والاجماع والقياس، وهو إذن فكر يبطل العقل وبقيم النقل))¹. لهذا فمشروع طه عبد الرحمان الابداعي لا يتعدى كونه محاولة لتقديم الفقه الاسلامي على أنه روح الحدائثة.

ويرى أدونيس أيضا أن المجال التداولي عند طه عبد الرحمان لم يتجاوز العقيدة الدينية المطلقة المرفوضة ويرى أن ((العقيدة التي تطرح نفسها على معرفة كاملة بالأشياء ونهائية ، أو نقول بتعبير آخر إن سمتها الأشياء هي حقيقة هذه الأشياء وأن كل تسمية أخرى باطلة، فهي الحق والحقيقة وما عداها خطأ وضلال))².

4_ الباحث السوري عمر كوش

يرى عمر الكوش ، أن محاولة طه عبد الرحمن من خلال كتابه «العمل الديني وتجديد العقل» لإعادة الاعتبار إلى العقل في المجال الديني، بقيت محاولة خارجية محدودة فقد لجأ الى تقسيم العقل إلى عقل مجرد ،وعقل مسدد، وعقل مؤيد، فضله على غيره لتداركه لنقائض العقل المجرد وآفات العقل المسدد ، وذلك بالاعتماد على التجربة وطلب الكمال في العمل الشرعي الذي يظهر في الممارسة الصوفية ، وبذلك قام طه عبد الرحمن بمصادرة مختلف أشكال العقل، على حساب التصور الصوفي للعقل، متخذا من الفهم المغلوط وتشددية ابن تيمية موجهها له، ويحذوه في ذلك مسعى الوصول إلى الكمال الشرعي وفق أوصاف الممارسة الصوفية التي اعتبرها أوصاف العقل الحقيقية.

5_ الباحث أمير الغندور

1- أدونيس، الثابت والمتحول "بحث في الابداع والاتباع عند العرب ، المرجع السابق ، ص102.

2- المرجع نفسه، ص 19.

يرى أمير الغندور أن "د. طه عبد الرحمن" عندما حاول في 1995 في متن كتابه "فقه الفلسفة". إعادة ضبط ترجمة "كوجيطو ديكارت" من عبارة "أنا أفكر، إذن فأنا موجود" إلى ترجمة جديدة، وجدها أقرب لتأصيل المعنى، هي "انظر تجد" لاحقته تبريكات المؤيدين وانتقادات المعارضين؛ فهناك من أيد طه عبد الرحمن في محاولته تقريب وتأصيل المفاهيم الفلسفية الغربية لتلائم خصوصية اللغة العربية والثقافة الإسلامية، وهناك من انتقد موقفه الماتح من الخصوصية الهوياتية، مثل: "علي حرب"، والباحث أمير الغندور الذي يرى أنه من المشروع أن تثور اعتراضات حول ممارسة طه عبدالرحمن للوصاية "العقدية والمعرفية واللغوية" على القارئ، فهذه الوصايا الموجهة للمترجم التأصيلي فيها مصادرة على عقل القارئ وفيها تعامل مع القارئ وكأنه عاجز على التمييز بين ما يصلح من الأفكار وبين ما لا يصلح¹. يقول أمير الغندور: "من المشروع هنا أن تثور اعتراضات حول ممارسة طه عبد الرحمن للوصاية "العقدية واللغوية والمعرفية" على القارئ"²، وهي وصاية تعكس مصادرة طه عبد الرحمن على عقل القارئ، وفيها تعامل مع القارئ وكأنه فاقد للقدرة على القراءة .

ويتتبع أمير الغندور خطوات طه عبد الرحمن في تطبيق نظريته في الترجمة، كما يلي: عندما يصل إلى ص 409 من كتابه، حيث يكتب: "وحتى نبين صحة نموذجنا النظري في الترجمة ذي المراتب النقلية الثلاث (التحصيل والتوصيل والتأصيل) نختار "الكوجيطو" وعبارته الفرنسية: "Je pense, donc, je suis" .

ثم يتناول بالنقد أنماط ترجمتها كمايلي، فيكتب في ص 436: "وخلاصة القول في الترجمة التحصيلية للكوجيطو التي أتينا عليه بمثال ترجمة محمود محمد الخضيرى "أنا أفكر، إذن فأنا موجود" أن الصيغة التحصيلية للكوجيطو دخل عليها من التكلف ما جعل

1-1 أمير الغندور، حول نظرية الترجمة عند طه عبد الرحمن، مؤسسة مؤمنون بلا حدود على الرابط التالي:

<http://mominoun.com/articles>

2-المرجع نفسه.

تركيبها غير قصير وفهمها غير قريب، فيتعين صرفها وطلب غيرها مما لا تطول عبارته ولا يبعد إدراكه". بعد ذلك ينتقل طه عبد الرحمن إلى الترجمة "التوصيلية" للكوجيطو، وهي ترجمة "نجيب بلدي" التي تقول: "أفكر، إذن فأنا موجود" فيكتب في ص 437: "تمتاز الترجمة التوصيلية عن الترجمة التحصيلية، بكونها تحذف بعض العناصر التي يمكن أن تطول العبارة الناقلة، لكنها تقع في تهويل بعض المعاني والحقائق التي يتضمنها المنقول، إنها تقع في تهويلين اثنين؛ تهويل لفظ الـ "موجود" وتهويل لفظ "إذن" (وغيرهما)، وهكذا فإن الترجمة التوصيلية، وإن اجتهدت في اجتناب الأخطاء اللغوية للترجمة التحصيلية، فإنها وقعت في أخطاء معرفية صريحة."

ثم يقدم طه عبد الرحمن ما يعتبره ترجمة "تأصيلية" للكوجيطو، فيقرر إن لفظ "أنا" لا يصلح للعربية، وأن لفظ "التفكر" غير مناسب لنقل الكوجيطو لأسباب عقدية ولغوية ومعرفية، فهو يرى أن لفظ "النظر" يمتاز على لفظ "الفكر" نتيجة لشهرة استعماله، ومناسبة مضمونه، فيكتب في ص 491: "تصبح صيغة الكوجيطو : انظر تجد (وهي بالذات الصيغة التأصيلية للكوجيطو) ونحن لا نجانب الصواب إن قلنا بأنّ (الترجمة التأصيلية) هي أكثر مراعاة لأسباب الضبط والتعليل في النقل من الترجمة التحصيلية والترجمة التوصيلية." وهكذا يكون تبرير ترجمة طه عبد الرحمن التحصيلي قد تطلب حوالي مائة صفحة من 409 - 506 لترجمة خمسة كلمات من الفرنسية إلى كلمتين بالعربية¹.

وإذا أردنا تحليل أبعاد هذه الوصاية على المستوى المعرفي فإننا نجد أن ترجمة طه عبد الرحمن التأصيلية للكوجيطو الديكارتية "أنظر تجد" تمارس الانتقال من السياق الديكارتية الذاتي الفرداني الى سياق مختلف يفترض فيه طه عبد الرحمن خطاب يبدأ بفعل أمر (أنظر) وهو ما يفترض وجود علاقة تراتبية في الخطاب ، مما يصعب اعتباره حديثا بين

1- أمير الغندور، حول نظرية الترجمة عند طه عبد الرحمن ، المرجع السابق.

الذات ونفسها ، بل يجعله أقرب الى حديث بين ذاتين متميزتين في علاقات القوة ، حيث تصدر إحداهما للأخرى أمر (أنظر) ثم تصدر نتيجة متوقعة (تجد) ، وهذا يختلف عن حرفية ومعنوية الكوجيطو الديكارتى الذي يتم داخل الذات الديكارتية المنتشية بتأكيد توصلها لإثبات وجودها عقليا بعبارة "أنا أفكر إذن فأنا موجود" بعيدا عن تراتبية إصدار الأوامر أو النصح أو التنبؤ بالإيجاد المفاجئ التي نلمحها في ترجمة طه عبد الرحمن "أنظر تجد" ، فالذات لدى طه عبد الرحمن تبدو وكأنها في حالة انفصام انقسامي بين جزء ايجابي يأمر وينصح ويرشد ويتنبأ ، وجزء آخر يمتاز بالسكوت واستقبال الأوامر وانتظار النبوة ، وهذه السلبية التي تميز الجزء الثاني تبعدها تماما عن روح الكوجيطو الديكارتى التي يحكمها علاقة التسلسل المنطقي العقلاني المنبثقة عن ذات واحد متوحدة تشتغل بالتأمل و التعليل. أما إذا انتقلنا الى الناحية اللغوية فيرى الباحث أمير الغندور أنه يمكنه أن يختلف مع طه عبد الرحمان في استخدام اللفظ (أنظر) بديلا عن اللفظ (أفكر) مستندا في ذلك الى سياق اللغة العربية ذاتها

فباللغة العربية تحرص حرصا شديدا على تدعيم لفظ (النظر) بعطفه على غيره ، إذا ما قصد به معنى الفكر ، بما يزيد معنى النظر وضوحا ، كما هو متواتر في الأدبيات التراثية من مثل (انظر وتمعن) أو (أنظر وتأمل) أو (فأنظر واعتبر) والتي كانت تأتي في نهاية سردية النظر والتفكير لا في بداية هذه السردية¹ ، بل إن فعل "النظر" حين يأتي في بداية سردية النظر والتفكير كما في ترجمة طه عبد الرحمن المذكورة هنا ، فإن المعتاد في اللغة العربية هو أن يأتي فعل "النظر" غالبا متبوعا بمفعوله وبسياق مستفيض لا حذف فيه ولا اختصار ، كما في قوله تعالى: ﴿ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۗ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ۗ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۗ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۗ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۗ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ ۗ وَانظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لحمًا ۗ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ

1- أمير الغندور ، حول نظرية الترجمة عند طه عبد الرحمن ، المرجع السابق.

أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ¹ . وقوله تعالى ﴿ فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۗ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۗ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾² . وقوله تعالى ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۗ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۗ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۗ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾³ .

والملاحظ في كل هذه الآيات القرآنية يدرك أن لفظ "النظر" لم يرد وحده منفردا بل نجد إضافة وإلحاق مستفيض لتبين المقصود ، وهذا الأمر لا نجده عند طه عبد الرحمن الذي يرد عنده لفظ "النظر " منفردا وفي بداية سردية يقصد بها استخدام النظر بديلا عن التفكير .

أما من الناحية العقديّة، فإن الباحث أمير غندور يعتقد أن الترجمة التأصيلية للكوجيطو عند طه عبد الرحمن ، تتكئ على الفلسفة الغربية أكثر مما تتكئ على أي فلسفة إسلامية أو عربية، وهذا الأمر يثير الاستغراب و الدهشة . والشاهد على ذلك أن جوهر الترجمة التأصيلية لدى طه عبد الرحمن إنما يستند بشكل كبير على " نظرية موت المؤلف" لدى المفكر "رولان بارت" و"نظرية تعددية التأويلات" لدى نيتشه ودريدا و"نظرية التلقي الحر للنص من جهة القارئ" لدى "باوسوايزر"، ووصولاً إلى ما يسميه "أمبرتو إيكو" "التأويل المفرط". وفي كل هذا دلالة على أن جوهر مشروع طه عبد الرحمن بالآيات اشتغاله وبفرضياته ، إنما يتموضع على أرضية الفلسفة الغربية المعاصرة وبالضبط على أرضيتها القارية التأويلية ما بعد حداثة⁴.

1- سورة البقرة الآية رقم 259.

2- سورة الروم الآية رقم 50.

3- سورة الأعراف الآية رقم 143.

4- أمير الغندور، حول نظرية الترجمة عند طه عبد الرحمن ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود على الرابط التالي:

<http://mominoun.com/articles> المرجع السابق

إن اعتراض أمير غندور على طه عبد الرحمن لا يتعلق بأخذه من الفلسفة الغربية وإنما يتعلق بتجاوز الترجمة التأصيلية للمعايير الثلاثة (التوافق العقدي واللغوي والمعرفي) التي حددها هو بنفسه، فيكفي أن ننظر في فهرست كتاب طه عبد الرحمن "فقه الفلسفة" وإلى منته لندرك كثرة أسماء المفكرين الغربيين في مقابل ندرة أسماء المفكرين العرب والمسلمين وخاصة في الفصل الثاني، حيث يناقش نظريات الترجمة عند "فالتر بنيامين وهيدغر وغادامير و دريدا و أندريو بنجامين و انطوان بيرمان"

ويستمر أمير الغندور في معارضة الترجمة التأصيلية التي يقترحها طه عبد الرحمن ويناقشها هذه المرة من الناحية الأسلوبية حيث يصادف حسب اعتقاده مفارقة غريبة جدا ذلك أن مضمون ما يطرحه طه عبد الرحمن في ترجمته للكوجيطو الديكارتى يدور حول زعمه وافترضه بأن هذه الترجمة الجديدة التي يقدمها هي أقرب إلى روح وأسلوب اللغة العربية الإسلامية ، ومضمون هذا الزعم والافتراض هو أن هناك مميزات محددة للترجمة حتى نتمكن من قبولها باعتبارها "عربية اسلامية" وهو ما يعني أن هناك ترجمات أخرى يمكننا أن نعتبرها بمعايير طه لا تنتمي إلى الثقافة ولا إلى الروح ولا إلى الأسلوب العربي الاسلامي ، وهذا زعم وافترض كاسح¹ خاصة إذا علمنا أن الطابع الأسلوبى لترجمة طه عبد الرحمن يتبنى نمطا أسلوبيا يتأسس على :

- الاختصار في الوصف اللغوي والاقتصاد في الكلمات من خلال حذف الذوات الفاعلة والمفعولة مع الاكتفاء بالإشارة إليها بضمائرها فقط.

- تبني نمط خطاب يفترض حضور ذاتين اثنتين ، إحداهما تمارس الوصاية و الكلام والارشاد والتنبؤ بينما الثانية مفعولة تكتفي بالاستماع وتقبل الارشاد .

1 أمير الغندور، حول نظرية الترجمة عند طه عبد الرحمن ، المرجع السابق.

إن هذا النمط الأسلوبي الطهائي يختلف كثيراً على نمط الاسلوب الديكارتى ، بل الأخطر في رأي أمير غندور أن النمط الطهائي يقترب إلى حد المماثلة من الناحية الأسلوبية من نمط الترجمة المستخدم في الأناجيل المسيحية ففي الأناجيل المسيحية نقرأ مايلي:

"اسألوا تعطوا. اطلبوا تجدوا. اقرعوا يفتح لكم" متى

"وأنا اقول لكم اسألوا تعطوا اطلبوا تجدوا اقرعوا يفتح لكم" لوقا

ويلاحظ أمير الغندور أن هذا النمط الأسلوبي الإنجيلي المسيحي في الترجمة، هو مماثل لنمط الترجمة الذي يتبناها طه عبد الرحمن للكوجيطو الديكارتى، وتلك في نظره مفارقة غريبة، وهي أنه بينما يزعم طه عبد الرحمن أن ترجمته هي الأقرب إلى التأصيل العربي "الإسلامي" فإنها استقراء النصوص وفقاً لمعايير الأسلوبية يخبرنا بأن الترجمة الطاهانية تقترب بشكل واضح من الترجمة بالأسلوب المسيحي الإنجيلي¹، وهذه الحقيقة الاستقرائية وحدها يمكنها أن تضعف الفرضيات والمزاعم النظرية التأصيلية لترجمة طه عبد الرحمن التي تتوخى التأصيلية نظرياً، لكنها تطبيقياً تقصر عنها كثيراً.

ويرى الغندور أن هناك مأزق جوهري في هذه الصيغة، لا يتعلق بما انتهت إليه من صيغة مغايرة تماماً للكوجيطو فحسب، بل يتعلق أيضاً في اعتبارها صيغة نهائية للكوجيطو، وفي كونها وحدها سبيلاً للتفلسف وتجديدا للأصل. أي أنه هي البديل الأخير للترجمة التحصيلية التي يجب ترك العمل بها ما أمكن، وهو ما ينطبق كذلك على الترجمة التوصيلية فالترجمة التي يعتبرها طه عبد الرحمن تأصيلية والتي تخضع المنقول إلى مقتضيات وشروط التداول العربي الإسلامي هي ما يجب العمل به ما أمكن.

1- أمير الغندور، حول نظرية الترجمة عند طه عبد الرحمن ، المرجع السابق.

ويطرح أمير الغندور عدة تساؤلات منها : هل بإمكان أية صيغة للترجمة أن تعتبر نهائية وأن العمل بها واجب؟ وهل يغدو التفلسف ممكناً في ظل صيغة نمطية للترجمة تعتبر ذاتها تأصيلية ونهائية والعمل بها واجب؟ ألا يفضي بنا النوع من الترجمة إلى إخضاع تفكير الآخر لمجال الخصوصية ولنسقتها التداولي الذي تتحكم فيه بنية لغة لا تنتمي إلى عالماً، وإنما إلى عالم الأعرابي صانع العالم العربي على حدّ تعبير الجابري؟ ألا تعتبر صيغة طه عبد الرحمن نفيّاً للكوجيطو ذاته وإقصاء لروحه الفلسفية؟ لقد أدخلت صيغة طه عبد الرحمن الكوجيطو في غربة عن ذاته، فليس ثمة داخل هذه الصيغة من إمكانية للتعرف على غرابة الغريب الذي تمّ إجباره على التخلي عن غرابته وعن اختلافه عن الذات المستضيفة، والمسألة هنا أكثر من جلب الكاتب إلى القارئ وتركه آمناً كما يقول شلايماخر، ولكنها إخضاع الآخر إلى الذات واختزاله فيها، ممّا يستحيل معه التعرف على أنوية هذه الذات ولا على استراتيجيتها في التفكير¹.

"انظر تجد"، ليست سوى عبارة شرطية غدت فارغة من المفهوم، لقد غاب الكوجيطو، وحضر الأعرابي برويته الحسية وخطابته الأمرية، غابت الأنا أفكر، وحضر المخاطب الأمر، غابت كينونة الكائن في الوجود، وحضر المعطي الموجود سلفاً، غاب التكلم المرتكز على الأنا، وحضرت الخطابة الموجهة للأنث².

وينتهي أمير الغندور نقده للترجمة التي قدمها طه عبد الرحمن للكوجيطو الديكارتية بطرح سؤال يرى أنه يقضّ مضجع كل منقلسف: هل اكتملت ترجمتنا لنصوص فلسفية بعينها، بمفاهيم فلسفية معينة من قبيل: الوجود، العدم، الماهية، الحقيقة، الدازاين، العوالم

1- أمير الغندور حول نظرية الترجمة عند طه عبد الرحمن ، المرجع السابق.

2- المرجع نفسه

الممكنة، الكوجيطو...إلخ؟ وعلى سبيل الحصر هل تعد ترجماتنا للكوجيطو الديكارتي نهائية ومكتملة؟

6_ الباحث هادي أركون

يهاجم هادي أركون في مقالته المعنونة ب"طه عبد الرحمن التأسيس في زمن التحريق" صمت طه عبد الرحمن عن ما يحدث في العالم الاسلامي من قتل وتدمير ،((لماذا يستمسك بالصمت ، بعد أن توغلت السلفيات الجهادية في نفس الأضرحة والمزارات الصوفية بسورية والعراق ومالي وتدمير الموروث الثقافي بمالي خاصة، لماذا يكتفي بالصمت فيما يجار كلما ارتفعت هامة حدائيه ،لاستشكال جزء أو مظهر من مظاهر التراث بفعل تقادمه وعدم استجابته لمتطلبات العصر؟))¹

لقد خانته يقظته التداولية المعتادة ، وحميته التداولية المعروفة ، وهو يشاهد الرؤوس المقطوعة والأجساد المحروقة ن والنفوس المباعة ، والديار المحروقة ، ألا يعلم أن تلك الأفعال تستمد مبرراتها ومراجعتها من الأصوليين والفقهاء وبالأخص من أحد مشايخه المفضلين "تقي الدين ابن تيمية".

ويذهب هادي أركون إلى الربط بين مشروع طه عبد الرحمن القائم على تبرير الأفضلية المطلقة للنموذج الاسلامي ، وبين السلفيات الجهادية المعاصرة ، ومن ثم يرى أنه ليس بإمكان مفكر تداولي مثل طه عبد الرحمن معتر بأفضلية مجاله التداولي ، أن يدافع عن كرامة الانسان وحقوقه ، ولا أن يندد بأفعال تستمد شرعيتها وبواعثها من مدونته التشريعية.

"إن فقيه الفلسفة لم يستوعب الدرس الخلدوني ، في تحقيق التاريخ ، وبالأخص في استخلاص دروس الممارسة السياسية"².

1--هادي أركون، طه عبد الرحمن التأسيس في زمن التحريق ، الحوار المنمدن العدد5/3/4729 عن

الرابط <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=458036>

1- المرجع نفسه .

7_ عبد الجبار الرفاعي

لخص عبد الجبار الرفاعي المنظورات النقدية للمسائل التي قاربها طه عبد الرحمان في كتابه مخاضات الحداثة بقوله: ((بل إن بعض الباحثين ممن يصدر عن مرجعيات سلفية ، من المناهضين للحداثة ومنجزات العلوم ، يعمدون إلى استخدام مصطلحاتها واستعارة مقولاتها من أجل اتهامها والتشهير بها إنهم ينفون الحداثة بمنطق الحداثة...فوقع فيما هرب منه دون أن يدرك))¹

8_ سامي أدهم

يبدأ سامي أدهم في نقده لطفه عبد الرحمان من نقد كتاب "روح الحداثة" وبالتحديد من طبيعة تصور اللغة وتحديد علاقتها بالفكر، فاللغة التقليدية تقرأ ((الوجود وتخترع الكائنات وتهيمن على المقدسات ، وتسيطر على مجمل الحياة (...)) هكذا استحوذت اللغة بكل فصاحتها على الفكر والحواس))² وهذا يعني أن الحداثة هي التي تفتح آفاقا جديدة للفكر من خلال الغاء الابستمولوجيا والأنطولوجيا التقليدية التي كانت بمثابة ثقل معرفي كبير ، والمطلوب هو تكسير تلك البنية اللغوية الحاملة لتصورات مغلقة عن الإنسان و الكون والتاريخ . وإذا كان أمر اللغة و الفكر يخضعان الى قوالب فقهية

وشرعية قبلية مغلقة فإن التساؤل المطروح هو : كيف باستطاعة المفكر طه عبد الرحمان تحرير المجتمع المكبل و المنظم تراتبيا³ كيف سيبدع ويدخل الحداثة ؟ إن سعي طه عبد الرحمان الى بناء حداثة اسلامية، فيما يعتقد سامي أدهم ، يستند إلى اللامعقول اللغوي

1- عبد الجبار الرفاعي ، مخاضات الحداثة ، دار الهادي بيروت، ط 1 ، 2007 ، ص 27.

2- سامي أدهم، "مقدمة لنقد مشروع المفكر طه عبد الرحمان ، الكابوس العربي والتحدي (فاوست الغربي والكوسموس العربي) ، كتابات معاصرة ، العدد 77(2010) ، ص41.

3- د يوسف بن عدي ، مشروع الابداع الفلسفي العربي ، قراءة في أعمال د طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص207.

((وليس على التحجيج العقلاني، بل يعتمد على فصاحة اللغة وقدرتها الإقناعية لخلق العقائد والطقوس والعبادات))¹.

ويناقش سامي أدهم مبدأ الرشد الذي اقترحه طه كأحد المبادئ الثلاثة التي تتأسس عليها الحداثة ، ويعتبر أن هذا المبدأ ينبغي أن تطرح حوله مجموعة من التساؤلات منها : من الذي يمتلك صلاحية تحديد الرشد ؟ ماهي المرجعية التي يستند إليها من يقرر الرشد ؟ أليس ثمة مبادئ و مفاهيم سابقة عليه ؟ من هو الراشد ؟ أليس الرشد هو السواء العقلي واستعمال المعقولة بطريقة صحيحة ؟ لماذا استبدلت كلمة عقل بالرشد؟².

إن مبدأ الرشد عند طه عبد الرحمن، حسب ما يراه سامي أدهم ((يتماهى مع مبادئ ابستمولوجية وأنطولوجية وإيتيكية بحيث يحمل ذاك المبدأ مضامين التوحيدي والأقنيم الدينية الممتدة في الكوسموس المجوسي، العربي، الهليني، الفارسي، الزرادتشي، المانوي، الآرامي، المسيحي الشرقي ..))³.

ومن كل تلك المناقشة يستخلص سامي أدهم أن مبدأ الرشد كما صاغه طه عبد الرحمن مناقض للإبداع الذي يتأسس على الحرية، ويتشعب بمضمون التحرر من كل القيود والأغلال، لأنه مبدأ أخلاقي محافظ جدا يراد به ترويض الشعوب وقهرها، كما يستنتج أن الحداثة كما يدعو إليها طه عبد الرحمن غير ممكنة بل مستحيلة.

1- سامي أدهم، "مقدمة لنقد مشروع المفكر طه عبد الرحمن، الكابوس العربي والتحدي (فاوست الغربي والكوسموس العربي)، المرجع السابق، ص44.

2- المرجع نفسه، ص 46

3- د يوسف بن عدي، مشروع الابداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص207.

المبحث الثاني : مشروع طه عبد الرحمن في نظر مؤيديه

أولاً- ردود طه عبد الرحمن على منتقديه :

إن الانخراط في الكتابة الفلسفية الحرة اقتضى من الدكتور طه عبد الرحمن تأثيل مفاهيم، وضعها وضعاً، وفق مقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي. ورد طه عبد الرحمن على من اتهمه بأنه يمحو الفلسفة أو يقتلها. وأكد أنه يمحو بالفعل الفلسفة التي محت تفلسفنا وانمحي فيها وجودنا، أي الفلسفة المعوجة التي لا يستقيم بها تفكيرنا. إن طه عبد الرحمن يطلب، من خلال مشروعه، «فلسفة حية لا موت معها، تكون معانيها مبنوثة في قلوبنا، لا في قلوب سوانا، وفلسفة مستقيمة لا اعوجاج فيها، تكون أصولها مركوزة في تاريخنا وسعى طه عبد الرحمن إلى الرد على بعض ممن انتقدوا مشروعه، وخاصة كتابه الأول «فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة»، وتناول بالحديث علي حرب في كتابه «الماهية والعلاقة» (إصدار 1998)، ومحمد سبيلا في مقاله «متى يعود زمن الإبداع الفلسفي؟» (مجلة مدارات فلسفية عدد: 1998.1). كما رد في كتابه روح الحداثة المدخل للتأسيس الحداثة الإسلامية على العروبي، ومما رد به طه عبد الرحمن على الاتهامات التي اتهمه بها العروبي في مقدمة كتابه روح الحداثة قوله: ((أجاز بعض مقلدة المتأخرين لنفسه أن يحشرنا في فئة مقلدة المتقدمين ... وما ذاك إلا لأن دأب المقلد في الدفاع عن تقليده هو إتهام مخالفه بالتقليد الذي يضاده))¹.

يقول طه عبد الرحمن في الرد على منتقديه "إن الحق لا يأتي به واحد، معتقداً كان أو منتقداً وطلبنا للحق يدعوننا إلى بيانه لسببين: إحداهما اصرار هؤلاء على إشهار هذا النقد وربما الاغترار به والثاني إلحاح بعض قرائنا الأفاضل وأصدقائنا الأوفياء على الجواب عليه تصحيحاً لمنهج العقل وخدمة لمصالح العلم، وها نحن نفعل استجابة لهم ، ونحن أشد نفورا من نقد غيرنا أو الرد عليه من غير موجب يحملنا على ذلك حملاً"²

1- طه عبد الرحمن ، روح الحداثة ، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، المصدر سابق ص13.

2- طه عبد الرحمن ، فقه بالفلسفة2 القول الفلسفي، كتاب المفهوم و التأثيل ، المصدر سابق ،ص21

في الرد على موقف العروبي من المنطق يذكر طه عبد الرحمن أن المنطق ارتدى منذ القرن العشرين ألبسة ثلاثة : لباس تركيبي ، ولباس دلالي ، ولباس حوارى، اكتساه المنطق منذ السبعينيات منه ، وتوثقت الصلات بينه وبين الدرس اللغوي ومبحث الخطاب منه على وجه الخصوص¹. وفي الدفاع عن المنطق ورفع عنه صفة التمويه التي وصفه بها العروبي يقول طه عبد الرحمن: ((لقد تدفقت وسائل هذا العلم، وتشعبت أبوابه ن وتشعبت مستوياته فاستعانت به مختلف العلوم في ضبط مناهجها وتنسيق نتائجها، واستفادت منه العلوم الإنسانية على الخصوص طرقا في البحث الدقيق والوصف المحكم))². وفي دفاعه عن المناظرة ودفعها لما اعتبره ظلما بشأنها وانتقاصا من قيمتها في التراث العربي الاسلامي وتجنيا صريحا عليها وعلى أهلها عنادا أو جهلا ، الف طه عبد الرحمن كتابا للرد فيه على منتقديه واختار له عنوان ((في أصول الحوار وتجديد علم الكلام)).

رفض طه عبد الرحمن رفضا قاطعا أن تمس مكانته العلمية أو أن ينتقص منها ، وأن يتم الازدراء بها عن طريق الازدراء بالمناظرة ، وهي على ما هي عليه من قيمة ومكانة في الثقافة الإسلامية العربية ، فهي لم تكن يوما أداة لإسكات الخصم كما يدعي العروبي بل كانت أداة للممارسة الحوارية البناءة التي تنشده الحق ولا تبغي سواه .

لقد أحس طه عبد الرحمن بأثر ذلك التجني عليه وعلى المناظرة فذكر تجني الجابري وإن لم يذكر اسمه لأنه أنكر ما ثبتت صحته وفائدته ، وقيامه على الاشتراك على الوصول الى الحق . وقال طه : ((لعل السبب في هذا العناد هو كون عقل المعترض اندمغ بمقولات تراث غير عربي أو غير إسلامي ، فانساق من حيث يشعر أو لا يشعر الى قياس التراث الإسلامي العربي على هذا التراث الأجنبي (...))، لأنه لا يقدر على تصور إمكان صحة ما لا

1- - طه عبد الرحمن، في اصول الحوار وتجديد علم الكلام ، المصدر السابق ،ص29.

2- المصدر نفسه ص30.

يوافق المقولات التي دمغت عقله ¹)). أما العروي وإن لم يذكره بالاسم فوصمه بالجهل لأن معرفته بالتراث الاسلامي ضعيفة لا تؤهله الأحكام.

إن العروي في نظر طه عبد الرحمن أكبر مقلد للفكر الغربي المعاصر، ولا يستطيع أن يستقل بفكرة واحدة أثناء وضعه لمفاهيمه ، فتناوله في كتابه ((بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين)) بكثير من السخرية والازدراء والتحقير.

كما ردَّ طه عبد الرحمن على علي حرب ومحمد سبيلا بطريقته الاستدلالية المعهودة قائلاً لهم : "إن الحق لا يأتي به واحد معتقداً كان أم منتقداً"² مبيناً أنه يترك الرد على جملة الانتقادات التي طالته فيما يتعلق بمضمون ترجمته للكوجتطو مركزاً على توضيحه لجملة من المخالفات التي وقع فيها نقاده وهي لا تليق بمقام الفلسفة خرجوا بها عن خمس قواعد هي: القاعدة النحوية، القاعدة الخطابية، القاعدة التناظرية ، القاعدة التداولية، القاعدة الفلسفية ثم يشرع في مناقشة نقاده انطلاقاً من كل قاعدة :

1- بالنسبة لمخالفة القاعدة النحوية يرى طه أن نقاده أخطأوا عندما اعتبروا أن عبارة "أنظر تجد" جملة أمرية و الواقع أنها ليست جملة انشائية ولا هي خبرية في شيء وهي باتفاق أهل النحو جملة شرطية إذ جعلوا صيغتها الأصلية هي إن تنظر تجد. هذا الدليل الأول الذي يقدمه طه لتأكيد فساد تصور نقاده ، أما الدليل الثاني فهو يرى أن الفعل تجد فعل مجزوم وعلة الجزم "هو أن الفعل جواب لفعل تقدمه ، فيكون مشروطاً به ، ولا مشروط بغير شرط"³ إن الأصل في الفلسفة هو الأمر لا الخبر ، ألم يقل شيخها سقراط "اعرف نفسك بنفسك"،

1- طه عبد الرحمن، في اصول الحوار وتجديد علم الكلام ، المصدر السابق ، ص22.

2- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل ، المصدر السابق، ص21

3- المصدر نفسه، ص22

ويخاطب طه عبد الرحمن نقاده قائلاً: "لقد أبيتم إلا أن تهولوا بما ليس بحق ، فلكم ما كسبتم ولنا ما كسبنا"¹

2- بالنسبة لمخالفة القاعدة الخطابية يرى طه عبد الرحمن أن منتقديه أخطأوا حينما أنكروا عليه استعمال الصيغة الخطابية في ترجمته التأصيلية للكوجيطو ، مع العلم أن هذه الصيغة في الكلام هي أخص خصائص اللغة العربية ، فاللسان العربي يحكمه قانون عام هو أن صيغة الكلام التي تتميز بها العربية هي صيغة الخطاب يقول طه عبد الرحمن "يقوم باللسان العربي قانون عام هو أن "صيغة الكلام التي تتميز بها اللغة العربية هي صيغة الخطاب"² .

3- بالنسبة لمخالفة القاعدة التناظرية : يرى طه أن نقاد الترجمة التأصيلية يقعون على مستوى القاعدة التناظرية في خطأين اثنين "خطأ الغصب" باشتغالكم ، وفي ذلك مخالفة لقواعد الحوار المسؤول ، على نقد الترجمة التأصيلية وتركتم مناقشة أدلتها و"خطأ الخبط" فبسكوتم عن الأدلة التي برر بها طه عبد الرحمن صدق ترجمته تغلقون باب المعرفة الصحيحة وتفتحون باب الكلام بغير رقيب ولا حسيب "فأنتم بفعلكم هذا أنتم أقرب إلى فلسفة هي إلى القول المجنث أقرب إلى القول الثابت"³.

4- بالنسبة على مخالفة القاعدة التداولية يرى طه عبد الرحمن أن نقاده أخطأوا حين نسبوا ترجمته التأصيلية "أنظر تجد" إلى الجمود والرجوع إلى الماضي ونسبتهم غيرها إلى الانفتاح والمعاصرة ، ويصف حكمهم بأنه كلام محجوج ولو لم يستحي لقال بأنه كلام محجوج ، وأما كونه كلاما محجوجا فلأن الواقع يكذبه ، إن الترجمة التأصيلية التي قدمها الدكتور طه تفتح من الإمكانيات الاستشكالية والاستدلالية ما لا قبل للصيغة المتداولة بها مما يدفع عنها صفة

¹ - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2 القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأويل ، المصدر السابق، ص23

² - المصدر نفسه ، ص23

³ - المصدر نفسه ، ص 25

الجمود. أما صفة «المُضي» فترفع طه عبد الرحمن عن مناقشته لأنه يقتضي الدخول في سجل إيديولوجي افتضحت نواياه، وظهر فساد، معرفة ومنهجاً .

5- بالنسبة لمخالفة القاعدة الفلسفية فيرى طه أن نقاده أخطأوا حين توسلوا بدليل الاجماع في إثبات قولهم بضرورة حفظ ضمير المتكلم المنفصل في الترجمة العربية للكوجيطو وهنا يقصد الناقد محمد سبيلا المعترض على ترجمة طه عبد الرحمن مدعياً أن الإجماع قد حصل في هذه القضية ، "ووجوه خطايكم في هذا اكثر من أن نحصيها ونبسط الكلام فيها ها هنا"¹ ومن صور هذه الأخطاء يتحدث طه عبد الرحمن عن :

الخطأ التاريخي: يرى طه عبد الرحمن أنه لا وجود للإجماع الفلسفي، الذي يدعيه منتقديه بل الاجماع المحتمل هو نقيضه "وتوضيح ذلك أنكم ذكرتم من الفلاسفة من هم الكوجيتو وأدلى فيه بدلوه مثل كانط وهيغل وهوسرل وعلى عظمة هؤلاء الفلاسفة فإنهم ليسوا بمجموع الفلاسفة المحدثين ولا غالبيتهم العظمى"² فالتيارات التي هيمنت على الفلسفة الغربية الحديثة هي التي ترأسها: ماركس ونييتشه وفرويد، وكلها تلتقي كل على طريقته وعلى خطى رائده، في تقويض مفهوم الذات الموروثة عن الكوجيطو وترسيخ «موتها» وبالتالي هدم «الكوجيطو». وادعاء الإجماع الفلسفي حول صيغة المتكلم، يتأسس عند محمد سبيلا على مقولتين أثبت طه عبد الرحمن نقيضهما: وهما مقولة «التاريخ ذاكرة لاتنسى» والمقولة الثانية «التاريخ صدق وعدل» وحققيتهما عند طه عبد الرحمن أن «التاريخ نسيان يتذكر» و «التاريخ فيه الكذب وفيه الظلم» " فتاريخ الفلسفة الحديثة كغيره من التأريخات فيه النسيان والكذب والظلم، نذكر من نسيانه أو تناسيه على سبيل المثال طمس دور «فرانسيس بيكون» في قيام هذه الفلسفة -على فرض ان لها بداية معلومة - وكذا نسيان تأثيره البالغ في ديكارت"³ وفيه كذب كنسبة الفكرة التي يدور عليها «الكوجيطو» أي إثبات وجود الذات إلى

1-طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل ، المصدر السابق، ص 39
2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها .
3- المصدر نفسه ، ص 40

ديكارت وحده، دون غيره ، من سقراط إلى العصر الوسيط، وكذا في الفلسفة الإسلامية، أما ظلم التاريخ فيتجلى في التهويل من شخصية «ديكارت» حتى أصبحت أسطورة، "وهل الأسطورة إلا تاريخ منفوخ فيه"¹.

الخطأ الاستدلالي: يرى طه عبد الرحمن أن الخطأ الاستدلالي الذي وقع فيه نقاده هو على الأقل على ثلاثة وجوه : الأول أن حجة الاجماع في الفلسفة باطلة لأنها حجة بالسلطان من خلال بطلان حجة الإجماع في الفلسفة، فلا الفيلسوف الواحد يصلح دليلاً على صحة القول الفلسفي، ولا الجماعة منهم تصلح دليلاً عليه. والثاني أنهم وقعوا في أبشع خطأ منطقي ذلك أنهم توسلوا في إثبات دعواهم بالسلطان "ومعلوم أن السلطان والبرهان لا يجتمعان أبدا"². والثالث هو الخطأ المنطقي في الصيغة التي استنتجوا بها دعواهم يقول طه عبد الرحمن "اما عن الوجه المنطقي لخطئكم هو انكم استنتجتم الوجوب من الوجود... وهذا الاستنتاج غير جائز عند أهل التحقيق"³

الخطأ الاستشكالي: يرى طه عبد الرحمن أن الخطأ الاستشكالي الذي وقع فيه منتقديه وتحديدا هنا محمد سبيلا، هو على ثلاثة أنحاء على الأقل إذ القول بالإجماع يعتبره طه عبد الرحمن مخالفة للمقتضى الثاني للفلسفة بعد العقل وهو الاختلاف في الرأي ثم إن الإجماع في الفلسفة علامة على نقصان التفلسف وليس الزيادة فيه. إن الخطأ الاستدلالي، بشقيه المنطقي والفلسفي، الذي وقع فيه محمد سبيلا يجعله خارج الفلسفة من جانبها المنهجي والمضموني، إذ اتبع طريق أهل القانون في الاستدلال، وطريق أهل العلم في الاستشكال. والخطأ الثاني الذي وقع فيه محمد سبيلا في رأي طه عبد الرحمن هو اقتصاره على جعل

¹ - طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2 القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، المصدر السابق، ص 40.

² - المصدر نفسه، ص 41

³ - المصدر نفسه، ص 42

الكوجيتو يدل على الذات ، واما الخطأ الثالث فهو حمل محمد سبيلا مفهوم الذات في الكوجيتو على معنى مفهوم الذات الفاعلة أو "الفاعل الانساني"¹

يكن خطأ الباحث محمد سبيلا حسب اعتقاد طه عبد الرحمن ، في سوء فهم مدار «الكوجيطو» فوق، إذن في تشويه هذه المقولة وإخراجها عن سياقها الفلسفي الذي أراده «ديكارت»، أما هو فإنه فقام بعملية تحويل في ترجمة مقولة «ديكارت»، فخرج بذلك عن الترجمة التقليدية المألوفة، ووفر للمتلقي العربي إمكانية التفلسف في «الكوجيطو» بحسب مقوماته التداولية متبعاً منهجاً مفصلاً في أطواره ومقيداً في أحكامه.

الخطأ اللغوي: يرى طه عبد الرحمن أن الباحث محمد سبيلا أخطأ في قوله أن صيغة المتكلم منصوح عليها بالضمير المنفصل، ويرى أن عبارة «ديكارت» باللاتينية «Cogito، er go sum»، والعبارة الفرنسية «Je pense، donc je suis» ليس في الصيغة اللاتينية أي ضمير متصل نستطيع تمييزه عن الفعل كما هو الحال في اللغة العربية أما في الصيغة الفرنسية فإنه لما كان لاوجود للضمير المتصل في اللغة الفرنسية فلا سبيل للتعبير عن صيغة المتكلم إلا باستعمال الضمير المنفصل². إن احتدائه بظاهر العبارة الفرنسية أخرجه عنها من وجهتين: دلالية وتركيبية.

يرى طه عبد الرحمن أن الترجمة التي قدمها للكوجيطو «انظر تجد» تحمل معاني الاجتهاد والإبداع ، في إطار الترجمة التأصيلية، وهي التي تفتح آفاق تفلسف جديدة للمتلقي العربي، دون أن يعني هذا إنكار دور مراتب الترجمة الأخرى.

وفي تفسيره لأسباب تجاهل مشروعه ، لاحظ طه عبد الرحمان أن عناية النقاد بالجزء الأول من كتاب فقه الفلسفة لم يحظ بما حظيت به بعض المشاريع العربية الأخرى، وعدد ثلاثة أسباب هي:

¹- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، المصدر السابق، ص 46

²- المصدر نفسه، ص 47

1_ يرى طه عبد الرحمان أن القارئ العربي تعود على تلقي المشاريع ذات الصبغة التاريخية و السياسية ولم يكن يخطر بباله وجود مشاريع أخرى تفيد في يقظة الأمة العربية الإسلامية مؤسسة على أسس علمية وفلسفية مثلما هو الأمر مع مشروعه .

2_ لقد تعود القارئ العربي على المنهج الإيديولوجي الفضفاض الذي صيغت به المشاريع العربية ، بينما اتبع طه عبد الرحمن المنهج المنطقي اللساني الدقيق الذي يبدو في عيون القراء منهاجا صعبا .

3_ أما السبب الثالث فيمكن في الجانب الدعائي ، فأصحاب المشاريع المسيسة منخرطون في جماعات أو أحزاب تسخر لهم كافة وسائلها الإعلامية وجملة امتيازاتها النضالية ، بينما لم يستفد مشروع طه عبد الرحمان مما يستفد به المتكثرون بأنصارهم وأوليائهم من أسباب الدعوة و الدعاية المختلفة .

ثانيا_ المؤيدون لمشروع طه عبد الرحمن

أ-عباس ارحيلة

ويقدم عباس أرحيلة دفاعا عن طه عبد الرحمان أسبابا أخرى للتغاضي عن مشروع طه عبد الرحمان قصد إقصائه، منها :

1_ طيرانه خارج السرب: لقد طار طه عبد الرحمان في غير سربه من أول يوم ، إذ وجد صعوبة في التعايش مع محيط الفلسفة في كلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط، نتيجة طبيعة تكوينه العلمي و النفسي ، ونتيجة توثبه الفكري، ومخالفته بشكل خاص لما كانت تتطلع له التاريخانية بإيديولوجيتها العربية ،وما كانت تمتاز به المرحلة من نزعات تقدمية وعقلانية وحدائية .

2 _ انتقاداته الدقيقة للحدثة الغربية، ودعوته الصريحة للعودة إلى الإسلام وهي دعوة لقيت

كثيرا من التضييق والتشنيع ، في السنوات الأخيرة ، رغبة في صد الناس عن منهج الله¹.

يقول طه عبد الرحمن ((فلا شيء يغتاز منه خصوم هذا الدين مثلما يغتازون من الدعوة الى رجوع الإسلام كما كان قويا في حضوره ومبدعا في عطائه، وعلى قدر الغيظ الذي يأكل صدورهم ، تكون محاصرته لهذه الدعوة ومضايقتهم للقائمين عليها))².

ومع كل ذلك الحصار الشديد يبقى طه عبد الرحمان على يقين وإيمان بقيمة مشروعه الفكري وبتأثيره في الأمة العربية الإسلامية ويعبر عن ذلك بقوله: ((لكن اعتقادي جازم بأن مشروع "فقه الفلسفة " _متى تمكنت بإذن الله من إنجاز جميع أجزائه _ لبنة لا يمكن للمتفلسف العربي الاستغناء عنها إذا ما أراد أن يكون لنفسه شخصية فلسفية مستقلة تقدر على العطاء و النماء، كما أن اعتقادي جازم بأن العناية به من هذه الجهة على الأقل لا بد أن تزداد ، حتى تبلغ ذروتها إن عاجلا... أو آجلا (...). فلست اشك في أنه سيأتي على المفكر المسلم أو العربي زمان قريب يجد فيه نفسه بين امرين لا ثالث لهما :إما الاضمحلال أو الإبداع))³.

ب_ الناقد المغربي سعيد يقطين

يرى الناقد المغربي سعيد يقطين الذي يرى في طه عبد الرحمن فيلسوفا فذا ورأسمال حقيقيا للثقافة المغربية، ورمزا من رموز الحياة في الثقافة المغربية، مشيدا بكتاباته العلمية والدينية التي تلقى صدى واسعا في المشرق قبل المغرب.

أما إنسانيا فيشهد يقطين أن الرجل يضع حدودا في علاقته من الآخرين، بسبب المرض

1- عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص178.

2- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، المصدر السابق، ص171.

3- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، المصدر السابق ، ص 101،102.

الذي جعله يبتعد عن الناس إضافة إلى عامل التصوف والعزلة التي تدخل في تكوينه الشخصي.

كما يشهد أنه رغم مروره بفترات عصيبة في حياته، ظل يشتغل بوفاء وصل حد القسوة على الذات، لتحصيل المعرفة من جذورها، أما المشكلة الحقيقية التي يراها يقطين في تجربة طه عبد الرحمان فهي ارتباطه بالزاوية البودشيشية، وهو الارتباط الذي جعل كثيرا من الناس يتحدثون بما لا يعرفون، جعل البعض يتخذون في حقه مواقف جاهزة ولا يلتفتون إلى الجوانب الأخرى الفكرية والمعرفية التي يقدمها، وهذا عيب من عيوب التلقي الثقافي التي يعاني منها المغاربة، بحيث ينظرون إلى المفكر من خلال صور جاهزة مكونة عنه، ولا يلتفتون إلى عطاءاته ولا يقرؤونها بموضوعية، وهذا الأمر كان يغيظ عبد الرحمان كثيرا ويحوّله أحيانا إلى إنسان قلق.

ج_الكاتب محمد برادة

يقول الكاتب محمد برادة: "عرفت طه عبد الرحمان أستاذاً وفيلسوفاً، الميزة الكبرى التي تميّزه هو أنه لا يشعرك على الإطلاق أن لديه علما يريد أن ينقله إليك، وإنما هو على استعداد دائم لأن يتعلم معك. كيف لا وقد أسس على مدى أزيد من ثلاثين عاما مشروعا فكريا متكاملا كان منطلقه فيه الاشتغال بالآليات المنطقية، ومنتهاه تأصيل الإبداع الفكري بما يجعل الأمة العربية الإسلامية أمة منتجة يضاها إنتاجها ما يصدر عن غيرها ويساهم في بناء التجربة الفكرية للإنسان

ومع أن كتابات طه عبد الرحمن تستعصي على غير المتخصصين في فقه الفلسفة، فالآراء تتوافق على أن فكره لا يمكن إلا أن تتحني له الهامات أينما حل وارتحل، وقد حصل من ضمن ما حاز عليه جائزة المغرب للكتاب مرتين، وجائزة الإيسيسكو في الفكر الإسلامي والفلسفة عام 2006، كما أنه عمل أستاذا زائرا في العديد من الجامعات المغربية، وتقلد

عضوية الكثير من الهيئات والجمعيات الفلسفية في الداخل والخارج، وشكل علامة فارقة ومفصلية في التنظير الفلسفي العربي الراهن فاستحق أن يكون أحد القامات الرفيعة في سماء الفكر والمعرفة في المغرب والعالم العربي والإسلامي.

د_عزيز المجذوب

يقول عنه الإعلامي عزيز المجذوب "ما زلت أذكر السنة والنصف التي درسي فيها بشعبة الفلسفة بالرباط، أذكر كيف كان يتحرك طه عبد الرحمن في قاعة الدرس، ويلقننا بكل جوارحه دروس المنطق والسيميولوجيا، بل وفي كثير من الأحيان كان ينتابه دوار بفعل الأدوية التي كان يتناولها جراء تدهور حالته الصحية، فينكئ على طاولة فنشقق على حاله لكنه يصر على مواصلة الدرس بكل إخلاص وتفان، ناقلا إياه بكل اللغات الحية التي يجيدها الفرنسية والإنجليزية والألمانية وحتى اليونانية بشكل يربطنا فعلا بمنابع الفلسفة في بلاد الإغريق"

ه_محمد الشيخ

يعتقد محمد الشيخ أن طه عبد الرحمن يمتلك قدرة كبية على الإبداع ، فضلا عن منهجية علمية دقيقة صقلتها التجربة وحكمتها الدراية الواسعة بآليات الاستدلال المنطقي.

أما عن جمالية أسلوبه في الكتابة فيقول محمد الشيخ : ((يعجبني، بدءا، في ما يكتبه بلوغه في العلم بالعربية حد التمكن ، بل التفنن، بما جعل الكتابة عنده تحررا لا استرقاقا فما بقي هو الرجل المفكر وإنما صار هو مفكرا مفنا يأتي بالعجب...))¹.

و_عبد الجليل الكور

يدافع عبد الجليل الكور في مقاله المعنون (هل حقا،(طه عبد الرحمن)) فيلسوف؟ (!

1- محمد الشيخ، مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر، مطبعة النجاح الجديدة ط1، 2004، ص148.

عن طه عبد الرحمن ويرى أنه يستحق أن يعد في طليعة الفلاسفة في مجال التداول الإسلامي العربي ، ولن يبخل عليه بلقب فيلسوف إلا من بلغ منه الجمود على التقليد حد العمى عن رؤية كل جديد أو من لا يجد سبيلا لتجاوز كسله الفكري إلا بالتمادي في انتقاص أعمال المجتهدين بافتراض ما لا يستطيع هو نفسه الوفاء به¹. ويرى عبد الجليل الكور أن تفلسف طه عبد الرحمان قد أفلح رغم إتيانه متأخرا في زلزلة عروش المفكرين الذين طالما ادعوا العقلانية والحدثة في مجال التداول الإسلامي العربي². وإذا كانت طلائع تفلسف طه عبد الرحمان قد أحدثت وحدها ذلك الزلزال، فإن ما ستاتي به مستقبلا ارتدادات أمواجه الاخذة في التراكم لن يكون بإذن الله أقل تقلبا لترسبات التقليد السائد ، ولا أضعف تأثيرا في محو أطلال التفلسف الميت³.

و_خليل أحمد خليل

يثني الأستاذ خليل أحمد خليل كثيرا على المفكر طه عبد الرحمان ، ويرى أن إسهامه في تجديد آليات المنهجية لا يقل أهمية عن خطاب المنهج الديكارتي ولا عن قواعد المنهج الدوركامي ، ولا يوافق الأستاذ خليل أحمد خليل علي حرب في ما ذهب اليه من نقد لترجمة طه عبد الرحمن و منهجيته التأصيلية وربما وقع البعض في هذا الشر الايديولوجي وهم الخلط بين "فقهاء الموت" الذين يحركون حركات استتصالية توصف عند البعض بالإرهابية ، وبين فقهاء التحرير الذين يقودون حركات مقاومة وتحرير وطني هي في مآلها الأخير ،حركات تحرير إنساني حركات أنسنة أو تأنيس كما في موصول طه عبد الرحمان .

إن إبراز إنسية القول الفلسفي الإسلامي لا يحيل فقط إلى علم الوجود ، بل يحيل أيضا إلى علم الوجود أو الغيب فاتحا فضاء عموديا معنيا إعلانيا لمغامرات النقد العقلي

1- عبد الجليل الكور ،هل،حقا،((طه عبد الرحمن)) فيلسوف؟! ،موقع هسبريس ، الجمعة 27 دجنبر 2013

2- المرجع نفسه.

1- المرجع نفسه.

_التحليلي في اتجاهي الإنسانية ومبدعها الأرفع ، إن هذا البعد الميتافيزيقي للتراث الإسلامي العربي وغير العربي يحتاج إلى قراءة من الداخل بعين الذات الفاهمة الناقدة لا العابدة الساجدة وحسب بعدما تهاوت القراءات بعين الغير غير المعترف أصلاً بما يقرأ ، ومن هنا تبدو مساهمة طه عبد الرحمان في نظر الأستاذ خليل أحمد خليل تجديدية بكل معاني الكلمة.

المبحث الثالث: مشروع طه عبد الرحمن في نظر الباحث

يبدو أن الهم المركزي الذي يشغل طه عبد الرحمن هو التفكير في كيفية الخروج من دائرة التكرار والاجترار والتقليد والنقل إلى زمن الإبداع الفلسفي، ذلكم الإبداع الذي تتحرر فيه الذات العربية من الخضوع للغرب ، ويشق العقل العربي طريقه على التفكير الحر في قضاياها ، ومن أبرزها التخلف، و الانقسامات، والتناحر الذي تعرفه الأمة ، وأنا هنا لا يسعني إلا أن نعترف له بنبل المقصد ونشاركه فيه . إن طه عبد الرحمن يطلب، من خلال مشروعه، فلسفة حية لا موت معها، تكون معانيها ماثورة في قلوبنا، لا في قلوب سوانا، وفلسفة مستقيمة لا اعوجاج فيها، تكون أصولها عميقة في تاريخنا .

ولما كان التحدي الحضاري يوحى بالاستعداد للدخول في الصراع فإنه ينبغي التسلح بالوسائل اللازمة لذلك ، وهي في نظر طه عبد الرحمن تكمن في اللغة ومن ثمة في المفاهيم والمصطلحات نظرا لأن قوة الاصطلاح غدت لا تقل عن قوة السلاح ، ولذلك خاض طه عبد الرحمن في مسألة المفهوم فأبدع المفاهيم وولد المصطلحات ، وأنا ومع كل ما يقال حول المصطلحات والمفاهيم التي أبدعها من شاكلة أنها منقولة عن غيره ، فإني أعترف له بتمكنه اللغوي الدقيق وبقدرته العجيبة على الاشتقاقات الدقيقة، فضلا عن معرفته بآليات الاستدلال المنطقي ، كيف لا وهو أحد أبرز أسانذته .

إن مشروع "طه عبد الرحمن" كغيره من المشاريع الفكرية تعرض لجملة من الانتقادات المختلفة ، ومع ذلك التباين فإنه يمكن النظر إليها من خلال ثلاث جهات أساسية:

الأولى: إن تفكير طه عبد الرحمن مستمد من إيمان عميق بالإسلام ديناً وحضارةً، و "طه" لا يتستر على ذلك ولا يخشى لومة لائم ولا انتقاد ناقد ، بل تراه يستثمر نصوص "القرآن" و"الحديث" بالقدْر نفسه الذي يستلهم نصوص المُفكرين القُدامى والمُحدثين بمُختلف تخصصاتهم ولغاتهم وهو المتقن لأكثر من لغة أجنبية فضلا عن اللغة العربية .

الثانية: الممارسة النقدية العميقة للتفلسف الشائع عربياً وإسلامياً، ووصفه له بأنه يُؤتى إما تقليداً للقدامى وإما تقليداً للمُحدثين.

الثالثة: اعتماده طريقةً منهجيةً مُتقرّدة من حيث لغتها وبنائها الاستشكالي والاستدلالي فضلاً عن التوسّل بالتقريب التداولي والتأثيل المفهومي.

ويمكن أيضاً أن نشير إلى أمرين يبني عليهما بعض نقّاد طه عبد الرحمن نقدهم له وهما: تجربته الصوفيّة التي على ضوءها يتهم بـ "اللاعقلانيّة" ، ثمّ نقده للتوجّه الماديّ بصفته توجّهاً يُركّز بالخصوص على الشُروط الموضوعيّة (تفسير الظواهر الفكرية والثقافية حصراً بأسباب اجتماعية وتاريخية وسياسية) بدلاً من اعتبار المُحدّدات الذاتية وتجلياتها الروحية والخُلقيّة .

"إن نقّاد طه عبد الرحمن حينما يُباشرون الردّ على بعض أفكاره- فإنهم يتّهمونه بـ"المنطقيّة" ، وهم هنا لا يكتفون بإساءة التصرّف في المُصطلح كما هو معروف في مَظانّه بل يُؤكّدون أنّهم لا يُميّزون بين «الصّوغ المنطقيّ» للفكر و«البناء التّسقيّي» للخطاب"¹.. كما أنّ هناك بعض النقاد من يصفه بـ"اللغوانيّة" نتيجة اشتغاله واهتمامه بالجانب اللغوي باعتباره أحد أركان المجال التداولي وهؤلاء النقاد ذاتهم يصمتون امام ما كان يمارسه أقطاب الفلسفة الغربية الذين اشتهروا بـ«التشقيق اللغويّ» (على غرار "هيدغر" و"دريدا") إن الكيل بمكيالين أمر منبوذ ومرفوض . وأمّا من يذهب من النقاد إلى حدّ مُؤاخَذة طه عبد الرحمن بـ"العرفانيّة" ، "فيأبى إلا أن يفضح جهله بصيرورة "التفلسف" من جرّاء مُنقلباته المُختلفة في السياقات الغربية نفسها تعرّفاً عملياً منذ بداية القرن الماضي ("شارلز

1- عبد الجليل الكور، تساؤلات التفلسف وتضليلات اللغوي، عالم الكتب الجديد، إربد-الأردن، ط 1، 2013، ص 112.

بيرس"، "لُودفيغ فِتغنشتاين" وِبِلاغِيًا منذ نهاية الخمسينيّات من القرن نفسه ("حاييم بيرلمان"، "ستيفن تُولمين")¹.

لنا الآن أن نتساءل لماذا يلقي مشروع طه عبد الرحمن كل هذا الرفض ، ولماذا لم يَكُنْ له نفسُ الشَّانِ والصَّيِّتِ مثل غيره في مجال التَّدَاوُلِ الإسلاميّ-العربيّ؟ الواقع أن هناك أسباب كثيرة تقف وراء ما يلاقيه طه عبد الرحمن وما يلاقيه مشروعه الفكري فيتحدث بعض الدّارسين عن حصار مضروب على الرّجُلِ وفكره². أما طه فإنه يفسر الأمر بمايلي: وفي تفسيره لأسباب تجاهل مشروعه ، لاحظ طه عبد الرحمن أن عناية النقاد بالجزء الأول من كتاب فقه الفلسفة لم يحظ بما حظيت به بعض المشاريع العربية الأخرى، وعدد ثلاثة أسباب هي:

1_ يرى طه عبد الرحمن أن القارئ العربي تعود على تلقي المشاريع ذات الصبغة التاريخية و السياسية ولم يكن يخطر بباله وجود مشاريع أخرى تفيد في يقظة الأمة العربية الإسلامية مؤسسة على أسس علمية وفلسفية مثلما هو الأمر مع مشروعه .

2_ لقد تعود القارئ العربي على المنهج الإيديولوجي الفضفاض الذي صيغت به المشاريع العربية ، بينما اتبع طه عبد الرحمن المنهج المنطقي اللساني الدقيق الذي يبدو في عيون القراء منهاجا صعبا .

3_ أما السبب الثالث فيكمن في الجانب الدعائي ، فأصحاب المشاريع المسيسة منخرطون في جماعات أو أحزاب تسخر لهم كافة وسائلها الإعلامية وجملة امتيازاتها النضالية ، بينما لم يستفد مشروع طه عبد الرحمن مما يستفد به المتكثرون بأنصارهم وأوليائهم من أسباب الدعوة و الدعاية المختلفة .

2 عبد الجليل الكور، تساؤلات التّفلسّف وتضليلات اللّغوى المرجع السابق ،ص112،

2- عباس ارحيلة، فيلسوف في المواجهة: قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المرجع السابق ، ص 193.

وما يجدر الإشارة إليه هنا أولاً أنّ الفيلسوف "طه عبد الرحمن" متأخّر في ميلاده (1944) مقارنةً بمعظم الذين حازوا الشهرة والحظوة دونه حتى الآن ("أركون" [1928-2010] ؛ "العروي" [1933] ؛ "تيزيني" [1934] ؛ "حنفي" [1935] ؛ "الجابري" [1936-2010] ؛ "المسيري" [1938-2008] ؛ "طرابيشي" [1939] ؛ "علي حرب" [1939] ؛ "نصر حامد أبو زيد" [1943-2010]) ؛ أما ثانياً فإن طه عبد الرحمن ليس كثير الانتاج على غرار كثير من مجاليه أو معاصريه فهو لم ينشر " قبل نيله شهادة "الدكتوراه" [1985] سوى كتابين: «اللغة والفلسفة» [1979] و«المنطق والنحو الصوري» [1983] ؛ وبعد عامين من "الدكتوراه" نشر «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام» [1987] ؛ وأهمّ كتبه تفصل بين أحدها والآخر مُدّة ثلاث سنوات على الأقلّ) .

إن الدارس لمشروع طه عبد الرحمن يدرك بجلاء ووضوح أن الضابط لنشاطه العقلي وإذا كان قد نجح في توضيحه من خلال أعماله بما يكفي دون خوف ولا ملل ولا كلل ، فقد فشل في تبيينه على مستوى الجماعة التي يشترك معها في الدين والمصير، بدليل عدم اقتناع البعض منهم سواء كثروا أم قلوا بما يدعو إليه ، خصوصاً في بدايات ظهور المشروع وربما الأمر مردود إلى عوامل إيديولوجية أكثر مما هي فكرية فطه عبد الرحمن ما انفك يصرح بتوجهاته الإسلامية وهذا التصريح هو ما حمل الحداثيون العرب المتبنين للمناهج الغربية من مناهضة طه عبد الرحمن ، معتقدين أنه لا يمكننا أن نفسر حركة الانسان في الزمان والمكان بمنطق المناظرة والحجاج بدل منطق الواقع وخاصة علوم الانسان .

وإذا كان طه عبد الرحمن يرى أن منطق كل علم أسبق في الوجود من ذلك العلم ومنطق التاريخ لكل شيء مقدم على تاريخ منطق هذا الشيء، فإني هنا أرى أن طه عبد الرحمن يضع عربة المنطق أمام حصان التاريخ ، وهو وإن يفعل ذلك فإنه يعيدنا إلى مسلمة مثالية طالما حذر منها وحاربها ، وهي مسلمة مستمدة من الفلسفة اليونانية خلاصتها "النظر مقدم على العمل".

وإذا كان طه عبد الرحمن كعادته المنهجية وقبل أن يعرض آلياته في قراءة التراث فإنه ينتقد أصحاب القراءات التفاضلية بنوعها المضمونية والتجزئية و التي تبحث فيه عن نتائج مسبقة، وبأدوات ومناهج مستوردة و منقولة ، فإنه يعتقد أن ما يعرضه من قواعد ضابطة لقراءة التراث قراءة شمولية تكاملية تتكىء على مبادئ يحكمها المجال التداولي وتبنى على آليات مأسولة لا منقولة أفلا يسقط مثلما سقط معاصراه ونداه محمد الجابري ومحمد أركون في ما انتقده وهي هذه النظرة التجزئية التفاضلية التي يناهضها حين يكتفي بدراسة جزء هام من التراث الإنساني بأدوات تراثية خاصة، قيل عنها أنها مأسولة، وقد انتقل الجزء الكبير منها إلى الفكر الإسلامي من الفكر الأعجمي في مراحل سابقة؟ أليست هذه نزعة ذاتية- مفرطة تلغي تفاعل الثقافات الإنسانية، وتمنع تشييد ثقافة إنسانية تغني التفاعل بين الخصوصيات وتقفز على مختلف أشكال الحدود؟

إن قراءة التراث اليوم تتوقف على طبيعة الوعي بالعلاقة التي تربطنا بالتراث والتي على ضوئها ربما تتحدد كثير من الحلول التي نرسمها لواقعنا المعيش ، صحيح أننا نتصور أن عهد التلخيصات و التعليقات والشروحات قد ولى ، وإن كنا لا نعدم القيمة العلمية لهذه المؤلفات ولا نبخس جهد مؤلفيها ولا جهد القائمين على ترجمتها ونقلها وشرحها وتلخيصها ولكن السؤال الجوهرى الذى يجب أن نطرحه على أنفسنا هو ماذا نريد من تراث نحن مشدودين إليه طوعا أو كرها ؟

وعندما نستطيع تحديد الإجابة عن ذلك ، نستطيع أن نفاضل بين أنواع القراءات ، بل ربما نذهب إلى إبداع قراءة جديدة مبنية على تصور مدرك لطبيعة العلاقة التي تربطنا بتراث لسنا منفصلين عنه ولكننا نعيش زماننا بكل تقلباته .

ينبغي أيضا القول أن حكم طه عبد الرحمن على الفلسفة العربية قديمها وحديثها بالتقليد والتبعية يبدو حكما عاما و تعميميا غير مقبول لأن هناك محاولات ابداعية جادة طبعت اجتهادات بعض الفلاسفة و المفكرين القدماء والمحدثين لا يمكن البتة إنكارها وتهميشها .

أما بالنسبة لمناداة طه عبد الرحمن بالخصوصية الفلسفية وإن كانت دعوة نبيلة فإننا نعتقد أيضا أن فيها بعض النقائص إذ نعتقد أن فعل التفلسف ينبغي أن لا يحصر في أمة واحدة باعتباره فعلا عقليا إنسانيا ، فضلا على أن هذه الأمة لا يمكنها أن تعيش منعزلة في عالم صار اليوم بفعل التطور التكنولوجي المذهل بمثابة قرية واحدة .

إن طه عبد الرحمن وإن كان ينادي بضرورة الاستقلال الفلسفي باعتباره حقا مشروعاً فإننا نلمح في بعض ما يكتب و بالمصطلحات التي يكتب بها نوعاً من التقليد لبعض الفلاسفة الغربيين ، ولا أدل على ذلك من أثر ماكس شيلر عليه في المشروع الفكري الذي اقترحه لتجديد مقاصد الشريعة ، كما يبدو أن طه عبد الرحمن في تأسيسه لروح الحداثة يستند إلى الخلفية الفكرية للفيلسوف يورغن هابرماس خاصة في كتابه الخطاب الفلسفي للحداثة .

إن طه عبد الرحمن لا يتنازل في كل ما يكتب من طروحات على الجانب الأخلاقي في التنظير و التدبير ودعوته إلى نبذ الحداثة والتمسك بروحها ، وإذا كان صحيحاً أن الحداثة الغربية ناقصة عقلاً وظالمة قولاً ومتأزمة معرفة، ومتسلطة تقنية ، فإن روح الحداثة لا يمكنها لوحدها أن تبني حضارة وتخرج أمة من براثن التخلف والانحطاط، فاخترال الحداثة في الجانب الأخلاقي فقط يبدو أمراً غير مقنع ولا مقبول .

إن الحداثة التي يريدها طه عبد الرحمن وقعت فيما عملت على هدمه لأنها تلجأ إلى النظرة التجزئية التي ظل ينتقدها، فضلا على التقويم التفاضلي بين مكونات الفعل الحداثي المتوازن الذي تتفاعل فيه تفاعلاً إيجابياً عدة عناصر .



خاتمة

خاتمة

اجتهد طه عبد الرحمن في ضبط مفهوم جديد للعقل وهيكلته وفق أقسام تتماشى والأبعاد الكونية والدينية والروحية ، وهي هيكل لا تخرج عن الاطار العام المهيكل للعقلانية كما يتصورها، محاولا وضع مقدمات وحدود لكل قسم مبرزا لآفات كل عقل.فما هي المسلمات التي تحكم عقلانيته وتوجه فكره؟ و ما هي الخصائص العامة التي تتميز بها هذه العقلانية التي يمكن استنتاجها من خلال ما تم عرضه عبر فصول ومباحث هذا البحث؟.

من خلال قراءتي المتواضعة لفكر طه عبد الرحمن، فإنه يمكن القول أنه لا يمكن فهم فلسفة طه عبد الرحمن ومن ثم عقلانيته بعيدا على المسلمات المؤسسة لها ، سواء كانت مسلمات عامة تتعلق بمجال التداول العربي الاسلامي، أو مسلمات خاصة بطه عبد الرحمن مثل مسلمة الطابع الفعالي للعقل ، ومسلمة أولوية الأخلاق على العقل، ومسلمة الأصل الديني للأخلاق ، ويمكن "أن تعين ست مسلمات أساسية"¹ توجه فكره نكتفي بالإشارة إليها على النحو التالي:

المسلمة الأولى : مسلمة تداولية الفلسفة ، التي تفيد بأن التفلسف لا ينفك يتأثر بمقومات المجال التداولي للفيلسوف ، وتقضي هذه المسلمة تجاوز المسلمة الشائعة القائلة بكونية الفلسفة ، الأمر الذي يسمح للمفكر العربي الاسلامي أن يتحرر من سلطة التقليد وولوج باب الابداع الشخصي الحر .

المسلمة الثانية: تقضي بوجود تقديم اعتبار العمل على النظر وتأتي هذه المسلمة تعبيرا عن أحد أهم المقتضيات التي يختص بها مجال التداول الإسلامي ، وهو مقتضى يجعل "العمل" شرطا ضروريا في صلاح كل من "النظر" و "العقل" و "العلم". ومن ثمة الاهتمام بالجانب الأخلاقي واعطائه الأولوية في تفكيرنا.

1- عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة في فلسفة طه عبد الرحمن ،المؤسسة العربية للفكر والابداع، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2017ص19.

المسلمة الثالثة : تتلخص هذه المسلمة في "الاقتران بين التفلسف الحي والتجديد المبدع" ذلك أن التفكير الفلسفي الحر لا يجتمع البتة مع التقليد و التبعية .

المسلمة الرابعة : ضرورة "فقه الفلسفة" للإبداع الفلسفي، لأن "فقه الفلسفة" يطلب إظهار آليات النظر ، وكيفيات العمل في الممارسة هو ما يؤكد ضرورته في تحصيل أسباب التفلسف المبدع .

المسلمة الخامسة : تتحدد في "ضرورة التوجه النقدي للفلسفة الإسلامية " بحكم أن الواقع الغالب عالميا في الفلسفة لم يبين على الأصول المقومة للإسلام بصفته الدين الخاتم .

المسلمة السادسة : "مسلمة الطابع الوصلي للعقل" تقرر هذه المسلمة أن الأصل في العقل يرجع إلى كونه فعلا أو نشاطا وصليا بحيث أنه نابع من القلب الذي هو الذات الجامعة التي تتفرع منها كل قوى الإدراك . ويبدو أنه على أساس المسلمة السادسة يمكن التصريح بأخرى ضمنية تفيد أن "الفطرة أساس كل وصل ممكن"²

بناء على المسلمات السابقة التي ذكرناها ، فإنه يمكن أن نستخلص جملة من الصفات التي نعتقد أنها تتصف بها العقلانية الطاهائية منها :

أولا :_ الطابع الفعالي لا الجوهراني للعقل.

مع طه عبد الرحمن يتخذ العقل مفهوما مغايرا للمعنى المتداول في الفلسفة الغربية، إذ يرفض اعتباره جوهرًا ثابتًا مبررا ذلك أن تخصيص العقل بصفة ذاتية أو الجوهرية يجعله منفصلا عن صفات أخرى للعقل تشارك في تحديد ماهية الإنسان كالعقل والحرية ، ويزيد المسألة أكثر وضوحا حينما يقرر أنه (لو جاز التسليم بجوهرية العقل لدى اليونان لجاز التسليم بجوهرية العمل وجوهرية التجربة فيكون العمل هو الآخر ذات قائمة به أيضا.

² - عبد الجليل الكور، مفهوم الفطرة في فلسفة طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص27

ما فتئ طه عبد الرحمن يذكر في كتاباته باستمرار أن العقل على خلاف ما جرى به الاعتقاد عند العامة والخاصة على حد سواء ليس ذاتا قائمة في الإنسان، وإنما هو فعل من الأفعال، يصدر عن الإنسان كما يصدر عنه السمع والبصر والكلام.

ثانيا :الطابع التكويني لا الجمودي .

من العلامات المفارقة في مسار المفكر طه عبد الرحمن أن اختصاصه في مجال المنطق قد أسفر عن مفارقة تمثلت في اكتشافه لحدود العقل، إذ بينما يسود الاعتقاد بأن العقلانية واحدة ثابتة لا تتغير يؤمن طه عبد الرحمن أن العقلانية متعددة ،أي أنها عقلانيات عديدة ،ولهذا فهو يأخذ على بعض المفكرين العرب تعصبهم للعقلانية الديكارتية ، والذي يرى أنه بدأ مع إعجاب طه حسين بالثقافة الفرنسية.

ويؤكد طه عبد الرحمن في أكثر من موضع من مؤلفاته مثلا في سؤال الأخلاق الصفحة 62 ،وفي العمل الديني وتجديد العقل الصفحة 115، وفي حواراته المختلفة أن العقلانية ليست عقلانية واحدة وإنما عقلانيات عدة حتى تكاد لا تحصى ،إلا أنها تتفاوت في مبادئها وتتفاضل في غايتها ومقاصدها ويرى طه عبد الرحمن أن الأمر التبس على دعاة العقلانية من المحدثين، فظنوا أن العقلانية واحدة لا ثنائية لها وأن الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره. ويرى طه عبد الرحمن أن الأمر على خلاف ذلك ، إذ العقلانية على قسمين كبيرين فهناك العقلانية المجردة من الأخلاقية وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة وهناك العقلانية المسددة الأخلاقية وهي التي يختص بها دون سواه ، ويرى طه عبد الرحمن أن خطأ المحدثين يكمن في كونهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان.

إن تعدد العقلانيات عند طه عبد الرحمن يراه بناء على أمرين:

1. معطيات علمية لا ينازع فيها مكابر.
2. مسلمة أساسية خاصة بطه عبد الرحمن وهي أن العقل فعل وليس ذاتا.

ويزداد طه عبد الرحمن إلحاحا على فكرة التعدد لغرض واحد هو: تحرير الفكر العربي من التبعية لعقلانية فكر غيره وجعله يجتهد في وضع عقلانية من عنده وتزداد قوة هذا الإقرار بالتعدد العقلاني عند طه عبد الرحمن من كتاب لآخر .

في كتاب أصول الحوار وتجديد علم الكلام يركز طه عبد الرحمن على عقلانيتين اثنتين على الأقل هما:

1. العقلانية البرهانية: التي تحكم الممارسة العلمية داخل المختبرات والمصانع والمراسد والمؤسسات الأكاديمية وينضبط بها الخطاب العلمي عموما والتي لا أثر لها في الحياة اليومية.

2. العقلانية الحجاجية: التي تحكم علاقات التعامل اليومي بين الناس والتي ينضبط بها الخطاب الطبيعي عموما.

أما في كتاب العمل الديني وتجديد العقل فقد ميز طه عبد الرحمن بين عقلانيات ثلاث:

1-العقلانية المجردة: هي عبارة عن جملة البنيات ذات الأصل الحسي وتدخل فيها العقلانية البرهانية بكاملها، والعقلانية المجردة ليس معناها مجردة بمعنى مستخرجة من المحسوسات وإنما المراد منها الممارسة العملية، فالمجردة هذه ليس لها يقين، لا في نفع المقاصد، ولا في نجاعة الوسائل، وهي تنطبق تماما على العقلانية الحدائية فهي ليس لها يقين.

2-العقلانية المسددة: وهي التي تتولد من الدخول في الممارسة العملية، ولا سيما تلك التي تحصل اليقين في نفع المقاصد التي تسعى إلى تحقيقها، ويدخل فيها الجزء الباقي من العقلانية الحجاجية، صاحبها حصل اليقين في القيم ولكنه لم يحصل اليقين في نجاعة الوسائل، فيبقى هناك تفاوت، ولكنه مسدد لماذا؟؛ لأنه يكون اختار القيم من الوحي واجتهد في الاستقلال عن الوحي لوضع الوسائل للوصول إلى تلك القيم.

3-العقلانية المؤيدة: وهي التي تتولد من مزيد التغلغل في الممارسة العملية ،لاسيما تلك التي تحصل اليقين، لا في نفع المقاصد التي تتوجه إليها فحسب، بل كذلك في نجاعة الوسائل التي تستعملها لتحقيق هذه المقاصد، وتدخل فيها العقلانية الإشارية.

أما في كتاب اللسان والميزان فيرى طه عبد الرحمن أن تعدد العقلانيات بلغ مداه الأقصى واستخدم في ذلك مصطلحا جديدا لإفادة هذا المعنى هو مصطلح " التكوثر العقلي".

لقد تبين له أنه ليس في الأفعال الإدراكية فعل أكثر تقلبا أو تغيرا من الفعل العقلي، فما كان عقليا في مرحلة سابقة قد يصير لا عقليا في مرحلة لاحقة والعكس صحيح، وما كان معقولا عند فرد معين وفي طور معين قد يصير غير معقول في طور آخر والعكس صحيح ولا يقف التغير عند حد التغير في الزمان بل يجاوز ذلك إلى التغير في المكان، فقد يكون الشيء الواحد عقليا في مجال معرفي أو نسق منطقي وقد لا يكون كذلك في مجال معرفي أو نسق منطقي غيره ، وقد يكون عقليا من هذه الوجهة وغير عقلي من وجه آخر، ولا يلبث أن ينعكس الأمر. ويرى طه عبد الرحمن أن العقلانيات أكثر من أن تحصى ومن يريد أن يحصيها فهو كمن يريد إحصاء أفعال الإنسانية في كل أزمنتها وكل أمكنتها، أما الذي يقول بعقلانية واحدة فهو كمن يريد أن يجعل أفعال الإنسانية كلها فعلا واحدا وهذا غاية في الضيق.

ثالثا : الطابع الإبداعي لا التقليدي

لقد شكلت قراءة طه عبد الرحمان للحدائث الغربية مشروعا لرؤية نقدية متميزة عملت على تقويم مختلف نتاجات العقل الحدائث العربي وبيان هشاشة مرتكزاته هذا من جهة، ومن جهة ثانية شكلت قراءته للحدائث الغربية نقطة تحول فارقة في سبيل بناء فضاء فلسفي عربي إسلامي مبدع ومستقل يضاهي في مناهجه ومعارفه الفضاء الفلسفي الغربي .

وسعيًا منه لإرساء نزعة عقلانية أصيلة مبدعة ، حاول طه عبد الرحمن تفكيك الأسس والمنطلقات الفلسفية والمنهجية لما سماه بالقراءات الحداثية المقلدة ، التي تعتمد على مناهج الحداثة الغربية خاصة من قراءة النص القرآني ، ويذكر من أعلام هذه القراءات محمد أركون وعبد المجيد الشرفي ويوسف صديق ونصر حامد أبو زيد والطيب تيزيني وحتى حسن حنفي في تأويله الموضوعاتي للقرآن . يحفر طه عبد الرحمن في خطط هذه القراءات ليبيّن منطلقاتها الأصلية القائمة أساسًا على التأنيس أو الأنسية أي رفع جانب القداسة على النص الديني، وخطّة التعقيل أو العقلنة بتجاوز البعد الغيبي ، وخطّة التاريخ أو الأرصنة أي التعاطي مع النص القرآني في ضوء تحولات التاريخ والثقافة. ويذهب الباحث إلى تفكيك العمليات المنهجية الخاصة بكل خطة ثم يمضي إلى نقد هذه القراءات وادعائهم الحداثة والإبداع .

إن هذه الخطط المتبعة في قراءة التراث والنصوص القرآنية في نظر الباحث إن هي إلا فروعًا عن هذه الأسس الأنوارية الكبرى بشكل يخلو من الأصالة والإبداع.

رابعًا : الطابع التكاملي لا التجزيئي.

في مقابل نقده للحداثة الغربية فإنه لا كما يفعل غيره من دعاة القطيعة مع التراث - يدعو إلى التعامل مع التراث كحقيقة تاريخية لا يمكن الانفصال عنها ولا تقسيمها، متوسلاً في دعوته بوسائل -مفاهيم وطرائق- مسنودة لا على مستنبطات النظر التقليدي العتيق وإنما مستجدات البحث المنهجي الصريح، إذ لا يكفي حصول المعرفة بالتراث الإسلامي العربي، الوقوف على الأحداث التاريخية والتقلبات السياسية التي توالى على الأمة الإسلامية العربية وإنما ينبغي التمكن من الآليات المنتجة الخاصة التي صنع بها هذا التراث ولا سبيل إلى ذلك ما لم يقع التمرس بأساليب الفقهاء والمتكلمين على الأقل.

وبعد انتهاءه من عملية النقد يقدم طه عبد الرحمن تصوره لما سماه الحداثة المبدعة أو الإبداع الموصول من خلال إعادة النظر في هذه الخطط انطلاقًا من روح الحداثة والتفاعل

مع البعد الحضاري الإسلامي بحيث أن كل واحدة من هذه الخطط تزوج بين التفاعل الديني الراشد والفعل الإبداعي الجديد.

خامسا : الطابع الروحي لا المادي

يكفي هنا أن نشير الي سمات العقل المؤيد ،وهي التي يسمو فيها العقل إلى كمالات الشريعة السمحاء ، وهنا يمكن على الجانب الأخلاقي الذي تتميز به هذه العقلانية ،وحتى يمكن أن ننفذ إلى ما وراء حدود العقل وهو ما وراء حدود المنطق هو القيم و الأخلاق الدينية وهذه نجدها في صورتها الأكمل في الدين الإسلامي باعتباره دعوة عالمية. فلا إنسان دون أخلاق، ولا أخلاق دون دين ،ولا إنسان دون دين يمكن اعتبار ما يدعو إليه طه عبد الرحمان وما يكتبه، يندرج في سياق التأسيس الحضاري للعقلانية كما يفهمها، إذ يحاول أن يبلور أطروحة أصيلة في تجديد العقل الإسلامي انطلاقا من روح الحداثة وليس من تجربتها . و تركز محاولة طه عبد الرحمن لتحقيق مشروعه الفلسفي ، على طرح تصور معنى لمفهوم العقل والعقلانية يمكن من تحقيق هذا المشروع . وبناء على هذا المفهوم الذي يعطيه طه للعقل، يصبح ممكنا نقد الحداثة الغربية ،ونقد الفكر الإسلامي الحديث والتقديم وترجمة الفكر الغربي الحديث بصورة صحيحة، وقراءة التراث الإسلامي قراءة سليمة ،وتقديم التصور الأخلاقي الصحيح لمعالجة مشكلة الحداثة الغربية وتأسيس الحداثة الإسلامية.

أما بالنسبة لأهداف المشروع الفلسفي الذي يقدمه طه عبد الرحمن باعتباره واحدا من المفكرين العرب الذين سجلوا موقفا بارزا من الحداثة الغربية وقدموا إسهامات متميزة ورفضوا الانغماس في القيم والفنون والآداب والأفكار التي أشاعتها الحداثة الغربية وروجت لها والذي فتح بفكره حقلا معرفيا خصبا وقدم منتوجا فلسفيا متميزا وأظهر احترافية نقدية عالمية عز نظيرها عند غيره من المثقفين الآخرين ، احترافية تتميز بكثير من الإبداع كيف لا وهو الفيلسوف والمنطقي الذي خبر تراث الأنداد والأجداد معا واطلع على مظاهر التقليد التي اعتبرها آفة خطيرة تهدد العقل وتسد منافذ الإبداع بكل أشكاله .

في ظل النقد المزدوج الذي يوجهه طه عبد الرحمن للحدائثة الغربية، يجد نقطة البدء في إدراك أن للمنطق بالمعنى الغربي الحديث حدود، وأن الطريق هو البحث فيما وراء حدود المنطق، ولما كان تخصص "طه عبد الرحمن في المنطقيات، والعقليات، تبين له حدود هذه المنطقيات، مما جعله يطلب طريقا آخر لتبني ما وراء حدود المنطق، فكان على يقين أن لغة هذا المستوى لا يمكن أن تكون لغة العبارة لان العبارة هي لغة العقل المحدود التي ظهرت له قيوده وحدوده، فلا بد أن تكون هذه اللغة لغة إشارة أصلية ومجاز بليغ حتى يمكن أن ننفذ إلى ما وراء حدود العقل وهو ما وراء حدود المنطق هو القيم و الأخلاق الدينية وهذه نجدها في صورتها الأكمل في الدين الإسلامي باعتباره رسالة ربانية و دعوة عالمية.

والهدف النهائي هو وضع نظرية أخلاقية إسلامية تفلح في مواجهة لا أخلاقية الحضارة الغربية، فكان يسعى على وجه الخصوص إلى وضع نظرية أخلاقية إسلامية مستمدة من صميم هذا الفكر، نظرية تفلح في التصدي للتحديات الأخلاقية لهذه الحضارة بما لم تفلح به نظائرها من النظريات الأخلاقية غير إسلامية أو غير الدينية".

بقي في الأخير أن نؤكد على القدرة الفائقة التي يمتلكها طه عبد الرحمن على الاشتقاقات اللغوية، والكتابة الاستدلالية التي ميزت كتاباته والتي يحكمها التمكن من آليات الاستدلال المنطقي، فضلا على كل ذلك نعترف لطه عبد الرحمن بقدراته الاستدلالية كيف لا وهو أستاذ المنطق في المغرب بامتياز، وبالتمكن المعرفي والاطلاع الواسع على مختلف صنوف الفكر التراثي والفلسفي العربي الإسلامي، وعلى درايته الواسعة بمناهج التفكير الغربي، وبالفلسفة الغربية المعاصرة.



قائمة المصادر والمراجع

-القرآن الكريم

- الحديث النبوي الشريف

أولا :قائمة المصادر والمراجع :

1-قائمة المصادر:

- 1) طه عبد الرحمن ، حوارات من أجل المستقبل ، الشركة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، لبنان ط1، 2011.
- 2) طه عبد الرحمن ، روح الحداثة ،- المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1 2006.
- 3) طه عبد الرحمن ،سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب الطبعة الأولى 2012.
- 4) د طه عبد الرحمن: "بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين"، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، 2014.
- 5) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2006.
- 6) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط 2، 2006
- 7) طه عبد الرحمن، اللسان أو الميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط2، 2006.
- 8) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007.
- 9) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2ج، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، ط 2 ، المركز الثقافي العربي 2005.

- (10) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1ج، الفلسفة والترجمة، ط 2 ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط3، 2008.
- (11) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2000.
- (12) طه عبدالرحمن ،سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط3، 2006.
- (13) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب ،ط2، 2006

2-قائمة المراجع :

أ- باللغة العربية

- (1) إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 1، 2009.
- (2) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية شيخ الاسلام ، بغية الميرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الالحاد من القائلين بالحلول و الاتحاد ، تحقيق ودراسة الدكتور موسى بن سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم ، المدينة المنورة ، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة، 2001
- (3) أبسالون آدموندس، الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية -مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، تونس الدار المتوسطة للنشر 2009.
- (4) ابن سينا الحسين ابن عبد الله، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (الرسالة التاسعة في علم الأخلاق دار الجوائب ط1 1298هـ.
- (5) أبو هلال العسكري: الفروق في اللغة. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط3، 1979.
- (6) ادريس هاني، "حوار : نحن والتراث" منتدى الحوار، العددان 1-2(د.ت).
- (7) إدغار موران، من أجل عقل متفتح، ضمن كتاب تساؤلات الفكر المعاصر تأليف مجموعة من المفكرين، ترجمة محمد سبيلا، دار الأمان، الرباط، المغرب، 1987.

- (8) أدونيس، الثابت والمتحول "بحث في الابداع والاتباع عند العرب" ط7 ج1، دار السواقي ، بيروت 1994.
- (9) ارسطو طاليس، كتاب النفس، نقله الى العربية الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية الاب جورج شحاتة قنواتي، دار احياء الكتب العربية، ط1، 1949.
- (10) أسون (بول لوران)، مدرسة فرنكفورت، ترجمة سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1.
- (11) افلاطون، محاورات افلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1966 .
- (12) الاندلسي ابن حزم، رسائل ابن حزم، تحقيق الدكتور إحسان عباس منشورات الدراسات العربية للدراسات والنشر ط1 ج1، 1980.
- (13) أوفي شولتزن ، كانط ،ترجمة أسعد زروق المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1975
- (14) إيمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة لأن تصبح علما، ترجمة نازلي اسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، مرقم للنشر 1991.
- (15) إيمانويل كانط، نقد العقل المجرد، ترجمة موسى وهبة، مرك الإنماء القومي، بيروت، لبنان، دت، د ط.
- (16) إميل بريهيه، تاريخ فلسفة القرن التاسع عشر (1800-1850) ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، لبنان، دار الطباعة والنشر، ط1 ج6، 1985، ص214
- (17) باشلار، الفكر العلمي الجديد ، ترجمة عادل العوا ، موفم للنشر 1990.
- (18) برهان غليون، اغتيال العقل(محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية)، دار المعرفة للنشر تونس، ط1، 1989.
- (19) بوزيرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول، بيروت، ط 1، 2011.

- (20) بيروت، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ج2، ط2.
- (21) توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، مصر، ط6، 79، ص 346، وقد ترجمها الدكتور توفيق الطويل بالأفكار العرضية.
- (22) جان بيان فرنان ، العقل بين الأمس و اليوم، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، مجلة الوحدة، العدد 26 العام 1986، بيروت.
- (23) جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، دار الساقي، ط1، 1996.
- (24) جون كونتغهام، العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط 1، سنة 1997.
- (25) جونيفيافر وديس لويس، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبد الحلو، منشورات عويدات، بيروت، بارس، ط4، 1988.
- (26) حمّو النقّاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2013 .
- (27) ديكارت المقال عن المنهج ترجمة محمود الحضري مراجعة وتقديم مصطفى حلمي الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1985.
- (28) رونييه ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993.
- (29) رونييه ديكارت ، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الحضري، دار الكتاب العربي للصناعة والنشر، ط 2، 1968.
- (30) الربيع ميمون، مشكلة الدور الديكارتية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2، الجزائر، 1982.

- (31) رونية ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1982.
- (32) رينيه ديكارت، مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم(1637)، ترجمه إلى العربية وقدم له وعلق عليه جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت ، لبنان، ط2، 1970.
- (33) زكي نجيب محمود ، تجديد الفكر العربي ، دار الشروق ، بيروت ، لبنان ، ط 6، 1980 .
- (34) الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي التريكي، دار الطليعة بيروت ، ط1، 2001 .
- (35) سالم يفوت ، العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة ، دار الطليعة ، بيروت ، ط 1982.
- (36) صالح أحمد علي وآخرون مكانة العقل في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 افريل 1996 .
- (37) عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، ط5، 1984.
- (38) عباس أحمد أرحيلة، بين الائتمانية والدهرانية، بين طه عبد الرحمن وعبد الله العروي، المؤسسة العربية للإبداع و الفكر، بيروت لبنان، ط1، 2016 .
- (39) عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء المغرب، ط1، 2013.
- (40) محمد سبيلا ، مخاضات الحداثة ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ط1 ، 2007 .
- (41) عبد الرحمن بدوي، إيمانويل كانط، وكالة المطبوعات الجامعية، الكويت، ط1، 1977.

- (42) عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات الكويت، ط1، 1975.
- (43) عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي ومسارات الانفتاح تأولات الفكر العربي للحدثة وما بعد الحدثة، منشورات الاختلاف الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط1، 2010.
- (44) عبد الرزاق بلعقروز، جوانب من إجتهادات طه عبد الرحمن ، الحدثة والعولمة والعقلانية والتجديد الثقافي، المؤسسة العربية للفكر والابداع ، بيروت ، لبنان، ط1، 2017.
- (45) عبد اللطيف كمال، أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب، ط .
- (46) عبد الله العروي، مفهوم العقل، ط1 المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، 1996.
- (47) عبد الله محمد الفلاحي، نقد العقل بين الغزالي وكانط (دراسة تحليلية مقارنة)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2003.
- (48) عبدالله العروي ، خواطر الصباح حجرة في العنق (يوميات 1982_1999) ط،1المركز الثقافي العربي ، 2005.
- (49) عزيز العظمة ، التراث بين السلطان والتاريخ ، دار الطليعة ،بيروت ،لبنان، ط2، 1990.
- (50) علي حرب ، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية ، مصادر المشروع الثقافي العربي ، المغرب ، ط1، 2000 .
- (51) علي حرب، الفكر والحدث، حوارات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، الطبعة الأولى، 1997.
- (52) علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1988 .

- (53) علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب، ط 5، 2008 .
- (54) علي حرب، الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي ، بيروت، لبنان.
- (55) عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر العربي المعاصر، دار الحوار ، سوريا، ط1، 2001.
- (56) غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ترجمة، بسام الهاشم ، المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان ، ط 1 .
- (57) غنية حيدر، هكذا تكلم العقل (المفهوم العقلاني للدين) دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1، 1999.
- (58) فتحي المسكيني، الفيلسوف و الإمبراطور_ في تنوير الإنسان الأخير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1.
- (59) فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس ، الاسكندرية مطبعة جريدة البصير 1938
- (60) كتاب العقل والعقلانية، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار نوفتال للنشر ط2 2007 .
- (61) كريسون أندريه، تيارات الفكر الفلسفي (من القرون الوسطى حتى العصر الحديث)، ترجمة، نهاد رضا، منشورات البحر الأبيض المتوسط، بيروت باريس، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 1982.
- (62) كمال عبداللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة بيروت ،لبنان ط1، 1994.
- (63) لالاند أندري، العقل والمعايير، ترجمة نظمي لوقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979.

- (64) لحسن تالحت، فقه الفلسفة والقول الفلسفي عند طه عبد الرحمن من الترجمة إلى التأتيل من كتاب دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، إبداع فكري أصيل لنموذج معرفي بديل، أعمال المنتدى الفكري السادس، ط1 2013 .
- (65) لوك فيري، عقلانية الأنوار موضع تساؤل، ضمن كتاب العقلانية وانتقاداتها، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبد العالي.
- (66) لؤي صافي، إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية دار الفكر المعاصر ،بيروت ،لبنان، ط1، 1998.
- (67) لينين، دفاتر عن الديالكتيك، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت.
- (68) محمد أركون، الإسلام أوربا الغرب: رهانات النعنى وإرادات الهيمنة ، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت ، لبنان، ط2، 2001.
- (69) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ترجمة هاشم صالح دار الساقى بيروت ، ط2، 1990.
- (70) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ،ترجمة وتعليق هاشم صالح ،دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1999.
- (71) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح ،دار الساقى ، بيروت ، لبنان ط1، 1995، ص
- (72) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح ،مركز أنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط3، 1998.
- (73) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تر: هشام صالح ،دار الطليعة ، بيروت، لبنان، ط1، 1998 .
- (74) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقى، بيروت لبنان.

- (75) محمد أركون، نحو نقد للعقل الإسلامي، تر: هشام صالح ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، ط1، 2009.
- (76) محمد الشيخ، مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر، مطبعة النجاح الجديدة ط1، 2004.
- (77) محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، لبنان، ط1، 2009.
- (78) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1991
- (79) محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان، ط1، 1994.
- (80)
- (81) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1.
- (82) محمد عابد الجابري ، تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2.
- (83) محمد عبد الرحمن بيسار، تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، منشورات المكتبة العصرية صيدا، بيروت، لبنان، ط3، 1980.
- (84) محمد عمارة ، هل الاسلام هو الحل ؟ لماذا وكيف، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1995.
- (85) محمد هشام سلطان، العقيدة والفكر الإسلامي، مكتبة الرحاب، الجزائر ط2، 1988.
- (86) محمد همام، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن البحث اللغوي نموذجاً، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط1، 2013.

- (87) مراد وهبة ، مدخل إلى التنوير، دار العالم الثالث ، مصر، دار النهج الجديد ، ط1، 1994.
- (88) مناد طالب، العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي دار العصماء، ط1، 2010.
- (89) مهدي فضل الله، فلسفة ديكرت ومنهجية ((نظرة تحليلية ونقدية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1983.
- (90) ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، تر : سالم يفوت، المركز الثقافي العربي ،بيروت ، لبنان، ط2، 1987.
- (91) نايف معروف، الانسان والعقل، دار سبيل الرشاد بيروت، ط1، 1995.
- (92) ندوة حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية.
- (93) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مكتب دار مدبولي ، القاهرة ، ط3، 2003.
- (94) هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة امام عبد الفتاح امام القاهرة، دار الثقافة، 1986.
- (95) هيغل ،أصول فلسفة الحق (1)ترجمة إمام عبد الفتاح دار الثقافة، القاهرة 1984 .
- (96) وقيدي ، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار ، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، دار الطليعة ، بيروت،، لبنان ، ط2، 1984 .
- (97) ول ديورنت ، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ط4، 1982.
- (98) يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، 1993، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، .
- (99) يوسف الحاج رينيه ديكرت أبو الفلسفة الحديثة، دار مكتبة الحياة .
- (100) يوسف بن عدي ، مشروع الابداع الفلسفي العربي ، قراءة في أعمال د طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت ،لبنان الطبعة الأولى ، 2012 .

ب-باللغة الفرنسية :

- 1) Bachelard(Gaston), L'engagement rationaliste, P U F , 1972.
- 2) Bachelard(Gaston),, la philosophie de non, P U F 1973.
- 3) Bachelard(Gaston),, le nouvel esprit scientifique , P U F , 1934.
- 4) Bachelard(Gaston), rationalité appliqués , P U F , 1970.
- 5) Blanchè (Robert), la science actuelle et le rationalisme, PUF, 1973.
- 6) Chatelet (F), une histoire de la raison, éd de seuil, paris, 1992.
- 7) -Descartes (René), discours de la méthode, survis de : les passion de l'âme, Brookings international 1995.
- 8) Descartes(René), règles pour la direction de l'esprit, trad. bovin, paris, éditeur
- 9) Folique Pet et Sain Jean, dictionnaire de la langue philosophique, PUF Paris, 1962.
- 10) HENRI GOUHIER,HEGEL LEÇONSSUR LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE,TRAD ;J,GIBELIN,3emeEDITIONSROMANIE,LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE,J,VERIN,PARIS1963 ,P46
- 11) Horkheimer (M), éclipse de la raison, éd Payat, paris, 1974.
- 12) Lalande (Andrée), les théories de l'induction et de l'expérimentation, Bovin, Paris, 1929.
- 13) Lalande (André), Vocabulaire technique et antique de la philosophie, PUF Paris, Delta, Beyrouth, 1996.

14) Lalande(André), les théories de l'induction et de l'expérimentation, Bovin, Paris, 1929.

15) Piaget, l'épistémologie génétique, P, U , F , Paris, 1970.

16) ثانيا: الموسوعات والمعاجم :

1) ابن فارس: مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون. القاهرة: دار إحياء

الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي)، 1369هـ، ج4.

2) عبدو حلو، معجم المصطلحات الفلسفية، مكتبة لبنان، ط1.

101) 3- لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية ، ترجمة ، خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات

، بيروت ، لبنان ، باريس مجلد3.

4-جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية وباللاتينية، دار

الكتاب اللبناني، ج2، 1979.

ثالثا: المجلات :

1) أحمد ديبشعبو، آفاق الثورة العقلانية وحدودها في مجال العلوم الإنساني، حول المنهج

البنوي في الأنتروبولوجيا والألسنية شتراوس تشومسكي، ضمن، مجلة الفكر العربي

المعاصر، العدد29 ، سنة 1984 .

2) تفروت لحسن، مراتب الترجمة في الفكر العربي مداخلة ألقيت في ندوة الترجمة في

الآداب والعلوم الإنسانية" التي نظمتها ، جامعة ابن زهر: كلية الآداب بأكادير بتاريخ

7-9 أبريل 1994. منشور بمجلة الترجمان عدد أبريل 1996.

3) لحسن تالحو، فقه الفلسفة و القول الفلسفي عند طه عبد الرحمن من الترجمة إلى

التأثيل ، من كتاب، دراسات في أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن ابداع فكري

أصيل لنموذج معرفي بديل .

- (4) ادريس هاني، "حوار : نحن والتراث" منتدى الحوار، العددان 1-2 (د.ت).
- (5) حسان الباهي، الدلالة الطبيعية و المواضيعاتية من خلال محاوره قيراطيل ، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية ، العدد السابع ، 1992م .
- (6) سامي أدهم، "مقدمة لنقد مشروع المفكر طه عبد الرحمان ، الكابوس العربي والتحدي (فاوست الغربي والكوسموس العربي) ، كتابات معاصرة ، العدد 77 (2010) .
- (7) طه عبد الرحمان، في فقه المصطلح الفلسفي، مجلة المناظرة، السنة الرابعة العدد السادس ، رجب 1414هـ/1993.
- (8) عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر المعاصر ، المعرفة للجميع، العدد 21، الدار البيضاء مطبعة النجاح الجديدة 2001.
- (9) عبد الاله بلقزيز، نقد العقل المعقول، في مفهوم العقل عند العروبي، ضمن ملف النهضة ، العدد الثامن 2014.
- (10) عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة النقدية لأنماط العقلانية لدى أركون والجابري نموذج طه عبد الرحمن، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية العدد 16 .
- (11) عبد الرزاق بلعقروز، من عقلانية الحداثة الغربية إلى عقلانية الإيمان التوحيدي :نحو حداثة إسلامية متأصلة، إسلامية المعرفة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، 1435 هـ/2014، العدد 76.
- (12) العقلانية والمشروع العربي، حوار مع الجابري، مجلة الوحدة، العدد 26/27، 1986
- (13) علي حرب ،طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي: فقه الفلسفة لمحو الفلسفة، دراسات عربية السنة 32، العددان 7-8 أيار/مايو-حزيران/يونيو 1996.
- (14) علي حرب، جريدة الحياة: عدد 11946 بتاريخ 6 نوفمبر 1995.
- (15) كرين بريتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة، شوقي جلال، ضمن عالم المعرفة، عدد 82 أكتوبر، تشرين الأول 1984 .
- (16) محمد سبيلا ، متى يعود زمن الإبداع الفلسفي؟ مجلة مدارات فلسفية عدد: 1998.1

17) مرسلي محمد التداول العربي وموانع تأصيل الكوجيطو الملحق الثقافي ، عدد 480 بتاريخ 29 دجنبر 1995.

18) نصيف نصار " التواصل الفلسفي والمجال التداولي " المستقبل العربي، السنة 30 العدد 347 (كانون الثاني/يناير 2008).

رابعاً: الرسائل والاطروحات الجامعية :

1) علي بوقليح ، العقلانية المعاصرة عند روبرت بلانشي ، أطروحة مقدمة لنيل الدكتوراه دولة، جامعة منتوري ، قسنطينة ، 2005، 2006.

خامساً: المواقع الالكترونية :

1) ادريس هاني، "ما بعد الايديولوجيا"، موقع هيسبريس :

<http://www.hespress.com/?browser=vieu&EgyxpID=18867>.

2) إدريس هاني، طه عبد الرحمن في الميزان الموقع كتابات في الميزان الرابط:

<http://www.kitabat.info/subject.php?id=67003>

3) أمير الغندور، حول نظرية الترجمة عند طه عبد الرحمن ، مؤسسة مؤمنون بلا

حدود على الرابط التالي: <http://mominoun.com/articles/>

4) هادي أركون، طه عبد الرحمن التأسيس في زمن التحريق ، الحوار المتمدن

العدد 5/3/4729 على الرابط:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=458036>

5) عبد الجليل الكور ، هل،حقا، ((طه عبد الرحمن)) فيلسوف؟!، موقع هيسبريس ،

الجمعة 27 دجنبر 2013.

6) عبد الجليل الكور، تساؤلات التفلسف وتضليلات اللغوى، عالم الكتب الجديد، إريد-

الأردن، ط 1، 2013.

- (7) عبد الهادي الهادي، طه عبد الرحمن والتجربة الدينية الحية... شيء من السيرة الذاتية هسبريس، 2014/09/14 الساعة 21.27
- (8) عمر كوش، مفهوم العقل:النشأة، الميتافيزيقا، الواقع على الرابط: <http://www.altasamoh.net> -
- (9) خالد مخشان، مميزات المنهج، الحوار المتمدن، العدد 4619، بتاريخ 2014/10/30، الساعة 16.21
- (10) ضرار بن ياسين، العقلانية العربية واشكالية النهضة.. البحث عن أسس فلسفية جديدة، مجلة الغد.
- (11) هشام العفو، القول الفلسفي.. المفهوم والتأثير د طه عبد الرحمن صفحته في الفايسبوك
- (12) زكريا لهالي، فخامة العقل وضخامة الأثر (م1)، الحوار المتمدن العدد 3844-6/28-2012/9-22:24
- (13) ابي مريم، مفهوم العقل بين الأصوليين و الفلاسفة، منتدى التوحيد
- (14) فيصل الحفيان، العقل و العدل والأخلاق، مرايا الدين والفلسفة موقع التسامح
- (15) عبد الله بن محمد المالكي، بين أركان و الجابري: مفهوم العقل العربي الإسلامي تويت 18شوال 1431 الموافق 27سبتمبر 2010
- (16) عصام بوشربة، مفهوم العقل عند الجابري، رؤية نقدية-الحوار المتمدن- العدد 5067 2016/6/2-08:25
- (17) عبد السلام بن ميس، تنقل مفهوم العقل حتى القرن 13موقع هيسبريس.
- (18) تافروت لحسن، النموذج النظري للترجمة العربية للنص الفلسفي عند طه عبد الرحمن: مختصر مؤلف الفلسفة الترجمة موقع أنفاس 29تشرين 2/نوفمبر 2017
- (19) منتصر حمادة، طه عبد الرحمن يغوص في عمق الفلسفة الأخلاقية الأمريكية موقع هيسبريس

- (20) منتصر حمادة يستعرض أركان النظرية الائتمانية للحوار، موقع هيسبريس
(21) خالد مخناش ، المبادئ العقلية الأولى للفلسفة الائتمانية عند طه عبد الرحمن موقع الحوار المتمدن .

(22) أحمد أتزكرمت ،آليات قراءة النص التراثي عند طه عبد الرحمن

- (23) هشام العفو، القول الفلسفي المفهوم والتأثيل د طه عبد الرحمن على صفحته
في الفايسبوك

- (24) عبد الله بن محمد المالكي ،بين أركون والجابري في نقد العقل العربي
الإسلامي:قراءة تحليلية للأبعاد الفلسفية

<http://www.kiffainofo.netarticle599.html>

- (25) عبد الله بن محمد المالكي ، بين أركون والجابري، تاريخية العقل
<http://www.kiffainofo.netarticle599.html>

- (26) عبد الله بن محمد المالكي ، بين أركون والجابري، أين يختلف أركون عن
الجابري <http://www.kiffainofo.netarticle599.html>

- (27) سمير أبو زيد، تعريف بالدكتور طه عبد الرحمن ،موقع فلاسفة عرب.
سادسا: الحوارات

(1) طه عبد الرحمن ، حوار قناة الجزيرة، الجزء السادس:

[www. Aljazeera.net/programs/ruligienandlife](http://www.Aljazeera.net/programs/ruligienandlife) / 2006

(2) طه عبد الرحمن ، حوار - قناة الجزيرة - الجزء الأول.

[www. Aljazeera.net/programs/ruligienandlife](http://www.Aljazeera.net/programs/ruligienandlife) / 2006

(3) طه عبد الرحمن ، حوار - قناة الجزيرة - الجزء الرابع.

[www. Aljazeera.net/programs/ruligienandlife](http://www.Aljazeera.net/programs/ruligienandlife) / 2006

<http://www.habous.gov.ma/2014.07.21h.html> (4)



الملاحق

الملحق رقم (01): المعجم الفلسفي العربي عند طه عبد الرحمن

النظر الملكي	النظر الملكوتي	الفكرانية (الأيدولوجيا)
فقه الفلسفة	الممارسة التأليئية	العقلانية المجردة
العقلانية المسددة	العقلانية المؤيدة	أخلاق مؤيدة
التكميل	أخلاق مجردة	أخلاق مسددة
مبدأ التراكمية	العمل التعارفي	مبدأ الحياة
الاختلاف الفكري الصلب	التوسيع المعنوي	التعميم الوجودي
الاختلاف الفكري اللين	المواطنة المتصلة	المواطنة المنفصلة
الجهد الاعتيادي	الجهد الارتقائي	الجهد الاكتمالي
الكيونة المنفصلة	الإنسان الملكي	الإنسان الملكوتي
الكيونة المتصلة	الحدائفة الفلسفية الجامدة	الحدائفة الفلسفية الحية
الكيونة الفلسفية المنغلقة	الكونية الفلسفية المنفتحة	المجال التداولي
آليات التقريب التداولي	الإبداع الموصول	الإبداع المفصول
الهوية العمياء	الهوية اللينة	الهوية المائعة
الحرية المكانية	الحرية الكونية	الحرية المكونية
الفلسفة الصناعية الموصولة	الفلسفة الصناعية المفصولة	الانفهام التداولي

التأثيل المضموني	التأثيل اللغوي	التأثيل البنيوي
التأثيل الاحتفالي (الحلقي)	القوام التأثيلي	التواصل الحي
التواصل الميت	المفهوم القلق	الملكة المفهومية
الملكة الاستشكالية	الملكة الاستدلالية	الانقطاع التداولي
الانتساق التراكمي	الانسلاخ الدلالي	الامتداد التداولي الطبيعي
الامداد الدلالي الصناعي	التأثيل الاستعمالي	التأثيل النقلي
التأثيل التقابلي	والالتنام	الالتحام
الاستجدال	المعاقله	المصنع المفهومي
المماكنة (الاشتراك في المكان	المحددات الفوقانية	المحددات التحتانية
الفروع الفلسفية	النسبية الدلالية	النسبية الفوقانية
الطريقة التوصيلية	الطريقة التحصيلية	الأصول الفلسفية
الترجمة الدلالية	الترجمة المنطقية	الطريقة التأصيلية
الترجمة الإبداعية	الترجمة الاتباعية	الترجمة التركيبية
الاستمارة الفوقية/ الاستعارة التحتية	المقابلة العنادية/ المقابلة الوفاقية	التداخل المتصل/ التداخل المنفصل

المصدر: يوسف بن عدي : مشروع الابداع الفلسفي العربي(قراءة في أعمال الدكتور

طه عبد الرحمان)

الملحق رقم 02 فهرس الآيات القرآنية:

الصفحة	رقم الآية	الآيات
سورة البقرة		
173	10	﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾.
105	44	﴿اتَّأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾.
155	46	﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَنُكُونَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾.
105	73	﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾.
-105 173	74	﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾.
105	242	﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾.
		﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ

375	259	<p>لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَاَنْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَاَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٧٥﴾</p>
سورة الأنعام		
171	25	<p>﴿ وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾ ﴿١٧١﴾</p>
سورة الأعراف		
171	179	<p>﴿ وَلَقَدْ دَرَأْنَا لِحَظْمٍ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾ ﴿١٧١﴾</p>
342	-172 173	<p>﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴾ ﴿٣٤٢﴾</p>

376	143	﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۗ قَالَ لَن تَرَاني وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَاني ۗ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۗ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾
سورة الأنفال		
173	24	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾
سورة التوبة		
178	36	﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾
سورة النحل		
172	108	﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمِعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾
سورة الكهف		
178	1-2	﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قَيِّمًا لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا مَا كُنْتُمْ فِيهِ أَبَدًا﴾
سورة الحج		
171	26	﴿وَإِذِ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَن لَّا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾

-107	46	﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾
192		
107	44	﴿ وَأَصْحَابُ مَدْيَنَ وَكُذِّبَ مُوسَىٰ فَأَمَلَيْتُ لِلْكَافِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ ﴾
سورة الروم		
-376	50	﴿ فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾
180		
178	30	﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۗ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۗ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۗ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾
سورة محمد		
173	24	﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾
سورة الذاريات		
367	56	﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾
سورة الشمس		
340	-09	﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴾
	10	
سورة البينة		
178	05	﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ ۗ وَذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ﴾
178	03	﴿ فِيهَا كُتِبَ قَيِّمَةٌ ﴾
الأحزاب		

343	72	﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾
الذاريات		
-329 363	56	﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾



فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
	شكر وعرافان
	الاهداء
أ-ل	مقدمة
الفصل التمهيدي: سيرة مفكر ومشروع فيلسوف	
28-14	المبحث الأول: طه عبد الرحمن من الولادة إلى ابداع المنهج .
14	أولاً: التعريف بالمفكر طه عبد الرحمن.
15	ثانياً: مصادر فكره وطبيعة منهجه .
43-29	المبحث الثاني: مدخل إلى قراءة أولية لمشروعه الفكري .
29	أولاً: أهم انتاجات طه عبد الرحمن وأهم الدراسات المنجزة حول مشروعه .
33	ثانياً: قراءة أولية في مشروعه .
الفصل الأول: جدالات العقل والعقلانية في الفكر الغربي والعربي المعاصرين.	
87-45	المبحث الأول: جدالات العقل والعقلانية في الفكر الغربي .
47	أولاً: الجدل حول مفهوم العقل في الفكر الغربي.
78	ثانياً: جدل العقلانية في الفكر الغربي المعاصر.
122-88	المبحث الثاني: جدالات العقل والعقلانية في الفكر العربي.
88	أولاً: الجدل حول مفهوم العقل في الفكر العربي المعاصر.
116	ثانياً: جدل العقلانية في الفكر العربي المعاصر.
الفصل الثاني: سؤال العقل في فكر طه عبد الرحمن	

127	المبحث الأول: في أشكلة مفهوم العقل وضبط معايير تعريفه عند طه عبد الرحمن
127	أولاً: في أشكلة مفهوم العقل.
137	ثانياً: معايير تحديد مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن.
142	المبحث الثاني: من مضايق التجريدية الغربية إلى تكوثر العقلانية الطاهائية.
153	أولاً: من نقد القول بالمفهوم الجوهري إلى تأسيس القول بالمفهوم الفعلي.
199-154	ثانياً: من نقد القول بالعقل المجرد إلى تأسيس القول بالتكوثر العقلاني.
الفصل الثالث: تجليات العقلانية الطاهائية	
207	المبحث الأول: من نقد القول الفلسفي إلى إبداع المفاهيم.
207	أولاً: من إبداع الترجمة التأصيلية إلى إبداع فقه الفلسفة.
241	ثانياً: من نقد نقل المفهوم إلى إبداعه.
258	ثالثاً: من نقد القراءات التفاضلية للتراث إلى إبداع القراءة التكاملية.
282	المبحث الثاني: من نقد الأخلاق الوضعية إلى تأسيس الفلسفة الائتمانية.
282	أولاً: تجليات الإبداع الطاهائي في مجال الأخلاق .
306-301	ثانياً: من نقد الحداثة الغربية إلى إبداع حداثة إسلامية.
الفصل الرابع: العقلانية الطاهائية بين العرض والاعتراض	
310	المبحث الأول: مشروع طه عبد الرحمن في نظر منتقديه

310	أولاً: المفكرون المغاربة.
330	ثانياً: المفكرون المشاركة .
347	المبحث الثاني : مشروع طه عبد الرحمن في نظر مؤيديه
347	أولاً : ردود طه عبد الرحمن على منتقديه.
354	ثانياً: المؤيدون لمشروع طه عبد الرحمن
365-360	المبحث الثالث: مشروع طه عبد الرحمن في نظر الباحث.
374-367	خاتمة
391-376	قائمة المصادر والمراجع
399-393	الملاحق
403-401	فهرس الموضوعات