الجمهـــوريـــة الجـزائـريـة الديـــمقراطيـة الشـعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة الـتـعـلـيـــم الـعـالـــي و الـبـحـث الـعـلـمـي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

جامعة وهران
Université d'Oran

كلية العلوم الإجتماعية
Faculté des sciences sociales

قسم الفلسفة

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة

إشكالية العقل في الفكر العربي المعاصر

دراسة تحليلية لمفهوم العقل عند طه عبد الرحمن

إعداد الطالب:
بن سعيد محمد

إشـــراف:
أ. د : عمر الزاوي

أعضاء لجنة المناقشة:

أ.د البخاري حمانة أستاذ التعليم العالي جامعة وهران 2.....رئيسا
أ.د عمر الزاوي أستاذ التعليم العالي جامعة وهران 2.....مشرفا ومقررا
أ.د عبد القادر بوعرفة أستاذ التعليم العالي جامعة وهران 2.....مناقشا
أ.د عبد الله موسى أستاذ التعليم العالي جامعة سعيدة.....مناقشا
د. الجيلالي بوبكر أستاذ محاضر "أ" جامعة الشلف. .....مناقشا
د. ثابت قسول أستاذ محاضر "أ" جامعة سيدي بلعباس..... مناقشا

الموسم الجامعي: 2014 . 2015

الـتشـــــــــــكـــــــــرات

الشكر الجزيل موصول للأستاذ الدكتور عمر الزاوي، والأستاذ الدكتور عبد القادر بوعرفة والأستاذ الكبير، الدكتور البخاري حمانة. وإلى جميع أساتذة قسم الفلسفة بجامعة وهران.

الشكر المنصف أتقد به إلى اللجنة الموقرة التي تفضلت بمناقشة هذا العمل.

الشكر موصول أيضا إلى الأستاذ الصديق بلقناديل عبد القادر بجامعة تلمسان.

أتقدم أيضا، بأسمى آيات الامتنان إلى زملائي أساتذة قسم الفلسفة بجامعة معسكر،

وإلى أساتذة قسم العلوم الإنسانية بالمركز الجامعي نور البشير بالبيُّض.

محمد بن سعيد.

الإهـــــــــــــــداء

إلى روح والدّي الكريمين...حنينًا وإخلاصًا.

إلى زوجتي وأبنائي....حبًا ووفاءً.

إلى أساتذتي وكل من علمنّي....امتنانًا وعرفانًا.

إلى كل من يعرفني...احترامًا وتقديرًا.

م.بن سعيد.

نعتقد ابتداء، أنه قد يسهل تناول وقراءة بعض المشاريع الفكرية الفلسفية العربية المعاصرة، ويكون يسيرا أيضا ممارسة بعض التأويلات لقضاياها، لكن الأمر ليس كذلك مع المفكر المغربي المعاصر طه عبد الرحمن، فالاستعداد للقيام بقراءة لمشروعه الفكري، هي مهمة ليست باليسيرة وربما هذا ما جعل الكثير يبتعد عنه واصفا فكره باللاواقعية والجمود والإنغلاق.

يتطلب التعامل مع "**المدونة الإنتاجية**" لفكر طه عبد الرحمن، امتلاك عدة لغوية ومنطقية كافية، ونحن في هذا العمل المتواضع لا ندعي لأنفسنا امتلاك مفاتيح القراءة الصائبة لفكر صاحبه، ذلك أننا ندرك جيدا أن تناول فكره يتطلب الكثير من المعرفة، والصبر والتركيز، فالرجل أستاذ للمنطق وفلسفة اللغة، وعلى معرفة دقيقة بالكثير من اللغات الأجنبية الحية(يتقن اللاتينية أيضا)، وهو يفهم جيدا الواقع العصيب الذي تمر به الأمة العربية الإسلامية، ولديه قدرة على استيعاب تاريخ الفكر الإنساني بشكل فيه دقة.كل هذا يعني أن القول الفلسفي الطهائي يتمتع بلياقة لغوية ومنطقية عالية، والذي لا يركز على الأسس المنطقية واللغوية، لا يمكن أن يفهم التوجه العام الذي يؤطر مسار فكره .

نتطلع في هذا العمل المتواضع، أن نكون بعيدين عن التكرار والاجترار، وأن نكون أيضا بمنأى عن قبضة الايدولوجيا، آملين أن نوفق في إنجاز دراسة تحليلية نقدية لفكره دون الادعاء أننا نفكر معه أو نتطاول على أفكاره، وإننا نعي جيدا أن الرجل – لغاية كتابة هذه السطور– لا يزال على قيد الحياة، ومن يدري، فقد يأتي على مواقف وأفكار جديدة تضفي على نسقه الفكري مميزات خاصة.

تمثل معالجة مشكلة المفاهيم والآليات والمصطلحات، نقطة البدء في منهجية طه عبد الرحمن، فهو يعتقد أن المصطلحات السائدة في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة إن لم تنعدم فيها الأصالة، فهي تفتقد إلى الاستخدام الواعي في المجال التداولي العربي الإسلامي، ولقد صار من الواجب إعادة النظر في المفاهيم الفلسفية خاصة باعتبارها المدخل الطبيعي والرئيسي للمعرفة.

يمضي في هذا الاتجاه حيث يقوم بنحت المصطلحات والمفاهيم باعتبارها ضرورة منهجية لتكامل جوانب مشروعه الفكري، وسيجد المطلع على أعماله أنه، يرسم الحدود في جغرافيا الفكر العربي الإسلامي المعاصر، بمعول نقدي إبداعي فيه تميز، جاعلا الحوار هو الطريق في الإقناع والتعقل والاجتهاد، ومدافعا بكل ما أوتي من صرامة، عن حق الأمة العربية الإسلامية في الاختلاف عن غيرها فلسفيا وفكريا.

في اعتقادي، **يتجذر** في هذا المشروع الفكري، مفهوم مركزي استراتيجي، بدونه يكون متعذرا فهم الكيفية المعرفية التي يمارس بها صاحبه نقده للفكر العربي الإسلامي، أو الحداثة الغربية، أو التعامل مع المنقول الفكري للآخر. بل بدونه – في اعتقاده – لا يمكن فهم الذات أو الآخر فهما صحيحا، ولا يمكن البرهنة على "مشكلات"الحداثة الغربية،أو التأسيس لحداثة عربية إسلامية أصيلة.ليس ذلك المفهوم، سوى مفهوم "**العقل**".

لذلك، يأتي هذا العمل ليفهم حقيقة ذلك التصور الذي ينطلق منه، حينما يتناول مفهوم العقل والعقلانية رافضا ذلك التصور الديكارتي الذي هيمن على الأذهان، والذي يجعل هذا المفهوم خاضعا لاستاتيكية مطلقة.

إن دراستنا الموسومة بـ:("**إشكالية العقل في الفكر العربي المعاصر،دراسة تحليلية نقدية لمفهوم العقل عند طه عبد الرحمن**")، غرضها الأساس هو الوقوف على حقيقة مشروعه الفلسفي، حيث ينطلق منطلقا جديدا مخالفا الكثير من الباحثين عندما يحلل مفهومي"**العقل**"و "**العقلانية**".

- **المنهجية المتبعة:**

ستكون هذه الدراسة"تحليلية نقدية" تحاول، الكشف عن الآليات والنظم المعرفية التي تحكَّمَت في توجيه تفكيره، والتي استند إليها في مجمل إبداعاته التي يترصع بها مشروعه الفكري لاسيما على صعيد التأصيل والتأثيل للمصطلحات والمفاهيم وهي مهمة إبداعية مكنته من إبداع مشروع فكري جدير بالمساءلة والنقد.

- **الإشكالية العامة:**

يسمح لنا هذا التقديم، بالإفصاح المباشر عن إشكالية هذه الدراسة والتي تتمحور رأسا حول التساؤل عن **مصادر هذه المسلمة** التي ينطلق منها، مسلمة"**فاعلية العقل،لا جوهريته**" وأيضا التساؤل عن **قيمة** مضمون ما توصل إليه، عندما اعتمدها كخيار معرفي ومنهجي. يتعلق الأمر بفك لغز تصوره الخاص بتعدد الوجوه التي يتجلى من خلالها العقل، أي أن الإشكالية المركزية التي يسعى هذا الإسهام إلى ضبطها والعمل على معالجتها،هي الوعي برهانات تصور "**التكوثر العقلي**" وما قد يترتب عنه.

إننا نعي تمام الوعي، أن الخوض في هذا الموضوع يفرض علينا الإشارة إلى مجال التخصص وهو هنا مجال يضم أكثر من تخصص، أي أن مجال الاشتغال عبارة عن مركب معقد له قطبان أساسيان هما:**الفلسفة والعلوم الإنسانية.**

لا يتوقف الخوض في الموضوع على هذا المستوى فقط، فضبط التصورات لا يستقيم دون تناول عدد محدود من المفاهيم المفتاحية، كمفاهيم العقل والعقلانية والفلسفة والترجمة والتراث والحداثة...كما أن الموضوعية تفرض ربط الموضوع بالنظريات والأعلام ذات الصلة به.

- **الهيكل العام للبحث :**

ارتأينا تقسيم هذا البحث إلى مقدمة ومدخل تمهيدي وأربعة فصول وخاتمة، بحيث يتفرع كل فصل إلى أكثر من مبحث.وعليه يمكن القول بأن هذا البحث خضع في مجمل إنجازه إلى مفاصل رئيسية تضمنت معارف يمكن توصيفها في عمومها من خلال الخطة العملية الآتية:

- **مقدمـة:** وقد تم من خلالها تحديد دوافع اختيار الموضوع وأبعاده المنهجية المتبعة، والإشكالية العامة التي يتمحور حولها البحث، بالإضافة إلى الهيكل العام للبحث ومجمل الصعوبات الممكنة وآفاق البحث المرجوة.
- **مدخل تمهيدي:** وهو بمثابة مدخل نظري يعرض لمسألتين أساسيتين:الأولى، تتعلق الأولى بالحقل الدلالي لمفهوم العقل، والثانية بالسياق التاريخي والخلفيات الفكرية لمفهوم العقلانية.

• **الفصـل الأول:** يعـرض إلـى الفلسـفة العربيـة المعاصـرة وسـؤال الإبـداع والإتبـاع، حيـث سنحاول الاقتراب من هدا السؤال،متسائلين عن إشكالية وجود فلسفة عربية معاصرة وحدود الإبداع والإتباع فيها، على اعتبار أن التساؤل عن الإبداع الفلسفي العربي هو عينه التساؤل عن حضور العقل في الحياة الفكرية لهذه الأمة. وتحقيقا لهذا الغرض، تم تقسيم هذا الفصل إلى مبحثين رئيسيين هما:

= المبحث الأول: في مفهوم الفلسفة العربية المعاصرة.

= المبحث الثاني: الفلسفة العربية المعاصرة وسؤال الإبداع والإتباع(العقل وربطه بالإبداع).

• **الفصل الثاني:** وقد اتخذنا له عنوانا كما يلي: " الفلسفة والإبداع الفلسفي في فكر طه عبد الرحمن". وكان الهدف من ذلك استعراض موقف طه عبد الرحمن من قضية وجود الفلسفة والإبداع الفلسفي في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة والذي نعتقد انه موقف فيه"جدة"، حيث تناول هذه الإشكالية تناولا مميزا، معتبرا قضية الفلسفة من أهم القضايا الحضارية التي تمس الوجود والوعي في العالم العربي الإسلامي، وفي تصوره، بدون الانتباه إلى خطورتها في واقعنا الحضاري، ستبقى اليقظة العربية المعاصرة المأمولة قابعة في مصلحة الإنعاش في مستشفى الفكر العربي الحديث و المعاصر، مما حدا به أن يجعل منها علما قائما بذاته، كفيلا بإنتاج فلسفة عربية أصيلة.وتبعا لهذا، فإن مبحثي هذا الفصل هما:

= المبحث الأول:"فقه الفلسفة"وسؤال الإبداع الفلسفي.

= المبحث الثاني:سؤال الحق ومشروعية الاختلاف في مجال الفلسفة.

- **الفصل الثالث:** وهو فصل تم تخصيصه للحديث عن واسطة العقد في هذا البحث،حيث سنعرض إلى رؤية طه عبد الرحمن المؤسسة على دعواه بأن العقل "**يتكوثر**"، أي أنه يشتغل في مجالات متعددة: منطقية ولسانية وأصولية ورياضية وفلسفية وذوقية...في نفس الوقت، انطلاقا من اعتقاده أن العقل فاعلية لا غير. وتبعا لهذا الفهم، سيكون مضمون هذا الفصل متمحورا حول إشكالية تجديد العقل وربطه بالعمل الديني لأن اليقظة العربية المنشودة وطرح بديل حداثي يضاهي ما هو قائم لا يكون إلا انطلاقا من الأساس الديني، وهنا لا يتورع، في المجاهرة بالقول من أن الإسلام وحده الذي يمتلك قيادة هذه التحولات الجبارة في المستقبل لأنه يملك مقدرات ذلك،ولأنه الدين الوحيد الأوحد الذي قوانينه لا تخضع لقوانين الزمان. هذا الفصل موسوم بـ:"العقل عند طه عبد الرحمن :التصور والغايات" ويدور في مجمله حول قضيةالعقل باعتباره مفهوم مفتوح متعدد الوجوه والدلالات، وكيف أنه لا تستوي اليقظة والتبصر الإسلامي بدون الوعي بتكوثره، انطلاقا من ذلك التوصيف التثليثي الذي يتمظهربه، انطلاقا من العقل ذي الطبيعة التجريدية وانتهاء إلى العقل ذي الطبيعة التأييدية مرورا بالعقل ذي الطبيعة التسييدية.وهي مهمة جبارة تبغي ترسيم حدود العقل المسؤول عن النهضة المأمولة، فلا أمل في تحقيق إنجازات الحداثة الإسلامية البديلة بدون الانتقال الناجح من الفهم الضيق للعقل إلى نظيره الواسع أي عندما ندرك أن العقل سيؤدي حتما إلى الأخلاق، أي بدون زحف العقل من مجال "**الجلال**"(النظر والتجريد) إلى مجال"**الجمال**"(التجربة الصوفية). وبدون تحقيق هذا النفي للعقل، لن نتحرر من التقليد، ولن نتمكن من الإقلاع الحضاري.

ينقسم هذا الفصل إلى مباحث ثلاثة لتحقيق المراد منه، وهي:

= المبحث الأول: العقل عند طه عبد الرحمن:تحديدات وحدود.

= المبحث الثاني: العرفان وتوازيه مع العقل

= المبحث الثالث: العقلانية والحوارية:المقاصد والغايات.

- **الفصل الرابع:** يركز على رؤية طه عبد الرحمن لآليات النهوض بالفكر في هذه الأمة وذلك برصد التوظيفات التي قام بها للعقل، لاسيما ما تعلق منها بالممارسة النقدية التي يقوم بها العقل كما يفهمه في ميادين تحفل بإشكاليات تمس الوجود الحضاري للأمة العربية الإسلامية، مركزين على اختبار نظريته في العقل من خلال مقاربتها نقديا بإسهامات كل من محمد عابد الجابري و محمد أركون وهما من بين أشهر من ساهم في التأسيس لمشاريع فكرية عربية معاصرة تتخذ من ممارسة النقد للعقل العربي والإسلامي رهانا للنهوض والتغيير.اتخذنا لهذا الفصل عنوانا هو:"العقل عند طه عبد الرحمن:تجليات ومقاربات" يحتوي على مبحثين، هما:

= المبحث الأول: استراتيجية النهوض بالتراث والإبداع الحداثي عند طه عبد الرحمن.

= المبحث الثاني: مقاربة لمفهوم العقل بين طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون.

- **الخاتمة:** أو ما عبرت عنه (تعقيب ختامي) وهي كعادة كل خاتمة عمل، تتمثل في جملة من الاستنتاجات التي توصلت إليها من خلال هذا البحث المتواضع أمام حجم موضوعه الذي يحتاج إلى تراكم وإحاطة بقضايا الفكر والنهضة والتقدم في التأليف العربي الحديث

والمعاصر وضرورة الاستعانة والتزودبعلوم دينية ولغوية وفلسفية كثيرة لا يزال الباحث الجامعي في عالمنا العربي يقف أمام أعلامها الكبار كتلميذ يحاول تعلُّم أبجدياتها.

يكشف استعراض أهداف البحث المعلنة، وخطة تحقيق ذلك، ضخامة الشعور بالمسؤولية، وصعوبة المهمة خصوصا في ظل صعوبات كثيرة ومتنوعة يعانيها الباحث والمثقف في الجزائر. بالإضافة إلى صعوبات ذات صبغة شخصية، لعل أهمها: اضطلاعي بمهمة التدريس في المركز الجامعي بالبيِّض، ومقر إقامتي الدائمة في مدينة الأبيض سيدي الشيخ بولاية البيِّض، والتي تبعد عن مقر عملي، مسافة طويلة نسبيا، حوالي 120كلم، وأنا أتنقل بشكل شبه يومي.

وكما هو معلوم وبديهي، فإن التدريس يأخذ الكثير من الجهد والوقت، علاوة على صعوبة العثور على بعض المراجع التي يتطلبها سير البحث، وتتضاعف الصعوبة في بعض الأحيان حينما لا يتوفر الوقت حتى للإطلاع على مراجع هامة في البحث.

مـــدخـــل تـمـــهـيـدي:

إن كثرة التغيرات التي تطرأ على مفهوم العقل، وتعدد معاييره، بتعدد الفلسفات التي مافتئت تفرغه وتشحنه بحمولات دلالالية متنوعة في عملية جدلية تاريخية ، يؤكدها ذلك الترحل والتطور الذي طال – ولا يزال– مدلولاته. فلقد انتقل من تلك الحالة السديمية إلى اللحظة الفلسفية التي صار فيها جوهرا كليا، لينتقل إلى حالة لاهوتية أحيط فيها بهالة من القداسة والغائية المطلقة ليُنظر إليه– أيضا– على أنه تقنية، أو جملة أدوات، أو تعبير عن علاقات تواصل... وهذا الفهم لا يخرج العقل من دائرة التمركز الميتافيزيقي.

نعتبر هذا الحكم الذي قدمناه على العقل، مدخلا يعبر عن القلق المعرفي والوجودي حين اتخاذ قرار المغامرة والإصرار على الاقتراب من هذا المفهوم العصي عن التحديد.

إن إقحام العقل في التاريخ يمكّن من التعامل معه كـ:"أشكال من الفكر العقلاني في تنوعاته وتغييراته وتحولاته التي يزداد عمقها أو يقل"[1]. ولاشك أن العقل بهذا التوصيف،يكشف عن تعدديته ونسبيته، وهو ما يؤدي الى فضح علاقته بالميتافيزيقا التي كانت تستغله لتوليد أو تبرير مختلف تصوراتها.

ولاشك أن النظر إلى العقل كمجموعة من التقنيات الذهنية الخاضعة لحتمية التغير والتبدل بحكم تغير الموضوعات التي يمتد إليها التفكير الإنساني ذي الصبغة المعرفية والتجريبية والذي يعتمد على اللغة كآلية استراتيجية، ويراعي المستوى التقني لتطور العلوم والمعارف ومختلف الوجوه العلاقات التي تربط فيما بين الثقافات، سيجعله قادرا على

[1] - ج.ب. فرنان، نقلا عن محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي:العقل والعقلانية ضمن سلسلة دفاتر فلسفية، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، ص8.

أن"يصنع ذاته ويحولها، عندما يصنع الأدوات التقنية والوسائل العقلية التي يفهم عن طريقها الأشياء.إنه يبني ذاته حينما يشيّد مختلف مجالات المعرفة"[1].

لنقترب من هذا المفهوم أولا، ولنعاين بعده معنى العقلانية ودلالاتها.

أولا- العقل : المفهوم والدلالات.

أ- في اللغة العربية:

- في" لسان العرب"لابن منظور، نقرأ :" **العقل: الحِجْر والنُّهى ضِدُّ الحُمْق**، والجمع عُقولٌ.....وعَقَل، فهو عاقِلٌ وعَقُولٌ من قوم عُقَلاء. ابن الأنبا ري: رَجُل عاقِلٌ وهو **الجامع لأَمره ورَأْيه**، مأْخوذ من عَقَلْتُ البَعيرَ إذا**جمَعْتَ** قوائمه، وقيل: العاقِلُ الذي **يَحْبِس** نفسه ويَرُدُّها عن هَواها، أُخِذَ من قولهم قد اعْتُقِل لِسانُه إذا **حُبِسَ ومُنِع** عن الكلامَ.....وعاقَلَهُ فعَقَلَه يَعْقُلُه، بالضم: كان أَعْقَلَ منه....والعَقْلُ: **التَّثَبُّت في الأُمور**. والعَقْلُ: **القَلْبُ**، والقَلْبُ العَقْلُ، وسُمِّي العَقْلُ عَقْلاً لأَنه **يَعْقِل صاحبَه عن التَّوَرُّط في المَهالِك أَي يَحْبِسه**، وقيل: العَقْلُ هو التمييز الذي به يتميز الإنسان من سائر الحيوان، ويقال: لِفُلان قَلْبٌ عَقُول، ولِسانٌ سَؤُول، وقَلْبٌ عَقُولٌ **فَهِمٌ**؛ وعَقَلَ الشيءَ يَعْقِلُه عَقْلاً: **فَهِمه**.... وعَقَلَ الدواءُ بَطْنَه يَعْقِلُه ويَعْقُلُه عَقْلاً: **أَمْسَكَه**، وقيل: **أَمسكه** بعد اسْتِطْلاقِهِ.... واعتقل لسانه، بالبناء للفاعل والمفعول، إذا **حبس** عن الكلام أي **منع** فلم يقدر عليه) : **امْتَسَكَ**....واعْتُقِل: **حُبِس**. وعَقَلَه عن حاجته يَعْقِله وعَقَّله وتَعَقَّلَهُ واعتَقَلَه: **حَبَسَه**. وعَقَلَ البعيرَ يَعْقِلُه عَقْلاً وعَقَّلَه واعْتَقَلَه: **ثَنى** وَظِيفَه مع ذراعه و**شَدَّهما** جميعاً في وسط الذراع، وكذلك الناقة، وذلك الحَبْلُ هو **العِقالُ**،

[1] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والجمـع عُقُـلٌ. وفـي الحـديث: القُـرْآنُ كالإِبِـلِ المُعَقَّلـة أَي **المشــدودة بالعِقــال**....والعَقْـلُ: **الديَـة**.....والعقل:**الملجـأُ**. ..والعقلُ: **الحِصْن**، وجمعه عُقول.....والمَعْقِلُ؛ قال الأَزهري: أُراه أَراد بالعُقول **التَّحَصُّنَ** في الجبل؛ يقال: وَعِلٌ عاقِلٌ إِذا **تَحَصَّن** بوَزَرِه عن الصَّيَّاد.....وعَقَلَ الوَعِلُ أَي **امتنع في الجبل العالي**.... "[1]

يستفاد من هذا النص– المتصرف فيه – أن للعقل في اللغة العربية معاني كثيرة منها:الحجر، والنهى(جمع نهية وهي تنهي عن القبيح)، ضد الحمق، والحبس والمنع، والتثبت في الأمور، والفهم ،القلب، الدية،...لكن يبدو أن هذه المعاني كلها قد تتجمّع تحت معنى واحد هو معنى **الحبس والمنع**. فعندما نتأمل بعمق في الجذر **عقل**، نجد أن دلالة معناه في المعاجم العربية – على غرار لسان العرب– تتمحور على معاني متقاربة أو مترادفة، من مثل:حبس منع, امتنع, جمع، قيّد، ربط، أمسك، شدّ، ضبط...ويمكن أن تؤول هذه المعاني إلى لفظ جامع لها بصفة تقريبية هو لفظ **رَبَطَ**.

إن معاني تلك الأفعال تكاد تكون كلها عبارة عن استعارات أو مجازات عن معنى الفعل ربط. والربط في أصله هو عبارة عن وجود أكثر من شيء تنشأ بينهم علاقة ذات صبغة لزومية، بحيث يتعذر معها حصول تيه أو ضلال لاسيما في الأمور المعنوية. وعندما نمعن النظر أكثر في تلك الأفعال التي تفيد معنى الربط، نجد أن كل ما مَنَعَ من شيء يمكن نعته بـ"عقل".

[1]- ابن منظور: لسان العرب:ج6 (ظ،ع،غ) دار الحديث، القاهرة. 2003، ص371-373..انظر أيضا :المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، طباعة مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004، ص 616-617.

وتُجمع المعاجم العربية كلها على أن معنى عقل مستمد من اللفظ "عقال"، والذي هو عند العرب ذلك الحبل الذي يستخدم في "ربط" قوائم الجمل حتى لا يشرد أو يتيه في الفيافي، فمعنى عقل مأخوذ تحديدا من وظيفة العقال التي هي كما قلنا منع الجمل من الحركة بواسطة جمع قوائمه لئلا يهرب أو يتشرد. ولقد جاء في الحديث أن رسول الله (ص) قال لصاحب الناقة :"اعقلها وتوكل"[1]. وبهذا فالعقل " يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل كما يمنع العقال الناقة من الشرود"[2].

نستنتج مما تم عرضه، أن العقل في التمثل اللغوي العربي يتركز على معنى:المنع والحبس وإمساك النفس عن الهوى، والعمل بما تم العلم به، فالرجل العاقل هو الذي ينأى بنفسه عن التورط في الموبقات فيمنعها عن الانزلاق في المهالك، ويكفها عن هواها، ويضبط ما يعلمه، ويميز بين الخير والشر والحق والباطل والحسن والقبيح، ويعمل به إن في العاجل أو الآجل[3].

لقد ارتبط العقل في هذه التعريفات بالجانب المعياري الأخلاقي، لدرجة أن الشرير لا يمكن نعته بأنه عاقل، وفي" العقد الفريد"لابن عبد ربه،نقرأ:"ويستدل على عقل الرجل بأمور متعددة، منها ميله إلى محاسن الأخلاق، وإعراضه عن رذائل الأعمال، وتجنبه ما يكسبه عارا ويورثه سوء السمعة، قال الحكماء:إذا نهاك عقلك عما لا ينبغي، فأنت عاقل."[4]

[1] - أخرجه الإمام الترمذي في جامعه، عن حديث انس بن مالك رضي الله عنه، وصححه الإمام المعاصر ناصر الدين الألباني في كتابه"صحيح سنن الترمذي"

[2] - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 84.

[3] - انظر ايضا: المعجم الوسيط،مجمع اللغة العربية بالقاهرة بإشراف الدكتور شوقي ضيف ،منشورات مكتبة الشروق الدولية، ص 616,و617.

[4] - ابن عبد ربه:العقد الفريد، تحقيق احمد أمين،أحمد الزين وآخرون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، القاهرة 1956، ص250.

◄- **علـى المسـتوى الاصـطلاحي**، يعنـي العقـل فـي اللغـة العربيـة، عنـد بعـض الفلاسـفة المسلمين **الغريزة التـي فـي الإنسان**, فهي خاصية إنسانية محضة تفصل النوع البشري عن سائر الحيوان، فبها يعلَم, ويُميِّز, فيتجه نحو ما ينفعه ويترك ما يحلب له المضار.

- علوم هـي بمثابـة **معرفـة ضـرورية ابتدائيـة** تخص الكـائن البشري دون سواه، أي بمثابـة علـوم فطريـة يولـد الإنسـان مـزودا بهـا، إنهـا المبـادئ القبليـة التـي تعطـى لوجـوده معنـاه الحقيقي.إنها الفطرة البشرية التي فطرت النفس عليها: إن هذه العلومُ التي تُلازم الإنسان العاقل، وتقع في نفسه ابتداءً, ولا تنفكّ عن ذاته بها تستوي حياة الإنسان وتتوازن، فالبديهة تعلمه جواز الجائزات, واستحالة المستحيلات، كالعلم بأنّ الاثنين أكثر من الواحد مثلا.

إن هذه المعارف تنسحب على كل العقلاء، فهل يكون لوجود أو ماهية الإنسان معنى بدونها؟

- علوم هي بمثابة **معرفة تحصيلية مكتسبة** بها يتعزز الوجود البشري، وتنمو بها الحياة الإنسانية وتستمر، فكلما اتسعت وتنوعت، ازداد الوجود البشري سيادة على الموجودات كلها، وكلما تناقصت أو خرجت عن الفطرة والسليقة اتجهت نحو التأزم والانقباض. إن هذا العقل ذي طبيعة كمية، ويمكن اختصار هذين الصنفين من العلوم في مقولة مأثورة أوردها ابن عبد ربه في "العقد الفريد"حيث يقول:" "العقل ضربان: عقلُ الطبيعة، وعقل التجربة، وكلاهما يُحتاج إليه، ويُؤدِّي إلى المنفعة"[1]، وهذه العلوم ليست ذات معنى إن لم تكن دافعة للإنسان للعمل بها وهذا هو معنى العقل، فبتناغم العلم والعمل يكون العقل، فالإنسان إذا لم يعمل بما

[1] - ابن عبد ربه:العقد الفريد، مصدر سابق، 250.

علم، وإذا لم يكن علمه يتجه به نحو صلاحه، فهو إنسان لا عقل له. هذه هي المعاني التي يقوم عليها معنى العقل في التمثل الإجرائي العربي.

◄- **في الدلالة المعجمية الفلسفية العربية الإسلامية،** العقل هو جوهر أو "نفس ناطقة" أو فاعلية أو ملَكة، بها يتم إدراك الأشياء وحقائقها:

•- جاء في"التعريفات" للجرجاني،:" العقل هو جوهر مجرد عن المادة، مقارن لها في فعله، وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كل واحد منا بقوله أنا.وقيل العقل جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلق ببدن الإنسان.وقيل العقل جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف.وقيل العقل قوة للنفس الناطقة،وهو صريح بأن القوة العاقلة أمر مغاير للنفس الناطقة، وأن الفاعل في التحقيق هو النفس والعقل آلة لها بمنزلة السكين إلى القاطع.وقيل العقل والنفس والذهن واحد، إلا أنها سميت عقلا لكونها مدركة، وسميت نفسا لكونها متصرفة، وسميت ذهنا لكونها مستعدة للإدراك، فالعقل هو ما ندرك به حقائق الأشياء"[1].

•- وفي"المعجم الفلسفي" لجميل صليبا، نقف على تحديدات لمعاني العقل عند بعض الفلاسفة المسلمين، فالعقل:

- جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها:الكندي في "رسالة في حدود الأشياء ورسومها".
- جوهر ليس مركبا من قوة قابلة للفساد: ابن سينا في " الإشارات و التنبيهات".
- جوهر مجرد عن المادة مقارن لها في فعله: الجرجاني في " التعريفات".

[1] - الجرجاني،الشريف: التعريفات، تحقيق محمد علي أبو العباس، مكتبة القاهرة ،2003، ص 152.

- جوهر بسيط مقارن للمادة يبقى بعد موت البدن،وهو جوهر احدي وهو الإنسان على الحقيقة: الفارابي في "عيون المسائل".[1]

•- ويرى عبد الرحمن بدوي في مؤلفه "موسوعة الفلسفة" أنه يمكن تعريف العقل بتعريفات منها:

- هو ملكة إدراك ما هو كلي وضروري سواء أكان ماهية أو قيمة.

- هو قوانين الفكر الضرورية الكلية. والسؤال عن ذلك هو: هل هذه القوانين مستمدة من التجربة، أو هي سابقة عليها مغروزة في طبيعة العقل؟...وسؤال آخر..هل هناك عقل كلي، أو لا يوجد غير عقول فردية لكل فرد من أفراد الإنسانية،وان اتحدت في كيفية إدراكها؟[2]

ويمكن أن نجمل كلامنا فيما يتعلق بمعنى العقل في التمثل المعجمي العربي، فنقول: معاني العقل في اللغة العربية على تنوعها في الظاهر إلا أنها تؤول في حقيقة الأمر إلى معنى واحد جامع هو:الحبس والمنع أو "الربط". ولفظة "عقل" مشتقة من لفظة "عقال" الذي هو عبارة عن حبل "يعقل" به الجمل حتى لا ينطلق في الفلوات.ارتبط معنى العقل بالجانب المعياري الأخلاقي. أما العقل في التداول الإجرائي و الفلسفي هو قدرة أو ملكة أو فاعلية تتم بها المعرفة بالأشياء وحقائقها.

ب- في اللغة الأجنبية: تأتي كلمة عقل في اللغة الأجنبية بعدة معان:

- في اللغة الفرنسية:Raison – Esprit – Bon sens – Intellect.

[1] - صليبا جميل:المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص

[2] - بدوي ،عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ج2، منشورات ذوي القربى، ط2، قم، إيران، 2009، ص72-73.

- في اللغة الإنجليزية:Reason–Mind – Intellect– Understanding .

- في اللغة الألمانية:Gemut –Verstand – Vernunft – Geit.[1]

الواقع أن البحث عن معنى العقل في التمثل الأجنبي– الغربي – ينبغي أن ينطلق من التمثل اللغوي اليوناني باعتباره أساس المرجعية الفلسفية الغربية، فالفلسفة اليونانية على حد تعبير الفيلسوف الألماني غادامير تحتفظ بـ"فتنة متميزة"[2]. إن العقل عند اليونان كما يقول مؤرخ التراث اليوناني، الفرنسي **ج.ب فرنان**J.PVernant:"كان يعبر عن نفسه أساسا في الخطابات، إنه كان عقلا خطابيا حالا في اللغة.وقد عمل مفكرو اليونان على إبراز مبادئ هذا العقل انطلاقا من تحليل أشكال الحجاج الشفوي والقواعد المتحكمة في استعمال اللغة."[3].إن العقل في المتخيل اليوناني القديم، تعبير عن واقع اللغة اليونانية في لحظة معينة،إن من بين ما يعنيه اللفظ اليوناني "**لوغوس**":الكلام.

وفكرة اللوغوس– فيما نعتقد– تعود إلى الفيلسوف اليوناني هيراقليطس(540–475 ق.م) الذي استبد به اعتقاد أن الكون يخضع لـ"قانون كلي أزلي"، هو مصدر هذا النظام لمختلف الظواهر في الوجود،فاليونان كما يقول جون بوفري J.Beaufret(ت 1982) "كانوا دون علم منهم "المهندسين"الأوائل للوجود"[4]. إن هذا القانون ينظم الوجود ويتحكم في الصيرورة الدائمة التي تعكس ذلك الصراع الأبدي بين الأضداد، وبدون تصور هذه العلاقة

---

[1] - إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي،دار النهضة العربية، بيروت،لبنان، ط1، 1993،ص16.

[2] - هانز يورغ غادامير: بداية الفلسفة، تعريب،علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد، بيروت،ط1، 2002،ص05.

[3] - نقلا عن محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي:العقل والعقلانية، مرجع سابق، ص9 (نص لـ:ج ب فرنان بعنوان"العقل بين الأمس واليوم، مأخوذ من كتابه ". Religions,histories,raisons" الصادر عام 1979.

[4]- Gey Basset: Le retour aux Grecs, in "Magazine littéraires" N°09,Mars-Avril 2006,p22.. .
وكان هيدغر يقول:"الفلسفة تحدث وتتحدث باليونانية"،انظر: مارتن هيدغر:التقنية -الحقيقة-الوجود،ترجمة:محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي،المغرب،ط1، 1995،ص 07.

الصـراعية تنتفـي فكـرة العدالـة.إن اللوغـوس يـدرك مـن طـرف الإنسـان الـذي يسـتطيع بلـوغ المعرفـة عنـدما يتصـل بهـذا العقـل الكلـي المحايـث للطبيعـة كمـا تحايـث الـنفس البشـرية جسـدها.وبـذلك يمكـن القـول بإغريقيـة مـيلاد العقـل والعلـم كمـا يضـيف **فرنـان** قـائلا:"للفكـر العقلانـي شـهادة ميلاد، نعرف تـاريخ ومكـان ولادتـه،كان ذلك فـي القرن السـادس قبل الميلاد في المدن اليونانية بآسيا الصـغرى(...) ولادة الفلسفة فـي اليونـان سـجلت، بهذا المعنـى، بداية الفكر العلمي،أو لنقل:بداية الفكر وكفى..."[1] . إن ميلاد الفلسفة كان فـي بـلاد الإغريق فيما يسـتطرد **فرنـان** حيـث كـان "ظهـور فكـر مجـرد يخلـص الواقـع مـن قـوة التغيـر التـي كانـت الأسطورة تفرضها فيه، كما يقضي على الصورة العتيقة لوحدة الأضداد ليقول بمبدأ الهوية "[2] – **الكلمـة الفرنسية**"Raison "(**Reason فـي اللغـة الإنجليزيـة**) المقابلـة للعقل فـي اللغـة العربية، هي مشتقة من الكلمة اللاتينيةRatio، التي تعني **التفكير والحساب،** وقد تعني أيضا **النسبة** الرياضية بين أكثر من عدد، يقول **إدغار موران:**"أسمي عقلا كل منهج فـي المعرفة قائم علـى الحساب والمنطق،كل منهج مستعمل لحل المشاكل المطروحـة علـى الفكر،بدلالـة معطيات تميز وضعية ما أو ظاهرة ما"[3]. وقد تعني كذلك **السبب،** يقول **كورنو:**"إن كلمة Raison تدل تـارة علـى ملكـة للكـائن العاقل، وتـارة تـدل علـى علاقـة بـين الأشـياء بعضـها

[1]- Jean-Pierre Vernant: "Mythe et pensée' chez les grecs,etudes de psychologie historique", Ed, Fammarion,Paris,1965,p285

[2]- Jean-Pierre Vernant: "Les origines de la pensée Grecque", Ed, Gallimard, p127.

[3] - نقلا عن: العقل والعقلانية، محمد سبيلا و عبد السلام بن عبد العالي، سلسلة دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، ص200"، ص7.

ببعض، بحيث يمكن القول أن عقل الإنسان (أو العقل الذاتي) يتبع ويدرك عقل الأشياء أو العقل الموضوعي"[1].

في موسوعة **لالاند** الفلسفية, يتحدد العقل بمعنيين أو يُصنف إلى صنفين، فالعقل:

أ- **بوصفه ملَكة:** فهي مصدر الاستدلالات، إنها تقوم بمهمة أساسية ذات طابع تركيبي، حيث تؤلف بين الوحدات والبنى التي يتألف منها الفكر الذي يتجسد من خلال اللغة، إن العقل كملكة هو تعبير عن إنسانية الإنسان فهذا الأخير وحده يستطيع :"تركيب المفاهيم والقضايا والعبارات والمقترحات "[2]. والعقل أيضا ملكة عندما يتطابق مع معنى "الحكم السليم"، إن هذه الطبيعة المعيارية للعقل لازمت التصور الإنساني، ولما كان الاختلاف قانونا، فإن التمييز بين القيم مهمة عقلية خالصة، ولقد عدٌ ديكارت هذه الملكة **منهجا**، به يكون "التمييز بين الخير والشر، الصحيح والفاسد(أو حتى الجميل والبشع) بشعور داخلي فطري وتلقائي"[3]. هذه الملكة أيضا هي مصدر المبادئ الفطرية السابقة عن كل تجربة، مبادئ صيغت منطقيا لتكون أساس كل معرفة إنسانية ممكنة، والإنسان يدرك وجودها بكيفية عقلية، يقول لايبنتز:"إن معرفة الحقائق الضرورية والأزلية هي ما تميزنا من البهائم العادية وتجعلنا نملك العقل والعلوم، وذلك يرفعنا الى معرفة أنفسنا ومعرفة الله"[4]. كما أنها كذلك

[1] - A.Cour not,Essai sur les fondements de nos connaissances,Hachette,p16
[2] - أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية R–Z، تعريب : خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط2، 2001. ص 1160.
[3] - موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص1161.
[4] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ملكةُ" معرفة الواقع والمطلق بنظرة مطلقة، في مقابل ماهو ظاهري أو عرضي وأحيانا (بعد التماهي بين الفكر وموضوعه)، هذا المطلق عينه".[1]

ب- بوصفه موضوع معرفة: فقد يكون **علاقة**، فحيثما تكون هناك "نتيجة"فذلك دليل على وجود العقل لأنه هو الذي يفسر ويبرهن على وجود الترابط بينها وبين "المقدمة"، يقول الفيلسوف الفرنسي **تين:**"لنفترض زوجا ما من أية معطيات، ما أن يترابطا فعليا حتى يكون هناك عقل،...إنه وسيط يفسر ويبرهن وستلزم ترابطهما"[2] .

وقد يكون **مبدأ تفسيريا:**

أ- **بالمعنى النظري:** يفسر البرهنة والاستلزام الذي يتم بين ترابط أكثر من معطى، وهذا الفعل ذو صبغة إنسانية خالصة، أي ان العقل ملكة يتجاوز بها الإنسان الحيوان.

ب- **بالمعنى المعياري:**يعنى سبب أو دافع شرعي، تبرير أو تسويغ، بحيث تتحدد بواسطة القوة أو القيمة تبرر وتسوغ "كفاية الحجة أو السبب".إن العقل بهذا المعنى كما يقول لالاند: "حجة ترمي إلى البرهان على أن المرء مُحق حتى وإن لم تكن هذه الحجة صالحة"[3].

وعلى وجه الإجمال، نستطيع القول أن العقل متعدد التعاريف ، متشعب الدلالات، وتبقى معانييه تتكشف من خلال وظائفه، إن العقل:"قوة في الإنسان ، تدرك طوائف من المعارف اللامادية ، يدرك أولا ماهيات الماديات لا ظاهرها، ويدرك ثانيا معاني عامة كالوجود، والجوهر، والعرض، والعلية، والمعلولية، والغاية والوسيلة، والخير والشر، والفضيلة

[1] - المرجع نفسه، ص 1162.
[2] - المرجع السابق، الصفحة نفسها.
[3] - المرجع السابق، ص1163.

والرذيلة، والحق والباطل، ويدرك ثالثا علاقات ونسب كثيرة، كالعلاقة بين أجزاء الشيء الواحد، وعلاقات الأشياء فيما بينها، وعلاقات المعاني والترتيب، ويدرك رابعا مبادئ عامة في كل علم من العلوم إجمالا، ويدرك خاصة وجود موجودات غير مادية كالنفس والله"[1].

وهكذا فالعقل مفهوم ذي حمولة دلالية متنوعة، ولا يمكن تحديده أو ضبطه ، ويبدو أنه يكتسي طابعا جدليا خالصا، يقول الباحث المغربي **سالم يفوت:**" العقل لا يقر له قرار، حركته الحقيقية هي النفي والتجاوز، إلا أنه نفي غير آلي، بل نفي تركيبي وتوسعي، لذا لا يجب أن نعتقد أننا أمام نوع من النفي وحسب، أي سلب يكتفي بإخراج القديم في إطار جديد لا غير، بل إن في الأمر توسيعا تركيبيا حقيقيا.التصورات لم تصنع لتناقض التصورات، بل هي الأخرى صعود بالفكر وبالواقع نفسه نحو نوع من التأليف الكلي والاكتمال، وهذا النفي والسلب هو في الحقيقة نفي وسلب لا يصيب معارفنا فحسب، بل يصيب بكيفية متآنية أطر العقل وبنياته"[2].

[1] - يوسف كرم: العقل والوجود، دار الكتاب اللبناني، بيروت،1981، ص 08.

[2] - سالم يفوت: العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1989، ص 08.

ثانيا– العقلانية: السياق التاريخي والخلفيات الفكرية.

العقلانية مفهوم لزج، مراوغ، متشعب الدلالات، يستعصي على التحديدات التي تحاول الاقتراب منه ومحاصرته و"القبض" عليه. جاء في الجزء الثاني من"المعجم الفلسفي" **لجميل صليبا**، استعراض لمعان عدة لمفهوم العقلانية، حيث نقرأ :"العقلانية هي القول بأولية العقل، وتطلق على عدة معان: الأول هو القول أن كل موجود له علة في وجوده، بحيث لا يحدث في العالم شيء إلا وله مرجع معقول. والثاني هو القول أن المعرفة تنشأ عن المبادئ العقلية القبلية والضرورية لا عن التجارب الحسية،لأن هذه التجارب لا تفيد علما كليا(....) والثالث هو القول أن وجود العقل شرط في امكان التجربة، فلا تكون التجربة ممكنة إلا إذا كان هنالك مبادئ عقلية تنظم معطيات الحس، مثال ذلك أن المثل عند(أفلاطون) والمعاني النظرية عند (ديكارت)والصور القبلية عند (كانط)، متقدمة على التجربة. فإذا عددت هذه المثل وتلك المعاني والصور شرطا ضروريا وكافيا لحصول المعرفة كانت العقلانية مطلقة، وإذا عددتها شرطا ضروريا فقط كانت العقلانية نسبية. والرابع هو الايمان بالعقل وبقدرته على إدراك الحقيقة، وسبب ذلك في نظر العقلانيين أن قوانين العقل مطابقة لقوانين الأشياء الخارجية، وأن كل موجود معقول، وكل معقول موجود(....). والعقلانية عند بعض علماء الدين هي القول أن العقائد الإيمانية مطابقة لأحكام العقل، ولهذه العقلانية ثلاثة أوجه:الأول هو القول أن العقل شرط ضروري وكاف لمعرفة الحقائق الدينية، والثاني هو الإعراض عن جميع العقائد التي لا يمكن إثباتها بالمبادئ العقلية، والثالث هو الدفاع عن المبادئ الإيمانية

بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية (ابن خلدون ،المقدمة)."[1].

في هذه الفقرة المعجمية، نلاحظ استعراض لتمييزات مختلفة لمفهوم العقلانية على مستويات ثلاثة:

أ- **على المستوى الفكري (الفلسفي)**:العقلانية هي القول الذي يقدم العقل على ما عداه في كل تحليل أو تفسير، وفي مختلف أنواع الاستدلال.

- إنها ذلك المذهب الفكري الذي يرى أن الاستدلال العقلي هو الطريق الموصل الى معرفة طبيعة الوجود والكون، دون حاجة الى وحي الهي أو تجربة إنسانية.

- إنها ذلك الاعتقاد الراسخ بأنه يمكن الوصول الى المعرفة وإدراك الحقيقة عن طريق الاستدلال العقلي، دون اللجوء إلى مقدمات تجريبية أو غيرها. فالقول بوجود المنطق يعني بداهة القول بوجود العقل، يقول الفيلسوف العقلاني الفرنسي **برانشفيك** (R.Brunschvig): "عندما نتكلم عن المنطق، نتكلم حتما عن العقلانية".[2]

- إنها تلك الثقة المطلقة بقدرة العقل على الوصول إلى المعرفة وإدراك الحقائق، إنها نزعة ومنهج في التفكير يعتمدها الفلاسفة والمفكرون في تشييد منظوماتهم وأنساقهم الفلسفية

[1] - جميل صليبا:المعجم الفلسفي،ج 2، دار الكتاب ،بيروت ،1982، ص90-91. انظر أيضا مادة "عقلانية" في: André Lalande:Vocabulaire philosophique,ed,PUF.Paris,1983,p889، وأيضا في :Paul Foulquie:Dictionnaire de la langue philosophique ed,PUF.Paris,1982,p609 , وكذلك في: Alain Lercher: les mots de la philosophie.Ed,Belin,Paris,1985,p300. وأيضا في : Didier Julia:Dictionnaire de la philisiphie,Librairie Larousse, Paris,1964

[2]- Robert.Brunschvig :"Etude d'islamologie", éd Maisonneuve et Larousse, Paris,1976,p347.

أو الفكرية، بحيث يكون للعقل المكانة المحورية، سواء تعلق الأمر بفهم العالم أو بناء نظرية في المعرفة.

ب – على المستوى الابيبستيمولوجي:

يحصي لنا تاريخ الفلسفة ذلك التقسيم الثنائي: فلسفة عقلية وأخرى تجريبية، وهو تقسيم إجرائي في جوهره، يقول **جون لويس:**"هناك مدرستان فلسفيتان متناقضتان قامتا بصياغة التطورات الفلسفية التي كان لابد وأن تصاحب ذلك التقدم العلمي(=العلم الحديث)، فمن ناحية، كان هناك العقليين، ديكارت، لايبنيتز، سبينوزا، ومن ناحية أخرى، نجد التجريبيين، لوك وبركلي و هيوم، هؤلاء هم الذين استخلصوا النتائج الكاملة في الثورة العلمية، فحطموا في الواقع نظرة العصور الوسطى إلى العالم، وسلحوا العقلية الأوروبية بنظرة مختلفة تماما."[1]

إن العقلانية تضاد "التجريبية" و"الريبية"، إنها في مجال نظرية المعرفة هي ذلك المذهب الذي يرى أن المعرفة التي نصفها باليقين هي تلك التي تكون تتميز بخاصيتي الكلية والضرورة باعتبارهما صفتين منطقيتين للمعرفة، تستنتجان من العقل نتيجة تصورات فطرية أو قبلية. هذا ما كانت الأبحاث الفلسفية القديمة و الكلاسيكية(أفلاطون، ديكارت،لايبنيتز، مالبرانش،...)تحرص على تأكيده، رغم وجود بعض التباينات فيما بينها،إلا أنها تلتقي عند نقد" الحسيين" متجاهلة تمام التجاهل، القيمة الابيبستيمولوجية لدور و وظيفة الأعضاء الحسية في المعرفة. ويسمي جميل صليبا هذا النمط من العقلانية بـ"العقلانية

[1] - جون لويس: مدخل إلى الفلسفة،تعريب أنور عبد الملك،دار الحقيقة،بيروت،ط1983،4،ص73-74.

المطلقة"[1]، أي أنها تعتبر العقل شرطا أساسيا كافيا وضروريا في المعرفة. في مقابل "العقلانية النسبية"التي تعتمد على المبادئ العقلية في البحث التجريبي بحيث لا يكون التجريب ممكنا بدون تدخلات تلك المبادئ لتنظيم ما تقدمه الحواس أي أنها تعتبر العقل شرطا أساسيا لكنه ليس كافيا.

والواقع أنه يمكن استنتاج نوعين من العقلانية، كلاهما وثوقي دوغمائي:عقلا نية تقتصر على العقل بوصفه المصدر الوحيد للمعرفة، وأخرى تماثلها في النزوع الاطلاقي، مبالغة في تقدير الحس معتبرة إياه المصدر الأوحد للمعرفة، وهذا ما نجده عند الفلاسفة التجريبيين، أمثال لوك (1632-1704) و هيوم(1711-1776) وغيرهما، حيث يدعون ان لاشيء في الذهن إلا وقد سبق وجوده في التجربة، ولقد كان هيوم يردد أن العقل ليس له أية أهمية في بناء المعرفة، وأنه لا وجود لقوانين"فطرية" أو مستحدثة من قبل العقل، وكل ما في الأمر، هو وجود "عادات ذهنية" كونتها التجربة، مقترحا و واضعا ما أسماه بقوانين التداعي(العلية،التشابه،الاقتران في الزمان والمكان،...)،وكما هو معروف فإن "نقدية"كانط حاولت تجاوز ذلك منادية بتكامل العقلانية والتجريبية.

ج - على المستوى الثيولوجي:

بحكم التقابل الظاهري بين "العقل" و "الوحي"، والذي ترسخ عند بعض الاتجاهات الفكرية والفلسفية، يكون من الطبيعي تفهم مدلول العقلانية الذي يعني عدم الايمان بخوارق

[1] - ينعت بعض الباحثين القول بعقل مطلق كامل،أنه "وهم"(Illusion)، فالعقل عندما يريد المعرفة قد ينشئ صورا ليس لها مقابل في العالم الخارجي ويعتبر ذلك عملا عقليا وهو في حقيقة الأمر عبارة عن خطأ في الحكم أو الإدراك أو الاستدلال، لمزيد من التوضيح،أنظر: Gerard Durozoi et Andre Roussel:Dictionnaire de philosophie,ed: Nathan,Paris,1990,p168.

العادات وبالمعجزات، والاعتقاد بأن اكتشاف الحقائق لا يكون إلا باستخدام الاستدلال العقلي والتحليل الواقعي، وليس بالإيمان والتعاليم الدينية، وهذا موقف "إيديولوجي" يتعارض مع حقائق الأمور، لقد كان الفيلسوف لايبنيتز، مثلا، يقبل بالمعجزات ويحاول أن "يعقلنها". ان البعض يؤكدون على وجود عقلانية إيمانية لا تتعارض مع أحكام الدين، بل يعتبرون العقل شرطا أساسيا ضروريا وكافيا لمعرفة حقائق الايمان، والعقائد التي لا تقبل الإثبات بواسطة المبادئ العقلية يجب هجرها والإعراض عنها.ان الحقائق الدينية قابلة للتعقل[1]، ويمكن البرهنة عليها بالأدلة العقلية، كما هو الحال في"علم الكلام" الإسلامي من خلال "مدرسة" المعتزلة[2].

وعلى وجه الإجمال، ليس هناك ما يحول دون إطلاق وصف العقلانية على من يقبل المعتقدات الدينية، بعد اختبارها بالعقل، أو من يقبل"تفسير الدين" في ضوء العقل. **لكن، ما حقيقة العقلانية، اذن؟ هل هي نظرية في المعرفة؟أم هي علاقة تنشأ بين الفلسفة والعلم؟ أم هي الفلسفة ذاتها؟**

[1] - هناك من ينفي وجود اللاعقل، ويعتبر أن العجز عن التفسير هو مصدر ذلك فقط ، تقول إحدى الباحثات:"إن اللاعقل بالنسبة للعلم، لا يعدو أن يكون سوى اللامفسر"، أنظر:

-Françoise Banardel:"L'irrationnel",ed: PUF, Paris,1996,p121.

[2] - إن المعتزلة كانوا أصحاب مذهب عقلي،والكثير من الباحثين والدارسين لتاريخ أفكارهم يعتبر فكرهم اقرب إلى الفلسفة،بله إنهم "فلاسفة الإسلام" أكثر من كونهم "علماء الكلام" بالنظر إلى جهودهم الفكرية في التعبير والدفاع عن العقيدة بمنهج عقلي.يقول أحد الباحثين:"إن تعاليم المعتزلة – رغم شدتها في التفاصيل – لو سادت العالم الإسلامي منذ ظهورها القديم القوي، لكان للمسلمين موقف آخر عظيم في التاريخ الإنساني غير موقفهم الآن".أنظر: و عبد القادر محمود:الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة، ص263.
ويورد الأستاذ محمد عادل العوا في كتابه"المعتزلة والفكر الحر" لرأي الباحث والمؤرخ المصري احمد أمين الذي أكد فيه أن" من اكبر مصائب المسلمين: موت المعتزلة".ويعرض لموقف الباحث الفلسطيني قدري حافظ طوقان الذي يقول:"إن إحياء روح المعتزلة في إعزاز العقل وتمجيده والرجوع إليه واعتباره الحكم والدليل،إن إحياء هذه الروح يوجد الجرأة،ويفتح الآفاق أمام الفكر،ويدفع إلى إعمال العقل وتحريكه...فإذا سادت روح المعتزلة الناس،وتغلغلت فيهم المبادئ التي تقوم عليها من تمجيد للعقل وإيمان بالتحرر وتقديس لحرية الفكر، لكان الناس والجماعات في علاقاتهم على غير ما هم عليه من تباغض وأنانية ومطامع، ولنعموا بحياة آمنة عزيزة لا مكان فيها للرجعية أو الكبت،وتزدهر القيم الخلقية الإنسانية وتسود المبادئ التي تؤدي التقدم والإنتاج والإثمار."· أنظر: محمد عادل العوا،المعتزلة والفكر الحر،الأهالي للطباعة والنشر،دمشق،ط 1087.ص 371.

إن الحكم على العقلانية يجب أن يراعي تاريخ تطورها في حقل الفلسفة وايبيستيمولوجا العلوم، فلا ينبغي شدها إلى ذلك النزوع الوثوقي الذي يشرط المعرفة بالعقل، أو الذي يعتبر العقل هو المصدر الأول للمعرفة دون إقصاء للمصادر الأخرى. ويبدو أن الوعي الفلسفي يقع بين هذه الاطلاقية والنسبية، فالعقل محدود وهو يحتاج لغيره من مصادر المعرفة. ثم أن العقلانية عقلانيات فلا وجود لعقلانية متفقة أو معارضة لأخرى، وإنما يوجد أنماط من العقلانية، تتباين من حيث معايير تقييمها. وعلى هذا الاعتبار فالقول بتعدد العقلانيات، بالنظر الى تعدد السياقات المجتمعية والمعرفية، قول لا يجانب الصواب، ومن ثم يستقيم القول بان هناك عقلانية خاصة بالغرب وأخرى بالعرب وثالثة بغيرهما، وهكذا....لأن السياق الثقافي والمعرفي والمجتمعي الغربي غير، ونظيره عند العرب غير آخر، وهكذا...

وبالجملة، نرى أن اختلاف معاني وصور العقلانية مرده إلى اختلاف المذاهب والاتجاهات في حقل الفلسفة، تقول إحدى الباحثات:" الحديث عن العقلانية في الفكر الإنساني هو حديث عن الفكر الفلسفي برمته منذ اليونان الى حضارة الإسلام الى ديكارت و كانط وهيغل، حتى عصرنا الحاضر،ولذلك فقد تعددت صور العقلانية باختلاف الحضارات والمذاهب والاتجاهات."[1] . وربط العقلانية بالفلسفة أو العكس يجعلها مفهوما يكتسي طابعا محليا ونسبيا، بحيث أنها تغدو عبارة عن نشاط فكري ومعرفي وثقافي تتصل فيه الفلسفة بالعلم بالقيم الثقافية والاجتماعية. إن العقلانية هي اذن سؤال العلاقة بين الفلسفة والعلم

[1] - أميرة حلمي مطر:عن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة،عين للدراسات،القاهرة،2006،ص101.

والسياقات الثقافية والاجتماعية، وعلى ذلك فإنه :"يمكن الإقرار من دون تردد، أن العقلانية تكاد تكون الأداة الوحيدة، التي تبقينا في حوار دائم وأبدي مع الواقع والتاريخ والعالم والكون"[1]

إن للعقلانية مقاصد وغايات تسعى لبلوغها داخل ميادين العلوم والتاريخ والكثير من الممارسات و النظريات، فللعقل مهمة هي:"الكشف عن العلاقات والصلات الداخلية للواقع(...) حتى وإن كان تقييم تلك المهمة والقدرة يختلف من حقبة إلى أخرى ومن مفكر إلى آخر..."[2] ، وبعيدا عن فكرة الكونية الفلسفية، نستطيع أن نجيب عن السؤال: ما هي العقلانية؟ فنقول:إنها **الفلسفة ذاتها**.

[1] - عمر الزاوي:العقلانية الغربية وتطبيقاتها في الفكر العربي العاصر،الدرس الابيستيمولوجي نموذجا،أطروحة لنيل دكتوراه دولة في الفلسفة،جامعة وهران،الجزائر،السنة الجامعية 2006- 2007،ص04.

[2]- Bertrand Saint-Sernin:" La raison",col:Que sais je?.PUF.Paris.2003.p71.

- **العقلانية:السياق التاريخي.**

إن العقلانية بإعطائها للعقل أهمية خاصة تكون قد جعلت منه"العضو الذي يبرز الجديد، فهو الذي يعطينا ويمدنا بالحكم الذي بفضله يتحقق الجديد في النظرية، ثم في الأفعال".[1] إن العقلانية بهذا التوصيف هي مبدأ أساسي في كل نشاط علمي ومرجعا لكل معرفة،القد صارت ابتداء من العصر الحديث، الحقل الذي تنتظم فيه المعارف وفيه تتوحد تدخلات الإنسان التي يهدف بواسطتها إلى فهم موضوعي لذاته وللطبيعة وللحياة.إن العقلانية كمذهب، تعود تاريخيا إلى القرن السابع عشر ميلادي، ولذلك فقد ترتب على القول بالعقلانية، القول بعقلنة جميع مناحي الحياة من مثل:

أ- **الناحية الدينية**:بحكم الرغبة في تقوية فكرة الايمان، ومحاولة تأسيسها على المعقول لا المنقول، استطاع العقل الأوروبي الحديث أن يقتحم حصون وقلاع الخطاب الديني، حيث غدا العقل مطلبا منهجيا في قراءة النص الديني قراءة"معاصرة"، تنأى به عن التحريف أو التقديس المزيف أو التسلط، وهكذا فإن "العقلنة في المجال الديني، تعني التدخل في جميع مستويات المنقول، والابتعاد به عن طريق التحريف والغطرسة والتسلط."[2]، والتاريخ يحفظ الكثير من الوقائع والتضحيات التي تقاطعت مع التوجهات الدينية التقليدية وعارضت سلطتها الروحية المزعومة.(مثل صرخة الفيلسوف الإنجليزي توماس مور(1478-1535) في وجه الكنيسة مطالبا بمراجعة قراءة النص الديني وإضفاء العقلانية على معناه، مع العلم

[1]-Alfred North Whitehead:" la fonction de la raison", Payot, Paris,1969,p115.

[2] - فتحي التريكي،رشيدة التريكي:فلسفة الحداثة،مركز الإنماء القومي،بيروت،لبنان 1992،ص31.

أن نهاية مور كانت مأساوية"الإعدام شنقا" بسبب غياب روح الحوار والتسامح الفكري يومذاك).

ومن جانب تاريخي كان الانتفاض في وجه تلك الصبغة الدينية التي تتحكم في التاريخ، مؤشرا مهما على الوعي بضرورة قراءة التاريخ قراءة واعية جديدة لا علاقة لها بالدين المسيحي (حيث أن القراءة المسيحية كانت تربط بداية التاريخ بمولد المسيح عليه السلام).إن عقلنة التاريخ تعني الوعي بضرورة قيام وحدة للشعوب الأوروبية مؤسسة على غير الوحدة الدينية، وحدة تتشابك فيها المعطيات السياسية والاقتصادية والماضي المشترك والمآل الموحد، ولقد كانت أعمال بعض الفلاسفة والمؤرخين في ذلك العصر من أمثال فيكو (1668- 1744) و كانط (1724-1804) وشلنغ (1775-1854) وغيرهم، تعكس بكل وضوح ملامح عقلنة القول التاريخي.

ب- الناحية العلمية: بحكم الرغبة في قطع الصلة بين العلم والميتافيزيقا والتخلص من الهيمنة الأيديولوجية للمعتقد الديني، انتصر العقل للبرهنة والتجريب حيث توطدت سلطة العلم الرياضي كمقياس للمعقولية واليقين وأضحت النموذج الأعلى للتفكير السليم، حيث صار العلم قدوة للفلسفة وملهما وموجها لمسارها، وكانت المهمة من الصعوبة والخطورة حيث وقف العقل صامدا ومحاربا للكهنوتية واللاهوتية المزيفة التي كانت تمارسها الكنيسة.نلمس ملامح عقلنة القول العلمي في أعمال علماء وفلاسفة من أمثال العالم كوبرنيك (1473-1543) وغاليلي(1564-1642) و كيبلر(1571- 1630) وديكارت(1596-1650) وغيرهم حيث آمنوا بالواقع كموضوع محوري وحيد للبحث العلمي

باعتباره قابلا للقياس، يقول العالم الفيزيائي الألماني ماكس بلانكM.Blanck :"الواقع هو ما يمكن قياسه"[1].

قلص هذا العصر المسافة بين العقل والتجربة بحيث صارت الحقيقة تعرف بأنها ذلك التطابق الذي يتم بين " الحكم الذي يصدره العقل على موضوعات التجربة"[2]، بل أن هناك من يرى أن "ثورة علمية كبرى"[3] عرفتها الإنسانية قادها كل من كوبرنيك وغاليلي وكبلر ونيوتن، تمثلت هذه الثورة في ميلاد العلم الحديث الذي دشن طريقا تمثل في"التخلي النهائي عن التصور التقليدي للعالم ككون مغلق، مثل في حقيقة الأمر تقويضا جذريا لهذا التصور،استبداله بتصور جديد..."[4].

ويقول رسل:"لقد أنجز نيوتن النصر النهائي والكامل الذي شق له الطريق كوبرنيك وكبلر وغاليلي."[5] وسيكون الفيلسوف الفرنسي ديكارت كما يقول جون كوتنغام في كتابه "العقلانية" الشخصية المحورية التي انتقلت بالفلسفة من العصر الوسيط إلى العصر الحديث"[6]، ويردف رسل قائلا:"إن ديكارت يعد بحق مؤسس الفلسفة الحديثة،...فهو أول رجل ذي قدرة فلسفية عالية تأثرت نظرته بعمق بالفيزياء والفلك الجديدين،...حاول أن يشيد صرحا فلسفيا من جديد.ولم يحدث هذا منذ "أرسطو"،وهو علامة على الثقة بالنفس جديدة نجمت عن تقدم العلم"[7].

---

[1] - نقلا عن : مارتن هيدغر: الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية، ترجمة فاطمة الجيوشي، دمشق،1980،ص 108.

[2]- M. Heidegger:" Le principe de la raison",tra: Andre Préau, Gallimard, Paris, 1962, p139.

[3] - برتراند رسل:حكمة الغرب،ج 2،تعريب فؤاد زكريا،عالم المعرفة،الكويت،ديسمبر 1983،ص46-49.

[4] - محمد هشام : في النظرية الفلسفية للمعرفة،أفلاطون –ديكارت – كانط ،أفريقيا الشرق،الدار البيضاء – بيروت،2001،ص50.

[5]- برتراند رسل:تاريخ الفلسفة الغربية،الكتاب الثالث،ترجمة:محمد فتحي الشنيطي،الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،1977، ص70.

[6] - جون كوتنغام:العقلانية فلسفة متجددة،تعريب محمود منقذ الهاشمي،مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا،ط1، 1997، ص47.

[7] - برتراند رسل:تاريخ الفلسفة الغربية،مرجع سابق،ص104.

ج- الناحية السياسية: إن عقلنة القول السياسي تعني أن تصبح الظاهرة السياسية موضوعا مستقلا قابلا للدراسة بالاعتماد على الفهم العقلي.وكذا الابتعاد بالسلطة عن أية مشروعية فوقية متعالية واعتبارها سلطة دنيوية اجتماعية، ولقد كانت أفكار الفيلسوف الإيطالي نيكولاي ماكيافيلي(1469-1527) عاملا مهما في حدوث تحول عميق في المعقولية السياسية حيث استقلت عن التوجيه المطلق للدين، كما ابتعدت تدريجيا عن التنظيرات الفلسفية للأفعال السياسية ،أي أن ميتافيزيقا التفكير في تدبير شؤون الدولة، انفصلت عن الفعل السياسي.

لقد سحب بساط القداسة في المجال السياسي من تحت التحكم الديني أو غيره. ويبدو ذلك جليا في السعي – بلا هوادة- في اتجاه تهديم ونسف هذا التسلط الثيوقراطي من خلال تقويض أركان نظرية التفويض الإلهي، والعمل على تأسيس تأصيل نظري جديد يراعي تنظيم المجتمع تنظيما سياسيا غير مألوف وهو ما تجسد في قيام نظرية العقد الاجتماعي التي ستفضي الى تفعل تصور قيام مجتمع تغشاه قيم الديموقراطية، حقا إن الديمقراطية كنظرية وكممارسة هي "بنت" المشروع السياسي، يقول الباحث المغربي كمال عبد اللطيف:"لا يمكن التفكير في العمل الديموقراطي خارج الأرضية الفلسفية، والسياسة الحداثية المؤطرة لهذا العمل. وتكفي مراجعة كيفيات تشكل التجربة الديموقراطية في تاريخ الفكر والممارسة السياسية في الغرب، لنتأكد من المواكبة الحاصلة ضمن هذا التاريخ بين المرجعية الفلسفية والحداثية، وتجلياتها في الفضاء السياسي والاجتماعي والثقافي، كفضاء ديموقراطي "[1].

[1] - كمال عبد اللطيف:الأسئلة الغائبة في الديموقراطيات العربية،سؤال المرجعية وأسئلة المجال ،مجلة فكر ونقد،العدد48،أبريل 2002،ص11.

وتعتبر الحرية مبدأ أساسيا في عقلنة القول السياسي، ولقد كان كل من ديكارت ولايبنيتز و كانط من الفلاسفة المحدثين الرواد في تحقيق ذلك المبدأ، حيث ربطوا الفكر بالإرادة، واعتبروا الإنسان ذات حرة تستطيع ممارسة التشريح لنفسها دون حاجة إلى سند أو عون.

ونحسب أنه لولا تمجيد الحرية لما نشأ المجتمع الحديث، ولما وجدت الدولة الحديثة، حيث برزت أساليب نوعية في التنظيم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي, وتقلصت إلى أن تضاءلت قيم التسلط والجبرية والاستناد الى خرافات العناية الإلهية أو التفويض الإلهي، فنشأت "معقولية"قيام الدولة على الدستور، دولة سكانها"المواطنون الأحرار"و لذلك صار النظام السياسي الديموقراطي مرتبطا بالحرية(التعددية،سيادة الأغلبية ، الحريات السياسية، احترام الحقوق الإنسانية....) وصولا إلى المجتمع الديموقراطي الذي سيسوده التواصل الفاعل بين ذواته استنادا إلى ما يسميه يورغن هابرماس بـ"التذاوت "أو "البينذاتية"،هذا التواصل الذي لا يقوم إلا:" على بلورة إجماع داخل بنية ديموقراطية، أو بالأ حرى داخل فضاء عمومي ينتزع فيه الفرد من ذاتيته الضيقة لينخرط في المجهود الجماعي المؤسس على التفاهم،...لذلك يمكن اعتبار العقل التواصلي كصيغة تركيبية لقضية الحداثة الغربية والعقلانية سواء من تعبيراتها الأنوارية أو تمظهراتها النقدية"[1].

[1] - محمد نور الدين أفاية:الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة،نموذج هابرماس،إفريقيا الشرق،الدار البيضاء -بيروت،1991 ص209.

- **العقلانية:الخلفيات الفكرية.**

لقد خرجت أوروبا من العصر الوسيط(الفترة مابين القرن04م الى القرن 14م)، مقتحمة عالما جديدا حيث قطعت الصلة بالخرافة والجهل والظلام واتجهت نحو عقلانية جديدة حيث تزعزعت سلطة الكنيسة وتدهور النظام الإقطاعي بالتدريج بفعل موجة الإصلاح, ونادى فلاسفة ذلك العصر من أمثال بارسيلوس وماكيافيلي بالتوجه نحو النهوض بالعقل، وبث روح الحرية بين الناس،انطلاقا من استلهام التراث اليوناني والروماني.حقا لقد سادت في هذا العصر معالم نزعة إنسانية تبناها مفكروه، اهتمت بالإنسان كفرد، وبكل ما يثبت ذاته ويغني فكره.كما شهدت فترة الإصلاح الديني الذي قاده كل من مارتن لوثر(1483- 1546)و كالفن(1509- 1564) وغيرهما، تمزق وانحلال الروابط الدينية، وتنامي الوعي السياسي، وغدت الدولة أكثر استقلالية، وتحررت من ربقة الولاء للكنيسة الكاثوليكية العالمية.

وجاءت فلسفة الأنوار بأشعتها، مصرة على تحطيم المعتقدات والتقاليد التي تستند إليها السلطة، والسعي الحثيث نحو تحرير العقل من نير الوهم والخرافة المتصلة بالدين والعمل على فهم العالم فهما صحيحا حتى تتحقق السيادة للعقل، يقول جورج بوليتزر:"لقد كانت فلسفة التنوير أعظم مشروع عقلاني ديموقراطي عرفته البشرية، لتحويل المجتمع عن طريق الأفكار."[1]. هذه الأفكار التي انطلقت من فرنسا مع مونتيسكيو(1689-1755) و

[1] - جورج بوليتزر: فلسفة الأنوار،تعريب جورج طرابيشي،دار الطليعة ،بيروت،لبنان،ط 2،1997، ص04.انظر أ يضا: Guiaubaud :" La raison des lumieres,Essai sur le désarroi contemporain", ed;Servile,Paris,1995

فولتير(1694-1778) و ديدرو(1713-1784) وغيرهم لتنتشر في ألمانيا مع كانط، وفي انغلترا مع لوك(1632-1704) و هيوم(1711-1776)،وغيرهما....

والواقع أن اللحظة الديكارتية، تمثل لحظة" التحول الحاسم" للعقل في فهم وإدراك العالم فهما وإدراكا جديدين كل الجدة، ولعل الإسهام الديكارتي كان على صعيد "المنهج" الذي جعل فلسفته، فلسفة عقلانية في الصميم، انصهرت فيها كل أوجه الثورة على القديم والموروث،لتبشر بميلاد فلسفة حديثة، يقول أحد المفكرين:"إن ديكارت هو فعلا، وبكل تأكيد المؤسس الأكبر لفكرة المنهج، التي يرتكز عليها المشروع العلمي للأزمنة الحديثة، بل للحداثة ذاتها،...إن المعرفة الحديثة تعد بتناول كل شيء من جديد، وبشكل جديد انطلاقا من يقين لا طعن فيه، يقين متأكد من فكره الخاص، إنني أنا أمارس عملية التفكير لا يمكنني أن اشك في كوني أفكر ،فأنا شيء يفكر، وأنا لست في المقام الأول إلا هذا الشيء الذي يمارس التفكير".[1]

إن ديكارت أضفى الطابع العلمي على الفكر الكلاسيكي، ولقد وصفه نيتشه في هذا الصدد، بالقول أنه"سقراط يقيم بيننا"[2] .إن عبقرية ديكارت تكمن أيضا في إيمانه بتضمن القول الفلسفي للقول العلمي، وهو ما مكنه من صياغة القول العلمي صياغة فلسفية، فلقد كان يعتقد بقدرة الفلسفة على استيعاب المعرفة العلمية والميتافيزيقا، فرغم الأهمية الكبيرة التي

[1] - القول لـ غرو ندان، نقلا عن : محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي:الحداثة وانتقاداتها ،الحداثة من منظور غربي،دار توبقال للنشر،الدار البيضاء،المغرب،ط1، 2006،ص23.

[2] - محسن صخري: فوكو قارئا لديكارت،مركز الإنماء الحضاري،حلب، سوريا،ط1، 1997،ص42.

تحظى بها الرياضيات عند ديكارت إلا انه جعل الميتافيزيقا مدخلا وتمهيدا للعلم[1].وهكذا فإنه:"إذا أضفنا الى أهمية ومكانة الميتافيزيقا، ودورها كمقدمة ومدخل وأساس ضروري للعلم من وجهة نظر ديكارت،إذا أضفنا الى ذلك مكانة أخرى هي مكانة ودور الرياضيات في الفلسفة الديكارتية. توضحت لنا فرادة وخصوصية وتميز هذه الفلسفة، وبالتالي أهمية نعت صاحبها بـ"أب الفلسفة الحديثة"[2] .

وكانت الفلسفة النقدية لكانط تتويجا لتكامل شروط القول العلمي في عصره، لقد تجسدت عبقرية كانط ،فيما نعتقد، في هذا التوفيق في التوليف بين العقل والتجربة، بحيث ان المعرفة تتولد من خلالهما معا.لقد تفحص موروث أسلافه ومعاصريه من التجريبيين، كما تمعن في موروث أسلافه ومعاصريه من الفلاسفة العقلانيين، ووجد أن المعرفة هي التجريب متوقف على المصادقة الضرورية والدائمة للعقل، فالتجربة من خلق العقل، وكل معطيات الحس يتعذر إدراكها إن لم تكن تترتب وفق إطارات (مقولات) هي من صنع العقل، ذلك ان التجربة هي جوهرها عبارة عن" تركيب منطقي مخلوق من الوعي....بحث(أي كانط) عن أصله فوجده في الأنا الخالص، في الإدراك المتعالي، في ذلك النشاط الذي يقوم فينا بتوحيد كثرة المعطيات الحسية وتعددها، وهو بالتالي يصنع ويشارك في صنع الامتثال الذي لدينا عن الحقيقة الموضوعية، وبدون المبادئ العقلية الخالصة لا يمكن أن تكون ثمة تجربة."[3]

---

[1] - لمزيد من التفصيل، انظر: فؤاد زكريا:آفاق الفلسفة،دار التنوير- بيروت،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء -بيروت،ط1، 1988.الصفحات من 125الى 145.

[2] - عمر الزاوي:العقلانية الغربية وتطبيقاتها في الفكر العربي المعاصر،مرجع سابق ،ص52. ومعروف أن ديكارت جعل الوجود يتوقف على الفكر من خلال الكوجيطو،وقد كان يقول:"نحن الذين اقتنعنا بأنه ليس هماك خارج فكرنا شيء حقيقي أو موجود(...)إننا موجودون باعتبار تفكيرنا وحده"انظر: محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي: الفلسفة الحديثة، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2001، ص50.

[3] - عبد الرحمن بدوي،موسوعة الفلسفة،ج2،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت ،لبنان ،ط1، 1994،ص576. و"التعالي" عند كانط كما يقول يوسف كرم في كتابه قصة الفلسفة الحديثة هو:"ما يضيفه الفكر،أي الصورة في المعرفة،انه معنى أو مبدأ ذاتي للفكر متقدم على التجربة تقدما منطقيا لا زمانيا".

وتلك هي خلاصة جهده النقدي في الفلسفة، يقول إميل بوترو عن المذهب الكانطي أنه:"يبدو نتيجة، لهذه الدراما الفلسفية الكبيرة القائمة بين العقليين والتجريبيين،إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر."[1].

ومع هيغل، بلغ الاتجاه المثالي في الفلسفة حدودا متقدمة جدا، فجاءت فلسفته حصاد نقديا لفلسفات سابقيه، إذ دخلت في حوارات وسجالات، مما مكنها من أن تكون"أعظم لحظة فلسفية في ألمانيا منذ كانط"[2]. لقد اقترن هيغل بفلسفة الجدل(الديالكتيك) يقول جون لويس:" كان هيغل آخر نظري كبير نابغ، ظهر في تاريخ الفلسفة، إن جوهر ديالكتيك هيغل قد دخل في دم القرن ووتره."[3]

ولما كان موضوع العقل[4]،عند هيغل، هو الفكرة الكلية أو الشاملة التي يكون الوصول إليها شاقا، بحيث في محطات تلك المسيرة تتكشف هذه الفكرة في صور متعددة هي في الأصل عبارة عن درجات المعرفة التي تتميز بالتفاوت عبر مراحل ثلاثة هي:

أ- مرحلة الوعي المباشر:أين يكون المعطى الحسي هو الأساسي بحكم طبيعة الموضوع الذي لا يزال، هاهنا، جزئيا ومستقلا عن الذات.

ب- مرحلة الوعي الذاتي: حيث يكون الموضوع فكرا محضا والذات بتأملها للموضوع، تكون في حقيقة الأمر تتأمل نفسها، وهي بهذا التأمل تنفي نفسها كذات، لأنها تصبح موضوعا لنشاطها الخاص.

[1] - إميل بوترو:فلسفة كانط،تعريب عثمان أمين،الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط1، 1972، ص18.
[2] - عمر الزاوي،العقلانية الغربية وتطبيقاتها في الفكر العربي المعاصر،مرجع سابق،ص96.
[3] - جون لويس:مدخل الى الفلسفة ، مرجع سابق، ص146.
[4] - هو "فلسفة الروح "كما يسميها هيغل،لمزيد من التحديدات، انظر: الجزء الثاني من موسوعة الفلسفة، لعبد الرحمن بدوي،مرجع سبقت الإشارة إليه، الصفحات من 576الى 595.

ج- مرحلة الوعي المطلق:حيث يتحد الوعي الأول (المباشر) بالوعي الثاني(الذاتي). واتحاد الموضوع بالذات هو مهمة عقلية بامتياز، بحيث يكون العقل بمثلبة الصورة العليا لحركة الوعي ونشاط الروح. وعلى ذلك، يكون العالم عبارة عن تجلي لهذه الروح، عالم فيه الواقعي معقول والمعقول واقعي، ومن هنا:"فغاية الفلسفة الرئيسية هي فهم الواقع وجعله معقولا وبالتالي جعل الواقع والذات من جنس واحد، ومعنى هذا تعقيل الواقع، وإذا عقلنا الواقع، فقد أصبح كل شيء من الذات ومن الواقع معقولا، ومن هنا فان كلمة المثالية بالمعنى الذي يقصده هيغل هي "تعقيل الواقع" أي جعل كل ماهو واقعي معقولا، وكل ماهو معقول واقعيا، أي الوصول الى توحيد فيما بين الواقع والمعقول بالانتهاء الى ان كل شيء معقول وتلك هي المثالية بالمعنى الحقيقي."[1]، وقلد وصف هذه العلاقة التبادلية بين الزوج (الواقعي/ المعقول) في فلسفة هيغل، المفكر المصري حسن حنفي قائلا:"أنها أروع نموذج على تعقيل الواقع وعلى تنظير الأحداث، فكل واقعة لديه تقوم على أساس فكري، بل هي نفسها فكرة طبقا لما هو معروف ومشهور عنه في توحيده بين الفكر والواقع أو بين الواقعي والمثالي....وهذا من شأنه رفض الفكر الانعزالي في كل صوره بل وكل فكر يطير فوق الواقع ويعلو أو يتعالى عليه."[2]. لقد كان هيغل واعيا بأهمية قابلية الإنسان للاكتمال والتسامي خلال سيرورته التاريخية، فقد كان :"يسير من ضعف إلى قوة، ومن انحطاط إلى رقي، ومن شقاء إلى سعادة، ومن انكفاء إلى تفتح وازدهار".[3]

[1] - عبد الرحمن بدوي:موسوعة الفلسفة،ج2،مرجع سابق ،ص578.
[2] - حسن حنفي:قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان،ط 1990،4،ص206.
[3]- François Chatlet: Histoire de la raison, Ed du Seuil,Paris,1992,p154.

تأتي فلسفة هيغل في نظر صاحبها، لتسدل الستار على المشهد الأخير من مسرحية "رحلة التفلسف الإنساني نحو المطلق"، بحيث يتوقف الجدل،لأن الفكرة الكلية الشاملة قد خرجت فعلا بصورة مركبة أبدية، وليس لها أن تنقسم، يقول ولتر ستيس:"...تصل فلسفة هيغل الى هذه المرحلة، بأنها خلاصة الفكر الفلسفي ونهايته، فيها انصهرت كل حقائق الفلسفة، ولهذا فهي تمثل المرحلة الأخيرة للروح المطلق."[1]

وعلى العموم، فإن هذا التعارض إن لم نقل الصراع بين من يرد الحقيقة(المعنى) إلى الحس والمادة (التجريبيين) ومن يردها إلى العقل (المثاليين)كان من جانب آخر يخفي تذمر و تعاسة الإنسان الأوروبي الذي استشعر حاجته الى الحرية والخروج من هذه الميكانيكية والنسقية التي هيمنت على مجالات الحياة. مما جعل اليقين يتضاءل ويعوض بالشك، والمعقول يتوارى ليحل محله اللامعقول، وبتعاظم "اللامعنى" دخلت الذات الغربية في "أزمة"[2]ولم تجد طريقا لملاحقة المعنى إلا بالإصرار على رهان"العقلانية الأداتية"دون هدف أو غاية من رسالته في الحياة، لقد صار الإنسان الغربي، كما يلاحظ الأستاذ عبد الوهاب المسيري:" كائنا مشدوها أمام إنجازاته المادية، زمنه مشغول مستعمر، متخم هو بالمعلومات التي تطلعه على كل شيء فيما عدا نفسه التي يجهلها، تمده العلوم الطبية و البيولوجية

[1] - ولتر ستيس: فلسفة هيغل ،تعريب إمام عبد الفتاح إمام،دار الثقافة ،القاهرة،1980،ص19.

[2] - عبرت الكثير من المدارس والفلسفات المعاصرة عن مظاهر تلك الأزمة لاسيما أبحاث ودراسات الاتجاه الفينومينولوجي مع ادموند هوسرل،فهاهو يقول مثلا:" لا أريد أن أقول أن الفلسفة هي علم غير مكتمل، ولكني أقول وببساطة بأن الفلسفة لم تعرف بعد ميلادها" انظر: Edmund Husserl:" La philosophie comme science rigoureuse"tra de l'allemand, B.de Launay,PUF.Paris,p13.

والوراثية، بما يمكنه من التعرف على كيفية اشتغال آلياته الجسدية، لكن لا خبرة له عن اتجاه رحلته في الحياة."[1].

وإذا حدث وأن يتعرض هذا "العقل المادي" إلى الإخفاق والعجز[2]، فستعمل على إزاحته وطرحه جانبا، والارتماء في أحضان العدمية و اللاعقل وقتل مفهوم الحقيقة[3]، وهو ما زاد من اتساع بؤرة هذه الأزمة، بحيث تعاظمت" تلك النزعات الشكية واللاعقلانية والعبثية والعدمية والذاتية...التي انتهت بالإنسان الغربي عامة إلى اللامبالاة وإلى الشذوذ، والقلق والاستهلاك الأعمى والملل"[4].

لقد كانت نهاية القرن 19م مليئة بمظاهر الاختناق، بحيث بدأ مشروع "الحداثة" يتعرض إلى الترجرج والتصدع، بل والى التراجع والانقباض، وهو ما بشر بميلاد مرحلة جديدة تعمل على "تفكيك" ونقد ذلك المشروع، وهو ما عرف باسم "ما بعد الحداثة" التي كانت محل تساؤل عميق:هل هي مرحلة من مراحل مسيرة التاريخ؟أم هي مجرد حالة انتقالية، ترتسم عليها أحوال الفكر والثقافة، وتتميز بأنماط ثقافية لم تتحدد ملامحها بعد؟

إن هذا السؤال، وضع العقل على مفترق الطرق، وصارت العقلانية على المحك، بحيث راح البعض من المفكرين ينتصر لقيم الحداثة، بينما عارضها آخرون داعين إلى القطيعة معها، وأنجب هذا الجدل حراكا فكريا لا تزال شظاياه تسكن مختلف الأبنية الفكرية

[1] - عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1،2006، ص87،86.

[2]- Pour plus de détail, voir: Paul Feyerabend: "Adieu la raison"tr:baudouin Jurdant;ed:Seuil,Paris,1989

[3]- Jürgen Habermas: Le discours philosophique de la modernite,tr:Bouchindhomme et Rochlitz,Gallimard,Paris,1988,p324.

[4] - البخاري حمانة:"عن الحرية والفلسفة في القرن الحادي والعشرين"، مجلة المستقبل العربي،مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 309، 1999 ص10.

والخطابات الفلسفية المعاصرة، تقول إحدى الباحثات:" مع انتهاء عقد الثمانينات تتزايد صعوبة التحديد الدقيق للمعنى وراء مصطلح "ما بعد الحداثة"،لأنه يتشعب عبر مناقشات مختلفة، ويتجاوز الحدود بين فروع المعرفة المختلفة، وتسعى أطراف مختلفة للاستشهاد بهذا المصطلح، واستخدامه للتعبير عن خضم من الأشياء والتوجهات والطوارئ المتنافرة."[1].

إن ما يمكن رصده في هذا المبحث، هو أن مفهوم العقل ظل مستغرقا في فكرة "الجوهرية" بحيث هيمن القول بها على التنظير الفلسفي، وراحت معظم الأنساق والنظريات الفلسفية والعلمية تقبل تلك المطابقة وكأنها حقيقة أو بديهية ليست في حاجة إلى برهان.

وأما مفهوم العقلانية، فلم يسلم من ربطه بفكرة المعرفة المشروطة بالعقل في المقام الأول، بيد أن العقلانية أعم من ذلك، إنها تلوينات معرفية وفلسفية متعددة وأنها مفهوم يطلب مراجعة نقدية للمسلمات والمسبقات التي تعلقت به.إن العقلانية كما وصفناها، هي الفلسفة، فهي ليست مدرسة مؤدلجة كالعلمانية أو الليبرالية، وإنما هي **نمط تفكير**.

[1] - مارغريت روز: ما بعد الحداثة،تعريب:أحمد الشامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة،مصر، ط1994،1، ص13.

• الفلسفة العربية،المفهوم والأبعاد:

ينبغـي الإشـارة ابتـداء، إلـى أن تعريـف الفلسـفة العربيـة وتمييـزه عـن مفهـوم الفلسـفة الإسلامية، كان محل تضارب المواقف والآراء، ومن البيِّن أن مرد هذا الاختلاف هو ذينك العنصرين أو العاملين الحضاريين الكبيرين المتمثلين في اللغة والدين، حيث تنسب الفلسفة العربيـة إلـى اللغـة العربيـة، بينمـا تنسـب الفلسـفة الإسـلامية إلـى المعتقـد الـديني المتمثـل فـي الإسلام. إن الفلسفة العربية كما يقول الباحث اللبناني خليل أحمد خليل:"لم تكن في الحقيقة سلفة ثقافية من شعب آخر، أو قرضا حضاريا من عدة شعوب، وإنما كانت في واقعها عملية ثقافيـة كبرى، لعب فيها العرب دورا حاسما، وبقدر مـا، تـلازم الإسـلام والعروبـة، يصـح إذن القول إنها فلسفة عربية"[1]. وهناك من رد تسميتها "العربية" إلى تلك"الروح العربية الخالصة" وليس إلـى اللغـة وحدها، أي التركيز علـى "المعنـى الحضـاري"، يقـول عبـد المـنعم الحفنـي: "الفلسـفة العربيـة تعبيـر عـن الـروح العربيـة...كقولنـا الفلسـفة اليونانيـة، أو الفلسـفة الفرنسـية أو الألمانيـة...وبتعبيـر حضـاري، فكـل مـن ينتسـب إلـى هـذه الوحـدة الحضـارية التـي تسـمى الحضارة العربية، ويكتب بالفرنسية، فهو فيلسوف أو مفكر عربي وفلسفته أو فكره، هو فلسفة أو فكر عربيان"[2]. يعترض الباحث إبراهيم بيومي مدكور علـى هذا التوجه ويرى أن للفلسفة الإسلامية وجود، معتبرا أن هذا الخلاف في التسمية" أشبه ما يكون باللفظي، ولا طائل من ورائه، ذلك لأنها نبتت كلها في جو الإسلام، وتحت كنفه، وكتب جلها باللغة العربية"[3].

[1] - خليل أحمد خليل: مستقبل الفلسفة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،بيروت،ط1، 1981،ص 7-8.
[2] - عبد المنعم الحفني:المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة،مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000، ص614.
[3] - إبراهيم مدكور: في الفلسفة الاسلامية،منهج وتطبيق،الجزء الأول، مكتبة الدراسات الفلسفية،ط2،ص19.

ومهما يكن، فإن الفلسفة الإسلامية كما يقول الباحث المصري محمد عبد الرحمن مرحبا في كتابه"من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية"هي : "إحدى الحركات العقلية التي نشأت في ظل الإسلام وحضارته، وارتبطت به بأنواع مختلفة من الارتباط، إما بالتفلسف في عقائده، أو بالملاءمة والتقريب بينه وبين فلسفات أخرى وافدة الى المسلمين أو بمجرد التعبير عن وجهة نظر فريق من أبنائه في الألوهية والكون والحياة. وكلها حركات إنما وجدت لتشهد عن الإسلام لا يعبر عن ذاته بعلوم الدين والنقل فقط، بل بعلوم الفكر والعقل أيضا."[1] ولا يمكن تجاهل ما هو بديهي وهو أن الفلسفة الإسلامية مشدودة الى أساسها الروحي الديني، ذلك أنها:" وليدة البيئة التي نشأت فيها، والظروف التي أحاطت بها. وهي كما يبدو فلسفة دينية روحية."[2] ، ونعتقد أن الفلسفة الإسلامية ليست هي" الفكر الإسلامي" ، فهذا الأخير كما يقول محمد البهي، هو تلك :" المحاولات العقلية من علماء المسلمين لشرح الإسلام في مصادره الأصلية:القرآن، والسنة الصحيحة، إما تفقها و استنباطا لأحكام دينية في صلة الإنسان بخالقه في العبادة، و إما توفيقا بين مبادئ الدين وتعاليمه، أو دفاعا عن العقائد التي وردت فيه، أو ردا لعقائد أخرى." [3].

– وأما عبارة "الفكر العربي" فهي بداهة :"تتسع لكل ما ينتجه العرب من أفكار أو ما يستهلكونه منها، في عملية التعبير عن أحوالهم وطموحاتهم، باستثناء المعرفة العلمية"[4]. على أن هناك من يميز بين انتساب هذا الفكر الى اللغة أو الى القومية التي أنتجته ،فمثلا

[1] - محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية،ص336.
[2] - إبراهيم مدكور: المرجع نفسه،ص20.
[3] - محمد البهي: الفكر الاسلامي في تطوره، دار التضامن للطباعة، القاهرة، ط1981،2، ص6.
[4] - محمد عابد الجابري:إشكاليات الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1989،1، ص51.

يرى زكي نجيب محمود أن:" ليس كل ما يكتب بالعربية فكرا عربيا، فالفكر لا تتحدد قوميته باللغة التي كتب بها، بل ينتسب الى قومية منتجة كائنة ما كانت اللغة التي استخدمها ذلك المنتج في التعبير عن فكره..."[1]، ويضيف قائلا :"يجوز لنا أن نطلق لفظ "الفكر العربي المعاصر"على ما أنتجه أبناء الدول العربية في الثلث الأخير من القرن الماضي وفي هذا النصف المنقضي من القرن الحاضر... نريد إذن أن نبعد عن أنظارنا ونحن بصدد البحث في الفكر العربي المعاصر، كل منقول عن لغة أجنبية، لأنه ليس فكرا عربيا، وكل قديم منشور، لأنه ليس معاصرا."[2] وطبعا،لا تخفى نزعة هذا المفكر العربي ذو التوجه الوضعي في هذا التحديد، حيث طغيان الاستناد إلى التحليل العلمي والارتكاز على الأسس التاريخية في تناول القضايا والإشكالات، وهو موقف يقفز على الكثير من الحقائق والمعطيات الكفيلة بمراجعة معنى وبدايات الفكر العربي المعاصر، ليس المقام مناسبا للبحث والتوسع فيها.

– والحال، هل يمكن القول بوجود "فلسفة عربية معاصرة"؟

الواقع، أن سؤال الفلسفة في الفكر العربي المعاصر، ارتبط تاريخيا، بالإشكالية المركزية التي هيمنت عليه،إشكالية النهضة والعقلانية وما كان على صلة بها من القضايا السياسية والتحررية وغيرها.و الخوض في هذه المسألة يقتضي،ألا نتجاهل ذلك الجدل والسجال الذي طال "جنسية"و"وجود"هذه الفلسفة، على اعتبار أن التأثير اليوناني في الفكر العربي الاسلامي– وهو حقيقة تاريخية لا تنكر– قد جعل جمهور المستشرقين على وجه

[1] - زكي نجيب محمود: قشور ولباب، دار الشروق،القاهرة،1981،ص116.
[2] - زكي نجيب محمود، المرجع نفسه،ص 117.

الخصوص، يحرصون (إلا قلة منهم من أمثال منك، دي وولف و بريهييه...) على محو كل أصالة أو تميز فلسفي عربي وإسلامي. فلقد طار في أذهان الكثيرين الاعتقاد الجازم بسلامة وصحة ما ردده أرنست رينان، وليون غوتييه و فكتور كوزان، وغيرهم من أن الفلسفة العربية الاسلامية، ما هي في حقيقتها سوى الفلسفة اليونانية مكتوبة باللغة العربية[1]. وإذا كان للفلسفة العربية والإسلامية من وجود، فهو وجود تميزه التبعية العمياء للغير، وهو موقف وجد معارضة وخصوما من قبل فريق آخر من الفلاسفة والباحثين من داخل العالم العربي والاسلامي ومن خارجه:

أ- موقف المنكرين لوجود فلسفة عربية إسلامية: يقول عبد الرحمن بدوي:"الفلسفة منافية لطبيعة الروح الاسلامية، لهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، بل لم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، وأن تنفذ الى لبابها، وإنما هي تعلقت بظواهرها، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح، وإلا لهضموا هذه الفلسفة وتمثلوها واندفعوا الى الإنتاج الحقيقي فيها، وأوجدوا فلسفة جديدة."[2] ، ويقول جميل صليبا:"...فالعالم العربي لم يتمخض بعد عن فيلسوف عربي كبير من طراز أفلاطون وأرسطو وابن سينا، ولايبنتز و سبينوزا و كانط و برغسون، ومعظم من اشتهروا فيه حتى الآن لا يعدون في نظرنا إلا كواكب خافتة، تستضيء بنور غيرها فتلألأ دون أن تضيء

1- لمزيد من التفصيل، انظر : محمد على أبوريان، في كتابه "تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام"، وكذلك: إبراهيم مدكور في كتابه" الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق،" وهو مرجع أشير إليه.يعتقد غوتييه،أن العقل السامي- والعرب ينتمون إليه- عقل قاصر لا يقوى على إدراك الجزئيات منفصلا بعضها عن بعضا أو مجتمعة في غير انسجام،انه عقل مباعدة وتفريق،بينما العقل الآري فهو عقل جمع ومزج ومزج، أنظر:
Léon Gautier: L'esprit sémitique et l esprit Aryan ,Paris,1958,p66-67.

2 - عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، وكالة المطبوعات ، الكويت، 1980، ص: ز.

العالم بأشعتها الذاتية إلا قليلا."[1] وأما محمد عابد الجابري فلم يكن يتردد في وصف الخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر بأنه خطاب"لاعقلاني"حيث يقول:"...لعل أهم ما يضفي خصوصية متميزة على الطابع التوفيقي للخطاب الفلسفي في الفكر العربي المعاصر هو محاولته ربط الجوانب اللاعقلانية في الفكر العربي المنحدر إلينا من الماضي، بالجوانب اللاعقلانية في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، وكأن هذه تمثل المعاصرة وتلك تمثل الأصالة.والنموذج المتكرر في هذا النوع من التوفيق هو الجمع بين الغزالي وبين برغسون...وذلك إلى درجة يمكن القول معها أن الخطاب الفلسفي العربي المعاصر بمختلف اتجاهاتخه ومنازعه يستقطبه هذان الرجلان:أعني ميولهما الحدسية اللاعقلاني..وبعبارة أخرى إن الغزالي،لا ابن رشد، هو الذي ينطق في هذا الخطاب، هذا ما جعل منه خطابا توفيقيا في مملكة اللاعقل بقطاعيها:العربي الأصيل و الأوروبي المعاصر."[2].

هذه عينة من أقوال لمفكرين عرب، تتحيز لذلك الموقف السلبي من وجود فلسفة عربية أصيلة، موقف لا تخفى نوازعه الإيديولوجية والفكرية، فوجهة نظر عبد الرحمن بدوي تصدر عن رؤيا استشرافية ذات مرامي وأهداف مدروسة ومبيتة، وتصور جميل صليبا يبدو أنه يتنافى مع الموضوعية والحياد التي يستدعيهما البحث العلمي، وأما ما يراه الجابري، ففيه شوفينية ظاهرة، وهو حكم:"يحشر الخطاب الفلسفي العربي المعاصر في زاوية حادة ويطلق النار عليه،بدعوى أنه خطاب لاعقلاني وينهل من تراث عربي و أوروبي لاعقلاني،آخذا

[1] - جميل صليبا: "الفكر العربي في مائة سنة" نقلا عن محمد عابد الجابري في"الخطاب العربي المعاصر"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ودار الطليعة، لبنان ، ط2، 1982، ص 156.

[2] - محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، مر جع سابق ، ص ص174- 176.

عليه اتجاهه نحو الغزالي وليس ابن رشد، وهو في الواقع مأخذ ظاهره الرحمة وباطنه العذاب."[1]وليس يخفى ذلك التقسيم الذي وضعه الجابري للفلسفة في المغرب ونظيرتها في المشرق حيث وصف الثانية بالغنوصية والإشراق واللاعقلانية، بينما اعتبر الأولى رمزا للحكمة البرهانية والعقلانية, وفي كل مؤلفاته كلها، يتكرر القول بهذا الوهم.

ب- موقف القائلين بوجود فلسفة عربية إسلامية:إن إنكار وجود الفلسفة العربية والإسلامية هو إنكار للعقل وللتاريخ،وإذا كان هناك من "تقليد"فذلك لا يعني سحب بساط "الإبداع الفلسفي "من تحت أقدام الفلاسفة العرب والمسلمين، فهناك حركة فلسفية ظهرت في المشرق الاسلامي ،بلغت أوجها من الازدهار في العصر العباسي، وكما هو معروف تاريخيا انتقلت هذه الحركة الى المغرب الإسلامي، ولسنا في حاجة الى عرض أسمائهم أو بسط انتاجاتهم و تأثيراتهم في مجال الفلسفة. لكن الإشكال الذي اصطدم به هذا الفريق من الباحثين هو تباين آرائهم حول مسألة القول بانقطاعها أو استمرارها، منذ عصر ابن رشد، يقول أحد الباحثين العرب المعاصرين:"ما وجدت بعد وفاة ابن رشد، سوى نفر من المفكرين اقرب الى الشراح، أو السائرين في طريق يعد طريقا متفرعا عن فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك، ولا يعد طريقا رئيسا أو اتجاها أساسيا في الفلسفة،.....فلسفتنا وقفت عند ابن رشد، فيلسوف المغرب العربي، إذ أنني من جانبي لا أصدق بأننا واجدون حتى الآن فيلسوفا عربيا صاحب اتجاه عقلي بارز، عاش بعد ابن رشد"[2].ويعد المفكر المصري الراحل زكي نجيب محمود، من

[1] - عمر الزاوي : العقلانية الغربية وتطبيقاتها في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص162.
[2] - محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1978، ص13.

الأوائل الذين آمنوا بهذه" الانقطاع"، حيث يعتبر أنه منذ عصر أبي حامد الغزالي(القرن الحادي عشر الميلادي) ظل باب الفكر الفلسفي"مغلقا ما يزيد عن سبعة قرون، ولم ينفتح إلا في منتصف القرن الماضي،نتيجة لحركة استهدفت نهوض الحياة الفكرية العربية من كل أرجائها."[1].

وفي مقابل هذا الطرح، يقوم آخر مضاد له، يعتبر أن الانقطاع الذي يقول به مثل أولئك الباحثين، ليس حقيقة تاريخية، فتواصل الفكر الفلسفي في المجتمع العربي والاسلامي، بقي قائما ولم ينقطع البتة، وهذا إذا راعينا جغرافيا العالم العربي و الاسلامي، فإذا كان الانقطاع في مناطق أو جهات، فإن الأمر ليس كذلك في مناطق أو جهات أخرى وهذا ما نقف عليه في بلاد فارس مثلا، حيث انتشار فلسفة الإشراق.فبوحي من أفكار المستشرق الفرنسي هنري كوربان(1903-1978) التي ضمنها في مؤلفاته، من مثل "انسان النور في الصوفية الإيرانية" و "تاريخ الفلسفة الاسلامية" و "الجوانب الروحية في الإسلام الإيراني" وغيرها، حيث كان يرافع على القول بوجود "حكمة اشراقية"،معتبرا أن:" المؤرخين الغربيين،قد ظلوا يعتبرون أن مصير الفلسفة في الإسلام،قد انتهى مع ابن رشد،هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فقد أنارت أعمال السهروردي الطريق الجديد الذي مشى علبه العديد من المفكرين والروحانيين حتى أيامنا هذه"[2]. بوحي من ذلك التأثير الاستشراقي كما قلنا، دافع بعض الدارسين على القول بتلك الاستمرارية، منذ فلسفة السهروردي(1155م-1191)

[1] - زكي نجيب محمود: من زاوية فلسفية،دار الشروق،بيروت،ط1، 1977،ص05.
[2]- هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الاسلامية،تعريب نصير مروة وحسن قبسي،مراجعة الإمام موسى الصدر والأمير عارف، منشورات عويدات ،بيروت،ط2، 1977، ص303.

وصولا إلى صدر الدين الشيرازي(1571م –1640) وغيرهما في "إيران الحالية". فالفلسفة:"لم تمت في الشرق بذهاب أبي الوليد عنها، بل بقيت قائمة متطورة على أيدي جماعة من المفكرين الكبار،...جددوا في بناء الفكر منذ القرن السادس الهجري، وحتى مرحلة صدر الدين الشيرازي، وما بعد مرحلته"[1].

هناك قطيعة، وهناك تواصل، رغم تحفظنا على مضمون وطبيعة ذلك "الفكر الفلسفي("المتمثل في الحكمة العرفانية)الذي يبرر القول باستمرارية الزمن الفلسفي العربي والإسلامي. وهناك أيضا عودة. فلقد استأنفت الفلسفة العربية والإسلامية نشاطها واستعادت حيويتها من جديد، مع بداية عصر النهضة العربية الحديثة في القرن التاسع عشر، وبعد ذلك مع النهضة العربية المعاصرة مطلع القرن العشرين، **لكن كيف كانت هذه العودة؟.وهل يمكن اعتبارها لحظة تدشين وتأسيس لخطاب إبداعي في الفلسفة العربية المعاصرة ؟.**

[1] - جعفر آل ياسين:الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام،مكتبة الفكر الجامعي، منشورات عويدات،بيروت، ط 1، 1978،ص 08.

- **العرب والإبداع الفلسفي:**

يشخص المفكر المغربي محمد عابد الجابري"أزمة" الإبداع بأنها:"حالة من التوقف والتدهور تصيب على صعيد الجدة والأصالة، أعني حالة من التكرار والاجترار الرديئين."[1]. إن أزمة الإبداع عند الجابري تعني الافتقار إلى الجدة والأصالة في الفكر العربي كأداة وكمحتوى معا. ولكن كيف يمكن تجاوز هذه الأزمة ومن ثم يكون الفكر العربي قادرا على تحقيق الإبداع، إبداع فيه الجدة والأصالة؟.

في اعتقاد الجابري، إذا أراد الفكر العربي المعاصر بلوغ تلك الغاية، فلا مناص له ابتداء، من"تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية"[2]. هذا الاستقلال يتوقف على بناء شامل للفكر العربي، كمادة وكمحتوى، يقصد في الانطلاقة، التحرر من سلطة النموذج – السلف، وكذا من آليات القياس الفقهي[3].

إن بلوغ حدود ذلك الاستقلال، وبالتالي القيام ببناء ذات عربية، تملك القدرة على التحدي والاستجابة،لا يتحقق إلا "على أنقاض قديم وقع احتواؤه وتمثله وتجاوز من سلطة السلف بأدوات فكرية معاصرة، تتجدد بتجدد العلم، وتتقدم بتقدمه"[4]. ولذلك فإن عملية الإبداع تتوقف على توفر شروط، منها ما يتعلق بالتركيز على تعميم معرفة واستعمال اللغات الأجنبية بين أوساط الباحثين والجامعيين على وجه التحديد، والعمل على القيام بقراءة نقدية متفحصة للموروث الثقافي، قراءة معاصرة لا ترى حرجا في التوسل بالأدوات والمناهج

[1] - محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط1، 1989،ص53.
[2] - محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص57.
[3] - محمد عابد الجابري: المرجع نفسه، ص57.
[4] - محمد عابد الجابري: المرجع نفسه، ص62.

والمفاهيم الجديدة والمستجدة، بغية جعلها في خدمة الموضوع، والعمل من جهة أخرى على التفتح على معطيات العصر والسعي في تحليل بنيات الواقع العربي المعاصر.إن الأخذ بهذه الإستراتيجية النقدية الشاملة – التي تنتبه إلى أهمية الاعتماد على فلسفة العلم– على مستوى التعامل مع الماضي والحاضر ومقتضيات بناء المستقبل، هي مهمة حضارية وتاريخية تدعو الى "قيام انتلجنسيا عربية جديدة". ومن دونها "سيبقى الفكر العربي سجين المعارف القديمة، يجترها على أنها جديدة، وسيظل يعاني ليس أزمة إبداع فقط، بل لربما من سكرات الموت، وخطر الانقراض"[1].

ولقد اهتم الباحث اللبناني ناصيف نصار بقضية "الاستقلال الفلسفي" أيضا، حيث يسجل أنه:"من وجهة وضعية الفلسفة العربية المعاصرة يمكن رد مختلف المواقف من تاريخ الفلسفة الى موقفين : موقف التبعية،وموقف الاستقلال.أما التابعون فإنهم ينقسمون الى قسمين:التابعين الى تاريخ الفلسفة الوسيطية، والتابعين لتاريخ الفلسفة الغربية، وهم على اختلاف نزعاتهم،أهل اقتباس اكثر مما هم أهل ابتكار، ولكن ليست غائية الإتباع هي نفسها في الاتجاهين...فالتابعون لتاريخ الفلسفة الوسيطية على العموم أشد تقليدا ومحافظة وأقل تنوعا،...أما التابعون لتاريخ الفلسفة الغربية، فإنهم ينطلقون من واقع تفوق الحضارة الغربية ومن ضرورة السلوك في مسلكها للنهوض بشعوب العالم العربي من حالة الجمود والتخلف"[2]،ولكن كيف السبيل الى الخروج من هذا الموقف الاتباعي؟.

[1] - محمد عابد الجابري: المرجع السابق،ص62-63.
[2] - ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي الى الحرية والإبداع، دار الطليعة، بيروت،ط1975،1، ص 20-23.

يعتقد ناصيف نصار أن الوضعية الجدلية الحضارية التي تسود الثقافة العربية هي التي ينبغي أن تكون محل الاهتمام والنقد والمساءلة،والعمل على فهم"لماذائية" التزام المفكرين والمثقفين في العالم العربي المعاصر بهذا المذهب أو ذاك.ولقد رد نصار ذلك القصور في إبداع فلسفة عربية خاصة بهم، الى عدم تحررهم من "هيمنة تاريخ الفلسفة على تفكيرهم"[1]. وللتخلص من هذه الهيمنة، ليس هناك من خلاص في نظر ناصيف نصار، سوى سلوك طريق"الاستقلال الفلسفي"، هذا الاستقلال الذي هو:"شرط للمشاركة الإبداعية في الفلسفة، والمساهمة الثورية في تغيير حياة الإنسان العربي من الداخل."[2] .

والاستقلال عند ناصيف نصار، له معنيان:معنى عام، وآخر خاص.فالمعنى العام هو ما عبر عنه بقوله:"الاستقلال الذي نقصده ليس بالطبع انطواء على الذات، وانقطاعا على الغير والاكتفاء بالنفس.استقلال من هذا النوع في هذا العصر يعني الانتحار.وإنما المقصود هو الاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح، والتفاعل الدائم والمشاركة الايجابية، لكن انطلاقا من الذات."[3].

وأما المعنى الخاص فهو الذي يعنيه بالاستقلال الفلسفي،أي الاستقلال في الفلسفة والذي يعني عنده "تقبل النظريات الفلسفية، أيا كان عصرها بالنقد المنطقي والسوسيولوجي، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية إبداعية أصيلة، انطلاقا من الوعي بدور

[1] - ناصيف نصار، المرجع نفسه،ص30.
[2] - ناصيف نصار، المرجع نفسه، ص36.
[3] - ناصيف نصار، المرجع نفسه، ص36.

الفعل الفلسفي في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان"[1]. لكن هذا الاستقلال الفلسفي لا يتحقق ويتجسد إلا إذا توفرت جملة من الشروط،يحددها ناصيف نصار كالآتي:

– رفض الانتماء الى أي مذهب فلسفي مهما كانت منزلته في تاريخ الفكر الإنساني.

– تعيين المشكلة الرئيسية، وتحديد طريقة معالجتها في علاقاتها مع مشكلات رئيسية أخرى، وع المشكلات الفرعية التي تقع تحتها.

– النقد الفلسفي، وعلى الأخص نقد النظريات الفلسفية...ويكون ذا قيمة ان نقد المذاهب الفلسفية[2].

واختصارا، إن الاستقلال الفلسفي سواء عند ناصيف نصار أو عند غيره، يعتبر شرطا أساسيا للإبداع الفلسفي. وهذا يجعلنا نصطدم بالإشكالية الاستراتيجية:كيف يتحقق الإبداع الفلسفي العربي؟.

الواقع أن الحديث عن الإبداع ينبغي ألا يخرج عن تحديد حقيقته وهويته ومعناه، ذلك أن المسألة ليست من السهولة واليسر بحيث نطلق من الأحكام دون الانتباه الى ان البحث عن الجدة المطلقة بوصفها إبداعا، هي عملية لا تتحقق أبدا، بل لن نجد سوى الإتباع!!. يقول محمد وقيدي:"..بأي معنى كان أفلاطون مبدعا بالنسبة لمن سبقه من المفكرين اليونانيين؟وبأية كيفية يمكن ان نحكم على ابن رشد بالإبداع والإتباع بالنسبة إلى أرسطو؟. وما الذي يكون عليه الأمر حين يتعلق بديكارت وعلاقته بالفلسفة السكولائية؟. وماذا نقول

[1] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[2] - المرجع نفسه،ص ص275-281.

فـي كـانط بالنسـبة لـديكارت ومجمـوع الفلسـفات العقلانيـة مـن جهـة، ثـم بالنسـبة للفلسـفات التجريبية من جهة أخرى؟"[1]. لذلك فالإبداع –كما الإتباع – يكتسي طابعا نسبيا، كما وأن كل محاولة فلسفية نصفها بالمبدعة،ينبغي أن يكون صاحبها منخرطا في مسيرة تاريخ الفلسفة.

والحال، كيف هو وضع طرح مسألة الابداع أو الإتباع في الفلسفة العربية المعاصرة.؟

يضيف محمد وقيدي قائلا:"الفيلسوف العربي المعاصر ،يمكن أن يتعرف مهمته التي ستجعله مبدعا في الفلسفة، مندرجا ضمن تاريخها المعاصر له، إذا كان هو ذاته معاصرا لمشكلاته، وإذا يجعل منطلقه الأساسي هو المشكلات لا الفلسفات. فالفيلسوف لا يكون مبدعا إذا لم يجعل كل جهده متجها نحو مجرد الانتماء الى تسمية من التسميات الكبرى في تاريخ الفلسفة، بل حين يجعل مجهوده متجها بصفة أقوى إلى الانتقاء الى مشاكل عصره ومشاكل الوضع التاريخي الخاص به، حيث لا يكون الرجوع الى الانتماءات الفلسفية إلا عبر الضرورة الأسمى التي هي الانتماء الى المشاكل.

إن الفلسفة المبدعة ليست هي الفلسفة المتأثرة التي تقف عند حدود تأثراتها، وليست هي الفلسفة التي لا تتجاوز قيمتها، انها تتضمن بعض الأفكار الجديدة.الفلسفة المبدعة هي الفلسفة الإشكالية، لأن الإبداع ينطلق من الإشكالات لا من التأثرات"[2]. فلا إبداع من دون توفر شروطه في ظل وعي تام بالواقع، ومن هذه الشروط في نظر وقيدي، أن يتخلص

[1] - محمد وقيدي: بناء النظرية الفلسفية، دراسات في الفلسفة العربية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1990، ص34.
[2] - المرجع نفسه، ص41.

المفكر العربي من: "اطلاقية سلطة المرجعية في طرحه لإشكالاته وفي بنائه لنظرياته،...ان الابداع يعني المساهمة،بناء على المعطيات الخاصة،في بناء النظرية الفلسفية الشاملة"[1]، إضافة الى شروط أخرى كاللغة والأدوات والوسائل الناقلة للأفكار، وحصول إمكانية تبادل الأفكار، والبحث في معرفة الآليات التي تسمح بانتشار أفكار فيلسوف ما في أوساط فكرية مغايرة لوسطه الأصلي[2].

إن الممارسة الفلسفية المبدعة، تقتضي أن ينخرط صاحبها في واقعه، ويعمل على نقده وتحليله، أي أن الإبداع الفلسفي في الوطن العربي ينبغي أن يكون مشروطا بشروط الواقع واكراهات التاريخ. يقول حسن حنفي:"الفيلسوف كل من يحاول التنظير المباشر للواقع محاولا التعرف على مكوناته مبدعا، دارسا الأشياء،محللا للظواهر قدر الإمكان، قاصدا الى الأشياء ذاتها، متخليا عن المنقول الى المعقول...إنه كل من يحاول سبر غور الواقع محصيا إياه، عدا عدا.فلا فكر إلا من واقع، ولا ثقافة إلا من شعب"[3].ومن دون إدراك هذه المقتضيات التي تجعل الدرس الفلسفي حقيقة قائمة، سيبقى العرب المعاصرون بلا "موقف حضاري"، ذلك أن الفلسفة في نظر حسن حنفي هي "مشروع قومي حضاري"[4].

وبتفاؤلية حذرة، ينظر الأستاذ حسن حنفي الى تلك المحاولات الفكرية العربية الرامية الى بناء مشاريع فلسفية معاصرة، نقول حذرة بسبب عدم تخلصها من التقليد، حيث أن أغلبها لا يزال مرتبطا بالقول الفلسفي الغربي، غير أن هذا الارتباط لا يعني التبعية الكاملة،

[1] - محمد وقيدي: المرجع السابق، ص42.
[2] -المرجع السابق، ص45.
[3] - حسن حنفي:الفلسفة في الوطن العربي المعاصر(كتاب جماعي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1985، ص41.
[4] -المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ولذلك يعتقد حسن حنفي بقدرات جيل عربي جديد برفع لواء الحركة الإبداعية، العربية الروح، الأصيلة المقاصد والغايات، فيقول :" ...ولكن جيلا جديدا قد يكون اقدر على الإبداع الذاتي الخالص دون استعانة بثقافة الآخر،بعد ان يكون قد تملك أدوات تحليله"[1].

معالم العقلانية العربية المعاصرة وربطها بالإبداع:

لا شك أن المجتمع العربي الإسلامي، شهد نقلة حضارية ملفتة منذ عصر النهضة، إذ كانت هذه النهضة تؤسس لقيم فكرية تنطلق من الايمان بالعقل والحرية، وهو ما سمح بميلاد فكر فلسفي على أيدي نخبة من المفكرين،بعضهم انتدب نفسه للدفاع عن الإسلام، جاعلا منه محور تفكيره في كل الأوقات والظروف،كما هو الحال عند رواد الحركة الإصلاحية من أمثال الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما... وبعضهم الآخر، جعل هدفه الأساسي هو الدعوة والتبشير بقيم ثقافية جديدة، وهو ما نجده عند أولئك المتأثرين بالثقافة الغربية من أمثال طه حسين وأحمد لطفي السيد وغيرهما...ومع بداية القرن العشرين، بدأت هذه النهضة تتسع ونشأ الفكر الفلسفي في الفكر العربي المعاصر العربي وشهد مراحل من التطور بفعل السعي في نشر التراث الفلسفي القديم ودراسته، والاهتمام بالترجمة عن الفلسفة الغربية،بالإضافة الى شيوع التأليف الفلسفي،أي الكتابات التي تتناول الفلسفة وتاريخه. وهكذا تبلور الوعي الفلسفي العربي، من طرف جيل أو أجيال،تمكنوا من الدرس الفلسفي الغربي و عملوا على إدخاله الى حضيرة الثقافة العربية المعاصرة، يقول الباحث المغربي سالم يفوت:"إن تاريخنا الحديث زاخر بالمحاولات الهادفة الى تمثل الدرس الفلسفي الغربي،

[1] - حسن حنفي:مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات، القاهرة، ط2، 2000 ، ص536.

انطلاقا من نزعة شبلي شميل التطورية، ثم وجودية عبد الرحمن بدوي، فوضعية زكي نجيب محمود، وشخصانية رينيه حبشي ومحمد عزيز لحبابي، وأرسطية يوسف كرم، وجوانية عثمان أمين، وديكارتية كمال يوسف الحاج...حتى النزعات المعاصرة التي تنهل من الماركسية أو من غيرها من الصيغ الفلسفية الأخرى التي تحتل الساحة الفكرية الراهنة..."[1].

وهكذا، برزت اتجاهات فلسفية عربية معاصرة[2]، تؤكد في عموميتها وجود ممارسة فلسفية، وعلى وجود إنتاج فلسفي عربي متميز في تاريخ الفكر العربي المعاصر بوجه خاص وفي الثقافة العربية المعاصرة بوجه عام، إنتاج واع بأهدافه التي حددها، وبغاياته التي رسمها:

تاريخيا،رغم الوضع الصعب الذي كانت عليه الفلسفة العربية الحديثة حيث كان العقل العربي المعاصر تابعا اكثر منه مبدعا،إلا انه لم يبق حبيس تلك الشروط التاريخية ويرزح تحت ضغطها.فلقد استطاع الانتقال الى وضع جديد، صار فيه اكثر انفتاحا على القول الفلسفي للآخر،مقتفيا أثره في الدعوة الى الانتصار للعقل والعقلانية، وصارت العقلانية كفعل تنويري سلوكا فكريا ومنهجيا، يقول أحد الباحثين:"ليس صحيحا أن الفكر العربي وحده الذي عرف منسوبا من العقلانية والتنوير من دون سائر تيارات الفكر العربي الأخرى، ربما كان أكثرها تشبعا بقيم العقلانية، بسبب تشربه تلك القيم من مرجعه الفكري:الفكر الليبرالي الاوروبي، لكنه قطعا،لم يكن الفكر الوحيد الذي مثل تلك القيم، فعقلانية محمد عبده ليست تقل عن عقلانية فرح أنطون،وعقلانية الكواكبي ربما تجاوزت مثيلتها لدى أديب اسحق،كما

[1] - سالم يفوت: المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر ، دار الطليعة، بيروت،ط1، 1999،ص29-30.

[2] - وضع بعض الباحثين العرب تصنيفات لتلك الاتجاهات والتيارات، مثل تصنيف جميل صليبا وتصنيف معن زيادة، وتصنيف حسن حنفي الخ ...

أن على عبد الرازق واحمد أمين لم يكونا أقل تشبعا بالعقلانية من طه حسين، ولا كان عبد الحميد بن باديس و علال الفاسي أقل عقلانية من لطفي السيد..."[1].

لقد أضحى الالتزام بالعقل في تناول المسائل والقضايا،ودراستها ونقدها علامة على تكون عقلانية عربية تمتد الى مجالات مترامية، وتتغلغل في مختلف الاتجاهات الفكرية، مما اكسب الدرس الفلسفي، حيوية وثراء لم يعهدها منذ عصر ابن رشد.وبهذا يعتبر فكر النهضة عاملا حاسما في بلورة هذه العقلانية الوليدة، عقلانية تمكنت حتى من بعض القطاعات المحسوبة على الاتجاهات الإصلاحية الدينية."إن العقلانية (الإصلاحية) الإسلامية، قدمت مساهمة رائدة في الانفتاح على الثقافة الكونية، وفي الدفاع عن التقدم، وعن الدولة الوطنية الحديثة، وفي مقارعة الاستبداد، والدعوة الى الحرية والعدل السياسي، وما بذرته من بذور في مجال الإصلاح الديني في القرن التاسع عشر، وجد طريقه الى الاستمرار والتجديد مع علي عبد الرازق وعبد الحميد بن باديس وعلال الفاسي في القرن العشرين.والأمر نفسه يقال عن العقلانية الليبرالية – والحداثية – التي قدمت مساهمتها في تنسيب الفكر العربي الى الفكر الإنساني، وفي إطلاق حركة إبداع واسعة النطاق في مجالات الفكر والفلسفة والعلوم الإنسانية وفلسفة العلوم وميدان الدراسات التراثية"[2].

وهكذا، شهد تاريخ العقلانية العربية الحديثة والمعاصرة، كما يرى حسن حنفي، ثلاث محطات رئيسية هي: العقلانية الإصلاحية والعقلانية الليبرالية، والعقلانية العلمية[3]. وفي هذه

[1] - عبد الإله بلقزيز: حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر - (كتاب جماعي)- مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، ط2، 2005، ص277-278.
[2] - عبد الإله بلقزيز: المرجع نفسه، ص296.
[3] - حسن حنفي: حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، (كتاب جماعي)، مرجع سابق.ص50.

المحطـة الأخيـرة، وهـي تمثـل لحظـة تمثـل أساسـية للقيم العلميـة و الايبيستيمولوجية وتقريـب القول الفلسفي منها والانتصار لها، نستطيع أن نتوضح ونقف على:"توصيف اكثر دقة لنوعية حضور تيارات العقلانية وفكر التنوير في إطارها، فقد بدأت ملامح الجدل الفكري تتخذ صبغة تنظيرية، وبرزت الملامح الدقيقة للمرجعية الفلسفية في الكتابة والنظر، وكتبت النصـوص الأكثـر كثافـة واتسـاقا،كما حضـرت مفـاهيم العقلانيـة الفلسـفية بكثافـة ووضـوح بارزين..."[1].ويعتقد الباحث المغربي كمال عبد اللطيف، أن هناك نوعان من العقلانية، مرّ بهما مسار تاريخها، عقلانية وضعية وأخرى نقدية،يجمع بينهما قاسم مشترك هو"مسعاهما الفكري والمنهجي الرامي الى المساهمة في ترسيخ مبدأ تخطي عقلانية عصورنا الوسطى ذات الطابع النصي الاطلاقي، وذلك في اتجاه الانخراط في ميدان التمرس بلغات عقلانية الأزمنة المعاصرة، واستيعاب مقدماتها الكبرى"[2]. ويصنف ذات الباحث، أعمال زكي نجيب محمود وقسطنطين زريق و أنور عبد الملك وفؤاد زكريا،...في دائرة النوع الأول، بحيث تعتبر أعمالهم انعكاسا لقوة وصحة استيعاب الدرس الفلسفي الوضعي في العالم العربي المعاصر، وانعكاسا أيضا، لقدرتهم على توظيف تلك الطروحات الوضعية، معرفيا وتاريخيا، وذلك باستثمار الجهاز المفاهيمي للفلسفة الوضعية.

وأما النوع الثاني من العقلانية، فتمثله من جهة، نزعة عبدا لله العروي التاريخانية، وأعمال لمفكرين آخرين لا تغيب فيهم مقدمات عقلانية العروي، من قبيل تلك الاتجاهات

[1] - كمال عبد اللطيف: حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، (كتاب جماعي)، مرجع سابق.ص197.
[2] - كمال عبد اللطيف،المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

الماركسـية، مـثلا(صـادق جـلال العظـم، طيـب تيزينـي، محمـود أمـين العـالم ،سـلامة موسى....،إضافة الى أعمال باحثين في قطاعات معرفية أخرى...ونزعة نقد العقل التراثي ممثلة في أعمال محمد عابد الجابري ومحمد أركون ومختلف الأعمال التي ركزت على قراءة التراث،باستخدام المكاسب المنهجية والمعرفية التي حققتها العلوم الإنسانية في بلاد الغرب، ويضيف الأستاذ كمال عبد اللطيف قائلا:"...وهكذا فإن أعمال أركون والجابري،ساهمت في بناء أطروحات مطورة لكفاءة التعقل والتنظير في الفكر المعاصر....كما نجد في العقلانية الثاوية خلف تاريخانية العروي خيارا راديكاليا يتمثل في حرصه على الإقرار الواضح بجملة من المقدمات والنتائج في عمليات تعقله لأسئلة وقضايا التأخر التاريخي العربي...كما أن العقلانية في نصوص أركون والجابري تتخذ طابعا تجريبيا،حيث تتم محاصرة النصوص والمفاهيم والتصورات والكلمات ضمن دلالتها المبنية في إطار نظري محكوم بنظام في المعرفة، لا يمكن تجاوزه إلا بتكسيره، وتركيب نظام جديد بديل له، موصول بالمناهج الجديدة..."[1]. ولقد كانت الدراسات والقراءات التي تقصد نقد العقل العربي والاسلامي، تؤصل لصياغة جديدة للعقل الفلسفي العربي المعاصر،حيث شهد الفكر العربي المعاصر مطارحات في هذا الاتجاه، أفعال وردود أفعال متباينة. وسنعود في الفصل الأخير من هذا البحث الى الحديث عن أركون والجابري، من خلال مقاربة لمفهوم العقل عندهما وعند طه عبد الرحمن.

[1] - المرجع نفسه، ص 204.

ولأن في العقل– وكذلك في العلم – دلالة على التنوير[1]، والقطيعة مع أساليب، وقيم، وأنظمة معرفية سابقة، واستبدالها بأخرى كما يخبرنا تاريخ العلم وتاريخ الأفكار، فإننا نستطيع القول أن:"الصياغة العقلانية هي صياغة أنوارية بالأساس، فهي كفعل فلسفي لا ترتبط بالعلوم وتطورها ودروسها المتتالية والمتجددة فحسب، بل هي أيضا ترتبط بروح التنوير الذي يمتح من العقل والعلم معا..."[2]. ولما كان التنوير، فعل من أفعال العقل، فهو إذن فعل عقلاني فلسفي، يقول الباحث المغربي المعاصر محمد المصباحي:"فعقلانية التنوير ليست مجرد تيار فكري أو مذهب فلسفي يؤمن بالعقل كمبدأ معرفي وأخلاقي، بل هي حركة فكرية وثقافية شاملة تجعل من العقل قضية حيوية تناضل من اجل توطيده في ل المجالات الطبيعية والإنسانية والعقائدية بدون استثناء...والغاية البعيدة من وراء هذه العقلانية هي رد تجليات الوجود المختلفة لمبدأ بشري هو العقل."[3].

نعود ونقول مع الأستاذ عبد الله العروي:"هل نتمكن من إنجاز كل التغييرات التي نحن مطالبون بإنجازها إذا لم نراهن على العقلانية اليوم، رغم تراجع الغرب، ورغم التحفظات النظرية التي يمكن ان توجه الى العقلانية كفلسفة؟."[4] لا شك أن الإجابة النافعة على هذا السؤال ينبغي أن تصب في الاتجاه الذي يقتضي أن يكون التعامل مع مفهوم العقلانية تعاملا يبتعد به عن التجريد، ويمكن من الاستفادة من التجارب الحضارية لغيرنا، ومن ثم

[1]- يرى حسن حنفي أن فلسفة التنوير تقوم على أن:"العقل سلطان على كل شيء،وأنه أساس النقل كما هو الحال في تراثنا الاعتزالي، وأنه مقياس لصحة العقائد، وأساس للعلم، ووسيلة للقضاء على الخرافة والجهل والخوف، واتجاه نحو العالم الحسي"،أنظر: حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر،1991، ص307.

[2] - عمر الزاوي: العقلانية الغربية وتطبيقاتها في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص182.

[3] - محمد المصباحي: "مفهوم التنوير من خلال مقالة كانط "ما التنوير" "، في مؤلف جماعي "المفاهيم تكونها وسيرورتها"منشورات كلية الآداب بالرباط ،2000،ص129.

[4] - عبد الله العروي:العرب والفكر التاريخي،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء- بيروت،1998، ص18.

إتاحة الفرصة أمام امكانية صياغة قول فلسفي عربي وإسلامي جديد على هذا الصعيد.هذا القول الذي نسمح لأنفسنا بالزعم أن جهود المفكر المغربي المعاصر طه عبد الرحمن، تفتتحه بالدعوة الى تأصيل عقلانية عربية معاصرة توجه الخطاب الفلسفي العربي المعاصر توجيها أصيلا. وهو ما سنعمل على الاشتغال عليه في اللاحق من فصول هذا البحث.

ـ فقه الفلسفة: المفهوم والغاية.

يراجع طه عبد الرحمن[1]، قضية الفلسفة ويستشكل صلتها بقضايا الإبداع الفلسفي لينوه ابتداء، على أهمية إخراج السؤال"ما الفلسفة؟"من دائرة الفلسفة وإقحامه في دائرة العلم. لقد أصبحت الفلسفة عنده موضوعا لعلم خارج عنها، يحيط بها وهي لا تحيط به[2]. يسمي هذا العلم الجديد الذي يختص بدراسة موضوعات الفكر الفلسفي، بـ"فقه الفلسفة".

فما هو "فقه الفلسفة"؟ وما فائدته ؟

يعرف علمه الجديد بأنه ذلك العلم الذي "يتولى دراسة الفلسفة بوصفها جملة من الظواهر التي لها خصائصها وقوانينها الذاتية...طلبا لاستخراج أوصافها وأحكامها"[3]. فهذا العلم له موضوعه ومنهجه، ومنطلقاته وأركانه "مثله في ذلك مثل العلوم الإنسانية أو الاجتماعية

[1] ـ المفكر المغربي طه عبد الرحمن من مواليد عام 1944بمدينة الجديدة ، نشا في بيت علم وفقه. التحق بالمدرسة العليا للأساتذة بالرباط، فتحصل منها على الإجازة في الفلسفة،وانخرط في سلك التدريس دون أن يقطع الصلة بالبحث العلمي منذ عام 1970.تمكن من متابعة دراساته العليا خارج المملكة المغربية حيث انتسب إلى جامعة السوربون وقدم أطروحته لنيل شهادة الماجستير في فلسفة اللغة عنوانها: langage et philosophie:essai sur les structures linguistiques de l ontologie(اللغة والفلسفة:رسالة في البنى اللغوية لمبحث الوجود)، وكان ذلك عام 1972.ومن الجامعة نفسها، تحصل على دبلوم دكتوراه دولة في الفلسفةعام1985، في المنطق والمنهجية الأصولية برسالة عنوانها: Essai sur les logiques de raisonnements argumentatif et naturels(رسالة في منطقيات الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه). اشتغل الأستاذ طه بالتدريس ـ ولا يزال من الناحية الرسمية إلى غاية كتابة هذه السطور،لولا أن المرض ما يفتأ يمنعه عن ذلك أحيانا ـ فهو أستاذ للمنطق وفلسفة اللغة بجامعة محمد الخامس بالرباط. دافع بكل ما أوتي من جرأة على إدخال الدرس المنطقي واللغوي للجامعة المغربية.عمل الأستاذ طه عبد الرحمن،أستاذا زائرا في بعض الجامعات العربية، كجامعة قسنطينة بالجزائر وجامعة صفاقس بتونس، وجامعة آل البيت بعمان بالمملكة الأردنية، وصار خبيرا بالأكاديمية الملكية المغربية وعضوا بالجمعية الفلسفية العربية بعمان بالأردن وممثلا لجمعية الفلسفة وتواصل الثقافات والتي تتخذ من ألمانيا مقرا لها.عين عضوا بجمعية عالمية تعنى بالحجاج ومنطقه،اسمها الجمعية العالمية للدراسات الحجاجية والتي مقرها مدينة أمستردام بهولندا.ومع مطلع هذه الألفية الثالثة، صار عضوا في المجلس الأعلى للدعوة الإسلامية الذي مقره طرابلس العاصمة الليبية،والاتحاد العالمي للعلماء المسلمين الذي يتواجد مقره بالمدينة المنورة بالمملكة العربية السعودية. تمكن من نيل الكثير من الجوائز والتشجيعات والتكريمات داخل المغرب وخارجه، جراء ذيوع صيته من خلال مؤلفاته، فلقد حاز على جائزة المغرب في العلوم الإنسانية عن كتابه"في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"الذي صدرت أول طبعة منه عام1987.ونال التقدير نفسه عام 1995بعد مرور سنة على صدور كتابه"تجديد المنهج في تقويم التراث"،كما نال جائزة الدراسات الإسلامية من المنظمة الإسلامية للتربية و الثقافة والعلوم (الاسيسيكو) للعام2000 بمناسبة صدور أولى طبعات كتابه"سؤال الأخلاق:مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية".عمل الأستاذ طه عبد الرحمن أيضا مستشارا وعشوا في الهيئة التحكيمية للعديد من الدوريات والمجلات العربية المحلية والعالمية، كمجلة"الواضحة" التي تصدر بالمغرب،ومجلة"النبراس العربي" التي تصدر بالمملكة الأردنية ومجلة "التجديد "التي تصدر بكوالالامبور بماليزيا، ومجلة "الكلمة "التي مقر صدورها بيروت بلبنان...وعلى المستوي الويبوغرافي، تمكن الأستاذ طه عبد الرحمن من الوصول إلى قطاع عريض من جمهور القراء المهتمين بقضايا الفكر العربي والإسلامي وذلك عن طريق تداول الكثير من أفكاره عبر مواقع الكترونية كثيرة.مما حدا به إلى تأسيس موقع الكتروني رفقة بعض زملائه وطلابه اسماه"منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين"وكان ذلك عام 2000.أثرى طه عبد الرحمن المكتبة العربية بمؤلفات منها :في أصول الحوار وتجديد علم الكلام(1987) العمل الديني وتجديد العقل (1989)، تجديد المنهج في تقويم التراث (1994)،اللسان والميزان(1998)،فقه الفلسفة1-2(1995-1999)، سؤال الأخلاق (2000) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي(2002)،الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري(2005) روح الحداثة (2006) سؤال العمل(2012) روح الدين(ط2، 2012) الحوار أفقا للفكر(2013). انظر الموقع الالكتروني الخاص بطه عبد الرحمن:www.Tahaphilo.org

[2] ـ تفصيلات هذه المراجعة بالشرح والتعليل، عرضها في مؤلفه"فقه الفلسفة" بجزأيه (الجزء الأول خصصه للفلسفة والترجمة 1995، والجزء الثاني للقول الفلسفي (المفهوم والتأثيل)"1999).

[3] ـ طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة 1-الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء – بيروت، ط1، 1995، ص14.

المتداولـة"[1]، وبعـد أن كانـت الفلسـفة ليسـت موضـوعا لغيرهـا، نـزع طـه عبـد الـرحمن عنهـا ادعاءها بأنها أ سمى وأشرف وأوسع العلوم والمعارف كلها، فلقد أصبحت المعارف تحيط بها، وليس العكس، حتى أنها:" أضحت تبدو وكأنها لا تزيد عن أن تكون دائرة واحدة من دوائر المعرفة المتعددة"[2]. لم يعد إذن، للفلسفة حجمها ورتبتها ومكانتها التي كانت عليها من قبل، فهذا العلم الذي حولها الى موضوع يمارس عليها مختلف التحليلات،جعلها أقل رتبة منه، بحيث صار النظر في الفلسفة أشرف من الفلسفة نفسها. ويمايز على هذا المستوى بين عالم أو فقيه الفلسفة وبين الفيلسوف، فهذا الأخير, يعيش في غفلة بسبب اعتقاده بأنه"أوعى وأيقظ ممن عداه، وأنه لا يفوته شيء أحاط به سواه"[3]. وينعت هذه الغفلة الخاصة بالفيلسوف بـ"العمى الفلسفي " الذي يحدده بقوله:"هو عبارة عن الجهل بالأسباب الموضوعية للممارسة الفلسفية، خطابا وسلوكا"[4]. بهذا التوصيف، غادرت الفلسفة ، برجها العالي الذي شيدته لها الأنساق والنظريات الفلسفية عبر تاريخها الطويل، ولم يعد الفيلسوف يملك القدرة على النظر إلى الفلسفة من خارج أسوارها. وبهذا فإن فقه الفلسفة يسحب البساط من تحت أقدام الفلاسفة لأنهم لم يعودوا قادرين على تخطي تلك الغفلة، ولم يستطيعوا إيجاد الدواء لعماهم الفكري.

ولما كان فقه الفلسفة علما، فإن له موضوعه المحدد هو:"الظواهر الفلسفية بوصفها وقائع ملموسة، واردة في لغات خاصة، وناشئة في أوساط محددة، وحادثة في أزمان معينة،

[1] - المصدر نفسه، ص15.
[2] - المصدر نفسه، ص17.
[3] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[4] - المصدر نفسه، ص 20.

وحاملـة لمضـامين أثـرت فيهـا عوامـل ماديـة ومعنويـة مختلفـة"[1]. فالظـاهرة الفلسـفية شـبيهة بالظـاهرة الطبيعيـة حيث تتجسد فـي جملـة من الوقـائع الملموسـة، إنهـا ظـاهرة تحـدد حـدوثها شروط ومقولات ومن ثم فهي لها قوانينها(اللغة، المحتوى، الزمان، المكان...). ويكون من البـديهي – علـى الصـعيد الايبيسـتيمولوجي – أن يكـون لموضـوع هـذا الفقـه الجديـد، منهجـه الخـاص بـه، يتجـه نحـو التوسـل "بـإجراءات منهجيـة محـددة, ونظريـات علميـة مقـررة"[2]، ولمـا كانت الواقعة الفلسفية، متشعبة الأبعاد ومتعددة الوجوه، فإن المنهج الذي سيلائمها ينبغي أن يستمد فعاليته من تكامل وتداخل حقول معرفية متباينة، يقول طـه عبد الرحمن:" فالنظر فـي صـيغ أقـوال الفيلسـوف، يتطلـب التوسـل بـأدوات علـم المنطـق وعلـم اللسـان وعلـم البلاغـة، والنظر في مضمون هذه الأقوال يقتضي الاستعانة بعلم التاريخ وتاريخ العلم وتاريخ الأفكار، والنظر في أفعالـه يوجب الالتجاء إلـى علم الأخـلاق وعلم النفس وعلم الاجتمـاع، وحتـى علم السياسة، وتحتاج هذه العناصر المأخوذة من مجالات علمية متفرقة إلى أن تأتلف فيما بينها ائتلافا"[3]. إن أصـالة فقه الفلسفة، تستدعي أن يكون منهجـه يناسب هذا التعدد فـي الجوانـب، والتداخل فـي الأبـواب ولـذلك فلن تبـرز جميـع معالمـه إلا عند اكتمـال مشروعه فـي بنـاء فقه الفلسفة، ويضيف قائلا:" وسوف نجتهد، علـى قدر الطاقة، فـي وضـع أصـول هذا المنهج، لا ابتـداء ولا دفعـة واحـدة، وإنمـا بتوسـط وسـائل وتـدرج أطـوار، تبعـا لتقـدم أبحاثنـا فـي مختلـف العناصر المكونة للظاهرة الفلسفية، إن ترجمة أو عبارة أو مضمونا أو سيرة"[4].

[1] - المصدر نفسه، ص20.
[2] - المصدر نفسه،ص 14.
[3] - المصدر نفسه، ص ص20-21.
[4] - المصدر نفسه، ص21.

ولما كانت لكل علم فلسفة تعلوه، تختص بالنظر في فروعه وأصوله، فإن لفقه الفلسفة فلسفته هو أيضا، هذه الفلسفة هي في جوهرها عبارة عن تلك الرؤية الفلسفية الخاصة بهذا الفقه.إن فلسفة علم الفلسفة، قسمان:فلسفة خارجية، وأخرى داخلية، تكون هذه الفلسفة خارجية عندما تتناول قضايا ومفاهيم وفروض و نظريات و نتائج هذا العلم، فتتأملها وتسعى إلى بيان أصولها وفروعها.وتكون فلسفة داخلية حينما تعكس رؤيته التي هي عبارة عن مجموعة القيم النظرية والعملية التي يختص به، هذه القيم" تشكل الرؤية الفلسفية المقترنة به، من حيث هو علم مستقل بموضوعه ومنهجه وفائدته"[1]. وغاية هذه الرؤية هي تحقيق النجاعة في تسديد مساره وتقويمه بحسب تغلغله في موضوعه الفلسفي.

وعلى وجه الإجمال، إن فقه الفلسفة هو علم يدرس الفلسفة تعبيرا ومضمونا وسلوكا، فهو"العلم بطرق الفلسفة في الإفادة، وبطرق استثمارها في إحياء القدرة على التفلسف"[2]. وليست حقيقة هذه القدرة، سوى الوصول بالعربي إلى الوقوف على"مختلف الكيفيات التي يضع بها الفيلسوف مفاهيمه وتعاريفه وأدلته، ويكون بها أحكامه وحقائقه، مطبقا لها في حياته، إن زيادة أو نقصانا"[3].

لكن كيف يمكن الجمع بين كلمة "فقه "التي تشير إلى الارتباط العضوي والمباشر بالمجال العقائدي، وبين كلمة"فلسفة" التي تشير إلى الاتجاه المعاكس، أي إلى الارتباط بمنظومة فكرية لا عقائدية، في ظل إصرار طه عبد الرحمن على "علمية "مشروعه؟.

[1] - المصدر نفسه، ص25.
[2] - المصدر نفسه، ص26.
[3] - طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2003، ص98.

اختار عبد الرحمن لفظة فقه دون غيرها، لأنه وجدها تفي بالغرض العلمي الذي يتقصده بمشروعه، فهي تمتاز بالدقة اللازمة، وعلى مستوى الحقل الدلالي، تتميز هذه اللفظة عن غيرها(العلم، الفهم، المعرفة...) بطبيعتها الإجرائية، أي أن مضمونها يحيل إلى معنى المعرفة بالشيء والعمل بتلك المعرفة. يقول طه عبد الرحمن:"التعبير "معرفة الفلسفة"لا يوفي بغرض هذا الجمع بين العبارة والسيرة، فقد يجوز أن تعرف فعلا من الأفعال، من غير ما حاجة الى معرفة صلته بقول من الأقوال،...لكن لا يصح أن "تفقه" قولا من غير أن تفقه وجه انطباق مضمونه على سيرة قائله"[1]. وهذا الفصل بين المعرفة والعمل بها كان سببا في تلك الغفلة التي وقع فيها المؤرخون في مجال الفلسفة، حيث أغفلوا تلك الصلة الضرورية والجوهرية بين الخطاب والسلوك في الممارسة الفلسفية ، إن الفلسفة :" نظر مصحوب بالعمل على وجه الضرورة، وإلا فلا فائدة من ورائها، ولما كنت أبحث فيها بناء على هذا الاعتبار الخاص، فقد صارت كلمة"الفقه"أنسب لإفادة مقصودي"[2]. في دعوته إلى التعامل مع الفلسفة بهذه الإجرائية في مشروعه، مخطط يرسم الحدود المعرفية والتاريخية للفلسفة، فلقد عاش الإنسان حينا من الدهر، يحسب الفلسفة أم المعارف. والحال أن حقيقة الفلسفة ليست كذلك، فهذا الاعتبار، هو نظرة إلى الفلسفة من الداخل، بينما يجب النظر إليها نظرة من عل،أي من الخارج. بهذا الفهم يكون فقه الفلسفة– قياسا على مفهوم الفقه – هو "استنباط الأحكام العملية من الأدلة العقلية"[3]، فلا فلسفة بلا عمل، ولا قيمة لأقوال الفيلسوف

[1] - طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة.1-الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص28.
[2] - طه عبد الرحمن:حوارات من أجل المستقبل،مصدر سابق، ص98.
[3] - فقه الفلسفة1- الفلسفة والترجمة، ص29.

مفصولة ومفارقة لعمله، أي لا يتأتى له إدراك ومعرفة معاني أقواله إلا بارتباطه بالجانب العملي، ومن ثم فإنه من الواجب على هذا الفيلسوف" أن ينقل مضامين دعاويه التي قام بأدلتها في علم الأذهان، إلى أفعال حية يتلبس بها في عالم الأعيان"[1].إن الفلسفة وفق هذا التحديد، تشارك الفقه في الشرف، بحكم هذا الاستناد الى قاعدة العمل، إذ يغدو فقه الفلسفة، علما ينظر في سلوكات أهل النصوص الفلسفية بحيث تتوقف صحة أو خطأ تلك السلوكات على صحة أو خطا تلك النصوص. لذلك يعتبر طه عبد الرحمن فقه الفلسفة، أشرف العلوم العقلية قاطبة[2].

يختلف فقه الفلسفة إذن، عن كل العلوم العقلية، وبمقارنته بمختلف الخطابات الفلسفية المعاصرة، إن فقه الفلسفة:"يتميز عن التأويليات بكونه ينتهج نهج التفسير في بحث الممارسة الفلسفية، لا نهج الفهم فيه، وعن الحفريات من جهة أنه ينظر في الخطاب والسلوك الفلسفيين، مجتمعين، نظرا علميا، لا نظرا ممهدا للعلم، كما يتميز عن التفكيكيات من حيث أنه لا يقف عند حد افتكاك آليات النص الفلسفي المكتوب، بل يتعداه الى فك آليات الخطاب الفلسفي المنطوق، وآليات التعبير الفلسفي المسلوك"[3].

وضع طه عبد الرحمن أقساما أربعة كبرى لهذا العلم هي:

- الترجمة والفلسفة (أو فقه الترجمة الفلسفية).
- العبارة الفلسفية (أو فقه التعبير الفلسفي).

[1]- المصدر نفسه، ص30.
[2] - المصدر نفسه، ص 31.
[3] - المصدر نفسه، ص45.

– المضمون الفلسفي(أو فقه التفكير الفلسفي).

– السيرة الفلسفية (أو فقه السيرة الفلسفية).

وفقه الفلسفة لا علاقة له بالنقد، بالمعنى الذي توالى على التراث الفلسفي، وهو بذلك لا يمكن نعته بالعبارة "نقد العقل الفلسفي" إلا إذا أخذ معنى النقد وفق الاعتبارين"أحدهما: أن يكون هذا النقد نقدا بانيا، لا نقدا هادما، فليس الغرض من فقه الفلسفة إلا الإقدار على التفلسف، وعلى الابداع الفلسفي. والثاني، أن يكون نقدا علميا، لا نقدا فلسفيا، فوسيلة فقه الفلسفة، إنما الأخذ بما توسلت به العلوم المقررة من أدوات معلومة، وبما توصلت إليه من نتائج محفوظة، فإذن قصارى النقد في الفلسفة هو تصحيح الممارسة الفلسفية لا تخطئتها،وتسديد مسارها لا التنقيص من شأنها ولا القدح في أهلها"[1].

إن هذا التصحيح والتسديد للقول الفلسفي، هو ما تتركز عليه جهود طه عبد الرحمن الفكرية والنقدية، وهو لب مشروع الابداع الفلسفي لديه، حيث جعل من فقه الفلسفة طريقا للعلم بالأسباب المؤدية الى إنتاج فلسفة عربية أصيلة، وهي غاية لا تدرك إلا برفع التقليد، الذي ضيق آفاق التفلسف، وقلص امكانات الابداع. لقد افتتن المتفلسفة العرب القدامى منهم والمحدثين والمعاصرين بالنموذج الفلسفي المنقول، واستلذوا النسج على منواله، دون قدرة على إدراك الشروط الموضوعية لخلفياته، والأسباب الفاعلة في مضامينه . إن هذا التقاعس يشكل العائق الرئيس أمام نهوضهم لوضع نموذج فلسفي يضاهي النموذج المنقول. لا يمكن فتح باب الابداع الفلسفي إلا إذا تمكن المتفلسف من" الكشف عن الأسباب التي تثوي وراء

[1] - المصدر نفسه، ص46.

التصورات والأحكام الفلسفية، حتى يتبين كيفيات تأثيرها في وضع هذه التصورات، وبناء هذه الأحكام، فيقتدر على استثمار ما يقابلها من الأسباب في مجاله التداولي الخاص، منشئا بذلك تصورات وأحكاما تنافس المنقول، استشكالا واستدلالا "[1].

تأمل طه عبد الرحمن مليا في علاقة العرب والمسلمين بالفلسفة فوجدها تاريخا من التقليد. فلسفة ميتة لا حية، قتلتها الترجمة، فكانت جميع الأقوال الفلسفية ضحية عدم التمييز بين ماهو عبارة وما هو إشارة. لقد تعددت الشروح وتكاثرت التأويلات وتوارت الإشارات في العبارات. لذلك عمد إلى وضع مشروع لتحرير القول الفلسفي من قبضة هذه الترجمة التي لم تورث أهلها سوى مزيدا من التراكيب المستعصية على الفهم. فاقترح أنواعا من الترجمة، وقدم نموذجا في الترجمة للعبارة الديكارتية "أنا أفكر ،اذن أنا موجود". ولم يفتأ يجد أن القول الفلسفي يسير في انحراف عن غايته، ولا سبيل الى توقيف هذا المسار إلا بالنظر الى القول الفلسفي من خلال متلازمين هما:العبارة والإشارة، ومن دونهما يتعذر معرفة كيفية وضع المفهوم، وكيفية إخراج التعريف، وكيفية تأليف الدليل. لذلك خصص الجزء الثاني من "فقه الفلسفة" إلى ملاحقة المظاهر والآثار الاشارية المتوارية في القول الفلسفي من خلال هذه الجوانب الثلاثة: المفهوم والتعريف والدليل[2].

[1] - المصدر نفسه،ص 24.

[2] - انظر: طه عبد الرحمن" فقه الفلسفة.2- القول الفلسفي،كتاب المفهوم والتأثيل الذي صدرت أولى طبعاته سنة1999، بحسب المؤلف لم يصدر الكتابين الآخرين في القول الفلسفي:كتاب التعريف التمثيل وكتاب الدليل والتخييل،لكنه أجمل مضمونهما كما يقول في كتابه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي،في الفصل الثالث الذي عنوانه:كيف نقاوم أسطورة الفلسفة الخالصة؟.انظر كتابه سؤال العمل الصادر عام2012 ، هامش الصفحة43.(وهو ما سنعود إليه بمزيد التفصيل لاحقا).

بـات طـه عبـد الـرحمن مقتنعـا أن التقليـد وسـوء التفلسـف[1]، يميـزان الواقـع الفلسـفي العربـي والاسـلامي، والمطلـوب هـو رفـع الفلسـفة مـن مسـتوى الاشـتغال بهـا إلـى الاصـطناع لهـا،أي الارتقـاء من رتبـة استعمال الفلسفة إلـى رتبـة صنـع الفلسفة.وتلك هـي مرتبـة الابـداع الفلسـفي المنشودة.

لكن، ما حقيقة الإبداع الفلسفي في نظره ؟ وكيف يمكن الدخول – من باب الاجتهاد – إلى رحابه ؟.

2- معنى الإبداع في المتن المعرفي عند طه عبد الرحمن:

يستعرض طـه عبـد الرحمن الحديث عن الإبـداع الفلسـفي وعن موانعـه، وكيفيـة الوصـول إليه، ويعتبره سؤالا أساسيا.فليس فـي الفلسفة الاسـلامية والعربيـة سؤالا "يشـغل البـال ويستحق الجـواب مثلمـا هـو السـؤال عـن قـدرتها علـى التجديـد، وقـدرها مـن الإبـداع"[2]. لكـن مـا مفهـوم الإبداع أولا؟.وما هي شروط الابداع الفلسفي؟وما هي موانعه؟[3].

يوضـح معنـى الإبـداع قائلا:" حقا الإبداع هوس عندي،وأقول نحن أولـى بهذا الهوس من غيرنا كأمة،أولى بهذا الهوس لأنه حقيقة هو وجه صحتنا.لو أننا نصبح مهووسين بالإبداع لأصبحنا أحيـاء، حقيقـة نحـن الآن ميتـون ولنحيـا لابـد مـن الإبـداع،فما هـو الإبـداع عنـدي؟ طبعا تعريفه معروف كلمـة ابتكـار ،اختـراع حقا بل يضـاف إلـى ذلك انـه يعنـي ابتكـار علـى غيـر مثـال سـابق(...)الإبـداع يتضـمن معنـى زائـدا علـى الابتكـار، وهـذا المعنـى الزائـد هـو

[1] - طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة،2- القول الفلسفي(كتاب المفهوم والتأثيل) المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء – بيروت، ط3، 2008، ص12

[2] - طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، 1- الفلسفة والترجمة، مصدر سابق،ص 49.

[3] - تفاصيل الإجابة عن ذلك، ضمنها طه عبد الرحمن في كتابه"الحق العربي في الاختلاف الفلسفي"(الذي صدرت أولى طبعاته عام 2002)،حيث خصص فصلا كاملا عنوانه:كيف نقاوم موانع الابداع الفلسفي؟.

الجمال,.....لا يكون المبدع مبدعا حقيقيا حتى ينشئ الأشياء إنشاء جماليا،ولذلك البديع اسم من أسماء الله سبحانه وتعالى بديع السموات والأرض"[1].

وجد عبد الرحمن أن الإبداع من الناحية الاصطلاحية، له مدلولات ثلاث هي: الابتكار، الاختراع، الإنشاء. من ثم فإن الإبداع أنواع، أو مراتب، أدناها الابتكار لأنه ابداع للصورة، وأقواها الإنشاء لأنه إبداع لصورة أو مادة مرفق بصنعة.وهذه الأنواع متكاملة فيما بينها[2].يستشكل هذه المستويات ويربطها بسؤال الابداع الفلسفي، حيث عمد كما يقول إلى:"تنويع هذا السؤال الأول(أي السؤال الذي صيغته:كيف نقاوم موانع الابداع الفلسفي؟) بحسب هذه المعاني الثلاثة، فيصير متفرعا إلى أسئلة ثلاثة...هي على التوالي:

-كيف نفتح باب الابتكار في ممارستنا الفلسفية، أو قل متى يصبح الواحد منا متفلسفا مبتكرا؟.

- كيف نفتح باب الاختراع في ممارستنا الفلسفية، أو قل متى يصبح الواحد منا متفلسفا مخترعا؟.

- كيف نفتح باب الإنشاء في ممارستنا الفلسفية، أو قل متى يصبح الواحد منا متفلسفا منشئا؟ "[3].

ولم يتوقف عند شروط الإبداع الخارجية وأسبابه الموضوعية(الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، تفاعل المبدع مع أحداث عصره، واستيعاب تحديات

[1] - طه عبد الرحمن في حوار لحصة تلفزيونية تدعى "مسارات"بثتها قناة الجزيرة القطرية بتاريخ 19جوان2006.
[2] - طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء – بيروت، ط2، 2006، ص114.
[3] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

محيطـه، الـخ...)فهـو لا يـرى فيهـا شـروطا أو أسـبابا – رغـم أهميتهـا – كافيـة وضـرورية لحصـول الابـداع، فحتـى لـو تـوفرت، يبقـى المتفلسـف دون إدراك منزلـة الابـداع، لأنـه لا يستطيع التخلص من عادة الإتباع والتقليد، بل :"قد يرجع الفضل في إبداعه الى فقدان هذه الشـروط ذاتـه، إذ يكـون قـد بنـى فكـره علـى مواجهـة الأوضـاع التـي تفتقـد فيهـا هـذه الشروط"[1].ولما كان الابداع الفلسفي يتعلق أساسا بالقول الفلسفي من حيث هو قول صريح ولـه أصـوله المحـددة ،فـإن المتفلسـف إذا لـم يـراع فـي تفلسـفه هـذه الأصـول ويبنـي عليهـا ممارسته الفلسفية، فـلا مطمـع لـه فـي أن "يـأتي بالإبـداع فيـه(قولـه الفلسـفي) ولـو تحققت لـه مختلف الشروط الخارجية المذكورة"[2].

فكيف يمكن الابتكار، والاختراع، والإنشاء، في القول الفلسفي العربي؟.

يبني طه عبد الرحمن تحليله لقضية الابداع الفلسفي، على مسلمة يصيغها بقولـه:"تشترط فـي الابـداع– فـي أي مجـال مـن المجـالات كـان– مواجهـة مـانع مـن الموانـع التـي تعـوق عـن التقدم فيه، وعلـى قدر المـانع تكون قيمـة هذه المواجهـة"[3]. ويسـعى الـى إثبـات دعوى يصـفها بـ"الأساسية"،مضمونها:"لا يقوم الإبداع في القول الفلسفي العربي، حتى يتحرر هذا القول من الأسـاطير التـي دخلـت عليـه"[4]. وبحسـب هـذه الـدعوى، فـإن هنـاك **أسـاطير** تحـيط بـالقول الفلسـفي العربـي تمنـع من تحقيق الابتكـار والاختراع والإنشـاء فيـه. وكمـا تقدم، فإن الابتكـار يكـون إبـداعا عنـدما يحصـل مـن شـيء معلـوم، أي انطلاقـا مـن معطـى مخصـوص. إن هـذا

[1] - المصدر نفسه، ص115.
[2] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[3] - المصدر نفسه، ص116.
[4] - المصدر نفسه، ص116.

المعطـى المخصـوص هنـا، هـو القـول الفلسـفي الأجنبـي شـكلا ومحتـوى (الإغريقـي قـديما، والأوروبـي حديثا ومعاصرا) وهو ينزل منزلة المقدس، وعليه، فمن لابتكر، يبقى حبيس هذا التقديس، وبهذا، فإن"المانع الذي ينبغي صرفه لحصول الابتكار، إنما هو **التقديس**"[1].

تاريخيـا، أدى تقديس القول الفلسـفي الأصـلي – بحكم الترجمـة الصـماء والبكمـاء– الـى الوقوع فـي أسطورتين، إحداهما "أسطورة لفظيـة" والأخرى"أسطورة مضمونية".الأولـى تسببت فـي " تطويـل القول الفلسـفي العربـي، بمـا يخـالف مقتضـى تركيبـه المقبول، فحينئذ يتضـح أن هذا التطويل، إنما هو أثر من آثار تقديس شكل القول الفلسفي الأصلي"، بينما عملت الثانية علـى" تهويل القول الفلسـفي العربـي، بمـا يخـالف مقتضـى دلالتـه المعقولـة، فحينئذ يتضـح أن هذا التهويل، إنما هو اثر من آثار القول الفلسفي الأصلي"[2]. ولا يصرف هذا المانع، أي لا يدفع ذلك التقديس إلا إذا اعتبر المتفلسف العربي – باعتباره متلقي– القول الفلسـفي علـى أنـه مجرد خطاب موجه إلى متلق بغرض إفهامه مقصودا معينا[3]. أما الاختراع فلا يكون إبداعا، إلا إذا كان حاصلا من لاشيء، أي من غير معطى سابق، أي انطلاقا من القول الطبيعي العربي، وهو ينزل منزلة ما يشبه المعجزة، فمن لا يخترع يظل عاجزا، ومن ثم، فإن" العائق الذي ينبغي صرفه لحصول الاختراع، إنما هو **الإعجاز**"[4].

ولقد أدى هذا الإعجاز إلى الاعتقاد بتصور لا واقعي لميلاد الفلسفة عند الإغريق، بحيث صـار المتفلسـف العربـي يسلم بـ"المعجزة اليونانيـة" وهـو مـا أدى الـى وقوعـه فـي أسـطورتين

[1] - المصدر نفسه،ص117.
[2] - طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص118.
[3] - المصدر نفسه، ص119.
[4] - المصدر نفسه، ص120.

هما:"أسطورة نقل الفلسفة" و"أسطورة مقام الحكماء". الأولى جعلت المتفلسف العربي يعتقد أنه:"اختص من دونه بالتصديق بالسياق الأسطوري في نقلها إليه(...) الفلسفة وصلت الى العرب في شكل نموذج فكري، يختلف عما عهدوه في دنيا حكمتهم،...عظم في أنفسهم شأنه بما جاوز الحد المعقول، وهان عندهم القول الذي لا ينسج على منواله، فدل ذلك على أن الحدث التاريخي الذي يشكله نقل الفلسفة الى العرب، جمع الى أسطورة القصص، أسطورة النسق"[1].أما الثانية جعلت المتفلسفة العرب القدامى يجمعون بين "أهل الفلسفة وأهل النبوة في حياتهم،...أما المتأخرون من المتفلسفة العرب، فلئن كانت الصلة بين الفيلسوف والنبي لا تعنيهم، كما كانت تعني المتقدمين، فإنهم لا يقلون عن هؤلاء، تعلقا بشخصيات الفلاسفة"[2]. ولا سبيل إلى رفع هذا المانع إلا إذا اعتبر المتفلسف العربي أن القول الفلسفي الأجنبي – علاوة على كونه خطاب– هو أيضا "بيان" أي أنه خطاب وارد بلسان المتلقي، بحيث" يكون استعمال المتلقي شرطا في حصول البيانية، أي أنه لا بيانية بالنسبة للمتلقي خارج لسانه "[3]. وحتى يكون الإنشاء إبداعا، ينبغي أن يقوم فيه على صنعة ، أي تكون فيه صياغة لقول وفقا لأشكال تجعله يفي بالغرض، أي أن المقصود بالصنعة هو:"طريقة صنع مضمون هذا القول نفسه، ولا صنع بهذا المعنى، بغير إخراج هذا المضمون في أشكال بلاغية لا يستغنى

[1] - المصدر نفسه، ص123.
[2] - المصدر نفسه، ص123-124.
[3] - المصدر نفسه، ص124.

عنها بغيرها،....ومن ثم فمن لا ينشئ، يكون كمن يريد أن يحفظ عمله مجردا من شكله"[1].

والعائق الذي يجب رفعه كي يحصل الإنشاء هو **الاستقلال عن الشكل**[2].

وقد أدى استقلال مضمون القول الفلسفي عن صورته – بحكم النظرة الأفلاطونية التي فصلت المعنى العقلي عن الشكل اللغوي وانتقلت به إلى عالم غيبي أسطوري– إلى وقوع المتفلسف العربي في أسطورتين هما:"أسطورة أسبقية المعنى على اللفظ"و"أسطورة أسبقية النطق على الرسم"،حيث جعلت الأسطورة الأولى المتفلسف العربي يطلب اللفظ من المعنى معتقدا ان الفكر أسبق من اللغة.ومثل التقابل بين المعاني والألفاظ في نظره كمثل:"التقابل بين الروح والجسم، فكما أن الروح يوجد في عالم الغيب، فكذلك المعنى يوجد في عالم المعقول، وكما أن الجسم يقيم في عالم الظاهر، فكذلك اللفظ يقيم في عالم المحسوس"[3]. وأما الأسطورة الثانية فقد جعلته يتوهم أن اللفظ يسبق رسمه، فصار يعتقد أن التقابل بين اللفظ والرسم شبيه بـ"التقابل بين الشاهد والغائب، فكما أن الشاهد يكون محسوسا،فكذلك اللفظ يكون شيئا مسموعا، وكما أن الغائب يكون بعيدا بجسمه أو بوجوده، فكذلك الرسم يكون بعيدا بدلالته أو بإحالته"[4]. ولكي يكون المتفلسف العربي منشئا في قوله الفلسفي، ينبغي له أن يصرف هذا المانع، وذلك بأن ينظر إلى القول الفلسفي على أنه – علاوة على كونه بيانا–

[1] - المصدر نفسه، ص127.
[2] - المصدر نفسه، ص127.
[3] - المصدر نفسه، ص129.
[4]- المصدر نفسه، ص130.

أيضا "كتابة"، وذلك على اعتبار الكتابة، أنها :"العمل الذي يخرج منه نص مقروءا في لغة طبيعية معينة، أي العمل الذي يصنع نصا ويجعله مقروءا"[1].

يقرر القول الفلسفي إذن، ليس فقط خطابا أو بيانا، وإنما هو أيضا كتابة. ومن ثم يكون من الواجب دفع دعوى استقلال مضمون القول الفلسفي عن صورته، بحيث يكون هناك تكامل وامتزاج بين الجانبين: العقلاني الفلسفي، والبلاغي اللغوي. أي أن رفع هذا الاستقلال عن الشكل، سيؤدي في نهاية المطاف إلى حدوث تجانس بين المنطوق والمكتوب.

هذه هي تفاصيل نظرية طه عبد الرحمن في مفهوم الابداع وموانعه، ومن دون مقاومة لتلك الموانع فلا مطمع في قيام فلسفة عربية قادرة على تخطى حاجز التبعية والتقليد، ويضيف:"لا إبداع في الفلسفة إلا إذا بنينا على حقائق ثلاث،إحداها ان القول الفلسفي خطاب، وكل خطاب يضع في الاعتبار المتلقي، والثانية أنه بيان، وكل بيان يضع في الاعتبار لسان المتلقي، والثالثة أنه كتابة، وكل كتابة تضع في الاعتبار بلاغة هذا اللسان. فإذن نستطيع فتح باب الابداع في ممارستنا الفلسفية متى تيقنا بأن القول الفلسفي ليس مقدسا في نصه، فنتصرف فيه بحسب المتلقي منا، ولا معجزا في نشأته، فنقتدر على وضع مثله بحسب لغتنا، ولا مستقلا في مضمونه، فنتعاطى لكتابته بحسب بلاغتنا."[2]

[1]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[2] - طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص134.

3_ الاستقلال الفلسفي:

يعود طه عبد الرحمن إلى قضية الاستقلال الفلسفي من خلال مقاربة تحليلية للفلسفة الاسلامية بين ما يدعوه بـ"الابداع المفصول" و"الابداع الموصول"[1]. معترضا على ما يعتقده بعض المشتغلين بالفكر الفلسفي من أن الفلسفة الاسلامية تجاوزت، الفلسفة الإغريقية، وأقامت إبداعها على استئنافها لها. إن هذا الاعتقاد – في تصوره – باطل، بالنظر إلى الاعتراضات التالية:

– اختلاف تعامل الفلسفة الاسلامية مع المنقول اليوناني: إن الفلسفة الاسلامية وفق ذلك الاعتقاد، تكون على نفس خط نظيرتها الإغريقية، فيكون تعاملها معها يتبع طيقا مماثلا، وهذا ليس صحيح تاريخيا، فلقد كان تعامل الفلسفة الاسلامية، مع الإلهيات اليونانية "مختلفا عن تعاملها مع المنطق اليوناني، بل إن هذا التعامل تنوع بتنوع الموضوعات داخل المجال المعرفي الواحد، فمثلا تعاملها مع مسألة"تعدد الآلهة"و"تعدد العقول" في الإلهيات غير تعاملها مع مسالة "الجواهر والأعراض" "[2].

– نسبية النمط اليوناني في التفلسف:لما كان ذلك الاعتقاد يقرر أن لا تفلسف إلا على الطريقة اليونانية، وهذا يعني أن الإشكالات التي تخوض فيها الفلسفة الاسلامية ينبغي أن تكون هي عينها التي خاض فيها اليونانيون، والاستدلالات التي يعتمدها المسلمون يجبا أن تكون من نفس جنس الاستدلالات الإغريقية، وهذا في نظر ه مجانبا للصواب، لأنه يوجد

[1] - طه عبد الرحمن: سؤال العمل، مصدر سابق، ص45.(وربما ما دفع طه عبد الرحمن إلى الخوض في تحطيم ودحض هذا الاعتقاد هو رد فعله على ما لاحظه من ردود وانتقادات لبعض أركان مشروعه، مشروع الابداع الفلسفي العربي، وما يؤكد ذلك هو تاريخ صدور هذا الكتاب سؤال العمل، فطبعته الأولى كانت سنة2012 فقط).

[2] - المصدر نفسه، ص46.

من الإشكالات والاستدلالات في العطاء الفكري غير اليوناني ما يخالف أو يضاهي ما يوجد في الفكر الفلسفي اليوناني، يقول:"ويبدو أن الفكر الاسلامي واحد من هذه العطاءات التي انطوت على أدلة وأسئلة ذات صبغة فلسفية صريحة، ولو لم يعرف الفكر اليوناني مثلها أو لا يتسع تصوره الفلسفي لها، نذكر منها، على سبيل المثال، بعض الاستدلالات في"علم الأصول"و"علم المناظرة"وكذا بعض الاستشكالات في "علم الكلام"و"علم التصوف"، بيد أن جمود أغلب متفلسفة الإسلام على الرتبة الأولى من النظر العقلي، على شاكلة اليونان، حال دون تبينهم هذه الصبغة الفلسفية الأصيلة، والاستفادة منها في تنويع أشكال التفلسف"[1].

– عدم كفاية استئناف العطاء الفلسفي في وجود فلسفة إسلامية: ليس من الضروري أن يقترن استئناف العطاء الفلسفي، بوجود شرط"الإسلامية" في هذا العطاء، وذلك للمعطيات التالية:

أ– قد تكون الفلسفة الاسلامية، طرقت آفاقا أوسع بتناولها للإشكالات اليونانية، أو توصلت الى حلول فيها جدة، لكن ذلك لا يعني البتة، حصول إبداع في هذه الإشكالات المنقولة بقدر ما هو إبداع بمقتضى:"قانون اليونان في التفلسف، ولا نزاع في أن ابن رشد خير من يمثل هذا الاستئناف المقلد،إذ جاء في فلسفته بما يكمل آثار أرسطو(...)حتى أنه كان لا يتردد في أن يمحو اجتهادات الذين تقدموه من متفلسفة الإسلام ضمن هذا الفكر، على اعتبار انها تدخل في باب علم الكلام"[2].

[1] - طه عبد الرحمن: سؤال العمل، ص46.
[2] - المصدر نفسه، ص47.

ب- إعجاب متفلسفة الإسلام بالمنقول اليوناني واعتباره المثل الأعلى، وإذا حدث استئناف للعطاء الفلسفي اليوناني، فالموروث الفلسفي الاسلامي يكون خاضعا للموروث الفلسفي اليوناني، ومن ثم، فان تقليد المسلمين للإغريق كان مطلقا دون تفطن الى اختلاف المجال التداولي، إن المقولات العشر اليونانية مثلا، مصاغة وفق طرق السؤال في اللسان اليوناني، وعند نقلها وتوظيفها، حملها أولئك المتفلسفة، ما لا يستطيعه الاستعمال العربي.

ج- إن استئناف ذلك العطاء على فرض حصوله، يعنى أن يحفظ الموروث اليوناني في نظيره الاسلامي، أي أن الإشكالات الفلسفية اليونانية تبقى هي هي، ولقد كان متفلسفة الإسلام – وأشهرهم ابن رشد – يعتقدون أن "اختلافهم" عن اليونانيين هو:" اختلاف التوسعة في الفكر، لا اختلاف التعارض"[1].

يتوصل طه عبد الرحمن بعد هذا التشخيص، إلى أن الفلسفة الاسلامية:" ولو أنها جاءت بما يشبه الابداع فيما خاضت فيه من الأدلة و الأسئلة المنقولة، فلما أتى هذا الابداع ضمن حدود هذا المنقول الفلسفي، لا يتعداها، ولم يستند قط الى المأصول الاسلامي، كان إبداعها من جنس"الابداع المفصول"،...والإبداع المفصول، لا يسمى إبداعا إلا من باب التجوز، وإلا فهو تقليد صريح"[2]. إن هذا "المستوى" من الابداع أو"الإبداعية"، يجب تجاوزه، عن طريق أسئلة وأدلة تراعي المأصول الاسلامي، يسمى طه عبد الرحمن هذه الإبداعية المأمولة بـ"الإبداعية المأصولة". إن الفلسفة الاسلامية، ذات الابداع المأصول " فلسفة

[1] - المصدر نفسه، ص48.
[2] - المصدر نفسه، ص48.

تداولية صريحة، وككل فلسفة تداولية، ينبغي أن تكون الكونية التي تتطلع الفلسفة الاسلامية إلـى التحقـق بهـا كونيـة مشخصـة، لا مجـردة،....هـاتين الصـفتين"الإبداعيـة الموصـولة"و "الكونية المشخصة" تورثان هذه الفلسفة الاستقلال الفلسفي"[1].

لكن، كيف يتحقق الاستقلال الفلسفي؟.

يميز عبد الرحمن معنى الاستقلال الفلسفي عن معان مجاورة لـه، فهو ليس "الانعزال الفلسـفي" أو "الانغـلاق الفلسـفي" أو"الانطـواء الفلسـفي" وإنمـا هـو:"القـدرة علـى حفـظ المبـادرة الخاصـة فـي صـنع الفكـر الفلسفي،استشـكالا واسـتدلالا"[2]، والفلسـفة الاسـلامية لا يمكنهـا تحصيل الابداع بدون هذا الاستقلال الذي يتوقف بدوره، على تحصيل شرطين هما:

1- شرط المبادرة الفلسفية، إن الفكر الفلسفي حتى يكون مستقلا ،ينبغي ان يكون منتجا عن مبادرة فلسفية ،ووفاء الفلسفة الاسلامية لهذا الشرط يتمثل فيما يدعوه طه عبد الرحمن بـ"حفظ المبادرة الفلسفية" الذي لا يكون إلا بمراعاة جوانب أو وجوه ،يعرضها كالآتي:

- حفـظ الفيلسـوف المسـلم لقواعـد مجالـه التـداولي، يجعلـه مصـانا ومحميـا مـن مختلـف الاختراقات الفكرية، ذلك أن هذه الضوابط أو القيم التداولية" تسد مسد الإطار الخاص الذي يحيط بفعله الفكري من كل جانب، والذي يمده بحقائق تنزله منزلة الأصول الفلسفية المميزة لهذا المجال"[3].

[1] - المصدر نفسه، ص49.
[2] - المصدر نفسه، ص49.
[3] - المصدر نفسه، ص50.

– امـتلاك الفيلسـوف المسـلم، لحقـائق فلسـفية مأصـولة، يمـده بالثقـة بـالنفس فيـتخلص مـن الشعور بالدونية أو الضيق، إذ يقبل على الانفتاح على عطاءات الغير الفكرية، ويأخذ عنه مـا يتـواءم مـع خصوصـيات وقيم مجالـه التداولي دون عقدة، وذلـك بحكم أن تلـك الحقـائق الفلسفية المأصولة "تقوم عنده مقام المعايير الأساسية التي يفصل بها بين ما يجوز أخذه، من هذا العطاء الأجنبي، وما يتعين تركه، بل أيضا يستطيع بفضلها أن يعدل وجهة المنقول أو يغير مضمونه بما يجعله أشبه بالمأصول، فضلا عما يمكن أن يفرعه على هذه الأصول الفلسفية من الحقائق بغير واسطة هذا المنقول"[1].

– تحكم الفيلسوف المسلم فـي المنقول، يجعلـه مبدعا، بحيث يكون مقتدرا علـى :"اقتنـاص الحقائق غير المسبوقة التي هي ثمرة التفاعل بين المأصول والمنقول"[2].

2– شرط الخصوصية التداولية،إن بلوغ مرحلة تحقق "الكونية المشخصة" لا يتم إلا بالوفاء بهذا الشرط، أي حفظ الخصوصية التداولية الذي لا يكون إلا بـ:

– حفظ الحقيقـة العقديـة، حيث أن الكونيـة المخصوصـة للـدين الاسـلامي تجعل منـه ديـن العـالم كلـه وديـن التـاريخ البشـري كلـه. واسـتناد إلـى هـذه الكونيـة، يكـون الفيلسـوف المسـلم مطالـب ببنـاء "أسـئلة وأدلـة غير مسبوقة، بـل أحكامـا وحقـائق جديـدة تعيـد النظـر فـي حقيقـة الإنسان وكماله الأصلي ودوره التاريخي"[3].

[1] - طه عبد الرحمن: سؤال العمل، ص50.
[2] - المصدر نفسه، ص51.
[3] - المصدر نفسه، ص51

– حفظ الحقيقة الخبرية، حيث أن كونية النظر العقلي في الفكر الفلسفي الإسلام، لا تتوقف عند حدود ذلك النظر بل تتعداه، ولذلك فهي كونية مزدوجة. يقول طه عبد الرحمن:" فهي من جهة، كونية منفتحة، إذ أن هذا النظر يستعين بالسمع متى بلغ منتهاه، وهي من جهة أخرى، كونية موسعة، حيث إن هذا النظر، بعد ازدواجه بالسمع، يرتقي درجة ويتسع أفق إدراكه، فيعقل ما سمعه"[1]

– حفظ الحقيقة العملية، وذلك أن النظر والعمل به لحظتان متناغمتان، فالقول لا معنى له بدون الفعل، والفعل لا معنى له بدون قصد، والفيلسوف المسلم مطالب بادراك هذه الخصوصية للعمل في الإسلام، مما يعني أن العمل مزدوج الكونية:"كونية فعلية، إذ كل الأقوال عبارة عن أفعال، وكونية قصدية، إذ لكل الأفعال قصود"[2].

– حفظ الحقيقة اللغوية، إن خصوصية اللغة العربية، تجعل منها لغة ذات كونية مزدوجة أيضا، فهي من جهة "كونية ملكوتية" لأنها اللغة التي تكلم بها الله في القرآن، وهي من جهة ثانية"كونية ملكية" لأن البشر(المسلمون) يتعبدون بها في عالم الملك أو الشهادة،ولذلك فالفيلسوف المسلم، يتعين عليه استثمارها " في بلورة إشكالات واستدلالات ترقى بلغة الفلسفة من رتبة المعرفة النظرية الى رتبة الحكمة الإلهية"[3].

لقد بقيت الفلسفة الإسلامية، حبيسة المنقول اليوناني، وذلك بسبب تجانس ما توصلت إليه مع ذلك المنقول، ولم تستطع تجاوزه. ولا حظ لها في سلوك طريق الاستقلال الفلسفي،

[1] - المصدر نفسه، ص 51- 52.
[2] - المصدر نفسه، ص52.
[3] - المصدر نفسه، ص52.

إلا إذا تمكن متفلسفة الإسلام من بناء إنتاجهم الفكري على قواعد وقيم مجالهم التداولي "مجتهدين في استمداد الإشكالات الفلسفية منه، وعرض الإشكالات المنقولة عليه"[1]. ومن دون توظيفهم لتلك المقومات الأربعة، أي وعيهم بخصوصية تعامل مجالهم التداولي مع العقيدة الدينية، والخبر السمعي، والعمل السلوكي، واللسان العربي، فلن يفلتوا من قبضة سلطان المنقول.

[1] - المصدر نفسه، ص53.

- **الفلسفة: تصور جديد**

إن إنشـاء نمـوذج فلسـفي يضـاهي النمـوذج الفلسـفي الغربـي، هـو جـوهر مشـروع صاحب"فقه الفلسفة"، ولا يزال يبسط تفاصيله في كل ما كتب، ففي كل مؤلفاته ما يفتأ يؤكد على مسألة على قدر كبير من الخطورة والمغامرة والجرأة، هي أن العرب والتفلسف – إلى غاية الآن – ضدان متنافران، وهم لم يستطيعوا تجاوز حدود النقل، فقديما نقل المتقدون، عن الإغريق، وسقطوا في"آفة التغريق "،وحديثا نقل المتأخرون عن الغرب فوقعوا ضحية"آفة التغريب"، بل الأدهى من ذلك أنهم اليوم مع غيرهم واقعون بلا استثناء، تحت نير "آفة التهويد". ذلك أن الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، رغم ادعاءاتها بأنها فلسفة كونية، هي في جوهرها فلسفة قومية مبنية على أصول من التراث اليهودي.[1]

لذلك يقرر فتح باب الإبداع والتجديد في القول الفلسفي العربي، وذلك بسلوك طريق في المعالجة، يختلف تماما عن الطريق التقليدي المتبع فيها إلى حد الآن.لقد صار واجبا على متفلسفتنا أن يمارسوا فعل التفلسف على مقتضى خصائص الذات العربية الاسلامية، فيستمدوا الأفكار والآليات، من قواعد وضوابط المجال التداولي الخاص بهم، رافعين ومؤمنين بشعار"لا عطاء بغير تميز، ولا إبداع بغير خصوصية "[2]. إن هذه الدعوة إلى إبداع فلسفة عربية إسلامية أصيلة داخل الفضاء التداولي العربي الاسلامي هي دعوة صريحة إلى حق الاختلاف في مجال الفلسفة. ونعتقد أن اعتماده على القول باستراتيجية

[1] - طه عبد الرحمن:الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص65.
[2] - المصدر نفسه، ص17.

التفسير بفكرة المجال التداولي أدى به آليا الى الاستعداد لدحض دعوى كونية الفلسفة وكونية الثقافة، ومن ثم فإن القول بمشروعية الحق في الاختلاف،فلسفيا وفكريا، متلازمة ضرورية كي يتم الابداع والقضاء على التبعية والتقليد.

فكيف يمكن القول بخصوصية فلسفية؟ وهل يمكن – بواسطتها – تحقيق فرادة فلسفية؟ وهل استطاع طه عبد الرحمن تقديم نموذج فلسفي عربي"حي" كما يصف ويعبر دائما؟.

يسهل كثيرا الوقوف على التركيبة المتناقضة للمشروع الحضاري الغربي، فرغم المكاسب والإنجازات المدوية التي حققها في المعرفة والتقنية، وفي مختلف مجالات الحياة، لكن عندا لاهتمام بقضايا الأخلاق والسياسة والفكر، نلمس تلك الملامح الجاحظة المعبرة عن الرغبة في السيطرة وممارسة القهر والهيمنة، لقد بيين لنا التاريخ الحديث والمعاصر أن الغرب لا يستطيع التخلص من نزوعه العنفية، فهو لايزال يواصل ممارسة أصناف العنف بمختلف الأشكال سرا أو مكشوفا، على ظهر المعمورة. ولتجاوز هذا المشروع، يجب الانطلاق في ممارسة تفكير نقدي، يعمل ابتداء على تشخيصه ومن ثم تفكيك مقولاته الاستعلائية بالاعتماد على منهجية نقدية دقيقة وصارمة.

فقه طه عبد الرحمن الدرس الفلسفي الغربي وتمكن من آلياته اللغوية واللسانية والمنطقية من الداخل، ووجد أن كثيرا من الدعاوى تلفه، فقرر السعي في مسالكها بغية دحضها. ومن بين هذه الدعاوى، دعوى كونية الفلسفة.

- دحض دعوى كونية الفلسفة:

في تصور عبد الرحمن، إن دعوى كونية الفلسفة، هي في الأصل أكذوبة، لكنها مع ذلك، تمثل أكبر التحديات، وانزلاق العرب والمسلمين في الدوران في فلكها يوجب التصدي لفلسفة النظام العالمي الجديد الذي يفرضه.

تاريخيا، صنع الغرب- أوروبا في البداية- هويته بعد الكشوفات الجغرافية العريضة التي حققها، لاسيما بعد اكتشاف العالم الجديد من طرف الرحالة الشهير كريستوفر كولومبس الذي شق عباب المحيط الأطلسي في نهاية القرن الخامس عشر ميلادي(1492م). فصار الاعتقاد أن العقل الغربي عقل جبار لا يضاهى، والغرب هو المركز وغيره أطراف محيطة تعيش بكيفية طفيلية، فهو رمز الحياة والتغير والإبداع، وغيره تابع له في كل شيء. ولما امتد التوسع الغربي تحت أنواع مختلفة من الغطاءات، وتم له بسط نموذجه في الحياة، وهذا بعد أن عمل على الإجهاز على المقومات الخاصة بغيره، فصارت الدعوة الى التنوير والتحضر والرقي دون الأخذ بالنموذج الغربي هي دعوة رجعية ينبغي محاربتها بكل الطرق والوسائل.إن المجتمع الذي يبغي العيش، عليه أن يطلب ما بلغه الغرب. وكان من الطبيعي إشاعة القول بفكرة كونية الفكر الغربي وبعالمية الثقافة الغربية،ومنها الترويج لفكرة كونية الفلسفة، التي يعارضها، ويعتبر هذه النرجسية الغربية، والتمركز المفرط حول الذات، من قبيل تضخم الأنا، فلا وجود لفلسفة كونية، وإنما الذي يوجد هو فلسفة ذات صبغة قومية ولا شيء غير ذلك، يقول:" لئن سلمنا بعموم الاعتقاد بين جمهور المتفلسفة بكونية الفلسفة،

سواء في صورتها الكليانية– أي أن الفلسفة كلية، أو في صورتها السياسية–أي أن الفلسفة عالمية فلا نسلم بصحة هذا الاعتقاد على رسوخه في النفوس، وغرضنا...هو بالذات أن نشتغل بإبطال دعوى كونية الفلسفة، واثبات صبغتها القومية"[1]. ويورد أربع اعتراضات أساسية على هذه الدعوى، هي:

– ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي الاجتماعي:إن بين الأمم والمجتمعات فروقات تاريخية واجتماعية ، والفلسفة الواحدة تحمل خصوصياتها التاريخية والاجتماعية، وهذا ما نلحظه بين أفراد الأمة الواحدة، يقول طه عبد لرحمن:"فواضح أن الفروق التاريخية والاجتماعية بين الأمم في العالم أبلغ من الفروق التاريخية والاجتماعية بين أفراد الأمة الواحدة، فإذن، لابد ان تحمل فلسفة الأمة الواحدة الخصوصية التاريخية والاجتماعية لهذه الامة،كما تحمل فلسفة الفرد الواحد خصوصية ظرفه التاريخي،ووضعه الاجتماعي"[2].

– ارتباط الفلسفة بالسياق اللغوي الأدبي: إن القول الفلسفي لا يكون إلا بلسان صاحبه، فاللغة هي مستقر القول الفلسفي، ولما كان من البديهي أن الألسن متعددة ،يكون من المنطقي ان المضامين الفلسفية تكون مختلفة، فيوضح :"والشاهد على ذلك أننا نلاقي في نقل النص الفلسفي من لغة الى أخرى صعوبات تضاهي الصعوبات التي نلاقيها في النص الأدبي، لا لضيق متأصل في اللغة المنقول إليها، وإنما لأن أشكالها الصرفية ومعانيها

[1] - المصدر نفسه، ص52.
[2] - المصدر نفسه، ص53.

اللغوية وأساليبها البلاغية لا تطابق أشكال ومعاني وأساليب اللغة المنقول إليها، فإذن يلزم ان تكون لكل لسان أمة فلسفته التي تناسب مقتضياته البنيوية والدلالية والبيانية"[1].

– الاختلاف الفكري بين الفلاسفة:لاشك ان الفلاسفة يختلفون فيما بينهم داخل السياق الاجتماعي والجغرافي والتاريخي الواحد، حيث يقول: "إذا كانت الفلسفة في الأمة الواحدة بهذا الاختلاف الشديد بين أفرادها فكيف يكون حالها عندما يتعلق الأمر بأمم العالم فيما بينها(....) وعلى هذا، فكما يجوز أن نتكلم عن اختصاص الفرد الواحد من أفراد الامة بفلسفة ما، فكذلك يجوز الكلام عن اختصاص الأمة الواحدة من أمم العالم بفلسفة ما"[2].

– التصنيف القومي للفلسفة:تأصلت عادة منهجية بين مؤرخي الفلسفة، هي أن يقسموا الفلسفة تقسيما يتصف بالطابع القومي، وهذا التصنيف لا علاقة بالمقتضيات الإجرائية، يقول:"الفلاسفة أنفسهم، يلجأون إلى هذا التقسيم ذي الصبغة القومية، مؤثرين نسبة أفكارهم الى قومهم، بدل إرسالها من غير نسبة، ولا يبعد أن يكون هؤلاء المؤرخون قد قلدوهم في هذا المسلك التصنيفي"[3].

والقول بأن الفلسفة كلية هو قول مردود أيضا، فهذا القول اليوناني في الفلسفة، الذي يؤسسها على اعتقاد أن العقل الإنساني واحد، وهذه الوحدة يستمدها من وحدة الطبيعة البشرية، يقول:"معلوم أن الدليل الأساسي الذي يدعي المشغلون بالفكر الفلسفي أنه يثبت تجاوز الفلسفة لحدود المأصول التداولي هو أن الفلسفة تتوسل، في طلب الحقيقة، بالنظر

[1] - المصدر نفسه، ص53- 54.
[2] - المصدر نفسه،ص 54.
[3]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

العقلي بوصفه مقاربة خالصة للوجود، إذ مفاهيمها عبارة عن تصورات مجردة، وتعاريفها عبارة عن تحديدات ماهوية، وأدلتها عبارة عن براهين صورية"[1].

يقدم اعتراضه على هذا الاستدلال، بأن العقل ليس ذاتا، ومن ثم فإن"مبدأ طبيعة الإنسان لا يوجب اتحاد العقل، وكل ما يوجبه هو حصول الاشتراك فيه، والاشتراك في العقل، غير الاتحاد فيه"[2]. ويضيف أيضا، أنه حتى لو اقترضنا أن مبدأ "وحدة العقل"صحيحا، فلا يلزم عن ذلك "وحدة الفلسفة"، ذلك أن العقل فعاليات متعددة، ومن المنطقي أن تكون هذه الفعاليات منتجة لفلسفات متعددة وليس لفلسفة واحدة "أي فلسفة تكون حقائقها وطرائقها هي نفسها عند أفراد الإنسانية جميعا، وعليه، فإن مبدأ وحدة العقل،لا يوجب أبدا اتحاد الفلسفة، وكل ما يوجبه هو حصول الاشتراك فيها، والاشتراك في الفلسفة غير الاتحاد فيها"[3]. ويستطرد موضحا:"لا يبدو أن الفكر الفلسفي ينزل رتبة عقلية واحدة بعينها، بل إنه يتقلب بين هذه المراتب(الفعاليات) عن قصد أو عن غير قصد، فتارة يكون أشبه بالعلم،متمسكا بالأسباب الظاهرة للأشياء، فمعلوم أن المعرفة الفلسفية قد احتوت في فترة من تاريخها العلوم كلها(...) وتارة يكون هذا الفكر أشبه بالدين، متطلعا إلى المعاني والقيم الروحية(...) وتارة يكون أشبه بالفن، متشوقا إلى الأسرار الدقيقة التي ترقى بالإنسان من رتبة التخلق بالقيم وقواعد السلوك إلى رتبة التجمل بالمعاني وتذوق رقائقها، وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تتعدد الكونية الفلسفية بتعدد هذه الأنظار العقلية المتفاوتة"[4].

[1] - طه عبد الرحمن: سؤال العمل، مصدر سابق، ص40- 41.
[2] - طه عبد الرحمن:الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص55.
[3] - المصدر نفسه، ص55.
[4] - طه عبد الرحمن : سؤال العمل، ص41- 42.

ويخلص إلى القول بكلية أو كونية "كيانية الفلسفة"،هو قول لا أساس له من الصحة، وإذا كان الأمر كذلك "وجب أن تكون الفلسفة جزئية". وليس يخفى، كما يقول، أن العناصر المكونة للنظر الفلسفي، ليست "صافية" أبدا، ذلك أن:"المعاني اللغوية، والأمثلة التوضيحية، والاستعمالات المجازية، تؤخذ أساسا من المأصول التداولي، ولا تداول بغير تحقق بالعمل، فيتحصل أن النظر الفلسفي، في مقاربته لحقائق الوجود، بواسطة مفاهيمه، وتعاريفه وأدلته، إنما يتوسل بأسباب مختلفة من المأصول التداولي، تأثيلا أو تمثيلا أو تخييلا، وإلا فلا أقل من أن يحمل بعض آثار هذا المأصول التي تنأى به عن مقتضى المقاربة النظرية المجردة"[1].

لا وجود لفلسفة كونية إذن، والفلسفة اليونانية هي فلسفة قومية ليس إلا، و دعوى كونية الفلسفة عنده ليست أكثر من"أسطورة ايبيستيمولوجيا وتاريخيا وواقعيا"[2].إن السؤال الجوهري الذي يتوجب طرحه على هذا المستوى هو: هل تفطن العرب– والمسلمون أيضا– الأوائل إلى هذه الحقيقة عن فلسفة الإغريق؟. يجيب صاحب فقه الفلسفة بالنفي القاطع قائلا:"العرب أقبلوا على الفلسفة إقبال من يلتمسها في كل مكان، ويأخذها من كل المظان، وما ذلك إلا لأنهم كانوا ينظرون إليها على أنها فكر كلي ينطبق على كل العقول، عربية كانت أو أعجمية"[3].لقد توهم العرب أن الفلسفة اليونانية معرفة كونية، وعدوها استدلالا كونيا[4].

[1] - طه عبد الرحمن: سؤال العمل،ص43.
[2] - بدران بن لحسن:"جدل الخصوصية والكونية في خطاب طه عبد الرحمن الفلسفي"أعمال الملتقى الوطني الأول في الفلسفة(الفلسفة بين تعدد المناهج ووحدة الحقيقة)المنعقد بقسنطينة يومي 25و26 أبريل 2009،إشراف جمال حمود، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع ،قسنطينة، الجزائر.
[3] - طه عبد الرحمن:الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص56.
[4] - المصدر نفسه، ص57.

وعن دعوى الكونية، والكونية السياسية للفلسفة التي نظر لها الفلاسفة الأوروبيون، يقدم جملة من الاعتراضات على هذا التنظير، هي:

– رد الفلسفة إلى الفلسفة الأوروبية، إن حصر الأوروبي للفكر الفلسفي وقصره على الجنس الاوروبي، هو مظهر من مظاهر تلك النرجسية المشار إليها سلفا، فالأوروبيون هم المبدعين للفلسفة، وغيرهم لاحظ لهم في هذا الإبداع، وهذا ما كان يردده بعض الفلاسفة الألمان من أمثال، هيغل و هوسرل و هيدغر...

– رد الفلسفة الأوروبية إلى الفلسفة الألمانية، لما كان للألمان حظا وافرا في نهضة أوروبا راح فلاسفة الألمان يمجدون ذاتهم ويفاخرون بأنفسهم، فنزعوا الأصالة الفلسفية عن غيرهم من فلاسفة أوروبا، واعتقادهم برد فلسفتهم الى أصول يونانية ضيق من الكونية السياسية للفلسفة، وباتوا يعتقدون أن الممارسة العلمية والمنهجية للفلسفة هي الممارسة الألمانية، لقد اعتبروا "باقي الفلسفات الأوروبية عيالا على فكرهم الأصيل، تنقل عنه وتقتبس منه، سواء استوعبت مقاصده أو لم تستوعبها"[1].

– تهويد الفلسفة الألمانية:يرى طه عبد الرحمن أن التأثير الفلسفي اليهودي على الفلسفة الألمانية،كان قويا، ويمكن تلمس ذلك من خلال الأشكال الأربعة التالية:

أ– معظم الفلاسفة الألمان تأثروا بالفلاسفة اليهود إن بطريق مباشر أو غير مباشر، كما هو الحال عند ليبنز الذي تأثر بإبن ميمون، وعند كانط أو اسبينوزا المتأثرين بابن مندل، الخ...

[1] - المصدر نفسه, ص59.

ب- إعجاب الألمان واليهود بترجمة الألماني مارتن لوثر أحد رواد الإصلاح الديني في أوروبا، للتوراة، وبذلك يكون"فلاسفة الألمان ذوو العقيدة البروتستانتية، أكثر استعدادا من غيرهم من الأوروبيين لاحتضان الثقافة اليهودية والتفاعل معها"[1].

ج- أغلب الفلاسفة الألمان كانوا يجعلون من التوراة خلفية مرجعية للكثير من أفكارهم وتصوراتهم، وكانوا يضمنون نصوصهم وتآليفهم اجتهادات وتأويلات يهودية ،سواء صرحوا بذلك ام لم يصرحوا به، وسواء اتركوا هذه المعاني والحقائق على وصفها الديني، أم خلعوا عليها وصفا علمانيا"[2].

د- وساطة الفلسفة اليهودية بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الألمانية عن طريق "ركائز العقلانية المجردة التي تجمعهما"،إن اللوغوس اليوناني نقلته الفلسفة اليهودية إلى المسيحية، منزلة إياه منزلة الروح القدس، مما جعلهم يتوهمون أن الفلسفة الألمانية حاملة لآثار المسيحية عن طريق تلك الوساطة, ويعتبر عبد الرحمن، الفيلسوف كانط النموذج الأبرز لهذا التهويد ففي كتابه"نقد ملكة الحكم"، يشير الى التجربة اليهودية، وصلتها بالقانون الأخلاقي وإدراكها لسموه، حتى أنهم شبهوه بالنبي موسى عليه السلام.

-تسييس الفلسفة الألمانية المتهودة: تمكن اليهود من التغلغل في مجالات الاقتصاد والتجارة في أوروبا بفعل المستجدات الأوروبية الحديثة ، لاسيما مع الثورة الفرنسية، وبالنظر إلى الواقع الاجتماعي الذي بدأت تعايشه أوروبا، والمتمثل في بروز النزعات القومية،لم يبق

[1] - المصدر نفسه، ص60.
[2] - المصدر نفسه، ص60.

اليهود مكتوفي الأيدي فراحوا يعملون على إقامة قومية خاصة بهم، مرتكزين إلى النصوص التوراتية التي تؤيد ما يفعلون، وباشتراكها مع الصهيونية تمكنت القومية اليهودية من النشوء، فاتخذت من أوروبا الشرقية مجالا جغرافيا للترويج لهذه التوجهات القومية لتهاجر الى أمريكا أين تعزز مركزها، وصار فلاسفتهم ومنظروهم يعملون على توجيه الفكر الفلسفي، مما أدى في نهاية الأمر إلى :"تشكل فضاء فلسفي يهودي عالمي،يندمج فيه غير اليهودي اندماج اليهودي فيه، عن قصد أو غير قصد(....) بحيث تم الدخول الآن في الطور الثاني في تهويد الفلسفة، فبعد تهويد الفلسفة الألمانية خاصة، جاءت مرحلة تهويد الفلسفة عامة"[1]. واستعرض أسماء لطائفة من الفلاسفة المحدثين ذوي أصول يهودية، أولهم صلة بهم إما عن طريق المصاهرة أو التعاطف معهم أو العطف عليهم، أو الولاء لهم، من أمثال:هرمان كوهن، شيلر، فرويد، بلوخ، لوكاتش، فروم، ليفي ستروس، هوسرل، أدورنو، يوركهايمر، فتجنشتاين، تشومسكي، دريدا...

كما ويتساءل على هذا الصعيد، هل انتبه المتفلسفة العرب المعاصرون إلى هذا التهويد في الفلسفة؟.ومن البديهي، أن يكون جوابه بالسلب حيث يعتبر المتفلسفة العرب المعاصرون بحكم تقليدهم للقول الفلسفي للآخر(الغرب) هم – في حقيقة الأمر– يرددون ما يقوله هذا الآخر، بل الأخطر من ذلك، أن الإنسان العربي" يتفلسف بما يخدم عدوه وهو لا يدري،

[1] - طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص63.

أليس هذا الفضاء الذي يستمد منه أفكاره وآراءه، هو من صنع عدوه المنتشر سلطانه في الأرض؟"[1]

- من الفلسفة الخالصة إلى الفلسفة الحية:

بعد طول تأمل، توصل إلى أن الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر، يدور حول نفس المسلمات والنظريات التي يتضمنها الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم، وهذا نوع من "التطبيع" يمارسه المتفلسف العربي من دون شعور،في إطار معمم على الجميع لا صلة له بالفلسفة.إن هذا الواقع الأليم الذي تعيشه الفلسفة العربية، وهذا التيه الفكري، استنهض همته لتقديم خطط خطابية من أجل قيام فضاء فلسفي عربي، خطط قمينة بالخروج من هذه السكونية القاتلة المفروضة، إلى حركية مؤسسة على أبعاد الزمان، وهو ما يدعوه بـ"القومية الحية" أو"القومية اليقظة"[2]. وبما أن الفلسفة الألمانية واليهودية والإغريقية هي في خانة واحدة، أي تتأسس على فكرة اللوغوس اليوناني،أو العقلانية المجردة، مما يعني أن القول الفلسفي هو قول عقلي، لا تشوبه الأسطرة، أي أن الفلسفة **قول عقلي خالص**. فهويعارض هذه "الفلسفة الخالصة"، ويعتبر ذلك" ادعاء أسطوريا " يجب دفعه عن الفلسفة، حتى نمهد لقيام فلسفة عربية حية.

وضع لهذه القومية الحية خصائص وخططا محدده:فأما الخصائص هي:"القيام" و"القوام" و"القومة".

[1] - المصدر نفسه، ص66.
[2] - المصدر نفسه، ص 67.

أ- **القيام:** أي الحركة والعمل، أي أن تكون هذه الفلسفة قائمة، ثابتة على العمل، إنها بشكل أساسي قومية تقوم على العمل المتواصل، والقيام على نوعين:" قيام جهادي يقوم في دفع ما يضر هذه الروابط(الروابط بين أفراد هذه القومية) من داخلها، أو خارجها. وقيام اجتهادي يقوم في جلب ما ينفع هذه الروابط من مركزها أو محيطها"[1].

ب- القوام: هو مجموعة القيم المعنوية، التي يعمل بها القوم، إنها ما تتميز به معارف الجماعة من قيم ومعايير ، لأن القومية الحية تتحدد بواجبها ومشروعها. والقيم المعنوية على قسمين:"القيم الخاصة، وهي التي يتفرد بها القوم ولا يشاركهم فيها غيرهم. والقيم المخصصة، وهي القيم العامة التي يشتركون فيها مع غيرهم، لكن اجتماعها إلى القيم الخاصة في المجال التداولي يجعلها تتشكل بشكلها وتتلون بلونها، فتصير أشبه بالخاصة منها بالعامة"[2].

ج- القومة: وهي عمل الجهاد والاجتهاد الذي يقوم به القوم، إنها بلوغ العمل القيمي الغاية، والمتفلسف العربي اليوم مطالب بتحصيل "قومة فلسفية تدفع عنه التقليد الذي يقيد طاقاته في فضاء فلسفي متهود، وتجلب له الابداع الذي يحرر هذه الطاقات في فضاء فلسفي لا تهويد فيه"[3]. إن الفلسفة القومية الحية، هي تلك التي تستند إلى العمل الجهادي والاجتهادي[4]، فيضيف موضحا:"القومية الحية، هي اجتماع القوم على دوام العمل، وفق القيم العليا، وأن القومة هي بلوغ هذا العمل القيمي الغاية وشموله لجميع أفراد القوم"[5].

---

[1] - المصدر نفسه، ص67.
[2] - المصدر نفسه، ص69.
[3] - المصدر نفسه، ص70.
[4] - يقصد طه عبد الرحمن بالعمل الجهادي، هو العمل الذي تدفع به التحديات السلبية، والعمل الاجتهادي فهو عكسه،أي العمل الذي تدفع به التحديات الايجابية(انظر ص 80 من: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي)
[5] - المصدر نفسه، ص70.

وأما خطط القومية الحية، فهي: "المقاومة" و"التقويم" و"الإقامة".

أ- المقاومـة: هـي مقاومـة مفـاهيم، أي مواجهـة قيم الخصـم بقيم أقوم، قيم تنـزع عن قوتـه اعتبارها، انها مقاومة تتجه إلى كل المفاهيم المنقولة،دون استثناء، وتعمل على عرضها على الأدلة المنطقية، إنه النقد الذي لا يعني التعسف أو الرفض المسبق، وهذا العرض للمفاهيم فيه"زيادة في القدرة الاستدلالية التي هي زينة التفلسف"[1].إن مقاومة المفاهيم تتبني على التدليل على نفع المفاهيم المنقولة للأمة، وكما سبق ذكره، ينبغي على المتفلسف العربي أن يعرضها على معيار القوام(= مجموعة قيم القوم).

وينبه عبد الرحمن إلى أن الاعتراض على المفاهيم الجزئية المنقولة، ليس مجديا، إذا لم نراع الوقوف على مرجعيات وأنساق تلك المفاهيم،كما هو الحال بالنسبة إلى مفهوم"نهاية التاريخ" الذي هو في جوهره"صيغة علمانية للقول ببعثة المسيح في آخر الزمان على مقتضى الفهم اليهودي، فيتوجب علينا الاعتراض الشامل على فلسفة التاريخ التي بنيت على هذا المفهوم وأمثاله، وذلك لمقاومة أسباب التهويد الذي دخل عليه، حتى لا نتطبع بها من حيث لا نعرف، فنسعى إلى حتفنا بعقولنا، لا بعقول غيرنا"[2].

ب- التقـويم: وهي"إزالة الاعوجاج"و"التزود بالقيم"، أي العمل على تمتيع المفاهيم الفلسفية بأقصى قدر من الحركية داخل المجال التداولي العربي الاسلامي عن طريق وصلها بقيمه العمليـــة، وتســـاعد هـــذه الخطـــة، علـــى تحقيـــق مزايـــا كثيـــرة، كتقســـيم المفـــاهيم

[1] - طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص71.
[2] - المصدر نفسه، ص73.

إلـى"مأصـولة"و"منقولـة"، وإدراك ان المفـاهيم المنقولـة، تظـل عرضـة للجمـود مـالم يعمـل المتفلسف المنقولة إليه على تزويدها بالقيم المحلية ذات الصبغة العملية، كما يفترض أن تكون المفاهيم المأصولة، ثمرة العمل الذي يخص المجال التداولي، وثمرة تفاعل المتفلسف العربي مع قيمه التي ستجدد بتجدد هذا العمل. ومن المزايا أيضا أن القيم تعمل على إخراج المفاهيم من الجمود إلى الحركية، وذلك بإنتاجها أو إعادة إنتاجها كما هو الحال مع المفهوم المنقول الذي دخل عليه فعل التهويد، مفهوم"الحداثة"الذي لم يستطع المتفلسفة العرب نزع الجمود عنه وبعث الحركية فيه، بسبب ذهولهم عن مقصده داخل مجاله التداولي، وراح ما يسمى بـ"الحداثيين العرب"يوظفونه ويستعملونه دون علمهم بـ"أوصافه وأطواره في مجاله الأصلي، حتى زعموا أنه ينبغي أن يتحقق في هذا السياق العربي، بنفس الأسباب التاريخية التي تحقق بها في أصله الأوروبي، لتسليمه بمبدإ منقول هو الآخر، وهو مبدأ "التاريخ الإنساني الكلي" "[1].

ج- الإقامـة: وهـي السـعي الـى إقامـة فضـاء فلسـفي عربـي بجهـاز مفـاهيمي لا نجـد لـه بالضرورة نظير في الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم، والعمل أيضا على تجاوز مرحلة الاعتراض على المنقول من المفاهيم والمسائل، بحيث يتم الإبقاء على المفاهيم التي تم اختبارها وامتحانها نقديا، بإدخال عليها طرقا وأساليب إبداعية ونافعة، فثبتت صلاحيتها في المجال التداولي.ولخطة الإقامة مزايا منها:إن المفهوم الفلسفي يصبح ثمرة الاشتغال الصناعي على المعاني المستمدة من المجال التداولي، وكذلك تتحقق فوائد الاجتهاد في

[1] - المصدر نفسه، ص75.

إقامة الدليل على المعنى الطبيعي، فيتحول إلى مفهوم مشروع ومنتج، وعندما تتمتع المعاني المستمدة من المجال التداولي بهذه "المشروعية" و"الإنتاجية"، تكتسب قوة فلسفية عالية توازي قوة المفاهيم المأخوذة من ذلك الفضاء الفلسفي العالمي، إن هذا الجهد في التنظير والتصنيع للمعاني والمفاهيم، يسمح للمتفلسف العربي إدراك أن الابداع بواسطة المأصول من المفاهيم أنسب من الابداع بالمفاهيم المنقولة، على أساس أنه عارف بالأسباب التداولية:"من ربط بأصولها الطبيعية وضرب الأمثلة عليها، وفتح آفاق توسيعها، في حين ليس له من سبيل إلى امتلاك هذه الأسباب في المجالات المنقول منها، إلا أن يعيش بين أهلها كما يعيشون"[1].

بعد هذا العرض لخصائص وخطط القومية الحية، وحتى يتحقق تجاوز أساطير الفلسفة الخالصة، صار ضروريا الاستعداد لخوض المعركة الاصطلاحية، معركة مواجهة المصطلحات والمفاهيم الوافدة المتهودة، بمصطلحات كفيلة بدفع شرور هذا التهويد الأخطبوطي، بحيث نستطيع أن:"نفرق حيث لم يفرق أهل هذا الفضاء(الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم)، ونجمع حيث لم يجمعوا، ونصرح بما اضمروا، ونسمعهم مالم يسمعوا، ونستشكل ما لم يستشكلوا، ونفلسف مالم يفلسفوا، أو قل باختصار، ننشئ في الفكر ما لم

[1] - المصدر نفسه، ص78. ويجد طه عبد الرحمن في مفهوم "القطرية"،الفائدة الإجرائية المناسبة، المضادة لمفهوم "القومية" ذلك أن : "القومي هو ما شمل الأمة بأسرها، بينما القطري هو ما اقتصر على جزء من هذه الأمة الواحدة لاعتبارات ضيقة، كالاعتبار السياسي، أو حتى الاعتبار الجغرافي ...فهو ينفع في مواجهة تحدي التمزق الذي مابرح يتهدد الأمة العربية، والذي يزداد خطره مع تزايد تهويد الفكر وتهويد الأرض معا..." المصدر نفسه، ص ص78- 79.

ينشئوا، فإن قوة الاصطلاح غدت لا تقل عن قوة السلاح، وإلا فهي تزيد عليها متى اعتبرنا الاكتساح الذي حققه الإعلام"[1].

من أجل تحقيق القومية الحية وتجسيد الفلسفة الحية، يجب الاعتراض على الفلسفة الخالصة، لأنها عقيمة، وعقمها آت من كونها تعتبر جانب العبارة من القول الفلسفي المنقول عن طريق الترجمة، ولا تعتبر جانب الإشارة منه، وقد تنقله نقلا عباريا، ولو لم تثبت فائدة هذا النقل[2]. وفي المقابل، تأتي إنتاجية الفلسفة الحية من كونها تعتبر الجانب الاشاري اعتبارها للجانب العباري، وتعمل على نقل الجانب العباري من القول الفلسفي المنقول، نقلا اشاريا متى ثبت نفع هذا النقل.

ولقد أخطأ المتفلسفة العرب عندما اعتقدوا أن الحقيقة مصدرها قوة العقل وهي تستغني بنفسها عن غيرها من الحقائق،كما ظنوا أن المفاهيم الفلسفية المنقولة ذات طبيعة عبارية خالصة (كعلم الرياضيات مثلا)، وفاتهم الانتباه إلى وجود الجانب الاشاري في سياق العبارة داخل النص الفلسفي، وهذا هو سبب العقم والجمود في قولهم الفلسفي. إن الابداع الفلسفي على هذا الصعيد التأصيلي، يقتضي التحقق بـ"الخصوصية الاشارية" ، لتي مصدرها المجال التداولي، من جهة، وازدواج "العمومية العقلية"عند الفيلسوف التي تنهض بها العبارة، بتلك الخصوصية الأصلية، التي تنهض بها الإشارة، حيث يقول :"معلوم أن الخصوصية الأصلية

[1] - المصدر نفسه، ص79.

[2] - يعتبر طه عبد الرحمن أن للكلام الفلسفي أقساما تضاهي أقسام الكلام،هي:"المفهوم"و"التعريف"و"الدليل"،في مقابل أقسام الكلام العامة التي هي"اللفظ"و"الجملة"و"النص"،أو في مقابل أقسام الكلام العلمي:"التصور"و"القانون"و"النظرية" والتقسيم البياني للكلام عند طه عبد الرحمن،هو:**عبارة وإشارة**، فالعبارة هي الكلام الدال على الحقيقة،صريح لفظه،ومحكم تركيبه.أما الإشارة فهي الكلام الدال على المجاز،مضمر لفظه،ومشتبه معناه.والعبارة هي أيضا, كلام يلتزم بضوابط العقل المجرد، بينما الإشارة فهي كلام ينفتح على الخيال المجسد. واللغة الفلسفية، فيها من مظاهر العبارة العقلية نصيب، وفيها من مظاهر الإشارة الخيالية نصيب(راجع:الحق العربي في الاختلاف الفلسفي،ص ص88- 89.).

لفلاسفة العربية ليست هي خصوصية المجال التداولي الغربي، وإنما هي خصوصية المجال التداولي العربي، فيتعين عليهم أن يضعوا فلسفة فيها من الخصوصية العربية على قدر ما فيها من العمومية العقلية"[1].

إثباتا لتلك الدعاوى، وضع ثلاث فرضيات بما يناسب التقسيم الثلاثي للكلام الفلسفي(المشار إليها أسفله، في هامش هذه الصفحة):

– إن فرضية "**المفهوم الحي**" تنطلق من:"يأتي عقم المفاهيم في الفلسفة الخالصة، من كون جانبها الاصطلاحي لا يستند إلى الجانب التأثيلي، وأيضا من كون الجانب التأثيلي المترجم، ينتقل فيها إلى رتبة الاصطلاح، وفي المقابل، تأتي إنتاجية المفاهيم في الفلسفة الحية، من كون الجانب الاصطلاحي يستند إلى الجانب التأثيلي، وأيضا من كون الجانب الاصطلاحي الذي تعذر إيجاد مقابل له ينتقل عنه إلى ممارسة التأثيل"[2]. لقد وقف على جمود الفلسفة الخالصة (طبعا،عند أصحابها من العرب) على الجانب الاصطلاحي من المفهوم، دون جانبه الاشاري، مما أوقع المتفلسفة العرب في أخطاء، فهم لم يميزوا – تحت فرط من الافتتان والإعجاب والتقليد– بين "ماهو عبارة عقلية تعم الغربيين وما عداهم، فيفيدهم النظر فيها والبناء عليها، وبين ماهو إشارة خيالية تخص الغربيين من دون سواهم، فلا يفيدهم الاشتغال بها إلا على سبيل الإطلاع على ما يختص به غيرهم(...) بحيث رفعوا ما كان

[1] - طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص91.

[2] - المصدر نفسه، ص92. يقصد طه عبد الرحمن بـ**"التأثيل"**أنه : وصل المدلول الاصطلاحي أو المفهومي الذي وضع للفظ الفلسفي، بأسباب مدلوله اللغوي، وتوظيف هذه الأسباب الدلالية الأصلية في توسيع النظر في هذا اللفظ"(أنظر: طه عبد الرحمن: سؤال العمل ، مصدر سابق،ص42.) أي أن وظيفة الجانب الاشاري في المفهوم، هي ربط جانبه العباري بأصول المجال التداولي لواصفه أو مستثمره، وهذا الوصل بالأصل هو التأثيل، أو بكلمة عامة فان معنى التأثيل لا يبتعد كثيرا عن معنى التأصيل وهو يسد مسده. لمزيد من التفصيل، أنظر كتابه الذي خصصه لهذا الغرض:فقه الفلسفة2،القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، وهو مصدر سابق، ص ص : 130-141).

فـي لسـان الغربيين مـدلولا لغويـا إلـى رتبـة المـدلول الاصـطلاحي فـي لسـانهم العربـي، الأمـر الـذي حـدا بهـم إلـى أن يضـفوا عليـه مـا حقـه أن يخـتص بـه هـذا المـدلول الاصـطلاحي مـن أوصاف"العبارية" و"المعقولية" و"الموضوعية" و"العمومية"، فضاقت امكانات تصرفهم فيه بما لا يقاس"[1]،كما أنهم لم يتفطنوا الى تلك الصلات القائمة بين المدلول الغربي وبين المعنى اللغوي العربي للفظ العربي الذي انزلوه عليه، فجمدوا الطاقة الدلالية للمفاهيم العربية، وعطلوا فعاليتها التأثيلية.

وفـي المقابـل، فـإن الفلسـفة الحيـة ،تسـتثمر الجانـب التـأثيلي مـن المفهـوم، فتبنـي المـدلول الاصـطلاحي علـى المـدلول اللغـوي المفهـوم الفلسـفي العربـي، وضـعا وتوظيفـا، بحيـث يتمكـن الفيلسوف الحي من الدخول في "إنشاء فضاء فلسفي حوله من خلال حقله الدلالي، مقارنا ومفرعا وموسعا"[2].كما يقوم بتفعيل المفاهيم المنقولة، بأسباب التداول العربي، ويعمل على استبدال المدلول اللغوي مكان المدلول الاصطلاحي للمفهوم الفلسفي الغربي.

– وفرضية"**التعريف الحي**" يصوغها كالآتي:"يأتي عقم التعريفات في الفلسفة الخالصة، من كون جانبها التقريري قد لا يستند إلى الجانب التمثيلي، أو يستند إلى جانب تمثيلي غريب عن المجال التداولي للمتلقي، وفي المقابل، يأتي إنتاج التعريفات في الفلسفة الحية من كون جانبها التقريري، يستند بالضرورة إلى الجانب التمثيلي، أو ينتقل عن جانبه التمثيلي الأصلي الـذي لا يوافـق المجـال التـداولي للمتلقـي إلـى تمثيـل يوافـق هـذا المجـال"[3]. وفـي التعريـف

[1] - المصدر نفسه، ص94.
[2] - المصدر نفسه، ص95.
[3] - طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص97.

الفلسفي، يكون مدلوله تقريريا، ويميزه الجانب العباري، أما الجانب الاشاري المميز له فهو المضمون التأثيلي، ومحتوى ذلك"المضمون"التأثيلي هو مجموعة المقارنات والمشابهات والأمثلة التي مصدرها المجال التداولي للفيلسوف الغربي الذي يوظفها لتقرير المعنى(التعريف) الذي يريده، وهذا الأمر الخطير لا ينتبه إليه المتفلسفة العرب. إن الفيلسوف الغربي يدرك تمام الادراك عدم قدرته على الاستغناء عن ممارسة التمثيل، في مقابل "تضحيته"بالتعريف كما كان يفعل الفيلسوف النمساوي لودفيغ فتغنشتاين.

لذلك فإن الفلسفة الخالصة(عند العرب) تجمد على الجانب التقريري من التعريف، ولذلك جاءت التمثيلات الواردة في النصوص الفلسفية الغربية غريبة عنهم لأنهم يعتقدون أن التقرير هو ما يميز التفلسف، أي اعتبروا الممارسة الفلسفية تقوم على العبارة فقط. ولاشك أنهم بهذا الفهم السقيم، بل الميت، فصلوا بين الجانب التقريري والجانب التمثيلي للتعريف، يقول طه عبد الرحمن:"فكان أن قطعوا بذلك على المتلقي العربي، طريق استخدام معطياته التداولية في ممارسته الفلسفية(...)، وقعوا في نقل تمثيلات تصادم مقتضيات المجال التداولي للمتلقي العربي، إما جهلا بتعلقها بالمجال التداولي الغربي، بحيث يجوز أن لا تصلح في غيره، وإما اعتقادا بأنها أولى بالاعتبار من المصادمة التي تحدثها"[1].

في مقابل ذلك، توظف الفلسفة الحية الجانب التمثيلي، وتسعى دائما الى الجمع بينه وبين الجانب التقريري في التعريف الفلسفي، بل إنها في سبيل نشدان تعريف دقيق، تعمل على بناء التقرير على التمثيل، وتعمد إلى استبدال التمثيل الموافق للضوابط التداولية مكان

[1] - المصدر نفسه، ص100- 101.

التمثيل المخالف لها ومن ثم، فإن "حياة التعريف الفلسفي لا تكون إلا بتحريك سكونه، ولا تحقق لهذا التحريك إلا بوصل جانبه التقريري بجانبه التمثيلي، لكي يدوم على التزود منه بما يوافق التداول العربي وييسر سبيل إفادته للمتلقي"[1].

– وأما فرضية "**الدليل الفلسفي**"، فنصها هو:"يأتي عقم الأدلة في الفلسفة الخالصة، من كون جانبها الاستنتاجي قد لا ستند إلى الجانب التخييلي، وأيضا من كون الجانب التخييلي المترجم ينتقل فيها إلى رتبة الاستنتاج، وفي المقابل، تأتي إنتاجية الأدلة في الفلسفة الحية من كون جانبها الاستنتاجي يستند بالضرورة الى الجانب التخييلي، وأيضا من كون الجانب الاستنتاجي المترجم ينتقل فيها إلى رتبة التخييل متى ظهر أنه يستغلق على فهم المتلقي"[2].

إن الاستنتاج يمثل الجانب العباري الذي يميز الدليل، بينما يمثل التخييل الجانب الاشاري، والتخييل يشتمل على جميع إنتاج الخيال من حكايات ومجاز واستعارة، بل وحتى الأساطير، فأعمال لفلاسفة لا تخلو من الصور الخيالية، كما هو الحال عند أفلاطون وديكارت، وغيرهما... بل إن الأسلوب البياني في كتابات نيتشه الفلسفية يعكس وجهة نظره التي يفضل فيها التخييل على الاستنتاج، وحتى أولئك الذين حاربوا الأساليب البيانية في العمل الفلسفي بحجة تخليصه منها لم يكونوا بمنأى عن اعتمادها،كما الحال عند الفلاسفة التجريبيين الإنجليز من أمثال لوك و هيوم، وغيرهما...غير أن الفلسفة الخالصة عند المتفلسفة العرب جمدت على الجانب الاستنتاجي من الدليل، والسبب في ذلك هو أنهم" يرون في الأمثال

[1] - المصدر نفسه، ص101.
[2] - المصدر نفسه، ص102.

والرموز خيالات، والخيالات خلاف الحقائق المطلوبة، فلا ينبغي إذن الاطمئنان إليها، ولا بالأولى الطمع في معرفة هذه الحقائق بواسطتها...أما الخواص ذووا العقول الثاقبة والفطر الفائقة من الفلاسفة، فهم أغنى من أن يتوسلوا بها في مداركهم، إذ تكون عنصر تشويش عليهم، لا عنصر تبيين لهم، ولا يليق بهم إلا طريق لا تخييل فيه، أي طريق استنتاجي خالص"[1]. وربما كان الفيلسوف العربي ابن طفيل في قصته الفلسفية"حي بن يقظان"، يمثل استثناء نسبيا، فرغم أنه لم يخرج عن الخط العام لتلك الرؤيا التي تغيب التخييل، إلا أن في قصته المذكورة، نصيب كبير من التخييل الذي يغني عن الدليل.

يتأسف طه عبد الرحمن على ذلك الانقطاع الذي حدث بين ابن طفيل وبين تلميذه ابن رشد، يقول:"واعتقادنا أنه لولا أن ابن رشد سد الطريق الذي فتحه أستاذه، لكان للفلسفة العربية اليوم شأن آخر، ولما دارت دورتها الثانية كما تدور العنقاء، لأن أستاذه ابن طفيل وصلها بما يجب أن توصل به، ألا وهو أودية البيان العربي"[2]. إن الخلط بين ما هو استنتاج وما هو خيال، في الوعي الفلسفي العربي أدى إلى اعتقاد المتفلسفة العرب إلى أن الحقائق الفلسفية لا تكون إلا حقائق عبارية من خلال الاستدلالات القياسية، أو ما يسمونه "البرهان" ،كما أن المعاني المنقولة التبست عليهم، فظنوا أن سبب الالتباس هو برهانية الأصول التي ترجمت عنها، رغم أن بها الكثير من الأساليب البيانية التي وضعت ووظفت بقصد أو بغير قصد، ولما نقلت إلى اللغة العربية بطريقة ترجمية صماء، فقدت مجازيتها واستعاريتها،

[1] - المصدر نفسه، ص103.
[2] - المصدر نفسه، ص103.

علاوة على سوء التعبير، وهو ما جعل الدليل الفلسفي لا يترسخ في القول الفلسفي العربي. وعلى خلاف الفلسفة الخالصة، عملت الفلسفة الحية على توظيف الجانب التخييلي من الدليل، لأنها تنطلق من الوعي الصارم بالعلاقة المتينة التي تربط هذا الدليل باللسان الطبيعي، فلا دليل فلسفي من دون لسان طبيعي, ومن البديهي أن التنوع الاشاري مصدره اختلاف الألسن. والفلسفة الحية تقدم التخييل على الاستنتاج، ذلك أن "التخييل يتوسل به في توضيح الاستنتاج، ووجود الوسيلة متقدم على وجود مقصدها"[1].

إن الفلسفة الحية ومن خلال هذه الفرضيات، تجتمع فيها أبعاد الزمن العربي جميعها، فـ:"الماضي لا ينفذ إلى القول الفلسفي إلا بواسطة الإشارة التأثيلية، إذ تؤخذ عناصرها من موروث الأمة، وأن الحاضر العربي لا ينفذ إليه إلا بواسطة الإشارة التمثيلية، إذ تؤخذ عناصرها من مفعول الأمة، وأن المستقبل العربي لا ينفذ إليه إلا بواسطة الإشارة التخييلية، إذ تؤخذ عناصرها من مشروع الأمة"[2].

إن هذه الكيفيات في الخروج من القول الفلسفي الخاص المحكوم عليه بالموت، إلى القول الفلسفي الحي، اختصرها طه عبد الرحمن في التقريرات الخمس التالية:

أولا: وصل العبارة بالإشارة على جميع مستويات القول الفلسفي.

ثانيا: المزاوجة بين الخصوصية الاشارية والعمومية العبارية.

ثالثا: وصل الفلسفة بالأدب العربي.

[1] - طه عبد الحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص105.
[2] - المصدر نفسه، ص108.

رابعا: استحضار الأبعاد الثلاثة للزمن العربي.

خامسا: التغلغل في التداول اليومي.[1]

يستفاد من هذا التصور الجديد للفلسفة – والذي يصفه بعض تلامذته وأصدقائه بأنه "انقلاب فلسفي"، بأنه لا وجود لفلسفة برهانية، رغم أنف مجموعة الفلاسفة من أمثال أرسطو وبن رشد وديكارت وغيرهم....،ذلك التصور التقليدي للفلسفة الذي يعتبرها معرفة مجردة، لا تستوجب أي عمل، أي أنها مجرد نظر أو نظر مجرد، وفي هذا الفهم إخلال صريح بمقتضى منطقي، هو أن النظر المجرد لا يقوى على الحكم على العمل. بيد أن العمل باعتباره مجموعة السلوكيات، يوسع النظر ويفتح فيه آفاقا جديدة، مما يمكن النظر من تبين مسالك استدلالية جديدة، فتنشأ استدلالات وقدرة على الاستشكال بفضل هذا التأثير الذي يمارسه العمل ولولا هذا التجانس والتلاحم بين العمل والنظر، لعجز الفيلسوف على الحكم السليم في السلوكيات على السلوكيات وعلى الغيبيات أيضا.إن الفلسفة الحقة هي تلك التي يكون فيه العمل موجها للنظر. والعمل ليس سوى الأخلاق، التي يجب أن ننظر إليها على أنها:"تشمل جميع أفعال الإنسان ابتداء من الفعل النظري، الفعل النظري فعل خلقي من حيث أنه يقتضي بموجب كوننا بشر،يقتضي أن نحكم،..أن ننظر في المصلحة التي يأتي بها، يجلبها إلينا أو في المفسدة التي يدفعها عنا، وبالتالي فانه يكون فعلا خلقيا بهذا الاعتبار المصلحي"[2].

[1] - المصدر نفسه، ص109.

[2] - طه عبد الرحمن في حوار لحصة "مسارات" لقناة الجزيرة الفضائية القطرية،الحلقة الثالثة.الحصة المذاعة يوم 06 جوان2005.(للمزيد، يرجى العودة إلى البث الحي على موقع القناة على شبكة الانترنت : www.aljazeera.net).

إن الفلسفة ينبغي أن تكون علما ينفع، وحكمة تهدي إلى مكارم الأخلاق، ومعرفة من أجل العمل.إن هذه الفلسفة تعبير عن:"رغبة في تبيئة واستنبات الجوانب المعرفية في معطاها التداولي،الأمر الذي يجعلها أكثر قربا من الفهم والإفهام باعتبار معالجتها للراهن والمعيش ضمن إطار السياق المكاني والزماني الذي يحيا فيه الأفراد، طالما أنهم هم المعنيون الذين يعانون من الأزمات الشديدة، ولعل أبرزها التخلف في تحصيل منجزات العلم"[1] .

ومن دون التعامل معها بهذا التحديد، فلن نتخلص من أزمتي الصدق والقصد (فصل العلم عن الأخلاق، فصل العقل عن الغيب) وهما الأزمتان الكبيرتان التي يعيشهما الغرب الحالي، ويتأثر بهما العالم العربي والاسلامي أيضا، بحكم استمرار التبعية والتقليد.

لذلك، فان دعوته إلى أهمية قيام هذا التصور الجديد للفلسفة، تؤطرها نظرته المؤسسة على مبدأ التعدد والاختلاف، وهو ما يعكسه قوله بالحق العربي في الاختلاف الفلسفي، والحق الاسلامي في الاختلاف الفكري، وهذا ما سنتبين حيثياته في المبحث اللاحق.

[1] - بشير خليفي:الإبداع الفلسفي ورهانات المعطى التداولي عند طه عبد الرحمن، مجلة لوغوس (مجلة فلسفية محكمة تصدرها جامعة تلمسان - الجزائر) الناشر:دار كنوز ، تلمسان -الجزائر،العدد التجريبي افريل 2011.

– مشروعية الحق في الاختلاف الفلسفي والفكري: من الحق في السؤال إلى الحق في الجواب.

نتيجة ضغط اللحظة العالمية الراهنة، وانسجاما مع الدعاوى والفرضيات التي يبني عليها مشروعه في الابداع الفلسفي، يسعى طه عبد الرحمن إلى تبني القول والخوض في مشروعية الاختلاف الفلسفي والفكري، حيث طرح سؤال هذه المشروعية، على مرحلتين أساسيتين: سؤال المرحلة الأولى هو موضوع كتابه"الحق العربي في الاختلاف الفلسفي"الذي صدرت أولى طبعاته عام 2002، بينما كان سؤال المرحلة الثانية، موضوع مؤلفه"الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري" الذي صدرت أولى طبعاته عام 2005.

في النص الأول، دعوة صريحة إلى ممارسة التفلسف على مقتضى الخصوصية، وهي الرمزية التي تعكس الاستقلال الفلسفي، والتحرر التاريخي، يقول :"يحق لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية، مع الاعتراف لسواهم بذات الحق...وكل فلسفة تدعي لنفسها الانفراد بهذا الحق، لا تكون إلا فلسفة مستبدة أشبه بالعقيدة المتسلطة منها إلى الفكر المتحرر، حتى ولو توسلت بأقوى الأدلة العقلية"[1].

وأما النص الثاني، فيتعلق بمقاربة فلسفية تأملية، أيضا، تتركز حول"الجواب الاسلامي"، جواب الأمة المسلمة عن"أسئلة زمانها إلى رتبة الاستقلال به"[2].

[1] - طه عبد الرحمن : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص21.
[2] - طه عبد الرحمن: الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط1، 2005، ص15.

1- الطبيعة المختلفة للسؤال الفلسفي العربي :

إن سؤال مشروعية الاختلاف الفلسفي، يفتح أفقا فلسفيا عربيا، يهدف إلى بلورة رؤية فلسفية نابعة من صميم وكينونة مخصوصة، بحيث تكون اللغة العربية بأساليبها وتراكيبها، ومفاهيمها وتصوراتها هي العلامة الفارقة والمميزة لهذا التفلسف العربي الخاص. وهي المهمة الاستراتيجية الكبرى المنوطة بفقه الفلسفة، المسؤول عن إبراز امكانات التفلسف داخل هذه اللغة. إن القول بالحق في الاختلاف الفلسفي ومشروعيته، عند طه عبد الرحمن ينطلق من مشروعية إقرار الحرية في الفكر وفي التعبير، ذلك أن تحرير القول الفلسفي العربي، وطرح فلسفة أصيلة يتوقف على تحرر الواقع العربي المعاصر من براثن الشعور بالنقص والدونية أمام الآخرين، وفقه الفلسفة بإبرازه لهذا الاستقلال في التفلسف، يقدم المظهر الأكيد لهذا التحرر والنضج الفكريين.إن الحرية كحق طبيعي، ضرورة لممارسة الاختلاف الفلسفي، يقول:"ونحن العرب نريد أن نكون أحرارا في فلسفتنا، وليس من سبيل إلى هذه الحرية إلا بأن نجتهد في إنشاء فلسفة خاصة بنا، تختلف عن فلسفة أولئك الذين يسعون بشتى الدعاوى إلى أن يحولوا بيننا وبين ممارستنا لحريتنا الفكرية"[1].

إن بث الحيوية في القول الفلسفي العربي، وإنقاذ المتفلسفة العرب من المعتقل الفكري للآخر، تقتضي تجاوز طبيعة السؤال الفلسفي الغربي بشقيه القديم والحديث، منذ أن كان"فحصا" مع سقراط، إلى أن صار "نقدا" مع كانط. عمل عبد الرحمن على التأسيس لسؤال فلسفي جديد أسماه"السؤال المسؤول" وميزه قائلا:"سؤال يسأل عن وضعه كسؤال بقدر

[1] - طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص22.

مـا يسـأل عـن موضـوعه ، أو بلغـة الفحـص السـقراطي، سـؤال يفحـص وضـعه كمـا يفحـص موضـوعه، أو بلغـة النقـد الكـانطي، سـؤال ينتقـد وضـعه كمـا ينتقـد موضـوعه"[1]. وعلـى هـذا الأسـاس يكـون الأصـل فـي السـؤال الفلسـفي، هـو "المسـؤولية"، ويغـدو بفضـل اكتسـابه لهـذه الصـفة، سـؤالا ذا بعـد أخلاقـي، فالفلسـفة والأخـلاق يتماهيـان، بـل إن الأخـلاق هـي أسـاس التفلسف، فلا تفلسف بدون تخلق، ولذلك يصير النقد الفلسفي، نقدا مسؤولا، فهذا الأخير:"لا يركن إلـى الاعتقـاد فـي نفسـه، فضـلا عـن عـدم الركـون إلـى الاعتقـاد فـي وسـيلته التـي هـي العقل، وإنمـا يمـارس النقـد علـى نفسـه، كمـا يمارسـه علـى منقوده وعلـى وسـيلته العقليـة، فهـو اذن، ليس بنقد معقود يخشـى انعطافه بالضـرر كمـا هـو شـأن السـؤال بـلا مسـؤولية، وإنمـا هـو نقد منقود يؤمن جانبه، بل يرجى نفعه"[2].

إن الفلسـفة العربيـة إذا أرادت أن تمـارس حقهـا فـي الاخـتلاف الفلسـفي، ينبغـي لهـا أن تخـتص بسـؤالها، فالسـؤال الفـاحص الـذي تـدفع إليـه الدهشـة الفلسـفية أو القلـق الفكـري أو الفضول المعرفي، اختصت بها فلسفة الإغريق، والسؤال الناقد الذي يجعل من العقل سلطة مرجعيـة، فوق النقد، هو جوهر المسـاهمة الكانطيـة الداعيـة إلـى تكريس هذه الفلسفة النقديـة. وأمـا السـؤال المسـؤول فهـو الـذي يلائـم الفلسـفة العربيـة ،ذلـك أن المتفلسـف العربـي السـائل المسؤول لا يبقـى غير مكترث بما يتلقى، بـل إن مسؤوليته تفرض عليـه أن يتوسـل بالسؤال، بعـد أن يراجعـه ويتفحصـه، فيقدر الغايـة والمصـير، ومـن ثـم يكـون متحريـا للمسـؤولية . ولأن

[1] - المصدر نفسه، ص14.
[2] - المصدر نفسه، ص15- 16.

هذا الفيلسوف السائل يُسأل، فيلزمه الإجابة عما سئل، ذلك أن حاجته لطرح هذا السؤال المسؤول ملحة جدا، لأنه يريد أن ينشئ فلسفة جديدة ومتميزة.

يكتسب الحق في الاختلاف الفلسفي العربي، مشروعيته من الممارسة الحية الفاعلة لهذا السؤال المسؤول، بحيث ينطلق المتفلسف العربي من راهنه، مركزا على استشكال مفهومين لم يعملا إلا خلق مزيدا من الإخلال بأسباب التفلسف الحر، ومزيدا من إلحاق الضرر بالقول الفلسفي العربي، يقول طه عبد الرحمن:"لا يحتاج الفيلسوف العربي إلى شيء في وضع أمته الراهن، احتياجه إلى استشكال مفهومين ليس أضر منهما بالقول الفلسفي العربي، تسلطا عليه، وتجميدا له، وهما :مفهوم"الفكر الواحد" ومفهوم "الأمر الواقع" "[1]. إن المهمة النقدية المسؤولة تقتضي التصدي لهما:

فالفكر الواحد باعتراضه طريق الابداع، ينزع مظاهر التميز والخصوصية. وهو عندما يعتبر نفسه الخيار الأوحد، يكون قد ألغى المسؤولية التي لا تتقوم إلا بوجود الحرية، حرية الاختيار التي هي أساس كل مسؤولية، والفكر الواحد من زاوية أخرى، ينتهي إلى نقيض ما يرسمه من أهداف وغايات، ذلك أنه يسعى إلى انتزاع اتفاق وإجماع العقول على قضايا واحدة، لكنه يبقى دون ذلك، لأن تغلغل التفلسف وتوسعه يكون أوضح واظهر في الاختلاف منه في الإجماع، وتكون النتيجة:"إما أن يبقى هذا الفكر في واحديته على الإجماع، وإذ ذاك لا مطمع في أن تتوافر الفلسفة فيه، أو على العكس من ذلك، أشبه بالفكر العلمي الذي

[1] - طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص16.

تنوب فيه الآلة مناب الإنسان"[1]. وليس له من بد إذا أراد الخروج من هذه الواحدية، إلا إذا انقلب إلى نقيضه، أي تحول إلى فكر متعدد.

وأما الأمر الواقع، فهو في جوهره مفهوم سياسي، يحدد معالم الهيمنة السياسية على الفلسفة، وهو يضاد مبدأ الاعتراض الذي تقوم عليه الممارسة الفلسفية.وهذه الهيمنة تترسخ، عندما يتحول هذا الأمر الواقع إلى"واقع لا يرتفع" أو"الأمر الواجب" أو"الأمر اللازم"يجب التسليم به من غير دليل[2]. ومن ناحية ثانية، فإن الأمر الواقع يخالف مبدأ الحق الذي تدعو إليه الفلسفة، وينزع إلى اعتماد المصلحة التي يحددها صاحب القوة والسلطان. ولا مناص للمتفلسف العربي من مواجهة هذا الوضع، ويعمل على إحياء مقولة"الواقع يتغير"،محاولا بكل ما أوتي من قدرة معرفية ونقدية إثبات أن المصلحة لا تقوم على القوة ، وإنما على الحق. ومن دون ريب يكون في نقده للفكر الواحد وللأمر الواقع،" اشتغال بانتزاع حقه في أن تختلف ممارسته الفلسفية عن نموذج الفلسفة المعلومة التي يقرر أهلها أنها أمر واقع لام حيد عنه، ويزعمون إنها فكر يجري على الأمم كافة، وهذا الموقف منهم أقل ما يقال فيه أنه ينطوي على مفارقة غريبة، ذلك أنهم يقرون بواقع الاختلاف داخل نموذجهم الفلسفي، لكنهم ينكرون أيما إنكار امكان الاختلاف مع هذا النموذج الفلسفي"[3].

من الواضح أن عبد الرحمن يحمل المتفلسف العربي المعاصر، مسؤولية حضارية وتاريخية كبرى، مسؤولية النهوض بما يستأصل هيمنة الفكر الواحد، وسطوة الأمر

[1] - المصدر نفسه، ص17.
[2] - المصدر نفسه، ص19.
[3] - المصدر نفسه، ص20.

الواقع،ذلك ان بسط سطوة وسياسة الأمر الواقع ليست الإكراه على قبول الواقع، فينبغي له الصمود والمواجهة لرفض كافة مظاهر الحجر والوصاية وقهر ما يعترض انطلاقة الامة والا فلا حديث عن تميز أو خصوصية أو إبداع. يستخلص طه عبد الرحمن من هذه المقاربة التحليلية لدلالة الاختلاف الفلسفي إلى أن هذا الاختلاف نوعان:

– اختلاف داخلي، يكون داخل التراث الفلسفي الواحد،وهو يخضع لمبدأ الاشتراك الفلسفي.

– اختلاف خارجي، ينشأ بين تراثين متباعدين، وهو يخضع لمبدأ التوحيد الفلسفي.

إن الاختلاف الفلسفي حقيقة ثابتة في كلا النوعين، ويحق لكل قوم أن يتفلسفوا، وإن يختلفوا فلسفيا عن الأقوام الأخرى بمقتضى هذا الاختلاف الداخلي والخارجي. فيقرر أن المتفلسفة قد ينشأ بينهم الاختلاف داخل دائرة التراث الفلسفي المشترك. ويكون من البديهي والمنطقي قبول اختلاف المتفلسفة الذين ينتمون إلى دوائر فلسفية متعددة لا يجمعها مشترك فلسفي.وبهذا يكون حق الاختلاف بنوعيه، مثله مثل كل الحقوق الطبيعية. ويحق لكل قوم ممارسة التفلسف على طريقتهم الخاصة، دون مراعاة موافقة أو عدم موافقة تفلسفهم هذا، لطريقة أو طرق غيرهم.

لذلك، فالممارسة الفلسفية المختلفة ليست منغلقة على ذاتها، وهي لا تنفك عن الحوار بين الفلسفات. ومن ثم يكون القول بالاختلاف الفلسفي عنده، هو دعوة إلى "حوار فلسفي" مع الآخرين، على أن المقصود بالآخرين هنا هو الأمم والشعوب وليس الأفراد، يقول:"الاختلاف الفلسفي يكون بين الأقوام المختلفة أشد منه بين الأفراد المختلفين داخل

القوم الواحد، فيكون أدعى إلى التفلسف، إذ على قدر الاختلاف، تكون الممارسة الفلسفية، فإن زاد زادت، وإن نقص نقصت"[1].

والاختلاف والممارسة المستقلة لفعل التفلسف تجليان الحوار، لذلك فإن نظرية الاختلاف تقبل التطبيق في الكثير من المجالات التواصلية،لأن المتفلسف العربي عندما يمارس اختلافه في التفلسف، فإنه يجدد الشعور بالمسؤولية داخل الجماعة البشرية، فيسعى إلى نبذ العنف، ورفع الخلاف، ويعمل جاهدا على محو مظاهر الصراع والفرقة، وهو بهذا المستوى من الوعي والسلوك، يخلق التأنس والألفة والمؤانسة الضرورية والكافية للجماعات الإنسانية، ويكون بذلك قد حقق الغاية من حقيقة اختلافه الفلسفي والفكري، والتي هي في نهاية الأمر، ليست اكثر من أن تعيش تلك الجماعات في عالم لا تسيطر فيه القوة المادية، ولا يهيمن فيه الفكر الواحد، ولا تتسلط فيه سياسة الأمر الواقع. ومن دون شك فإن هذا الاختلاف في حال ثبوته ووقوعه، ستكون نتيجته الواقعية والمنطقية، هي أنه :"يبني هذه الجماعة(الجماعة البشرية)، لا بواسطة تسلط قوم على الأقوام الأخرى، وإنما بواسطة مساهمة كل قوم بمنظور فلسفي خاص ينضاف إلى غيره من منظورات الأقوام الأخرى، مكملا لها ومتكاملا معها، كما لو قام بينها "ميثاق فلسفي""[2]. لقد رسم ملامح تلك النظرية في الاختلاف من خلال تأكيده على حقيقيتين هما:الأولى تقول:"الأصل في الكلام هو الحوار"، والثانية تؤكد أن "الأصل في الحوار هو الاختلاف"[3].

[1] - المصدر نفسه، ص47.
[2] - المصدر نفسه، ص47.
[3] - المصدر نفسه، ص ص27- 28. وسنعود بمزيد من التفصيل والتوسيع لفلسفة الحوار وضوابطه، وأساسيات العقلانية الحوارية في المبحث الثاني من الفصل القادم.

2- الطبيعة المتفردة للجواب الاسلامي :

إن القول بالحق في الاختلاف الفكري ومشروعيته في المشروع الطهائي، يتركز على "الجواب الاسلامي". أي حق الأمة الاسلامية في تقديم جوابها الاسلامي عن الأسئلة التي يطرحها زمانها. ولذلك ينبهنا طه عبد الرحمن، ابتداء، إلى أن الأمر يتعلق بمقاربة تأملية كما أشرنا إلى ذلك سابقا، حيث يقول :"عبارة "الجواب الاسلامي"في هذا الكتاب (أي كتاب الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري) تقابل عبارة "السؤال العربي" في كتابنا:الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، وأن مقاربة هذا الجواب ستكون من جنس مقاربة ذاك السؤال،...فلا يتعجل المتعجل، فضلا عن الناقد، فيقارن بين هذا العنوان(أي الجواب الاسلامي) وبين عبارة"الحل الاسلامي" التي ما فتئت محل القدح في وضعها صيغة ومضمونا، والقدح في واضعيها أمواتا وأحياء"[1].

وإذا كان القول الفلسفي العربي المعاصر يطرح الأسئلة الخاصة بالتفلسف في سبيل تحقيق الابداع الفلسفي، فإن الجواب الاسلامي، مطالب بتقديم الإجابة عن أسئلة عصره، وليس طرح الأسئلة، فتلك مهمة مقتضيات ومعطيات هذا العصر. وهي أسئلة جعلت المفكر العربي المسلم أمام التحديات، لاسيما تحديات الحداثة الغربية، والعلمانية، الخ....

تنطلق تحليلات طه عبد الرحمن في نص" الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري"، من طرحه للسؤال المحوري: **هل للأمة المسلمة جوابها الخاص عن أسئلة زمانها؟**. والتأمل في صيغة طرح هذا السؤال، يسمح بتقليبه من جوانب مختلفة، ونستطيع تقريبه إلى الصيغة

[1] - طه عبد الرحمن: الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري، هامش ص15.

التساؤلية التالية:هل للأمة المسلمة جواب عن أسئلة هذا الزمان؟. وهو لا يتردد في الإجابة بالإثبات فالذات المكلفة بالجواب هي الأمة المسلمة، وإذا كان هناك من جواب فهو جوابها، لأن الزمان هو زمانها. فهذه الأمة، وإن لم تكن متحققة في عالم الأعيان، فهي متحققة بمقتضى كتابها، فهي أمة اختصت بـ"الخاتمية"، إنها حاضرة في هذا الزمان في صورة " مجموعة قيم تسعى إلى أن تساهم في توجيه الأحداث المشهودة"[1].

ودون الخوض في تفاصيل الإجابات الممكنة للجواب الإسلامي، يستقر عزمه، على:"إبراز الروح الخاصة التي تميز الجواب الاسلامي والتي تؤمن للأمة حق الاختلاف في فكرها عن الأمم الأخرى، ولو كانت أشد منها بأسا، كما تدفع عنها ذرائع الذين يرومون حرمانها من هذا الحق ولو كانوا من بني جلدتها، ففي هذه الروح غناء عن هذه التفاصيل"[2]. نستطيع أن نستخلص من هذا التحديد لحق الامة في الاختلاف، أن الحق الاسلامي قد يفهم وفق معنيين:الأول، يشير إلى حق الامة المسلمة في الاختلاف بمقتضى فكر الحداثة، وما أفرزه من دعاوى، تريد تكريس النظر من زاوية وأفق الفكر الواحد، وترسيخ سطوة الأمر الواقع كما مر بنا.والثاني أن الحق الاسلامي يفهم به الحق في الاختلاف الذي يعترف به الدين الاسلامي لغير من الأمم.

يتصف الفكر الإسلامي، بأنه فكر متميز حيث اختص بالنظر الموصول بالمنظور الاسلامي للكون، وهي خاصية فريدة تجعل من الجواب الاسلامي يكتسي طابعا يعمق

[1] - المصدر نفسه، ص16.
[2] - المصدر نفسه، ص17.

الاختلاف عن كل أجوبة العصر، ومن ثم تكون مشروعية هذا الفكر لممارسة حقه في الاختلاف، لا غبار عليها. وهكذا، تكمن مشروعية الجواب الاسلامي، في هذا الجواب المختلف، في هذه النظرة الفريدة للإنسان وللطبيعة والكون. ولذلك فإن هذه الروح الخاصة هي جوهرها :"جملة خصائص تؤسس لحق الاختلاف"[1]. وهي وحدها قادرة على ضمان حق الأمة المسلمة في الجواب عن أسئلة زمانها، والضامنة أيضا لحق غيرها من الأمم في جوابها الخاص.

فما هي هذه الخصائص المؤسسة لحق الاختلاف؟.

إن الخصائص المؤسسة لحق الاختلاف فيما يرى، تتبني على مبدأين قرآنيين هما:

أ – مبدأ اختلاف الآيات: يفصل القول فيه ويبسطه من خلال التقابل بين "الظاهرة"و"الآية". فالظاهرة تحيل على ماهو متعين ومحدد بإطاري الزمان والمكان. بينما تحيل الآية على التنوع والتعدد، لأنها تستدعي الاعتبار. يدعو طه عبد الرحمن النظر إلى الأشياء بوصفها ظواهر بـ"النظر الملكي" لأن هذا النظر يمتد إلى ملك الله المتبدي للعيان، مستقلا عن أي معنى أو اعتبار.أما النظر إلى الأشياء بوصفها آيات فيسميه "النظر الملكوتي"، وهو نظر في الملكوت، ويقترن دائما – من خلال القرآن– بالتدبر والاعتبار، يقول:" والأصل في نظرة المسلم إلى الأشياء أنها تأمل في آيات، أي "نظرة ملكوتية"، ولا يصار الى عدها ملاحظة لظواهر، أي "نظرة ملكية" إلا بدليل كما إذا باشر الكشف عن قوانينها السببية(...) أن للمسلم نظرين اثنين إلى الأشياء لا ينفك يزاوج بينهما:نظر أصلي يتدبر به الأشياء هو"

[1] - المصدر نفسه، ص 18.

النظر الملكوتي" الذي يوصله إلى الايمان، ونظر فرعي يدبر به الأشياء، وهو"النظر الملكي" الذي يوصله الى العلم.يستفاد من هذا أن المسلم لا يفتأ يؤسس نظره الملكي على نظره الملكوتي، وبفضل هذا التأسيس، يجد الصلاح في الحال، فيحيا حياة لا ضنك فيها، كما يرجو الفلاح في المآل، فيسعد سعادة لا شقاء معها"[1].يتبين من هذا القول أن مبدأ اختلاف الآيات، يقيم التقابل بين الظاهرة والآية،كالتقابل بين الوجود والقيمة، ذلك أن الآية "هي الظاهرة منظورا إليها من جهة المعنى الذي يزدوج بأوصافها الخارجية، دالا على الحكمة من وجودها، وهذا المعنى عبارة عن قيمة ينبغي لمن يدركها العمل بمقتضاها"[2].فالمعنى المتضمن في الآية هو قيمة ينبغي لطالبها أن يعمل بها، وهكذا فعالم القيم هو عالم الغايات التي ينبغي بلوغها.

تستمد مشروعية النظر الإسلامي، من هذا التمييز بين النظرين"الملكوتي"و"الملكي"، وقاعدة التفريق هذه، تجعل النظر الاسلامي يختلف عن نظر غيره عند الأمم غير المسلمة، فنظر الغربيين مثلا، يفصل بين النظرين، فلا تواصل بين الزمان المعاش وبين الزمان المطلق كما الحال عن الإنسان المسلم، الذي يبقى دائما متصلا بدينه، متجاوزا عالم الظواهر وما يعج به من الإنجازات العلمية والتقنية، عابرا برؤيته الملكوتية المؤسسة على الايمان، متوجها نحو عالم المعاني والقيم. أي أن المسلم بامتلاكه لهذا الربط بين النظرين، تتحقق له القدرة على اختراق الظواهر، والمرور إلى الآيات.

[1] - المصدر نفسه، ص 19.
[2] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إن نظر المسلم المبني على هذا الأساس الإيماني النابع من الجزم بوجود إله، يجعله ينظر إلى "أن الظواهر كلها ترتقي عنده إلى رتبة الآيات المختلفة، كما يعني أن اختلاف هذه الآيات الذي لانهاية له، يجعله يعتقد على وجه اليقين، أن لهذه الآيات إلها أوجدها وأمدها، ومن هنا يلزم أن النظر الملكوتي، هو الأصل في إيمان المسلم، فإيمان المسلم إيمان ملكوتي بحق"[1]. يكون واضحا الآن، أن مشروعية الجواب الاسلامي، تقوم وتتأسس على هذه النظرة المبنية على تبعية الملكي للملكوتي، أي تبعية النظر الفرعي للنظر الأصلي. فالنظر الفرعي قاصر بطبيعته، لا يتعدى حدود الظاهرة، وأقصى غاية يرسمها هو الوقوف على حقيقتها المتمثلة في معرفة القانون التي يحكمها.وهذا هو التحديد المفهومي للقانون العلمي. وعلى العكس من ذلك، فإن النظر الأصلي يتجاوز هذه الحدود والآفاق ويعتبر الظواهر،آيات تؤكد على وجود موجد أوجدها.

ب – مبدأ اختلاف الناس: وهو كما ظاهر من العبارة، أن هذا الاختلاف حقيقة وجودية، تقرها الطبيعة والتاريخ، والقرآن الكريم أفاد بذلك.لقد قضت المشيئة الإلهية باختلاف البشر فيما بينهم من حيث اللون واللسان والمعتقد، يقول الله تعالى:"ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم ....."(سورة هود، الآيتان 118-119). وفي القرآن الكريم آيات وشواهد كثيرة على حقيقة الاختلاف بين الناس. وهذا الاختلاف، ينشأ بين المجتمعات و الأمم.

[1] - المصدر نفسه، ص20.

يسارع طـه عبد الرحمن إلـى التفريق بين المجتمع والأمـة، ليبنـي مبدأ اختلاف النـاس على مفهومين قرآنيين هما: التعاون والتعارف. التعاون يحفظ المجتمع باعتباره مجموعة أفراد يجمعهم سبيل واحد مشترك، يسلكونه من أجل العيش في تآلف وانسجام، إنـه يعنـي "الانتظام في أعمال جماعية، خيرا كانت أو شرا" كما فـي صريح الآية القرآنية:"...وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعـاونوا علـى الإثـم والعـدوان..."(سورة المائدة، الآيـة 02). ويسـمي التعامل بـين الأفراد المختلفين والمجتمعات المختلفة بـ"العمل التعاوني"[1]، وهو ضروري كـي تستمر الحياة الاجتماعية. أمـا التعارف فيؤدي الـى حفظ القيم التـي تسمو بالإنسان، وهو لا يكون إلا فـي الاجتماع على الخير، أي العمل بقيم الخير , ولاشك أن تحصيل هذه القيم يعود بالنفع على الجميع، فالتعامل هنا ذو صبغة أخلاقية صرفة كما جاء في الكثير من الآيات القرآنية التي تقرن ذلك بالإتيان بالمعروف، كقولـه تعالى:"ولتكن منكم امة يدعون إلى الخير وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون"(سورة آل عمران، الاية104).

يـدعو عبـد الـرحمن، ذلـك التعامـل بـين الأشـخاص المختلفين والأمـم المختلفـة بـ"العمـل التعـارفي"[2]، ومـن البـين أن الـدين الاسـلامي، جعـل الاخـتلاف بـين البشـر سـنة كونيـة، فالاختلاف في اللغة والجنس والدين، إنما هو من أهم عوامل التعارف بين الناس، كما ورد ذلك فـي الآيـة القرآنيـة "يأيها النـاس إنـا جعلنـاكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله اتقاكم إن الله عليم خبير"(سورة الحجرات، الآية 13).

[1] - المصدر نفسه، ص20.
[2] - المصدر نفسه، ص21.

ودعوة الخطاب القرآني إلى العمل التعارفي، تنتهي حتما إلى التخلق، يقول :"إن العمل التعارفي – وهو التعامل مع مختلف الأشخاص والأمم على مقتضى المعروف – هو الأصل في تخلق المسلم، فتخلق السلم تخلق تعارفي بحق"[1]. في هذه الرؤيا، دعوة إلى "تخليق" الحياة المشتركة، بحيث تكتسي طابعا إنسانيا كونيا، وهو ما سيؤدي إلى تطويق حدة العنف ونبذه، ودفع شرور "معقولية الهيمنة"[2]. ومن دون ريب، فإن النظر إلى الأخلاق باعتبارها ثمرة العمل التعارفي، يفضي إلى التكامل بين الأمم بحيث تتقارب الحضارات، وتتكامل الثقافات، ولا يكون التنوع الثقافي ينافي تنافر الثقافات. على هذا المستوى، يدعو طه عبد الرحمن إلى الحق في"التثاقف"قائلا:" فكما أننا نأخذ من ثقافة الآخرين، ونحتاج إلى البقاء على الأخذ منهم،لا من جهة الإطلاع على أسباب المعرفة فحسب، بل أيضا من جهة تقوية العمل التعارفي الذي يرجع إليه كمال التخلق، فكذلك ينبغي أن نعطيهم من ثقافتنا ما لا يقدرون على تحصيله بأنفسهم، بل أن نحوجهم إلى هذا التحصيل متى واصلنا تملك أسبابهم، وتوسلنا بها في الكشف عن جوانب من ثقافتنا، تفيدهم في دفع الآفات التي دخلت على اختياراتهم الحضارية"[3].

إن مشروعية الجواب الإسلامي الصادرة عن الأمة – وليس عن المجتمع– المقترنة بالقيم الإنسانية الرفيعة، يجب أن يراعى فيها ثبوت الفائدة في الارتقاء بالإنسان الى مرتبة الكمال العقلي، وأيضا مرتبة الكمال السلوكي، أي أن مشروعيتي النظر والعمل تتأسسان

[1] - المصدر نفسه، ص22.
[2] - عبد الوهاب المسيري،فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1،2003، ص266.
[3] - طه عبد الرحمن:الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري، ص89. مصطلح "التثاقف"عند طه عبد الرحمن،لا يعني"الإستتباع الثقافي"، فهذا الأخير هو:" إسداد إحدى الثقافتين للأخرى من غير أن يصح العكس، فتكون تابعة لها، في حين أن صيغة لفظ"تثاقف" في العربية تفيد أن الإسداد الثقافي حاصل من الجانبين معا".المصدر نفسه،ص82.

على هذين الشرطين:إدراك مستوى الكمال العقلي يوجب أن يكون النظر الملكي مؤسسا على النظر الملكوتي، بحيث يكون الحكم على حصول فائدة أو نجاعة أو عدم الحصول، في كل نظر ملكي، من اختصاص النظر الملكوتي. وإدراك الكمال السلوكي يوجب، أن يكون العمل التعاوني مؤسسا على العمل التعارفي، فهذا الأخير يكون:"بمقدوره وحده أن يحسم في كل عمل تعاوني، مثبتا له الفائدة أو نافيا لها عنه"[1].

بهذا الفهم، يقيم مشروعية الاختلاف الفكري الاسلامي على النظر الاسلامي الملكوتي، المؤسس على التفرقة بين العملين التعاوني والتعارفي، ولذلك فالجواب الاسلامي جواب اختلافي في جوهره، له خصوصيته المتفردة، يقول :"روح الجواب الاسلامي عن أسئلة هذا الزمان، تتجلى في حقيقتين اثنتين، احداهما الايمان، ويتوصل إليه بالنظر في مختلف الآيات، أي بالنظر الملكوتي بوصفه مؤسسا للنظر الملكي. والثانية، التخلق، ويتوصل إليه بالتعامل مع مختلف الأشخاص والأمم، أي بالعمل التعارفي بوصفه مؤسسا للعمل التعاوني"[2].

إن الجواب الإسلامي بهذه الخصوصية، تكون اختلافيته "إيمانية" و"أخلاقية"، ذلك أن نظر المسلم في الآيات هو نظر إيماني، يزداد به ترسيخا وتعميقا لذلك الايمان، كما أن تعامله تعارفي يزداد به تحقيقا للتخلق. وتتميز هذه الإيمانية الإختلافية بشموليتها، على اعتبار أن الدين الاسلامي جاء خاتما للأديان، وكل "أسرار الإيمان" قد اجتمعت واكتملت

[1] - المصدر نفسه، ص23.
[2] - المصدر نفسه، ص24.

فيه، بالإضافة إلى الاعتقاد الجازم عند المسلم بأن الأخلاق الاسلامية جاءت لتتمم مكارم الأخلاق، مصداقا لصريح الحديث النبوي الشريف المتفق عليه، المروي عن أبي هريرة :"إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق "، يقول عن هذه الشمولية والكمالية :"تكون القوة الإيمانية للدين الاسلامي أوسع مدى من القوة الإيمانية لغيره الأديان، وإذ ذاك، لا عجب أن يرى المسلم في كل شيء – في نفسه أو في أفقه – سببا للزيادة في إيمانه، فأينما توجه، وجد ربّه.(...) تكون القوة الأخلاقية للدين الاسلامي أعلى رتبة من القوة الأخلاقية لغيره من الأديان، وعندئذ، لا غرابة أن يتوسل المسلم بكل فعل أتى به لتكميل خلقه، إذ كيفما تصرف، طلب القيمة التي تزكّي تصرفه"[1].

إن خصوصية الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان كما عرضها، لا تتعارض ومسلمات وضوابط المجال التداولي الاسلامي، وبهذا فمشروعية هذا الجواب، تعطي الحق للأمة الاسلامية في التميز وإظهار اختلافها النافع والمفيد، باعتباره اختلاف يزيد الإنسان – مسلما أو غير مسلم – ارتقاء بإنسانيته المؤسسة على الأخلاقية وليس على العقلانية، وهذا الموقف من العقل والعقلانية سيكون مدار الفصل الموالي الذي هو واسطة عقد هذا البحث .

[1] - المصدر نفسه، ص25. سنعود لاحقا، إلى توسيع أكثر لسؤال المشروعية ،عند الحديث عن النقد الأخلاقي للحداثة الغربية،وهو نموذج تطبيقي من مشروع الابداع الفلسفي عند طه عبد الرحمن،يجسد أيما تجسيد،"اختلاف" التصور الحداثي الاسلامي عن غيره.

.- مفهوم العقل في المتن الطهائي:

يتجذر مفهوم العقل في المشروع الفكري لطه عبد الرحمن، بحيث أن جملة الدعاوى والمنطلقات التي يتأسس عليها، تقوم وتتقوّم بالفهم الخاص، والمعنى المحدد الذي تشحن به حمولة ذلك المفهوم. ذلك أنه يعتقد أن المصطلحات والمفاهيم السائدة في الثقافة العربية الاسلامية المعاصرة، لاسيما المنقولة منها، تفتقد إلى الاستخدام الواعي في المجال التداولي العربي الاسلامي، وهو ما كرس ازدواجية في الفكر العربي والاسلامي، كانت نتيجتها: "الجمود على ما نقلوه، فحرموا أيما حرمان من ممارسة حقهم في الإبداع الفلسفي المختلف"[1]. يمضي في اتجاه نحت و"تصنيع" المصطلحات والمفاهيم باعتبارها ضرورة معرفية ومنهجية لتكامل أركان مشروعه في الابداع الفلسفي، وهي مهمة ليست باليسيرة. إنها تقتضي،ابتداء، التأمل الدقيق والمراجعة الواعية لحمولات ودلالات المفاهيم المركزية في الخطابات والأنساق الفلسفية الحديثة والمعاصرة، مفاهيم من قبيل: الكونية، الأخلاقية، الفلسفة، العقلانية، النقد، الحداثة، العقل، الحوار، الاختلاف، الخ ...

إننا نعتقد أن طه عبد الرحمن ينطلق منطلقا جديدا، مخالفا للكثير من المفكرين والباحثين، عندما يتناول مفهوم العقل، ويحلل مفهوم العقلانية، حيث نلحظ مرور توظيف مفهوم العقل في كتاباته وتحليلاته وحواراته، بمراحل وأطوار، تعكس مركزية هذا المفهوم واستراتيجيته في البناء المتوسع لإسهامه المعرفي. لذاك فإن "فقه الفلسفة" باعتباره آلية معرفية نقوم بواسطتها بقراءة جديدة للفلسفة وموضوعاتها، يقر بأن الفلسفة خطاب مزدوج

[1] - طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص30.

بالفعـل أو السـلوك، يقـول:"إن الفلسـفة لا تتوسـل بالعقـل فقـط، بـل تتخـذه موضـوعا تنظـر فيه،حتى كان من التعاريف التي وضعت لها أنها "علم العقل"، ولما كان هذا النظر هو نفسه لا يفارق الرجوع الى العقل، فيكون أحرى بالفلسفة أن يقال فيها "إنها العمل بالعقل" من أن يقال فيها "إنها العلم بالعقل"، بناء على أنه لا عمل بغير علم، وأن العلم قد يكون بغير عمل"[1].

إن تولي مهمة النظر في العقل الفلسفي، قد أفضت به إلى التوصل إلى أنه "ليس في المعارف ما بلغ مبلغ المعرفة الفلسفية في ادعاء النهوض بشرائط العقل، ولا في المسالك ما ساوى المسلك الفلسفي في ادعاء العمل بقانون هذا العقل"[2] ، لذلك ميز بين أنواع من العقلانية وقال بتعدد دلالات مفهوم العقل. بل إن"الأخلاقية"، في نهاية المطاف، هي وحدها القادرة على التعبير الصادق والكامل عن إنسانية الإنسان. لننظر في حقيقة خطاب العقل وفلسفته، وتنوع العقلانية الفلسفية.

مافتئ عبد الرحمن في كل أعماله، يؤكد أن العقل– خلافا لما سائد ومتعارف عليه في الوسط الفلسفي – ليس **جوهرا** قائما بذاته، أو **ذاتا** مستقلة بشأنها.إنه ليس أكثر من **فعل** من الأفعال مرتبط بغيره، أو **سلوك** من السلوكات متعلق بسواه. لنستمع إليه وهو يفصل ذلك قائلا:" لا يمكن أن ننكر أن هناك تأثير يوناني فُرض على المسلمين فرضاً إما عن طريق الفلاسفة أو عن طريق غيرهم، حتى أصبحنا نسمع في الخطاب الفقهي مثلا، عبارة هذا

[1] - طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة1- الفلسفة والترجمة، مصدر سابق، ص173.
[2] - المصدر نفسه، ص47.

يصح عقلا وشرعا. كأن الشرع لا عقل فيه، وكأن العقل لا شرع فيه. وحينما نقول شرع، يعني القرار غير المعلل، فكأن العقل ليست فيه قرارات غير معللة، وكأن الشرع ليست فيه علل وتعليلات وأسباب. هذا – حقيقة هذا – يعني تقابل غير مقبول ومرفوض علميا ولو عمّ واستمر إلى يومنا هذا. فالعقل لو نقرأ القرآن...– وهو النص وكان أولى بالمسلمين أن يتأملوا في هذا النص – فالعقل من خلال النص يُفهم على أنه شيء آخر غير المدلول اليوناني. المدلول اليوناني، العقل هو ذات. هو كائن من الكائنات موجود في الإنسان، بل موجود في الكون كله بحيث ينتظم العالم كله، اللوغوس كما يقولون، فهذا المفهوم للعقل لا نجده في نص من النصوص الإسلامية .كل ما نجد هو أن العقل فعل من الأفعال يعني مثله مثل السمع ومثل الذوق ومثل البصر ومثل الشم يعني هو إدراك فعل إدراكي من الأفعال التي يقوم بها الإنسان في حياته فإذاً العقل بالنسبة لي ليس ذاتا. ويقولون بالتعبير الفلسفي جوهر، جوهر يعني شيء قائما بذاته مكتفي بذاته مستغنيا عن غيره. هذا كلام لا يقبله النص عندنا. فإذن، العقل هو حركة، هو نشاط هو فعل يقوم به الإنسان كما يستمع،... لا أحد قال في اللغة العربية السمع ذات، ولا الذوق ذات، ولا الشم ذات، بل الكل يسلم بأنها أفعال ونشاطات، فعاليات ونشاطات(...)يبقى ما هو الحامل، ما هي الذات الحاملة لهذا الفعل؟ فالقرآن واضح في هذه المسألة هو القلب العقل هو فعل من أفعال القلب أو الفعل الذي يختص به القلب ...فالقلب هو أداة العقل، هو فعل من أفعال العقل. من هنا يتبين أو كيف أقول يعني يتبين العلاقة الموجودة بين العقل والتعدد أن القلب. ما معنى القلب؟ هو قوة لا

تبقى على حال أنها تتحول باستمرار وتتقلب باستمرار ولذلك يقول تقلَّب بمعنى أنها قوة ذات ادراكية لا تبقى على حال واحدة فإذاً العقل الذي هو فعل خاص بالقلب أنه سيكون متقلبا تقلب القلب بمعنى أن العقول ستكون فيها تكاثر وفيها تقلبات وأنها لا تبقى على حال بل العقل الأسمى هو الذي يستطيع أن يتقلب أقصى ما يمكن تقلب بمعنى آخر أن القلب تمر عليه أحوال متعددة فيها أحوال حسية وأحوال روحية فكلها تنعكس في أفعال القلب، فالعقل يحمل شيئا من الإحساس من الحس ويحمل شيئا من الروح باعتبار أن القلب هو الذي يصدر عنه هذا الفعل(...). يبقى هذا الفعل الذي يصدر عن القلب، أيّ نوع هو؟...هو هذا الفعل، هو ربط الأشياء، هو مجرد ربط الأشياء. يعني القلب يقوم بعملية ربط الأشياء بعضها مع بعض، يعني يقيم علاقات بين الأشياء. فإذاً الفعل الإدراكي للقلب هو فعل الربط بين الأشياء..."[1].

هذه الفقرة المطولة نسبيا، هي جوهر"نظرية العقل" عند طه عبد الرحمن، التي ستكون محورا لجميع تحليلاتنا.هي فقرة بمثابة المرجع الموجّه، اختصر وجمع فيها صاحبها كل ما عرضه في الكثير من أبحاثه ودراساته، ودروسه وحواراته، المنتشرة على مدى العديد من مؤلفاته.إن التدقيق والمراجعة لهذه الفقرة– المحور، سمح لنا بتحديد الأفكار الرئيسة الثلاث التالية:

– العقل بين التصور اليوناني والفهم العربي الاسلامي.

– العقل: مصدر صفته الفعلية ونوعها.

[1] - نص مقتبس من حوار متلفز مع طه عبد الرحمن في حصة "مسارات"بقناة الجزيرة، الفضائية القطرية بتاريخ 29-05-2006.

– فلسفة العقل المطلوبة في المجال التداولي العربي الاسلامي

لنتوسع في ذلك:

أولا: العقل بين التصور اليوناني والفهم العربي الاسلامي: ونعالج هذه المسألة من خلال العناصر التحليلية التالية:

أ– أغلوطة اللوغوس الإغريقي في المجال التداولي الاسلامي:

إن اللفظ اليوناني "لوغوس"يدل على معان هي:"العقل"و"القول" و"النطق"و"الكلام". وعندما تناوله العرب بالترجمة لم يستطيعوا التفرقة بين هذه المدلولات، فقرروا مع الفلاسفة المسلمين أن يضعوا العقل يفيد معنى القول أو "النطق"، وبهذا جمعوا بين العقل والنطق وراحوا يعربون التعريف الأرسطي"الإنسان حيوان ناطق" بقولهم "الإنسان حيوان عاقل قائل". هذا النقل، في نظره، وإن كان وسع من القاعدة الاصطلاحية إلا أنه زاد من استغلاق مفهوم العقل هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية لما كانت لفظة النطق تشير الى التصويت باللسان وعندما يضاف إليها معنى استخدام العقل فانه يصبح:"تشغيل العقل مقترنا بتحريك اللسان"[1]. لكن التداول العربي على نقيض التداول اليوناني عندما يحمل عمل العقل على عمل اللسان فإنه يشير إلى حقيقتين متضادتين :إن عمل العقل هو ضبط عمل اللسان، وهذا حتى لا ينزلق إلى الكذب أو الخوض في الباطل أو إفشاء الأسرار وإلى ما يشبه ذلك... من البيّن أن العقل لا علاقة بعمل الجوارح كما هو الشأن بالنسبة لـ"القول"، فهذا الأخير لا يستقيم إلا باستخدام "اللسان" و"السمع"، وهو ما يجعل من القول واقعة حسية على عكس العقل الذي

[1] - طه عبد الرحمن: سؤال العمل، مصدر سابق، ص56.

يكون بهذا الوصف حقيقة معنوية ويكون الشيء الحسي أوضح وأقرب ظهورا من الشيء المعنوي.

ولفظ"النطق" فيما يؤكد، قد قرّبه الفلاسفة والمترجمون من كلمة اللوغوس استادا إلى اقترابها من مصطلح "المنطق"حتى يكون المعنى على استواء حيث يصير علم المنطق هو علم القوانين التي تمنع العقل من الوقع في الزلل أو الخطأ، وهذا الحمل غير صحيح ذلك أن كلمة "منطق"عند العرب كان يجري استعمالها على معنى"الكلام" كما ورد في القرآن الكريم، في قوله تعالى:"وورث سليمان داوود، وقال يأيها الناس علمنا منطق الطير" أي كلام الطير.(سورة النمل،الآية16). ولربما كان "علماء الكلام" يستبدلون لفظ"النطق" بلفظ "الكلام"، حتى يكون مدلول الكلام على مسافة أقرب من مدلول اللوغوس بل إننا نجد بعض الدارسين العرب القدامى، وهو أبوحيان التوحيدي في كتابه"المقابسات"، يعتبر أن علم الكلام عند المسلمين يطابق علم المنطق عند اليونان على أساس أن كلا العلمين يبحث في طرق التعريف وآليات الاستدلال السليم. إن هذا الالتباس الظاهر كان سيزول لو أن:"هؤلاء المتفلسفة سلكوا طريقا آخر في الاصطلاح على علمهم . أي المنطق . وهذا الطريق هو ان يشتقوا من الفعل"عقل"اسم الفعل الذي ينظر في قوانين العقل على نفس الصيغة التي وضع بها عم المنطق ويقولوا"المعقل"..."[1] . كما أن لفظ النطق عندما يجمع في مدلوله الكلام أو القول والعقل يجعلنا نشعر بوجود تلازم في الحضور بينهما، وهذا الأمر ليس صحيحا، فمن المدركات العقلية الدقيقة مالا تستطيعه العبارات أو الأقوال الصريحة الواضحة، حتى لأنه قد

[1] - المصدر نفسه، ص57.

يكون معنى روحيا لا يعلم إلا بالإشارة أو الإيماءة أو التلميح. وفي التداول العربي الاسلامي يكون العقل مقترنا بالعمل أكثر من اقترانه بالقول كما الحال في التداول اليوناني كما تمت الإشارة إليه،بل إن العمل هو من الأصول الأساسية للعقل، يقول :"إن العقل يعد عند جمهور المسلمين علامة على تحصيل العلم الذي يصحبه التغلغل في العمل، عبادة كان أو معاملة أو تجربة."[1] وهذا ما نقف عليه عند الفارابي والغزالي .إن هذا الالتباس الناجم عن الترادف بين العقل والنطق يجب رفعه حتى"يُجتنب تعريف الإنسان بالنطق ولو اشتهر مصطلح المنطق، وأيضا يفرق بين مقتضى "العقلانية" ومقتضى"القولانية"، وأخيرا تعاد أسباب الاتصال بين العقل والعمل،حتى أنه لا عقل بغير عمل، ولا عمل بغير عقل، إلا أن يكون فعلا غفلا لا يستحق أن يحمل صفة العمل"[2].

ب – الاعتراض على القول اليوناني"جوهرية العقل":

عرّف اليونان العقل بأنه جوهر وهو ما نقله العرب عنهم. وعند العامة، تعني كلمة جوهر، لب الشيء، أي ما به يتقوّم هذا الشيء. والعقل منظورا على أنه جوهر، إنما يعني عند الفلاسفة، ذات مستقلة قائمة بنفسها، ذات بها يتميز الإنسان عن الحيوان. وبها يحصّل المعارف ويقبل عليها.هذه الذات وإن كانت موجودة في الجسم إلا انها ليست ذات تجسيم. إنها في اعتقاد الفلاسفة " جوهر لطيف غير كثيف،روحاني غير جسماني."[3].

يرفض الأستاذ طه عبد الرحمن القول بهذه الجوهرية موردا شبها هي:

[1] - المصدر نفسه، ص58.
[2] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[3] - المصدر نفسه، ص59.

1 ـ شبهة تخليد العقل: إن الفلاسفة لم يكتفوا بالقول بجوهرية العقل بل أضافوا إلى ذلك القول بخلوده فلقد نسبوا إليه صفة البقاء الأبدي والدوام في الحياة. وربما يكون مصدر ذلك تقليدهم للاعتقاد اليوناني أن العقل قوة مفارقة تدبر الوجود بربط الأشياء فيه ربطا حيث كانوا يصفونه أحيانا بالعقل المفارق أو العقل الفعال. على هذا الصعيد، يشير إلى قول لابن رشد مضمونه:"العقل المفارق لا يعقل إلا ذاته وأنه بعقل ذاته يعقل جميع الموجودات، إذ كان عقله ليس شيئا أكثر من النظام والترتيب الذي في جميع الموجودات".إن الإنسان في تصور جمهور فلاسفة الإسلام، وهو يكتسب صور ماهيات ومختلف أنواع المعقولات من الموجودات، إنما يستفيد من ما يمده به العقل الفعال من الصور، على اعتبار أن هذا العقل هو مصدر جميع الصور الخالصة، وهنا يورد قولا للفارابي:"إن العقل الإنساني إذا بلغ أقصى كماله صار قريبا في جوهره من جوهر العقل الفعال". وكأن فعل العقل الفعال أو المفارق في الوجود وفي العقل البشري شبيه بفعل الإله فيهما، ولما كان الإله خالدا فإن لهذا العقل صفة الخلود أيضا، ويستشهد على هذا، بمقولة لابن سينا وردت في كتابه "رسائل في أحوال النفس "جاء فيها:" إن الجوهر الذي هو الإنسان في الحقيقة(أي النفس العاقلة أو العقل)لا يفنى بعد الموت، ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن، بل هو باق لبقاء خالقه، وذلك لأنه جوهره أقوى من جوهر البدن، لأنه محرك هذا البدن ومدبره ومتصرف فيه، والبدن منفصل عنه تابع له." وحتى يدفع المتفلسفة المسلمين الشبهة عن مفهومي العقل الفعال والعقل المفارق ويرسخوه في تداولهم العربي الإسلامي، اعتبروهما من إبداع الهي، فهما

بمثابة كناية عن الفيض الإلهي أو النور المقتبس منه، ويضيف عبد الرحمن قائلا:"واجتهد آخـــرون فـــي أن يقارنوهمـــا بموجـــودات علويـــة إســـلامية مثـــل"القلـــم"و"اللـــوح المحفوظ"و"الملائكة"..."[1]. وهذه المطابقة في الرتبة بين رتبة الإنسانية والرتبة الألوهية في التدوال الاسلامي غير مقبولة في تصوره، إن هذا التداول كما يقول :"وإن جرى على أنه يسند العلم إلى الإله كما أسنده إلى الإنسان، بل اعتبر اسم "العليم" من أسمائه الحسنى، فإنه يمتنع عن أن يسند إلى الإله العقل كما أسنده الى الإنسان، فهو لا يجيز أن يكون العقل صفة من صفاته سبحانه وتعالى، ولا حتى أن يكون فعلا من أفعاله، معتبرا أن العقل، على خلاف العلم، لا يتعدى رتبة الإنسان إلى ما فوقه، لقيام صفات بالعقل لا تليق بمقام الألوهية."[2].

2 ـ شبهة تشييء العقل: من الناحية المنطقية، يستلزم التسليم بجوهرية العقل، التسليم بأنه كيان له حيز يتمتع بالثبات والتحدد والاستقلالية، أي له صفات محددة وله أفعال خاصة، والعقل في حقيقة أمره ليس كذلك بالمرة، ذلك أن تشييء العقل "يفضي إلى تجميده، ويبدو أن العقل يحمل من أسباب الحياة والحركة وقوة التبدل مالا تطيقه الذات ولا تحتمله هويتها."[3]. ولعل من بين العلماء المسلمين من استثقل أن يكون العقل بهذا الثقل في جوهريته فراح يخفف من ذلك معتبرا العقل غريزة أي قوة داخلية ومنه من راح ينظر الى العقل نظرة معاكسة تماما، إذ العقل لا يعدوا أن يكون عرضا عوض أن يكون جوهرا كما

[1] - المصدر نفسه،60.
[2] - المصدر نفسه، ص60-61.
[3] - المصدر نفسه، ص61.

فعل ابن تيمية وعالم التفسير أبو عبد الله القرطبي. ويورد الأستاذ طه قولا لابن تيمية من كتابه"مجموع فتاوى ابن تيمية" لتأكيد هذا الموقف الأصيل النابع من فضاء التداول العربي الاسلامي محتواه أن:"اسم العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء، إنما هو صفة، وهو الذي يسمى عرضا قائما بالعاقل."

3 - شبهة تجزيء الإنسان: إن التسليم بأن العقل ذات قائمة بذاتها يستلزم التسليم بأن القوى الادراكية الأخرى هي بدورها ذوات قائمة في الإنسان كالتذكر والتخيل والحس ...بل ويكون أيضا القول بقوى الحس أنها ذوات مستقلة قائمة بذاتها وموجودة في الإنسان كاللمس والشم والسمع....وبهذا يكون الإنسان ذوات متعددة. إن القول بهذا في نظره، ليس سوى"تعسف في تقسيم بنية الإنسان، وتجاهل لحقيقة تكامل قواه الادراكية وتظافر أفعالها وتداخل آثارها."[1].

ويخلص من هذا التحليل لهذا الإشكال(أي إشكال تعريف العقل بالجوهر)إلى أن:

- شبهة تخليد العقل تنافي الحقيقة العقدية للإسلام.
- شبهة تشييء العقل تنافي الحقيقة الحيوية للعقل.
- شبهة تجزيء الإنسان تنافي الحقيقة التكاملية للإنسان.[2]

دفعا لهذه الشبه، يقترح وصفا يحدد به العقل وينأى به عن منطقة "الجوهرية"، فيؤكد على ما يسميه "إثبات فعالية العقل". إن العقل ليس سوى عرض كما تقدم والتسليم بذلك ينبغي ألا يوقعنا في التيه والضلال، ذلك أن الأعراض قسمان:صفات وأفعال، والعقل ليس

[1] - المصدر نفسه، ص62.
[2] - المصدر نفسه،الصفحة نفسها.

صفة ثابتة بل هو:" فعل إدراكي يأتيه الإنسان كما يأتي فعل البصر وفعل السمع وغيرهما من أفعال الادراك، ويصدق عليه ما يصدق عليها من الحدوث في الزمن والتجدد والتبدل، إيجابا أو سلبا."[1].

يشير عبد الرحمن إلى أن المعنى اللغوي للعقل يدل على وجود ذلك الادراك إلى يختص به فعل العقل. ومن المعروف أن المعنى اللغوي عند العرب يشير إلى الطبيعة الإجرائية لمعنى العقل فهو يشير إلى الربط والتقييد ولقد كانت العرب تشير إلى عقل الناقة بمعنى تقييد أرجلها حتى لا تهرب كما قلنا في تحديدنا لاصطلاح العقل عندن العرب في الفصل التمهيدي. وهو يعود ليستثمر هذا التحديد لمعنى العقل، أي فعل التقييد . معتبرا إياه يفيدنا في صياغة معان ثلاثة، بها يمكننا بناء معنى اصطلاحي للعقل، هذه المعاني هي:

- التقييد بمعنى "الكف"ويفيد أن العقل هو الفعل الذي بواسطته يمكن للإنسان الكف عن الإقبال على الخطأ والخوض في الباطل أو الانسياق والانصياع للرغبات الجامحة أو الأهواء.
- التقييد بمعنى"الضبط" ويفيد أن العقل هو الفعل الذي بمقتضاه يستطيع الإنسان ضبط ما يحققه ويحصله حتى لا يضيع منه ان انفلاتا أو نسيانا.
- التقييد بمعنى"الجمع" ويفيد أن العقل هو فعل بواسطته يستطيع جمع ما حققه وحصله، أي به يتمكن من أن يعي ما حصله من مدركات ويحفظها[2].

[1] - المصدر نفسه، ص62.
[2] - المصدر نفسه، ص63.

ج – التأثير اليوناني في الفصل بين العقل والشرع:

شاع الفصل بين العقل والشرع، في الناس عامتهم وخاصتهم، حيث انساق الفقهاء والمفكرون المسلمون تحديدا، وراءه، وعدوه حقيقة، حتى صارت استنباطاتهم واستنتاجاتهم تستند الى هذا الأساس، وصارت عبارة مثل" هذا يصح شرعا وعقلا" عبارة شهيرة، و كأن العقل لا شرع فيه والشرع لا عقل فيه. ومنهم من راح يقلب أوجه هذا التقابل بينهما إلى اعتبار أحدهما تابع للآخر أو مكمل له، ومنهم من اقتنع بلا رجعة، أن هذا الفصل بينهما يبقي دليلا على توازيهما إلى غير نهاية. يرى طه عبد الرحمن أن هذا الفصل غير مقبول، إذا راعينا مايلي:

1– انتشار تأثير مدارس لاهوتية وافدة من بلاد الشرق العربي وفارس حاملة لأفكار الإغريق، ترسخ في أذهان المسلمين هذا الفصل بين العقل والدين، وبعد انطلاق وازدهار مشروع الترجمة في العصر العباسي، ازداد هذا الفصل تغلغلا حيث أمدته الإشكالية الفكرية التي كانت مطروحة يومذاك، إشكالية التوفيق بين الحكمة والشريعة، أمدته بالمصداقية الكافية في بسط تأثيره على العقول.

ويرد تثبيت هذا الاعتقاد إلى سببين هما:

– **الأول:** اعتبار المنقول اليوناني نتاجا عقليا بحتا، بينما ما جاء به الشرع فهو على العكس تماما، أي أنه ليس من نتاج العقل، يقول :"هذا الموقف، وإن بدا في ظاهره صحيحا حيث

أن الوحي لم ينتجه العقل الإنساني، فإنه يشعر بأن الخطاب الشرعي خطاب غير عقلي، وهذا في غاية الفساد، إذ لولا عقلانيته – أو معقوليته – لما وقع التكليف أصلا "[1].

– **الثاني:**إن الفصل الأفلاطوني بين "اللوغوس" و"الميتوس"، وجد طريقه إلى التسليم به حيث اعتقدوا أن الأول هو القول العقلي الاستدلالي الموجه للخاصة بينما الثاني هو القول القصصي الخيالي الموجه للعامة.كما ان الفصل الأرسطي بين "القول البرهاني" و"القول الخطابي"كان مصيره مماثلا حيث تغلغل واستقر في الافهام والعقول، ومن المحتمل جدا، كما يرى، أنهم باعتمادهم على هذا "الفصل القولي" جعلهم يجعلون منه الوسيلة الأساسية في التعامل مع العلاقة بين الشرع والعقل، والدليل على ذلك هو :" ما ذهبوا إليه من أن ما تضمنته نصوص الشرع انما هو مثالات وتشبيهات تفيد في إفهام الجمهور مقاصد الدين، فيصير الشرع عندهم نازلا منزلة "الميتوس" أي القول القصصي، والا فلا أقل من نزوله منزلة "القول الخطابي"."[2].

وعنده، هذا الرأي فاسد بالجملة. لقد اعتنق الفلاسفة المسلمون – ومنهم ابن رشد على وجه التعيين في كتابه"فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال– التصور اليوناني وسلكوا طريقهم، وهذا في رأيه سلوك"باطل"بحكم أن الأفعال العقلية لا حصر لها. كما أن القول بأن الطريق غير الإغريقي هو رمز للخيال ليس من الدقة واليقين في شيء، فالقول قد يكون منتجا من قوة أعلى من الخيال، وحينها يصح الوصف بأن ما هو "لا

[1] - المصدر نفسه، ص89.
[2] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يوناني" قد يكون مصدره خيال أسمى وأعلى من العقل اليوناني ذاته، بل إنه قد يكون من نتاج قوة ادراكية تتعدى قوة الخيال نفسه. كما أن التمثيل الوارد في النص الديني المنزل ينطوي على مقاصد شرعية يجوز أن تكون:"معاني عقلية من جنس غير الجنس الذي عرفه اليونان، أو تكون معاني تسمو درجات على المعاني العقلية على طريقتهم، بل يجوز أن تكون من المعاني التي لا تفهم إلا تمثيلا أو تشبيها، فلو أنها ذكرت على وجه الحقيقة، لخرج الفهم بها عن مواضعها الى خلافها."[1].

2- إن المسلمين لم يكن لمقابلتهم بين العقل والشرع من العمق ما يجعلهم يقفون على الفهم الصحيح لها، لذلك فهم لم يمحصوا حقيقة هذه العلاقة حق التمحيص من الوجوه التي ينبغي أن تتحدد بها هذه المقابلة.

يحدد هذه الوجوه في ثلاثة :

•- المقابلة بين الشرع والعقل من جهة "المصدر الأصلي": إن النظر الى ان العقل مصدره الإنسان، أما الشرع فمصدره الإله، نظر قاصر ولا يصح من أساسه، بسبب ان العقل الإنساني :"في أصله صادر عن الإله، صدور القول الشرعي عنه، فهو الموجد لهما بدون منازع"[2]. والقول بأن العقل ممارسة داخلية من قبل الإنسان عكس الشرع الذي هو مقتضيات وأحكام وافدة إليه من الخارج، هو قول يعاكس اتجاه الصواب:"فلم لا يجوز ان يكون العقل شرعا يتلقاه الإنسان من الداخل، وان يكون الشرع عقلا يتلقاه من الخارج"[3]. وهو يدافع على

[1] - المصدر نفسه، ص90
[2] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها
[3] - المصدر ذاته، ص91.

صحة هذا الموقف بالاستناد الى رأي مماثل من التراث للراغب الأصفهاني الذي يقول:"اعلم ان العقل لا يهتدي إلا بالشرع، والشرع لا يتبين إلا بالعقل.... وأيضا فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني شعاع ما لم يكن بصر من داخل....فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضدان متحدان.".

•- المقابلة بين الشرع والعقل من جهة "المضمون الدلالي":إن اعتبار المضمون الدلالي العقلي، مضمون بشري بحت، وأما المضمون الدلالي الشرعي فمضمونه إلهي بحت، هو اعتبار غير مسلم، ولا يصح بسبب أن:" الإنسان يفهم المضمون الشرعي فهمه للمضمون العقلي" والادعاء بان أقوال الشرع لا يدركها بالعقل بنفسه هو ادعاء لا يرتكز على أساس متين، يقول :" فلم لا يجوز ان نتصور أن العقل متقلبا في أطوار بعضها أكمل من بعض، من غير نهاية، حيث يدرك هذا العقل في كل طور مزيدا من الحقائق، حتى إذا بلغ أعلى الدرجات من الكمال، أمكنه إذ ذاك إدراك ما يبدو لنا أنه الآن انه لا يطيق إدراكه...أو قل باختصار،لم لا يجوز أن يصير مدرك الشرع في البداية هو مدرك العقل في النهاية، ويصير مدرك الشرع عند هذا هو مدرك العقل عند ذاك"[1].

•- المقابلة بين الشرع والعقل من جهة "الكيفية البيانية":إن القول بأن العقل في بيان أغراضه كيفيته إنسانية خالصة، وأما الشرع في بيان أحكامه كيفية إلهية صرفة، قول لا يصح، وذلك بسبب أن:"الإنسان يستعمل كيفية البيان على مقتضى الشرع استعماله لكيفية البيان على

[1] - المصدر نفسه،ص91.

مقتضى العقل"[1]. والآيات والشواهد القرآنية دليل على ذلك مثل قوله تعالى على سبيل المثال لا الحصر:"إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون"(سورة يوسف، الآية02)، كما أن القول بأن العقل قاصر على استخدام التعبير البياني الشرعي،غير مسلم :" فلم لا يجوز أن تكون وسائل العقل، في الأصل، وسائل شرعية، لكن دخلت عليها الصناعة العلمية، وأن تكون وسائل الشرع، هي على الحقيقة، وسائل عقلية جاءت وفق الفطرة الطبيعية."[2].

يتوصل إلى نتيجة يعتبرها "غاية في الأهمية " كما يقول، هي:"العقل ليس واحدا ، وإنما عقولا تتفاوت فيما بينها على قدر موافقتها للشرع، بحيث كلما كان العقل أقرب إلى الفطرة، كانت ادراكاته وتصرفاته أكثر موافقة للشرع،حتى أن العقل لو تكتمل صبغته الفطرية أو يرجع بالكلية إلى أصله الفطري يصبح مطابقا للشرع،بل يكون هو الشرع عينه."[3]. إن العقل اذن متعدد، انه أنواع أو مراتب، أو درجات.لكن قبل الخوض في التوسيع في تلك الدرجات، ينبغي معرفة الذات الحاملة للعقل، ونوع هذا الفعل الصادر عنها.

[1] - المصدر نفسه، ص92.
[2] - المصدر نفسه، ص92.
[3] - المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

ثانيا- العقل: مصدره، مراتبه.

ليس يخفى على القارئ أو المطلع على كتابات طه عبد الرحمن، أن انهمامه بالعقل والعقلانية، وعلاقة ذلك بتحصيل يقظة دينية "متيقظة"عن طريق المساهمة في بيان شروطها التكاملية التجديدية من جهة، والسعي في سبيل ابداع قول فلسفي أصيل من جهة أخرى، سيطر على كافة مراحل بنائه لمشروعه الفكري. وكما رأينا، وجد الرجل أن التقليد، والافتقار إلى أطر فكرية ومنهجية محكمة، هي العوامل الرئيسة في تكريس استمرارية التخلف والانقباض، التي لا تزال تهيمن على الواقع الحضاري العربي والاسلامي الحديث والمعاصر.

1- مصدر الصفة الفعلية للعقل:

إن مصدر فعل القلب كما ورد في الفقرة المشار إليه آنفا، هو" **القلب**"، أي أن العقل هو فعل القلب، يقول :" لا يعدو العقل أن يكون فعلا من الأفعال أو سلوكا من السلوكات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء، في نفسه وفي أفقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات، فالبصر ليس جوهرا مستقلا بنفسه، وإنما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية، وهذه الذات هي التي تميز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الاسلامية العربية،إلا وهي "القلب"، فالعقل للقلب، كالبصر للعين"[1].

لقد سيطر الفصل بين العقل والقلب كما يعتقد، هو كذلك على الأفهام، فالفلاسفة القدماء منهم والمحدثون ـ بتعلقهم بـ"جوهرية"العقل، ابتعدوا به كثيرا عن حقيقة علاقته بالقلب، بل لقد جردوه منه مثلما جردوه من الحس، وبهذا التحديد " كرسوا هذا الاستقلال بأن خصوا

[1] ـ طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء- بيروت، ط2000،3،ص18.

العقل بوظيفة معرفية صرف، في حين خصوا القلب بوظيفة وجدانية صرف، بحيث يكون القلب هو محل العواطف والانفعالات."[1].بلغ هذا الفصل مداه الأقصى في العصر الحديث في أوروبا حيث يورد طه عبد الرحمن قولا مأثورا عن الفيلسوف الفرنسي بلاز باسكال مفاده "إن للقلب أدلته التي لا يملكها العقل" أي أن للقلب منطق لا يفهمه العقل.

أما في المجال التداولي الاسلامي، فقد جرى فصل القلب عن العقل أيضا (وإن كان أهل التصوف وحدهم من منحوا الأولوية للقلب على العقل). وهذا التغييب لمعنى القلب يلاحظ بارزا عند جمهور الفلاسفة المسلمين الذين وقعوا أسرى التحديدات المفاهيمية اليونانية وفي طليعتها مفهوم العقل الذي قلنا أن الفلاسفة اليونانيين قالوا بجوهريته بل ولا علاقة له بالقلب أصلا.

يندهش عبد الرحمن إلى هذا الافتتان باليونان، ويزداد تعجبا عندما يجد أن الفقهاء والمتكلمين والأصوليين عندما يتحدثون عن القلب وعلاقته بالعقل، فإنهم يجعلون من الأول مقر النية والاعتقاد ليس إلا، ثم ينصرفوا إلى الخوض في كلام عن غيره، ويتعاظم العجب، يضيف قائلا:"متى علمنا أن عدد الآيات التي ذكر فيها لفظ"القلب" مفردا ومثنى وجمعا، تبلغ اثنتين وعشرين ومائة آية."[2]،(الإشارة الى الآية46من سورة الحج كمثال غاية في الدقة والوضوح حيث يقول الله تعالى:"أفلم يسيروا في الأرض، فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها ، فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور". ويزداد

[1] - طه عبد الرحمن: سؤال العمل،مصدر سابق، ص69.
[2] - المصدر نفسه، ص70.

هذا العجب عنده، حينما يقف على الذهول عن المقصد عند الفقهاء، حيث يجهلون أن لفظ الفعل فقه يحمل على لفظ الفعل عقل تماما،بل إن لفظ "الفقه" الوارد في صيغة الفعل ينسب إلى القلب حيث ورد ذلك في القرآن الكريم في سبع آيات كريمة منها قوله تعالى في سورة الأعراف(الآية179) :" ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس، لهم قلوب لا يفقهون بها".

هذا الفصل بين العقل والقلب يرفضه ، مقدما الاعتراضات التالية:

أ ـ تجوهر العقل في الثقافة الاسلامية : هيمن على النظّار وفلاسفة الإسلام، أن التفلسف الصحيح هو ذاك الذي لا يخرج على "الطريقة الإغريقية".وهذا الاعتقاد هو مصدر القول بـ"تجوهر" العقل عندهم. يحدد طه عبد الرحمن معنى هذا التجوهر قائلا:"المقصود بـ"التجوهر"هنا هو ان جمهور المسلمين أقاموا العقل مقام جوهر كائن في حيز داخل القلب أو في حيز داخل الدماغ ،والحال أننا لا نجد في النصوص الشرعية الأساسية، قرآنا كريما أو سنة شريفة، ولو شاهدا واحدا يستفاد منه امكان هذا التجوهر، بل ما نجده هو، على العكس من ذلك، شواهد تنفيه صراحة."[1]. وكما تقدم فإن القرآن أسند فعل الفقه إلى القلب، ولا أحد من علماء المسلمين وفقهائهم قال إن الفقه جوهر يسكن القلب أو الدماغ. ولفظ"العلم "هو أحد مرادفات العقل مثلما هو وارد في الآية 93 من سورة التوبة، حيث يقول الله تعالى:"رضوا بأن يكونوا مع الخوالف، وطبع الله على قلوبهم، فهم لا يعلمون." ولا أحدا قال بتجوهر العلم في القلب أو الدماغ .

[1] - المصدر نفسه، ص71.

إن العقل إذن، فعل إدراكي من اختصاص القلب، حاله حال النظر الذي هو فعل من اختصاص العين وهكذا،،،.إن القول بتحيز العقل في القلب أو تحيز النظر في العين أو تحيز السمع في الأذن، معناه أن العقل جوهر، والنظر جوهر، والسمع جوهر، وهذا ليس من الصحة في شيء.يعود طه عبد الرحمن إلى التذكير بأن العقل فعل ليس مستقلا عن مختلف القوى الادراكية ،إن هذه"الفعالية"مقترنة دائما بجميع تلك القوى بحيث" لا يكون مثلا، السمع حتى يعقل، ولا البصر بصرا حتى يعقل، بحيث تكون كل الإدراكات موصولة بالقلب."[1].

وفي الخطاب القرآني، تقوم الأدلة على ذلك، ففي القرآن آيات:

– تجمع بين ذكر القلب والسمع والبصر كقوله تعالى:"أولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم ، وأولئك هم الغافلون "سورة النحل(الآية108).

– تجمع بين ذكر العقل والسمع كقوله تعالى:" وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل، ما كنا في أصحاب السعير".سورة الملك(الاية10).

– تجمع بين ذكر القلب والبصر كقوله تعالى:"يخافون يوما تتقلب فيه القلوب والأبصار".سورة النور(الآية37).

– يرد فيها ذكر السمع بمعنى العقل كما في قوله تعالى:"ونطبع على قلوبهم ، فهم لا يسمعون".سورة الأعراف(الآية 100).

– يرد فيها ذكر البصر بمعنى العقل كما في الآية:"ومنهم من يستمعون إليك، أفأنت تهدي العمي ولو كانوا لا يبصرون".سورة يونس (الآية43)

[1] - المصدر نفسه، ص72.

بناء على هذه "التفسيرات"للآيات القرآنية، يؤمن طه عبد الرحمن بصواب الموقف الذي يتبناه والذي يعرف القلب بأنه " وحدة الذات الجامعة التي تتفرع منها كل قوى الادراك"[1]، والعقل بأنه"عبارة عن إدراك القلب للعلاقات القائمة بين الأشياء"[2].إن القول بتجوهر العقل غيّب عن الأذهان اكتشاف حقيقة أساسية هي أن الفعل العقلي أكثر أفعال الادراك قابلية للتغير والتقلب. ومنه فإن العقل أفعال لا يمكن إحصاؤها بسبب "تقلب" القلب(حتى أنه على المستوى اللغوي البحت، نجد أن معنى القلب يشير إلى القابلية للتبدل والتحول. فعندما نقول: قلب الأمر، نعني: بدله إلى عكسه). إن هذا التقلب ينهض عليه دليلا :"اختلاف المراحل التي يمر بها تاريخ الإنسانية، بحيث ما كان عقليا في مرحلة تاريخية سابقة قد يصير لا عقليا في مرحلة لاحقة، والعكس بالعكس....ما كان معقولا عنده(أي الفرد الواحد) في حال، يجوز أن يصير غير معقول في حال سواه، والعكس بالعكس.....فقد يكون الشيء الواحد عقليا في موضع ثقافي أو مجال معرفي أو نسق منطقي معين، وقد لا يكون كذلك في موضع ثقافي أو مجال معرفي أو نسق منطقي غيره، ويجوز أن يكون الشيء الواحد عقليا من وجه، وغير عقلي من وجه آخر،حتى كأنه شيئان مختلفان، وهكذا."[3].

ب ـ تفقيه الممارسة الدينية: يعرف مصطلح "التفقيه"بأنه :"التقنين الفقهي لأفعال المكلفين بما يجعل اهتمام الفقيه منصبا على ظاهر موافقة الأفعال في جزئياتها على الأحكام الشرعية"[4]. والفصل بين العقل والقلب نجمت عنه مغالاة في تفقيه الممارسة الدينية بحيث

[1] -المصدر ذاته، الصفحة نفسها.
[2] - المصدر ذاته، ص73.
[3] - المصدر نفسه، ص73.
[4] - المصدر نفسه، ص73.

ترتب عن الاكتفاء بظاهر هذه الأحكام، جهل بالمدلول الحقيقي لها، أي أن هذه الأحكام تنطوي على معان خلقية لان صفة الخلقية موجود بالقوة وبالفعل في كل حكم، والمكلّف مطالب بتحصيلها، وإهمال قاعدة"الأصل في الحكم الفقهي هو القيمة الخلقية" أدى في نظر الأستاذ طه عبد الرحمن إلى الوقوع في محذورين هما:

– الأول: قصر الأخلاق على جزء محدود من أفعال المكلفين: إن حقيقة الأخلاق تقوم على اعتبار كل ما يأتيه الإنسان من أفعال فهو ذو صبغة أخلاقية الغاية منه صلاحه وفلاحه، يقول :"ما من فعل يأتيه الإنسان إلا ويصح الحكم عليه بالخير والشر، يستوي في ذلك"الفعل الحسي"كالأكل و"الفعل المعنوي" كالفهم."[1].

– الثاني:اعتبار الأخلاق من المقاصد الكمالية:إن الذي يعتقد بأن القيم الخلقية ثانوية وليست هي جوهر الدين، يكون على خطأ صريح في نظره ، ذلك أن:"الاعتبار الأول في الدين يكون لا للحاجات البدنية والمصالح الدنيوية التي أولاها الفقهاء عناية خاصة، وإنما للمعاني الروحية والمطالع الأخروية التي تغافلوا عنها."[2]. وليس هناك من تفسير موضوعي للحديث النبوي الشريف "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق "إلا الإشارة إلى عظمة الأخلاق وضروريتها، وليس من المعقول أن نتصور أن البعثة المحمدية جاءت من أجل ما هو كمالي.

[1] - المصدر نفسه، ص74.
[2] - المصدر نفسه، ص74.

ج ـ عدم تبين آفات المعرفة العقلية: إن علماء المسلمين بإصرارهم على فصل العقل عن القلب والتمادي فيه، حرموا أنفسهم من لذة اكتشاف الآفات التي قد تلحق بالمعرفة العقلية، وفي الوقت ذاته يكونون قد حرموا أيضا من ضبط وتحديد أنواع المعرفة العقلية التي تكون في وقاية تامة من هذه الآفات.إن القلب قد يتعرض للتعطل، فتكون المعرفة العقلية متعطلة، ومظاهر هذه التعطلات القلبية أربعة وردت في النص الديني "القرآن الكريم".

واستنادا إلى هذا الفهم يحدد لنا، المعرفة العقلية من حيث طبيعتها، وأنواعها ومعاييرها، من خلال الجدول التالي:

أنواع المعرفة العقلية الضارة	مظهر التعطل القلبي/ الآفة	الدليل القرآني	أنواع المعرفة العقلية النافعة	معياره المعرفة العقلية
المعرفة العقلية المريضة	المرض	– الآية10 /سورة البقرة	المعرفة العقلية السليمة	المرض والسلامة
المعرفة العقلية المقفلة	الإقفال/الختم،الطبع الكنان	– الآية 24 /سورة /محمد	المعرفة العقلية المفتوحة	الانغلاق والانفتاح
المعرفة العقلية القاسية	القسوة	– الآية74 /سورة البقرة	المعرفة العقلية اللينة	القسوة واللين
المعرفة العقلية المفصولة	الحيلولة	–الآية24/سورة الأنفال	المعرفة العقلية الموصولة	الفصل والوصل

من خلال الجدول نلاحظ تمسك طه عبد الرحمن بوضع معايير للمعرفة، غير ذلك المعيار الشهير:الصدق والكذب. وعلى هذا الصعيد يورد التوضيح الآتي : قد يعترض

معترض معتبرا أن المعرفة العملية لا يضبطها هذا المعيار وإنما يختص بالمعرفة النظرية فيجيب على ذلك مستعرضا الوجوه الثلاثة التالية:

1ـ المعرفة العملية ،الأصل فيها أن تكون أعم وأشمل، ومن ثم فهي تتضمن المعرفة، ومنه فإن معيار المعرفة العملية يتضمن معيار المعرفة النظرية وبهذا فمعيار"السلامة"مثلا هو بمثابة الصورة العملية لمعيار "الصدق" والمتضمن له، وهكذا...

2- إن القلب هو عنوان العمل، والإدراك العقلي هو تعبير عن ذلك، فالعقل باعتباره الفعل الادراكي الذي يختص به القلب كما تمت الإشارة إليه ،يكون "دائما مشبعا بهذا التوجه العملي الأصلي"[1].

وإدراك الإنسان للأشياء إنما يكون بكل قواه الادراكية وإن بدا بروز إحداها وتميزه. إن القلب يدرك الشيء بكل هذه القوى دفعة واحدة، أو يدركها من أجل أن يبعث فيها الاستعداد له أو كي تتعاون فيما بينها. يضرب مثالا على ذلك فيقول:"من يسمع صوتا من قريب، فإنه يعد نفسه ليرى صاحبه أو ليكلمه أو ليصافحه، بل قد يتطلع إلى أن يشم رائحته، فضلا عن أن من يفقد حاسة معينة، قد يجد في حواسه الأخرى بعض العوض، وهذا الادراك ـ أو الاستعداد الادراكي ـ الشامل تزدوج فيه أسباب النظر بأسباب العمل، والفصل بين هذه الأسباب انما هو تصرف إجرائي"[2].

[1] ـ المصدر نفسه، ص76.
[2] ـ المصدر نفسه، ص76.

3- إن النص الديني ـ والمقصود هنا النص القرآني ـ يعتبر المعرفة ذات صبغة عملية صرفة، ومن يرى غير ذلك بحجة أن التأمل والنظر في آيات الكون في القرآن، هي الحقيقة التي تفرض نفسها، بحيث يكون القرآن وفقها قد حث على النظر، وهذا الأمر لا يمكن إنكاره. ولا يوجد نص ديني يضاهي القرآن في ذلك، لكن الأمر ينبغي فهمه على حقيقته، فالنظر لا يعني معرفة الكون لذاته، وإنما معرفة خالق هذا الكون، وهذه المعرفة الأخيرة لا تكون إلا عملية، ويضيف:"....و بالإضافة الى ذلك، فإن النص الديني غايته أن يرتقي بعمل الإنسان إلى رتبة العمل الصالح، فلا يجوز أن يخوض في المسائل المجردة، لاسيما وأنه يخاطب الناس كافة، وحتى إذا اقتضى السياق أن يتعرض لهذه المسائل الدقيقة، كان ذلك بضرب الأمثال عليها، تقريبا لها وإشعارها بمآلها العملي"[1].

يعود، ليلخص إشكال الفصل بين العقل والقلب فيحدد أن، هذا الفصل جعل المسلمين يعتقدون بجوهرية العقل التي جعلت الفقهاء يفصلون بين الأحكام وبين القيم التي تؤسس عليها،كما جعلت العلماء يتخلفون عن تأمل الآفات التي قد تلحق بالمعرفة العملية.ولو أنهم انتبهوا إلى حقيقة القلب لاستطاعوا أن يدركوا أن :"القلب هو مصدر الادراكات العقلية التي تتميز بشدة التقلب، ومتانة الصلة التي تربطها بكل قوى الادراك التي يملكها الإنسان، بحيث يكون في سلامة القلب سلامة المعارف والمدركات، كما أن القلب هو مصدر القيم الأخلاقية التي تتبنى عليها الأحكام الشرعية، بحيث يكون في صلاحه صلاح الأعمال والتصرفات"[2].

[1] ـ المصدر نفسه، ص77.
[2] ـ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2 – أنواع العقل ودرجات العقلانية:(الحدود والمحدّدات).

إن القول بتعدد"العقول" وتنوع "العقلانيات"، قول راسخ في تحليلات عبد الرحمن، فهو يصرح دائما:"لا يكاد يخلو كتاب من كتبي على هذا التعدد في العقلانيات ،بناء على أمرين:أحدهما، معطيات علمية لا ينازع فيها إلا مكابر، والآخر، مسلمة أساسية خاصة بي، وهي أن العقل فعل وليس ذاتا. والغرض من هذا الإلحاح هو بالذات تحرير الفكر العربي من التبعية لعقلانية فكر غيره، وجعله يجتهد في وضع عقلانية من عنده."[1]. ولاشك أن مصدر هذا التنوع يعود إلى"نوع" الفعل الصادر عن القلب كما مرّ بنا، والمتمثل في"الربط بين الأشياء". فكما أن الفعل الصادر عن السمع يسمى صوتا، فكذلك الفعل الصادر عن القلب، يسمى"ربطا" أو إقامة لعلاقات بين الأشياء. لذلك فإن لهذا التعدد في العقلانيات"تاريخ" تشهد عليه بعض كتاباته:

– في كتابه"في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" الذي صدرت أولى طبعاته عام 1987، يركز على وجود نوعين من العقلانية:

أ– **عقلانية برهانية:** ليست ذات علاقة بالتعامل اليومي، أي لا أثر لها في الحياة اليومية، لأنها تختص بالممارسة العلمية، إنها العقلانية التي ينضبط ويستوي بها الخطاب العلمي، فهي بمثابة اللغة السائدة والروح الناظمة لذلك الخطاب في مختلف المؤسسات والهيآت العلمية والأكاديمية(المختبرات العلمية، المصانع، المراصد،...)، والفلسفة لا علاقة لها بهذه العقلانية، وكل محاولة من الفيلسوف التعامل مع الاستلال "البرهاني" سيكون– لا محالة –

[1] - طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص47.

مصيرها:"الفشل ما دام ليس في وسع الفلسفة إلا أن تكون خطابا طبيعيا"[1]. فاللغة الفلسفية ليست لغة علمية بالمرة، ولذلك فلا وجود لفلسفة برهانية –كما تقدم– ولو استمر القول بنقيض ذلك إلى اليوم، تقليدا لاعتقادات ومواقف لبعض الفلاسفة الكبار من أمثال أرسطو، وابن رشد، وديكارت، وغيرهم. يوضح ذلك مقتنعا،أن:"الفلسفة ذات المنزع البرهاني لا تفلح في التخلص من سلطان الخطاب الطبيعي، ولا تستفيد من ثرائه، فوجب طلب فلسفة توظف جميع وسائل هذا الخطاب التبليغية وتحقق الامكانات الفكرية الكامنة فيه وفق مقتضيات المجال التداولي."[2] .

إن العقلانية البرهانية تتعارض تمام التعارض مع قوة الخطاب الطبيعي، ولذلك لا يكف عن الإقرار بأنه :"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."[3].

ب– عقلانيـة حجاجيـة: وهي التي تتحكم في ضبط الخطاب الطبيعي، وتنضبط بها المعاملات والممارسات بين الناس في الحياة اليومية. إن الفعالية الحجاجية فيما يعتقد، صفة لكل خطاب طبيعي، ذلك أن:"حقيقة الاستدلال في الخطاب الطبيعي، أن يكون حجاجيا، لا برهانيا صناعيا، وحد"الحجاج"، أنه فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي،لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي،إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف ومطالب إخبارية

[1] - طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص65.
[2] - المصدر نفسه، ص93.
[3] - طه عبد لرحمن: حوارات من أجل المستقبل، ص47.

وتوجهات ظرفية(...)وهو أيضا جدلي،لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة"[1]. إن اللغة الطبيعية باستعمالها للأدلة المرنة ذات الصبغة الحجاجية، تجعل من الفلسفة خطابا حجاجيا واضحا، يقول:" ومن السهل على كل واحد له إلمام بأسرار الأدلة، أن يتبين بسهولة الجوانب التقنية التي تجعل من الدليل الفلسفي دليلا حجاجيا خالصا، وليس في الصفة الحجاجية للفلسفة ما يحط من قدرها، بل على العكس من ذلك، يجعلها أغنى مضمونا وأقدر على أن تنفذ في الأمور اليومية، وأن تتفاعل معها، بحيث يمكنها أن تستمد منها أسباب التجدد والإبداع"[2] .

– وأما في مؤلفه الموسوم بـ"العمل الديني وتجديد العقل"(1989)، فيحصي أنواعا ثلاثة من العقل أو من العقلانية، إذ تبيّن له أن العقل مراتب، تنطلق من مرتبة "**التجريد**" لتنتهي إلى مرحلة "**التأييد**"، مرورا بمرحلة "**التسديد**". ولكل مرتبة محدداتها وحدودها.

وفي كتابه"اللسان والميزان"(1998)فيقول بتعدد وتغير فعل العقل، إن العقل كما يقول "يتكوثر"ودلالة الكثرة في"التكوثر"ليست كدلالة "الكثرة"المشار إليها، إنها تتصف بصفات ثلاث هي:

– التكوثر فعل عقلي:إن الذي يتكوثر هو العقل فقط،بمعنى انه فعل متقلب ،متغير،يقول :"فعلى خلاف ما ساد ويسود به الاعتقاد الموروث عن اليونان،ليس العقل جوهرا مستقلا قائما بالنفس، وإنما هو أصلا فاعلية،وحق الفاعلية أن تتغير على الدوام ،....وليس العقل

[1] - طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص65.
[2] - طه عبد الرحمن: حوارات من اجل المستقبل، ص48.

فاعلية فحسب، بل هو أسمى الفاعليات الإنسانية واسماها، وحق الفاعلية الأسمى والأقوى، أن تتغير على مقتضى الزيادة، وان تبقى على هذه الزيادة ما بقي العاقل."[1].

التكوثر فعل قصدي: إن الذي يتكوثر هو العقل "القاصد" أي أن الفعل القاصد، هو فعل يقصد غاية، أو هدف، أو شيء ما.

– التكوثر فعل نفعي:إن الفاعلية القصدية المحركة للعقل تتوجه صوب ما هو نافع ،ان العقل لا يريد أو يقصد إلا ما ينتفع به، لان اتجاهه هذا، يرتفع بمرتبته، يقول :"ولا سبيل له إلى هذا الارتفاع في الرتبة،إلا بما يضمن الزيادة في تكثره،إذن

واجب العقل أن تكون له مقاصد، وان تكون هذه المقاصد هي عين مصالحه المباشرة – أو قل العاجلة – وغير المباشرة – أو قل الآجلة–"[2].

يرفض عبد الرحمن الرأي القائل بأن العقل البشري واحد ولا يتغير، كما يرفض بالدرجة، نفسها، وجهة النظر التي ترى أن العقل واحد في جوهره ومتغير في أعراضه مبينا أن :"الرأي الأول يبلغ الغاية في إفقار العقل،فمعلوم انه لا قلة اقل من الوحدة،فيكون ذو العقل الواحد لا احد أفقر منه،...أما الرأي الثاني فلا نسلم لأهله بالتفرقة بين الجوهر والعرض على كثرة دورانها على الألسن وطول رسوخها في القلوب،لأنها تفرقة بعيدة، تظل الأدلة عليها إما تحكمات خاصة، أو تعليلات متكلفة، إذ ليس لنا من سبيل إلى العلم بجوهر العقل حتى لو فرضنا وجود هذا الجوهر،مع العم ان هذا الأمر غير مسلم،وكل ما نعلمه ينحصر فيما نخبره

[1] - طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي"المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء – بيروت ط1، 1998.
[2] - المصدر نفسه، ص22.

في أنفسنا وفي غيرنا من الأعراض الإدراكية."[1] . إن القول بـ"التكوثر العقلي" إذن، مصدره هذا التكثير النافع، المستمر في التقلب والتشعب إلى غير نهاية،بحيث أن الأفعال الضارة ليست من العقل في شيء،يقول:"ألا ترى أن العقل ما أن يتعاطى لإدراك أمر حتى يتلون به تلون الماء بالإناء الذي يحويه، فلون العقل لون مدركه؟كل ذلك يدعونا إلى القول بان العقل،على الحقيقة، عقول شتى،....فيكون إيقاع اسم واحد عليها جميعا ضربا من الإجمال الذي لابد له من تفصيل أو ضربا من المجاز الذي لابد له من تأويل"[2].

لنعد إلى مراتب العقل التي استعرضها، لنتعرف على الكيفية التي يفهم بها حقيقة وماهية العقل:

أولا– العقل المجرد: يعرفه بقوله:"إن العقل المجرد عبارة عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيئ ما، معتقدا في صدق هذا الفعل، ومستندا في هذا التصديق الى دليل معين"[3]. جعل من هذا التعريف، مقدمة لإثبات الصفة الفعلية للعقل المجرد، وكما بيّنا سلفا، أن القول بجوهرية العقل، ونفي الفعلية عنه، يوقع العقل في التشييء والتجزيء، والعقل المجرد له حدود خاصة وأخرى عامة، وتتجسد هذه المحدودية– بالطبع في المجال التداولي العربي الاسلامي– حين تناول موضوع الإلهيات، يقول :"إن العقل المجرد لا تظهر حدوده في الممارسة العقلانية الاسلامية العربية بقدر ما تظهر في الشعبة الإلهية من شعب المعرفة التي اشتغلت بها هذه الممارسة"[4].

[1]- المصدر السابق،ص 405.
[2] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[3] - طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص17.
[4] - المصدر نفسه، ص21.

إن طلب المشروعية للإلهيات، تجعل صاحب العقل المجرد يسعى إلى"الاقتراب" من الخالق، و"التقرب"منه، طمعا في معرفة أكثر بحقائق الغيب. ولذلك يكون العقل المجرد هو العقل المتوسل به، ومن ثم يمكن تسميته بـ"**العقل المقارب**"[1]. والإنسان المقارب عندما يمارس النظر في مسألة أو أمر ما، فإنه يريد إدراك مطلوب ما أو غاية معينة. لكن هذا النظر يصطدم بعوائق أو حدود توقف مسيرته نحو معرفة حقيقية الإلهيات، وذلك بسبب اتصافه بأوصاف يحددها في ثلاثة هي:"**الوصف الرمزي** الذي يحصل تصورات لا تسد مسد الخبرة بالوجود، و**الوصف الظني** الذي يتوسل بمدلول الألفاظ والعبارات الى يقين لا يدرك من جهتها، و**الوصف التشبيهي** الذي يحد مطمع النظر في القيام بشرط التنزيه"[2]. وهذه هي الحدود الخاصة.

أما الحدود العامة فهي، أيضا، ثلاثة:

- **حدود منطقية.**
- **حدود واقعية.**
- **حدود فلسفية.**

الحدود المنطقية مبرهن عليها بالبرهنة الرياضية، والحدود الواقعية مستمدة من الممارسة العلمية، وأما الحدود الفلسفية فمستنبطة من مبادئ العقل المجرد[3]. وهذه الحدود(الخاصة

[1] - المصدر نفسه، ص23.
[2] - المصدر نفسه، ص50.
[3] - المصدر نفسه، ص50.

والعامة معا)، لا يفهم منها الإقرار بـ"عجز العقل الإنساني"، أو أن العقل المجرد هو العقل الأوحد أو الأفضل، إنها عبارة عن حدود موضوعية فرضتها طبيعة الممارسة.

ورغم أن الاجتهادات الحاصلة على مستوى الممارسة الدينية الاسلامية وكذلك على مستوى الممارسة العلمية، تستطيع التوسيع فيها، إلا أن رفعها وتجاوزها فيه من الصعوبة ما يجعل تحقيق ذلك التجاوز أمرا عسيرا، إن لم يكن مستحيلا. فمحاولات العلماء للتغلب على الحدود العامة،لم تؤد إلا مزيد من الإدراك العميق لـ"نقص"العقل المجرد، ولا تزال محاولاتهم كلها: "لم تتعد مستوى المشاريع والأماني، فما زال العلم على حاله من النسبية وسلطان الآلة ، وفوضى النظريات"[1]. وأما محاولات "النظّار" المسلمين، في تخطي الحدود الخاصة، وإن تحققت بدرجات متفاوتة، تبقي دائما العقل المجرد على مستوى كونه مناط التكليف، ومن ثم فهو ذو مكانة في الشرع،لكن قصور هذا العقل،عالجته النظرة التكاملية للممارسة الاسلامية القائمة على مبدأ إنساني شامل هو تكامل الإنسان خلقيا وخلقيا.

وهو يصف التكامل الخلقي والخلقي، بكون الإنسان من جهة خلقه هو"عبارة عن ذات واحدة، تجتمع فيها مظاهر القوة مع مظاهر الضعف،كما تجتمع فيها صفات العقل مع صفات الوجدان، وقيم الجسم مع قيم الروح، اجتماعا شرّع له الدين الاسلامي بأحكامه السديدة". ومن جهة خلقه، أنه"يطلب الكمال في كل أفعاله، فلا يصل إلى مرتبة حتى يطلب مرتبة فوقها،ولا يزال آخذا في هذا التدرج من كامل إلى أكمل منه فالأكمل حتى يقف عند

[1] - المصدر نفسه، ص51.

مرتبـة تقهره حـدودها"[1]. وبلـوغ ذلـك الكمـال لا يكـون إلا بتزكيـة الجانـب المعنـوي بإتبـاع مـا شـرعه الخـالق مـن أحكـام، وبـذلك يمكـن تخطـي موانـع العقـل المجـرد بالعمـل علـى "تكميلـه" بالعمل الشرعي، باعتباره "أنفع الأعمال في جلاء الحدود، وأنجع الوسائل في رفع القيود"[2]. وذاك هو العقل العملي، الذي يعرفه المسلمون باسم "العقل المسدد"، وهو ما سنراه لاحقا.

إن الإنسـان باعتبـاره كائنـا "متقربـا" لا يسـتفيد مـن العمـل الشـرعي الاسـلامي، بواسـطة العقـل المجــرد، لأنــه لــم يتعــد حــدود "المحســوس"أو "الملمــوس" أو مــا ينعتــه بمصــطلح "**الملامســة**".ولـذلك فعقلانيـة الإنسـان المقـارب، عقلانيـة ناقصـة لصـدورها عـن أدنـى مراتب"الفعالية العقلية"، يقول:"جرّت الملامسة على عقلانية المقارب وصفين أضرّا بها أبلغ الضـرر،وهما: عدم اليقين المتمثل فـي الظن والرمز والتشبيه، وعدم الاطمئنـان المتمثل فـي النسبية والاسترقاق والفوضـى"[3].ولذلك فإن هذه العقلانية،ليست بعيدة عن منطقة اللاعقلانية بمقتضـى المبـدأ الـذي وضـعه، القائـل:"كلمـا تزايـد نصـيب المرتبـة مـن العقلانيـة ، تنـاقص نصيبها من اللاعقلانية" ولذلك فالمقارب قريب من اللاعقلانية لأن:"خروجه من وصف ترك العمل إلـى وصـف الاستغراق فـي العمل، قريب الاحتمال، وأقرب منـه احتمالا، خروجـه إلـى وصف الدخول في العمل"[4].

ولرفـع بعـض الإشـكالات حـول طبيعـة العقـل المجـرد وشـروطه، عمـل فـي كتابـه "سـؤال العمل" على الغوص أكثر في"حقيقة" هذا العقل:

[1] - المصدر نقسه، ص52.
[2] - المصدر نفسه، ص53.
[3] - المصدر نفسه، ص222.
[4] - المصدر نفسه، ص223.

إن العقل المجرد هو ذلك العقل الملتصق بالمحسوسات، بل يمكن نعته بالعقل الحسي، أي أنه عقل يرتبط بالمجردات التي تستمد من الحس. بهذا التحديد ينأى بمفهوم العقل المجرد، ويعرفه بأنه:"العقل المنقطع عن العمل الشرعي، بحيث لا يحمل شيئا من آثاره، ولا يستخرج منه معقولاته."[1]، والإنسان باعتماده على هذا العقل "لا يرى في الأشياء إلا ظواهر لا باطن دونها، ولا في الآثار إلا مظاهر لا ظاهر فوقها، ولا يحصل له اليقين، لا في مقاصد أعماله من حيث نفعها، ولا في وسائلها من حيث نجوعها، إذ لا يملك اليقين بضرر لا نفع فيه، ولا بصواب لا خطأ معه."[2].

وفي توضيح إشكال الفصل بين العقل والوحي، يحرص – بلا هوادة– على التأكيد أن تسلط المؤتمنين على الوحي الذين نصبوا أنفسهم أوصياء عليه، ولّد ردة فعل مماثلة في حجم التسلط للعقل، حيث قام أوصياء العقل بالتعصب له إلى درجة أنهم سعوا بكل قوة إلى تغييب سلطة الوحي والعمل على الاستغناء عنه وتعويضه بالعقل،بل والدعوة إلى إنكار منزل الوحي ذاته!!.وهكذا فالضرر الذي خلفه أوصياء الوحي وأوصياء العقل واحد من حيث الخطورة، بل إن المغالين في التعصب للعقل أدركوا أن:"الايمان بالعقل، إذا ما تجاوز حده، فلا بد أن ينعكس على الإنسانية بما لا تحمد عقباه...حتى المجالات التي تدخل تحت نفوذه لاضمان بأن يأتي فيها بالنفع الذي لا ضرر معه، ولا باليقين الذي لاشك معه."[3].

[1] - طه عبد الرحمن: سؤال العمل، مصدر سابق، ص93.
[2] - المصدر نفسه، ص93.
[3] - المصدر نفسه، ص100.

إن هذه الحال، جعلت أنصار هذه العقلانية، يحاولون البحث أكثر في شروط وحدود العقل، والغريب أن هذا العقل هو الأقل مرتبة، فهو لا يتعدى الرتبة الأولى من مراتب العقل،التي هي رتبة" العقل المجرد".إن اشتغالهم في البحث في هذا العقل أوقفهم على الشروط والحدود على النحو الآتي:

•- **شروط العقل المجرد:** حدد غلاة العقلانية شروط العقل المجرد في ثلاثة أساسية يمكن إحصاؤها هي:

1- أنه لا عقل بغير ظهور: ان العقل المجرد يعتبر الأشياء ظواهر قابلة للتحليل والتجريب ومن ثم فهو يتأسس على مقولة أساسية هي"الظهور"أي يرتبط بالظواهر وفقط، ان هذا الشرط هو بمثابة قانون علمي صارم، يطلق على هذا "القانون"، اسم "قانون التظهير" الذي ينص:"كل ما يوجد، لابد ان يظهر، وكل ما لا يظهر، فلا وجود له، والا فلا اقل من انه لا يمكن العلم بوجوده"[1]. ويستفاد من هذا التحديد ان العقل يبقى حبيس "ما يظهر"، ولا يتعداه الى" ما لا يظهر"،أي الى تلك الآفاق الرحبة التي لا تدرك وإنما بالبصيرة.

2- انه لا عقل بغير حيز:حتى يكتمل ظهور الشيء المدرك ينبغي تحيزه مكانيا وزمانيا، والعقل المجرد يستند الى هذا الشرط معتبرا إياه قانونا، يسمي هذا "القانون" – إذا جاز وصفه كذلك –، بـ"قانون التحييز" الذي يقتضي:"أن كل ما يظهر، لابد أن يظهر في المكان

[1] - المصدر ذاته، الصفحة ذاتها.

والزمـان، وكـل مـا لا يظهـر فيهمـا، فـلا ظهـور لـه، والا فـلا اقـل مـن انـه لا يمكـن العلـم بظهوره"[1].

وبموجب هذا الاقتضاء يكون امتداد العقل المجرد محدودا بحاجزي المكان والزمان، ومن ثم سيكون حتما ،عاجزا على إدراك المعاني والقيم الروحية لأنه عقل تشيئي بحت.

3- انـه لا عقل بغيـر واسـطة:يعتمـد العقـل المجـرد علـى الاسـتدلال ولا يسـتند الـى الحـدوس مطلقا، وهذا يعني ان يعتمد على الوسائط. واعتبار هذا الشرط كذلك بمثابة قانون، يدعوه الأستاذ طه عبد الرحمن "قانون التوسيط" الذي يقول:" كل علم لابد فيه من واسطة، وكل ما لا واسطة فيه، فليس بمعلوم، والا فلا اقل من انه ليس من جنس ما يمكن العلم به"[2]

إن هذا المحتوي يقضي بان العقل لا يستطيع إدراك الأشياء إلا على أساس سببي، أي بالاعتماد على الأسباب المادية، هذه الأخيرة التي تكون في نهاية الأمر حاجزا أمام كل سعي في طلب حقيقة لا مادية.

• **حدود العقل المجرد:** لما كان المنطق هو العلم الذي يبحث في قوانين العقل،فان العقل المقصود هنا هو العقل المجرد،لقد اجتهد العقلانيون في إثبات حدوده المنطقية التي يوردها الأستاذ طه عبد الرحمن كالآتي:

1- أن العقل لا يقدر على أن يعقل الكل:ان العقل الذي يلتزم بالمنطق هو ذلك العقل الذي يكون قادرا على بلوغ المقصود،أي ان يعلم صاحبه بان الموضوع الذي يقصده قد أحاط به

[1] - المصدر ذاته، ص101.
[2] - المصدر ذاته، الصفحة ذاتها.

علما من جميع جوانبه، لكن هذا العقل لا وجود لـه– والإدراك يكون قاصرا دون أدنى شك – لان النسق المنطقي الذي يستند إليه لا وجود لـه أيضا، فالنسق المنطقي كما يقول – مستعرضا استنتاجات العقلانيين على هذا الصعيد – :" لا يقدر على الاحاطة بالحقائق التي وضع لصياغتها في أي مجال معرفي،كائنا ما كان،وذلك لأمرين:إما لقصور لغته، إذ تخلو من المفاهيم الضرورية لوصف مضامين هذا المجال، وأما لقصور منطقه، إذ يخلو من المبادئ التي يحتاجها في البرهان على قضية من قضايا هذا المجال"[1]

2– أن العقل لا يقدر على أن يعقل نفسه: ان القول بان العقل يعقل نفسه أو أن يعقل عقله لنفسه، أو قد يعي عقلا أعلى من ذلك، قول لا يستطيع النسق المنطقي البرهنة عليه،بل هو لا يقدر على البرهنة على عدم تناقضه أو اتساقه أصلا،فكيف يكون قادرا على غير ذلك، يقول – مفصلا في استخلاصات العقلانيين أيضا – :"ان القضية التي تعبر عن عدم تناقض النظرية لا يمكن البرهان عليها داخل هذه النظرية نفسها،بل لابد من الخروج الى نظرية أخرى تعلوها رتبة تكون هي الأخرى محتاجة في البرهان على عدم تناقضها أو اتساقها الى ما فوقها، وهكذا الى ما لانهاية."[2]

3– أن العقل لا يقدر على أن يعقل الحقيقة:ان الاعتقاد الذي كان يسود عند العلماء و المناطقة ان القوانين المنطقية ثابتة ولا تزول، اهتز وتعرض للتصدع، بحيث أثبتت نتائج المراجعة امكانية تغيرها.ان مبدأ الثالث المرفوع مثلا لا يأخذ به المنطق الرياضي،الذي يقول

[1] - المصدر ذاته، ص102.
[2] - المصدر ذاته، الصفحة ذاتها.

بتعدد القيم، ومبدأ عدم التناقض يضيف الأستاذ طه عبد الرحمن:"أخذ الشك العلمي يتطرق إليه منذ ما يقرب من قرن من الزمان"[1].

لقد صار إدراك الحقيقة الثابتة التي لا تزول بالاعتماد على المنطق متعذرا، وذلك لأن :"أحكامه(=العقل المنطقي)لا تتصف بالقطع المطلق، ولا قوانينه بالثبات المرسل، وإنما مثلها مثل غيرها من الأحكام والقوانين الطبيعية، فهي عبارة عن "أشباه حقائق"،لأن صدقها في الحال لا يرفع امكان التعرض لها بالإبطال في المآل."[2].

ثانيا– العقل المسدّد: يعرفه بقوله :"إن العقل المسدد عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه، جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع"[3]. ويبدو أن الصفة العملية لهذا العقل، يتحكم فيها **الشرع**، وليس سواه. اشترط طه عبد الرحمن لهذه "الفعلية المخصوصة" أوصافا ثلاثة هي:

- **موافقة الشرع.**
- **اجتلاب المصلحة.**
- **الدخول في الاشتغال.**

يقول طه عبد الرحمن واصفا مزايا هذه الأوصاف أو الأركان:"ركن الموافقة للشرع التي تجنبه(أي تجنب العقل المسدد) مساوئ التوجيه، وركن اجتلاب المنفعة الذي ينبني على القيم المعنوية، ويتطلب بعد النظر، ونزاهة النفس، وركن الاشتغال الذي يفيد في تجسيد العمل،

[1] - المصدر ذاته، ص103.
[2] - المصدر ذاته، الصفحة ذاتها.
[3] - المصدر نفسه، ص58.

وفي رفع قيمة العلم المقترن به، وفي توسيع المدارك، وفي تصحيح السلوك، أصلا ومقصدا ووسيلة"[1].

وتعود خلفية تسمية هذا العقل بـ"المسدّد" عنده، ابتعادا به عن اصطلاح"العقل المقيّد" الذي عرف به عند الفقهاء وعلماء الأصول،حيث ربطوه بالشرع، وحيث أن في التقييد، دلالة على السلبية، وضيق الأفق وتعطيل الانفتاح، وراح يصفه بالتسديد، يقول:"لأن المقصود ليس التقييد بالشرع من أجل التقييد، وإنما من أجل أن يصير العقل قادرا على إدراك مصالحه الدنيوية والأخروية، أو قل باختصار، من أجل "التسديد" "[2].

وصاحب هذا العقل يتقرب به مقرنا العلم بالعمل، وهذه الممارسة تفيد معنى "**القربان**" لأن في ذلك دلالة على التوجه نحو المطلوب بواسطة العمل، **فالإنسان القرباني**، صاحب العقل المسدد، يتجاوز مرحلة التجريد القائمة على شرط المقاربة النظرية، بإضافة شرط "**القربان العملي**"[3]، وهذا الجمع بين فضائل" العقلين"، هو من القوة بحيث يتعدى أن يكون:"مجرد ضم بعضها إلى بعض، أو مجرد نظمها في سلك واحد، بل إنه، على التعيين، هو إجراء النظر على مقتضى قواعد العمل، هذا الإجراء الذي يؤدي إلى تلقيح فضائل الأول بفضائل الثاني. ونتيجة لذلك يكون النظر على مستوى العقل المسدد، غيره على مستوى العقل المجرد،إذ بفضل التلقيح بالعمل يصير قادرا على الإطلاع على مدركات كانت تعدّ لديه من قبل، من باب المغيبات، وعلى إثراء أساليبه وتجديدها"[4].

[1] - المصدر نفسه، ص67.
[2] - المصدر نفسه، ص67.
[3] - المصدر نفسه، ص68.
[4] - المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

يجد طه عبد الرحمن في الممارسة الفقهية وكذلك في الممارسة السلفية مجالان تتحدد من خلالهما حدود العقل المسدّد، وهي حدود تعبر عنها آفات خلقية على مستوى الممارسة الفقهية،وآفات علمية على مستوى الممارسة السلفية.يقول بشأن آفات الممارسة الأولى:"الممارسة الفقهية القربانية قد يختل تسديدها بسبب دخول هاتين الآفتين(التظاهر والتقليد) إليها، إذ ينتج عن دخول **التظاهر**، سواء أكان تزلفا أو تكلفا أو تصرفا، وعن دخول **التقليد**، سواء أكان نظريا أو اتفاقيا أو عاديا،تساهل في صدق الأعمال. ومتى وقع المتقرب في هذا الصنف من التساهل في أداء الفرائض، نزل الى رتبة يحرم فيها من التوفيق الإلهي الذي تختص به درجة القربان"[1]. وأما آفتي الممارسة السلفية، فهما: **التجريد** و**التسييس**، فالسلفية وقعت في التبدع بسبب:"دخول نزعتي التجريد والتسييس إليها، وقد نتج عن دخول التجريد إليها، فتور في الوجهات العملية لممارستها الدينية، تتجلى في حمل مبدأ الرجوع إلى السلف على معنى التأمل في النصوص بالعقل المجرد، سواء اقترن هذا التأمل بالعمل أولم يقترن، كما نتج عن دخول التسييس إليها فتور في التوجهات الغيبية للممارسة الدينية تجلى في تهميش العنصر الروحي والأخلاقي، وفي ترك الاستقامة بالوقوع في التطرف والسير الى التوقف"[2].

وليس من طريق في درء هذه الآفات و"تكميل" العقل المسدد إلا بـ"إقدار المتقرب على تحصيل **التجربة الحية** بالمعاني الروحية، وإقامة باقي عمله على هذه التجربة الفياضة، فبها

[1] - المصدر نفسه، ص89.
[2] -المصدر نفسه، ص108.

تأخذ آفاق العقل المسدد في التوسع المتزايد (...)فمن يعمل وهو نازل في التجربة لا يمكن ان يتظاهر بالعمل،لأن التظاهر ترك للتجربة، ولا يمكن ان يقلد غيره من غير بصيرة، لأن التجربة تزيد في فتح البصيرة، ولا يمكن أن يسقط في التجريد،لأن التجربة تُحقِّق بالعمل، ولا يمكن أن يقع في التسييس، لأن التجربة مصدر حياة الأخلاق وتحديد الأوصاف"[1].

وإجمالا، فإن العقل المسدد هو ذلك العقل الذي يرتبط بالعمل الشرعي من جهة مقاصده بحيث يكون صاحبه مزودا بنصيب من هذا العمل الشرعي، به يستطيع معرفة الأعمال الصالحة فيميزها عن غيرها.فهذا العقل :" يحصل له اليقين في نفع المقاصد التي يتوخى تحقيقها بأعماله، لأنها عين المقاصد التي جاء بها الشرع، وإن لم يحصل له تمام اليقين في نجوع أعماله التي يتوسل بها في تحقيق هذه المقاصد."[2].والإنسان بسلوكه بلوغ أغراضه وفق هذا العقل "لا ينسب الأفعال الى نفسه(عكس الحال في العقل المجرد) إلا نسبة فرعية، وينسبها الى الآمر الأعلى نسبة أصلية، كما أنه لا يرى الأشياء إلا في صلتها بالخالق، بحيث يكون طريقه في الاستدلال هو الاستدلال بالآثار على المؤثر وبالمظاهر على الظاهر."[3].

ثالثا– العقل المؤيّد: يحدده بقوله:"إن العقل المؤيد عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤديا النوافل، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل"[4].إن حقيقة هذا النوع من العقل، تتأسس على طلب

[1] - المصدر نفسه، ص116.
[2] - طه عبد الرحمن: سؤال العمل، ص93.
[3] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[4] - طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص121.

الكمال في ميدان العمل الشرعي، بحيث تكون وظيفته هي تدراك مجموعة الآفات – خلقية كانت أو علمية– التي تنجم عن الممارسة الناشئة عن العقل المسدَّد.إن هذا التدارك والتصحيح والتوجيه، سيوصل صاحب هذا العقل إلى مرتبة الكمال التي هي بكل وضوح واختصار، مرتبة "**التصوف**".

في نظر عبد الرحمن، تكون الممارسة– على مستوى هذه المرحلة – مرتبطة ومتوسلة بشرط كاف وضروري هو"التعويل على التجربة الإيمانية الحية"[1].يتوسع طه عبد الرحمن شارحا ذلك في هذه الفقرة، حيث يقول:" إذا كان العقل المجرد يطلب من الأشياء أوصافها الظاهرة،أو بالاصطلاح "رسومها"، وكأن العقل المسدد يقصد أن يعقل من هذه الأشياء أفعالها الخارجية أو"أعمالها"، فإن العقل المؤيد، على خلاف منهما يطلب، بالإضافة إلى هذه الرسوم وتلك الأعمال، الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلية للأشياء، أو"ذواتها"(...) والفرق بيِّن بين الذات التي يقصدها المؤيد والذات المقصودة لغيره، فليست ذاتا مُتصوَّرة، لأن هذه ليست، على الحقيقة، إلا مجموعة صفات خارجية تقع تحت تجريد العقل النظري، ولا حتى ذاتا مستعملة، لأن هذه بدورها ليست إلا مجموعة أفعال خارجية تقع تحت تسديد العقل العملي، وإنما هي ذات **متشخِّصة** في الوجود، ومتحققة في العيان، ذات نحتاج في إدراكها ، لا إلى النظر وحده، ولا إلى العمل معه، وإنما إليهما معا بالاستعانة بالتجربة، وبتعبير جامع، إلى نظر عملي حي، فهو وحده القادر على الاحاطة بالأعيان"[2]

[1] - المصدر نفسه، ص119.
[2] - المصدر نفسه، ص ص121-122.

إن العقل المؤيد، اذن، متصل اتصالا تاما ومثاليا بالعمل الشرعي من جهتيه:جهة المقاصد وجهة الوسائل، بحيث أن صاحب هذا العقل:" تكون أعمال جوارحه مطابقة لأعمال قلبه، بل قد تغلب أعمال قلبه على أعمال جوارحه، فيكثر من الصالحات ويستغرق في المجاهدات.... يحصل له اليقين في نجوع الأعمال التي يتوسل بها لا في تحقيق هذه المقاصد، لن هذه المقاصد والأعمال هي عين المقاصد والأعمال التي تقررت في الشرع"[1].

ينعت هذا العقل بـ"**المقرِّب**"أو ما يدعوه في كتابه"روح الدين"بـ"**الإنسان العمودي**" في مقابل "**الإنسان الأفقي** "[2]. ومن دون ريب، فإن الإنسان بتوفيقه في سلوك هذا النهج سيصير:" يرى نسبة الأفعال إلى الآمر الأعلى قبل أن يرى نسبتها الى نفسه، وإلا لم ير نسبتها الى الأمر الأعلى وحده،كما أنه يشهد الخالق في خلقه قبل أن يشهد المخلوق في نفسه، وإلا لم يشهد إلا الخالق وحده، بحيث يكون طريقه في الاستدلال هو الاستدلال بالمؤثر على الآثار وبالظاهر على المظاهر."[3].

يصطلح على تعيين عبارة "النظر العملي الحي" باسم "**الملابسة**"، التي تحيل إلى معنى الذوق، بخلاف" **الملامسة**" – المشار إليها آنفا – التي وإن ارتبطت بالاشتغال والممارسة بحكم صلتها بالعقل المسدد، ورغم أنها تحيل الى معان ذات صبغة عملية، مثل "المعايشة" أو "المكابدة" الخ...إلا أنها محدودة بحدود الحس، إنها تبقى دائما، ليست:"أكثر من تجربة حسية مادية أدنى من النظر فضلا عن بلوغ مرتبة العمل المسدِّد... وما أبعد هذه التجربة

[1] - طه عبد الرحمن: سؤال العمل، ص94.

[2] - طه عبد الرحمن: روح الدين (من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط1،2011، يقول طه:" كأن هذا العالم لا يُؤوي إلا الإنسان الأفقي الذي لا يذكر إلا ما يراه بصرُه، ولا قبل له بالإنسان العمودي الذي يِذكر ما لا يراه بصره وتراه بصيرته." ص14.

[3] - المصدر نفسه، ص94.

الحسية عن التجربة الحية التي جعلناها ركنا عقلانيا إذا قام به العمل، غيِّره عن حاله وتغيرت بتغيره حال النظر"[1].

لهذه التجربة الحية مراتب ثلاثة هي:

– **المزاولـة:** إن العقل المؤيد يمتاز بكونه علاوة على الاشتغال بالفرائض، يشتغل أيضا بالنوافل، بحيث تكون ممارسة النوافل على هذا الصعيد تتعدى الممارسة ذاتها على مستوى التسديد، ذلك أن:"المؤيد يجعل من النوافل مطية إلى **الوصول**، فيكاد يوجبها على نفسه، ويكاد حظها من الإيجاب عنده يكون مثل حظ الفرائض منه. أما المسدد، فلا يخرج أبدا عن شرط اعتبارها زيادات غير مطالب بها قط"[2]. إن الإنسان المقرُب، وبحكم إيجاب النوافل، تكون جوارحه وراء أفعاله وأعماله الظاهرة.

– **المخالطـة:**إن المؤيد بمزاولته أعمال جوارحه، يتأثر وجدانيا بحيث تتخالط جوارحه مع جوانحه، وهو ما يحقق له **السكينة والأنـس**، فيتقوى روحيا، وتكون معاملاته على درجة عالية جدا التوفيق في تحصيل مزيد من التقرب، يقول: "يتضح ان المخالطة هي انتفاع وجدان المؤيد بالأعمال، انتفاعا يخلع عليه تخلقا يقربه من مقصوده"[3]. وآثار الجوارح على الجوانح ،تجعل المؤيد – بفعل تلك السكينة والشعور ببعد الوصول بفعل ذلك الأنس – يتطلع الى استنهاض همّته والإصرار على مواصلة السير نحو المقصود، بخلاف "ملامسة "المسدد

[1] - طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص125.
[2] - المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
[3] - المصدر نفسه، ص 126.

التـي: " لا تعـرف المخالطـة إلا مـدلول الانغمـاس درجـات فـي أحضـان المحسـوس، لا يزيـد صاحبه إلا اضطرابا بدل السكينة، ووحشة بدل الأنس"[1].

– **المباطنة**:وهي ملابسة يحددها بقوله:"تغلب فيها الأعمال الباطنة للجوانح، فتنعكس آثارها على الأعمال الظاهرة للجوارح، فثمار الأعمال الظاهرة التي هي الأعمال الباطنة تعود من جانبها بالنفع على الأعمال الظاهرة التي كانت سببا فيها، فتصير الأعمال الظاهرة هي الأخرى ثمارا للأعمال الباطنة"[2].

لكن المؤيد لا يعرف ذوات الأشياء بملابسته لها وهو ما ينعته بـ"**العينيـة**"فقط ، وإنما يعرف ذاته أيضا، معرفة ووعي بأنها تعايش "تبعية"، وهو ما يدعوه بـ"**العبديـة**". وهذه التبعية متعلقة بمعيار الفائدة، بحكم الطبيعة الإنسانية، ولذلك فالإنسان بمعرفته أن أكبر فائدة، هي حصول "الارتباط" الذي يؤدي إلى حصول"**التعين الخَلْقي والتحقق الخُلْقي**"، وهو ما يصطلح عليه طه عبد الرحمن بـ"**التبعيـة الأصلية**" وهي مرتبة "**الخـلاص**"، في مقابل "**تبعيـة شيئية**" بها يحصل **التخلص**، و"**تبعية عملية**" يتحصل بها **الإخلاص**.

تمثل **الحرية** قاعدة هذا الانتقال من مرحلة التبعية التشييئية إلى مرحلة التبعية العملية. وهو يسمي الحرية المتعلقة بالتخلص بالحرية الوصفية ونظيرتها المتعلقة الخلاص بالحرية الفعلية ومن دون التحرر من الآفات التي قد تفرزها مسيرة الفعل والعمل التي يحياها المؤيد

[1] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[2] - المصدر نفسه، ص129.

من مثل "طلب الانتفاع بالعمل"و"الرغبة في تعظيم العمل "و"الميل الى إسناد العمل الى الذات"،فإن الإنسان المتقرب لا يبلغ مرتبة **الإخلاص**.

إن المتقرب فيما يقول:"إذا انعتق من الميل الى نسبة العمل الى النفس، كف عن المنازعة في الاستحقاق وفي التبعية وفي الخلقية، وسلم بمخلوقية أفعاله كلها، فضلا عن تسليمه بالخاصية التسديدية للعمل الشرعي، وبسبق المنّة الإلهية.ومتى أدرك تقدم المنة الإلهية، ودورها في سداد العمل الشرعي، ووظيفتها في التحقق الخلقي للأفعال، أخذ في التوجه الى الاستقلال عن التبعية العملية والتقيد بالتبعية الأصلية"[1].

وسيبلغ المؤيد مرتبة الخلاص، عندما يتم له التحرر وتجاوز المرتبتين السابقتي الذكر، التخلص والإخلاص. فبواسطة "الحرية الوصفية" تخلّص من "الشيئية"، وعن طريق "الحرية الفعلية" تحرر من رق "العملية". فكيف يكون تحرره من التخلص والإخلاص؟.

يتحقق ذلك التحرر بالاعتماد على الحرية أيضا!! يسميها بـ"**الحرية المكوّنية**"أو" **الحرية الربانية**" التي نسخت ما أطلق عليه"**الحرية الكونية**"، ذلك أن المتقرب ترك الحرية الكونية طلبا لحرية أكثر اكتمالا، يقول طه عبد الرحمن:" المتقرب لا يتحقق بالعبدية إلا إذا تحرر من رق الحرية، وأن لا سبيل له للتحرر من هذا الرق الكوني ،إلا إذا تحقق **بالافتقار والاضطرار**، وأن الافتقار جامع لمنن "الخالقية الإلهية" خلقا ورزقا، لأن الافتقار هو التجرد من الأوصاف، و"الخالقية" تمُن بهذه الأوصاف الوجودية، كما أن الاضطرار جامع لمنن

[1] - المصدر نفسه، ص138.

"الفاعلية الإلهية"، أمرا وإجابة، لأن الاضطرار هو التجرد من الأفعال، و" الفاعلية" تمُن بهذه الأفعال السلوكية، فتكون العبدية إذ ذاك هي الدخول في الامتنان الإلهي الوصفي والفعلي"[1].

يعتقد عبد الرحمن أن المؤيد ببلوغه هذه الدرجة من العبدية، يكون حقق أكمل وجه ممكن تكون به الحرية وحقق بها مقاما المحبة، إنها حرية محبة، بينما ما دونها هي حرية استدلال. تلك هي الخلاصة التي انتهى إليها تحليله لحال المتقرب عندما يحصل له التأييد، لأن:" الامتنان الرباني يخرجه من وصف الافتقار الى وصف الغنى، ومن وصف الاضطرار الى وصف الاقتدار، والغنى صفة الخالق، والاقتدار صفة الفاعل، وما زال الحق يغطي العبد بالأوصاف الخالقية والأوصاف الفاعلية ما بقي على حال الافتقار و الاضطرار، حتى يصير بين يديه متملكا بخالقيته ومتصرفا بفاعليته، ومن تكن هذه صفاته، أليس قد حاز من الحرية أكملها!وكل من أراد أن يخرجها على مقتضى حرية دونها، لم يصب البتة منها إن لم يَمِلْ الى الإنكار عليها، ويحرم نفسه من الانتفاع بها، لأنها بحق حرية محبة، بينما حريته هو هي حرية استدلال وكفى، وللمحبة عقلها كما للاستدلال عقله، وشتان بين عقل التأييد وعقل التجريد"[2].

- التصدي الأخلاقي للعقلانية المجردة:

ينعت عبد الرحمن الحضارة الغربية المعاصرة المتكئة على التحديد اليوناني الأصلي لمفهوم العقل(أي اللوغوس)،بـ "حضارة العقل"و"حضارة القول" على اعتبار أن من دلالات

[1] - المصدر نفسه، ص144.
[2] - المصدر نفسه، ص146.

اللوغوس، أنه يفيد معنى "القول"،حتى ان الافتتان والتمجيد للخاصية العقلية،جعل أهل تلك الحضارة يتوهمون أن فهمهم للحضارة وفهمهم للعقلانية متطابقان.يهدم هذا الفهم ويراه **ناقصا** و**ظالما** حين عرضه أمام مقتضيات الأخلاق الاسلامية، بحيث:"تكون الحضارة الحديثة من حيث هي حضارة عقل حضارة ناقصة، وتكون من حيث هي حضارة قول حضارة ظالمة"[1]، ذلك أن العقلانية عنده تتوافق تمتم التوافق مع الأخلاق الاسلامية، فكيف يقارب ذلك؟. إن المفكرين والمتفلسفة من العرب والمسلمين لم يتفقوا على معنى للعقلانية يكون مصدره مجالهم التداولي، رغم أن عدم اختلافهم في الدعوة الى ممارستها، ولك بسبب أنهم لم يتبهوا إلى:"ضرورة تجديد النظر في مسألة العقلانية، وذلك بأن يتعاطوا لتمحيص مبادئها ومناهجها وقيمها، حتى يتبيّن لهم مدى وحدود وفائها بالأهداف الإصلاحية والتغييرية التي عُلقت عليها واستُعملت لأجلها"[2].

ينتدب نفسه لهذه المهمة النقدية العسيرة ويرى نفسه مسؤولا على المساهمة في النقد المطلوب للعقلانية الذي سببته تلك الغفلة، وتصحيح مساره الذي ينبغي أن يستمر فيه. فلا يمكن تحديد تعريف للعقلانية من دون تحديد معايير بها تضبط، وهذه المعايير ثلاثة يوجزها قائلا:" "**معيار الفاعلية**" الذي يقول بتحقق الإنسان عن طريق الأفعال، و"**معيار التقويم**" الذي يقضي بأن تستند هذه الأفعال الى قيم معينة، و"**معيار التكامل**" الذي يجعل هذه الأفعال الموجّهة متضافرة فيما بينها ومكملا بعضها لبعض"[3]. وهذه المعايير لا نجد لها ذلك

[1] - طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص ص59-60.
[2] - المصدر نفسه، ص60.
[3] - المصدر نفسه، ص62.

الحضـور عنـد التحليـل النقـدي والتمحـيص لـذينك التعـريفين الغـربيين الشـائعين، اليونـاني الأرسطي، والديكارتي المحدث، الحاضران في الخطاب الفلسفي والفكري العربي والاسلامي قديما وحديثا، فالتعريف الأرسطي القائل بأن العقل هو" جوهر قائم بالإنسان يفارق به الحيوان ويستعد به لقبول المعرفة" يجعل تصوره للعقلانية :"يخل بمعيار الفاعلية ومعيار التكامل الضروريين في تعريفه لها مع إساءة استعمال معيار التقويم"[1]. وأما التصور الديكارتي للعقلانية القائم في حمله على معنى "استخدام المنهج العقلي على الوجه الذي يتحدد به في سياق ممارسة العلوم الحديثة، ولاسيما الرياضية منها"، فهو تصور ينبغي أن ينطلق، ابتداءً، من تشريح العبارة "المنهج العقلي العلمي" لمعرفة مدى استجابتها لشروط المعايير السالفة الذكر، يقول:"وإذا تبيّن أن معيار التقويم يتعلق بـ**المقاصد**، وأن معيار الفاعلية يتعلق بـ**الوسائل**، وأن معيار التكامل يتعلق **بالنفع** في المقاصد **والنجوع** في الوسائل، حُق لنا أن نتساءل هل يستجيب المنهج العقلي دو الأصل الديكارتي لشرط النفع في المقاصد، ولشرط النجوع في الوسائل؟"[2].

يركز عبد الرحمن كثيرا على ما يمكن تسميته بـ"المقاصدية" في تحليلاته على هذا المستوى، فلقد بيّن في مؤلفه "العمل الديني وتجديد العقل" على أن العقلانية المجردة – كما أشرنا إلى ذلك آنفا– تتصف بصفات ثلاث هي **النسبية** و**الاسترقاقية** و**الفوضوية**، وهو ما يشكل ما أسماه بـ"**الحدود الواقعية**" لتلك العقلانية[3]، بحيث أن هذه العقلانية تجلب الضرر،

[1] - المصدر نفسه، ص64.
[2] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[3] - انظر:العمل الديني وتجديد العقل من ص43 إلى ص46.

ومن ثم تكون غير محققة لنفع المقاصد، يقول طه عبد الرحمن:"يتضح لنا من النظر في مقاصد المنهج العقلي العلمي الحديث، أن هذا المنهج قد يطلب النسبية والتفاضل بدل الوحدة والتكامل، ويطلب الاسترقاق بدل التحرير، ويطلب الفوضى بدل النظام"[1].كما أنها تجلب عدم النجوع في الوسائل وذلك لأن تفحص تلك الوسائل يفضي بنا فيما يقول إلى:"أن هذه الوسائل قاصرة غير ناجعة، وذلك بسبب **تكلفها للموضوعية، ووقوفها عند الظواهر** المقيدة بالزمان والمكان، وأخذها **بالوسائط المادية**"[2].

إن هذين التعريفين الوافدين للمجال التداولي العربي الاسلامي، لا يتعدان مرتبة "العقل المجرد"بسبب تعرضه للضرر في المقاصد والقصور في الوسائل، أي أن العقلانية الأرسطية أو نظيرتها الديكارتية، عقلانية لا تتجاوز مرتبة التجريد، ذلك أن العقل المجرد في التأويل الطهائي :"هو بالذات العقل الذي يخلو من اليقين في نفع المقاصد التي اختارها، وبالأولى من اليقين في نجوع الوسائل التي اتخذها"[3]. من البديهي أن هذه العقلانية تلحق الضرر بالإنسان، لأن ما يمكن إدراكه من المقاصد لا يمكن أن يكون مأمونا أو سليم العواقب، من دون أدنى ريب.

لما كان النقص والقصور ظاهرين، وجب الارتقاء إلى عقل أسمى، لا يقصي المجرّد ولكنه ينشد "**العمل**"، عقل يتوسل بالقيم الأخلاقية، بحيث تكون فيه المقاصد نافعة والوسائل ناجعة.وبالرجوع الى التقسيم الثلاثي الذي حدده للعقل ،يكون من البديهي استنتاج أن هذا

[1] - سؤال الأخلاق، ص66.
[2] - المصدر نفسه، ص68.
[3] - المصدر نفسه، ص68

العقل أو هذه العقلانية المنشودة ستكون محققة على مستويي التسديد أو التأييد، فكيف يبرهن على ذلك؟.

عندما يكون العمل هو المقياس الأساسي في كل تقييم معرفي أو سلوكي، تكون العقلانية غير مجردة، أي عملية، ولذلك لا يتردد طه عبد **الرحمن في التنويه بهذين النوعين من العقلانية العملية: العقلانية المسددة والعقلانية المؤيدة، فالأولى تكون فيها المقاصد نافعة، بحيث يكون** معيار التقويم مستوفيا لشرطين هما:**الثبات** و**الشمول**، دون أن يعني ذلك أن الوسائل تكون ناجعة، على أساس أن معيار الفاعلية المتصف بصفتي **التغير** و**الخصوص** قد لا يحصّله المتخلق، بينما يتحقق في الثانية النفع في المقاصد والنجوع في الوسائل معا:

– في **العقلانية المسدِّدة**، يسعى الإنسان المتخلق إلى إدراك مقاصد الشريعة بحكم ثباتها ونفعها(وهي المقاصد التي حددها الإمام الشاطبي في مؤلفيه "الموافقات " و"الاعتصام" والتي أخذ بها جمهور علماء الأصول، وهي:المقاصد الضرورية والمقاصد الحاجية و المقاصد التحسينية). فهذا النزول إلى مرتبة أعلى من مرتبة التجريد، ما كان ليتم لولا هذا العقل الذي يسّر له سبل الاهتداء إلى هذه المقاصد، ومن ثم يكون معيار التقويم قد تحقق، لكن معيار الفاعلية قد لا يتحقق بسبب آفتي"التظاهر" و"التقليد"، فوقوع المتخلق في الآفة الأولى يجعله ينزلق إلى الانصراف عن التقرب إلى الله، ويتجه في التقرب إلى البشر، فيطفو على ظاهر أفعاله "**التكلف**"و"**التزلف**"و"**التصرف**"، وهي وسائل تفتقد إلى اليقين في

نجوعها، وأما في الآفة الثانية، فيقع في أقسام ثلاثة من التقليد:**الاتفاقي** و**النظري** و**العادي**[1]، وهي أيضا وسائل لا يقين في نجوعها.

– وأما في **العقلانيـة المؤيـدة**، فالمتخلق يحصل اليقين في الوسائل، وذلك بفضل العمل المضاف الذي حصلُه فوق ذاك العمل الذي حصّل به اليقين في المقاصد، وما كان ليبلغ ذلك المستوى من التحصيل، لولا استيفاء جملة من الشروط،حددها في ثلاثة، حيث يقول:"إذا استوفى المتخلق هذه الشروط الثلاثة: "عدم انفكاك القول عن الفعل", "عدم انفكاك المعرفة بالله عن العلم بالأشياء"، و" عدم انفكاك الزيادة في المعرفة عن الفائدة"، صارت أفعاله في تغيرها وخصوصيتها وسائل موصلة توصيلا حقيقيا إلى المقاصد النافعة، أو قل صارت وسائل ناجعة"[2].

إن انتقال المتخلق من مرتبة التسديد إلى مرتبة التأييد،يسمح له بتحويل الأخلاق الدينية إلى معان عملية، فينتقل مثلا بمعنى "**القدرة على التمييز**"(وهو معنى نظري تجريدي) فيخرجه إلى معنى عملي ثان هو"**تلقي الخطاب**"(وهو معنى عملي حي) فيصير المتخلق على وعي بأنه مخاطب من قبل الله، وأن معاني هذا الخطاب، والتي هي جوهرها، عبارة عن قيِّم :"مودعة في نفس المتخلِّق، وفي الأكوان من حوله، وأن هذه الأكوان ما قامت ولا استقامت إلا بهذه المعاني الإلهية، التي على المتخلق واجب طلبها، والتعرف عليها و التقرب بها إلى حضرة الله"[3].ولا يفتأ على يقين بأن الله يراه، وأن هذه الرؤية لا تنقطع، ما

[1] - لمزيد من التحديدات والتعريفات لتلك المصطلحات (التكلف، التزلف، التصرف، التقليد الاتفاقي، النظري، والعادي...) راجع الصفحتين:71-72 من نفس المصدر(أي سؤال الأخلاق).

[2]- طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص73.

[3] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يجعله احرص على مراقبة الله في كل ما يأتي من أفعال. ان المتخلق المؤيد سيظل في حالة تحصيل لنفع في المقاصد ونجوع في الوسائل ما بقي في حالة "دوام بالاشتغال بالله والتغلغل فيه" وهي رتبة " تجعل له عقلا كاملا، يدرك ما لا يدرك غيره، ويصيب حيث لا يصيب"[1].

ويمكن صياغة التحديدات الطهائية لأنواع العقلانية في الصورة المختصرة التالية:

العقلانيـة المجردة:خاصية الفعل الإنساني، المتمثل في السعي إلى تحقيق مقاصد لا يقين في نفعها، ولا يقين في نجوعها.

العقلانية المسدِّدة:خاصية الفعل الإنساني، المتمثل في السعي إلى تحقيق مقاصد يقينية في نفعها، ولا يقين في نجوعها.

العقلانيـة المؤيِّدة: خاصية الفعل الإنساني، المتمثل في تحقيق مقاصد يقينية في نفعها، ويقينية في نجوعها.

يبدو أن طه عبد الرحمن شديد التأثر بتحديدات أبي حامد الغزالي لمدلول العقل وعلاقته بالشرع، وكذا التجربة الروحية التي مر بها كل منهما،ودعوتهما إلى محاربة الجمود الفكري والتسلح بالمنطق،....كل ذلك يجعل بينهما تشابها كبيرا، ويكون مفيدا لو عدنا إلى الغزالي لنتعرف على موقفه من العقل:

يرفع أبو حامد الغزالي (1059م –1111م)العقل إلى القمة، إن العلم يجري فيه مجرى النور في الشمس،يقول في "الإحياء":" إن العقل هو مفتاح الأنوار كلها ومبدأ الاستبصار وشبكة العلوم ومصيدة المعارف والفهوم."[1] .

[1] - المصدر نفسه، ص76.

ولقد جعل الغزالي العقل أساس الشرع، ونظر إليهما بعين التماهي، فاعتبر الشرع "عقل من خارج" والعقل "شرع من داخل"[2]. على أنه لا ينبغي غض الطرف عن تلك الأزمة النفسية والمعرفية التي اقتحمت الغزالي وسيطرت عليه بفعل "الشك" الذي زلزل يقينه حيث بدا له مشروعا، الاعتقاد بتكذيب العقل كما يكذب الحس.وأضحى مؤمنا أنه"لعل وراء العقل حاكم آخر إذا تجلى، كذب العقل في حكمه،كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه،وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته"[3]. ووضع المعارف والعلوم كلها بين قوسين، ولم يعد موقنا . كما يخبرنا . إلا بالإيمان بالله وبالنبوة وباليوم الآخر،إلى أن تعافى من هذا الحال حيث"عادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، وبل بنور قذفه الله تعالى في الصدر."[4]

بهذا النور"المقذوف" في القلب أعاد تثبيت العقل ووثق به من جديد،على أن ذلك لا يعني جعله في المرتبة الأعلى.وهذا الوضع سيجعل الغزالي يعود إلى الفلسفة ويقدم لنا تحديدا جديدا لـ"خارطة" العقل التي رسمها الفلاسفة لاسيما أفلاطون و أرسطو كما أشرنا إلى ذلك آنفا.واعتمادا على العدة المفاهيمية الأرسطية،يرى الغزالي أن العقل الفعال هو الذي يخرج العلم الذي يوجد بالقوة في النفس البشرية إلى الفعل.إن هذا الفهم عنده يرتكز على الإيمان بأن النفس البشرية عالمة بالقوة وستصبح كذلك بالفعل بتدخل العقل الفعال،يقول :"

[1] - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين،تحقيق بدوي طبانة، دار إحياء الكتب العربية،مصر،ج4،(د ط)،(د س)،ص412.
[2] - أبو حامد الغزالي: معارج القدس في معرفة النفس،تحقيق احمد بن شعبان الأندلسي،شركة الشهاب،الجزائر، (د ط)،(د س)،ص58.
[3] - أبو حامد الغزالي:المنقذ من الضلال،تحقيق عبد الكريم مراق،المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر،ط1984،1،ص31.
[4] - أبو حامد الغزالي،المصدر السابق،ص83.

العقل الفعال هو المخرج لنفوس الآدميين من القوة إلى الفعل، نسبته إلى المعقولات والقوة العاقلة كنسبة الشمس إلى المبصرات..."[1].وفي "مقاصد الفلاسفة" يضيف :"إن النفس الإنسانية تكون عالمة بالمعقولات المجردة والمعاني الكلية في الصبا بالقوة،ثم تصير عالمة بالفعل،وكل ما يخرج من القوة إلى الفعل لابد لله من سبب يخرجه ويكون ذلك السبب كائنا بالفعل لا بالقوة،وهذا السبب هو العقل الفعال."[2]

والعقل الفعال عند الغزالي هو مستودع المعاني العقلية التي تفيض عنه عندما يحدث اتصال بينه وبين النفس البشرية فترتسم بها،ذلك أن تلك المعاني لا يمكن أن توجد . أصلا . في النفس أو البدن،لأنه لو كانت موجودة في النفس لكانت هذه الأخيرة تشعر بها دوما بالرغم من أن تلك المعاني لا تزول أو تنعدم بمجرد أن تغيب عن النفس،كما انها ليست موجودة في البدن لأنها غير قابلة للانقسام وهو ما لا يستطيعه.إن العقل الفعال جوهر مستقل عندما تتصل به النفس الإنسانية تفيض منه تلك المعاني وترتسم فيها كما ترتسم الصورة في المرآة المحاذية لها.

والنفوس عنده مراتب، فبعد أن تكتسب النفس التخيلات والمجردات أي المعقولات، تبدأ في التدرج سموا عن تلك الجزئيات مما يهيئها لتلقي "أشعة" نور العقل الفعال عليها مما يمكنها من تلقي المعاني التي تفيض منه عليها، وإدراك العلماء للمعاني يكون وفق هذا الطريق.وقد يكون تحصيل المعاني غير طريق العلماء، فهناك من النفوس من تغشاها

[1] - أبو حامد الغزالي: معيار العلم،تحقيق سليمان دنيا، دار المعرف بمصر،1961، ص289.
[2]- أبو حامد الغزالي: مقاصد الفلاسفة،تحقيق سليمان دنيا،دار المعارف بمصر،ط2 ،1964، ص372.

حقائق العلوم بحكم صفائها وقربها من الله، يقول الغزالي:" إن سعادة النفس وكمال جوهرها أن تكون مولية وجهها شطر الحق،معرضة عن الحواس،منخرطة في سلك القدس، مستديمة لشروق نور الحق في سرها،وكل ما يكون مانعا من ذلك يكون حاطا لها عن درجتها."[1] وهنا يضعنا أمام تصنيف جديد للعقل الإنساني حيث أن هذا العقل الذي تنبثق منه أنوار العلم متى تحقق ابتعاده الكلي عن منطقة الشهوات، ويستفاد من هذا الطرح إن العقل يتلقى أكثر مما يبذل من جهد بمعنى ان العقل الإنساني معرفته ناقصة بل وخادعة وستكون ليس كذلك عندما يشرق عليها نور العقل الفعال،وكأن معرفة العقل وهمية مضللة بدون تدخل الإشراق.وبهذا يكشف عن تلك النزعة الصوفية التي استبدت به بعد أزمة الشك التي زعزعت كيانه الفكري والمعرفي.

ولأن العقل حادث مثل حامله فهو نسبي محدود، يعاني العجز على الوصول الى مواضيع الغيب، عالم الملكوت،ولأنه ناقص وعاجز، وجب ترشيده حتى يهتدي الى الحقائق، هذه الأخيرة التي لا تدرك إلا بواسطة الأنبياء والأصفياء الأولياء الصالحين، يقول :"الإيمان بالنبوة أن يقر بإثبات طور وراء العقل تنفتح فيه عين يدرك بها مدركات خاصة، العقل معزول عنها،كعزل السمع عن إدراك الألوان والبصر عن إدراك الأصوات،وجميع الحواس عن إدراك المعقولات."[2].

توجد إذن، معارف فوق العقل لا يحصلها، وحدهم الأنبياء المؤهلين لتلقيها عن طريق الوحي، بحيث تنعكس في قلوبهم من اللوح المحفوظ، فتتكشف لهم أسرار الملك والملكوت

[1] - أبو حامد الغزالي:معارج القدس في معرفة النفس،مصدر سابق،ص 74.
[2] - أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال ، مصدر سابق، ص107.

. وأما الأولياء فمعرفتهم"اللدنية" فتتم عن طريق الإلهام أو الحدس بحيث تنطبع المعاني في القلب،حتى أن العبد لا يعرف من أين وكيف حصلت.

ودون الخوض في نظرية"النبوة" فإننا نعرف أن أبا حامد الغزالي كان يؤمن بأن النبوة نوعان نبوة خاصة هي نبوة الأنبياء وأخرى عامة هي نبوة العارفين الأولياء. والحقيقة الصوفية الكشفية هي لا تتم إلا بالعلم والعمل، هذا الأخير تترجمه المجاهدة وقطع الطريق أمام الشهوات، فمتى كان الإنسان أكثر مجاهدة،شرح الله صدره ونوره بنور العلم،وبإحضار الإنسان لإرادته والاستعداد والانتظار لرحمة الله، فيتحلى بها القلب ويتخلى عما عداه تمهيدا للتجلي وهو المرحلة– الذروة، حيث ترتفع الحجب، فيحصل اليقين، فمن العلم والعمل يتحقق العلم اللدني أو ما يدعوه الغزالي بعلم المكاشفة، يقول:"علم المكاشفة هو غاية العلوم، وهو علم الصديقين والمقربين، وهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من الصفات المذمومة، وينكشف عن ذلك النور أمور كثيرة،كان من قبل يسمع أسماءها فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة،فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وبصفاته الباقيات التامات."[1]

إن الحقائق التي تتعدى الإدراك العقلي،يحصلها النبي عن طريق الوحي، ويتلقاها الولي عن طريق الإلهام، على أن ذلك لا يعني انحسار العقل أمام المد الذوقي. إن العقل يبقى دائما حكما لما يقرره الذوق، انه يظل يمثل دور القاضي في المعرفة الذوقية[2].

[1] - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين ،ج1، مصدر سابق، ص 20.
[2] - أبو حامد الغزالي: المصدر نفسه، ص88.

يبدو أن هذا الموقف من العقل فيه بعضا من الغموض، فأحيانا يرفعه إلى أعلى المراتب، وتارة أخرى يجتهد إلى ابعد حد في تبيان عجزه وقصوره، كما وقد رأيناه يجعل من الحدس والإلهام طورا يفوق العقل مكانة، بل وراح يلتمس البراهين لإثبات النبوة.ثم يعود لينوه بـ"حاكمية" العقل للذوق.

إن الغزالي وان قدم الإلهام على العقل إلا أن سلطان العقل يبقى لا حد له،ان العقل "يتصرف في العرش والكرسي وما وراء حجب السماوات وفي الملأ الأعلى والملكوت الأسمى كتصرفه في عالمه الخاص ومملكته الغريبة اعني بدنه الخاص بل الحقائق كلها لا تحتجب عن العقل."[1]غير انه يعود ويقول:"ويكفيك من منفعة العقل أن يهديك إلى صدق النبي ويفهمك موارد إشارته، فأعزل العقل بعد ذلك عن التصرف ولازم الإتباع فلا تسلم إلا به والسلام."[2]

وحتى نقف على موقف متوازن له من العقل، نقول أن ذلك الغموض ليس إلا ظاهريا ،حيث أن "حجة الإسلام" يستخدم لفظة العقل بدلالات متباينة: فهي تارة تدل على النظر كما هو الحال عند العلماء، وطورا تدل على نور الإيمان أو البصيرة.وقد تدل على غير ذلك.....ولقد انزل العقل منزلة تجمع بينه وبين الوحي، لنستمع إليه وهو يقول:"الداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة

[1] - أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار، مصدر سابق، ص44.
[2] - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين ،ج1، مصدر سابق، ص16.

مغرور.فإياك أن تكون من احد الفريقين، وكن جامعا بين الأصلين، فان العلوم العقلية كالأغذية والعلوم الشرعية كالأدوية."[1]

وإجمالا، يمكننا القول إن العقل عند الغزالي يرتب ثانيا بعد العقيدة من حيث القيمة.إننا نعلم أن الغزالي انتدب حياته للدفاع عن عقيدة السنة بواسطة العقل، ليجد نفسه أمام عقل يرشده إلى طريق الكشف والذوق. هذه التجربة الذوقية الكشفية التي يرى فيها طه عبد الرحمن تناغما وانسجاما مع المعرفة العقلية، فكيف يكون الجمع بينهما؟

[1] - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين ،**ج3**، مصدر سابق، ص 20

- لا تعارض بين التجربة الروحية والمعرفة العقلية:

ينصح صاحب"فقه الفلسفة"بضرورة عدم الفصل بين النظر والعمل، فالمعرفة العقلية لا تتناقض قيد أنملة مع التجربة الصوفية والفلسفية، والفلاسفة القدامى عندنا، توهّموا أن المعرفة النظرية ليست ذات صلة بالتجربة الروحية الصوفية،لاعتقاد أرسطي محض يفصل بين العمل والنظر، وهو اعتقاد"فاسد".هذا الحكم على "توازي" المعرفتين العقلية والدينية كان قد عبّر عنه عبد الرحمن منذ صدور كتابه الأول "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" حيث يقول في خاتمته:"لا نجانب الصواب إن قلنا بأن "العقلانية"و" اللاعقلانية" إن هما إلا طرفان متقابلان لسلم واحد بينهما مراتب لا حصر لها تتزايد أو تتناقص فيها درجة"العقلانية"أو "اللاعقلانية".."[1] ويردف قائلا:"وعليه، فإن تدخل القيم الدينية في تكوين النظر العقلي أمر لا يمكن إنكاره ولا ضبطه، وأن من يقول بوجوده يقول بحقيقة مُلْزِمَة، ويكون على بصيرة بروافد النظر العقلي"[2] وفي عمله الثاني "العمل الديني وتجديد العقل" نقرأ له في المقدمة:"فلقد دخلنا في تجربة إيمانية عميقة بدّلت أحوالنا وأوصافنا، ووسّعت آفاق مداركنا ومشاعرنا، وأيقظت فينا أسباب المواظبة على العمل ودواعي الألفة والمحبة للخلق (...) وتوّلد عندنا، نتيجةَ تفاعل جانب التجربة وجانب التعقل في ممارستنا الخلقية والعلمية، فكر ديني متكامل ومتجدد."[3]

[1] - طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 152.
[2] - المصدر نفسه، ص153.
[3] - طه عبد الرحمن :العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص11.

كنا في المبحث الأول من هذا الفصل قد عرضنا إلى مراتب العقل الثلاثة التي حددها عبد الرحمن، و كيف أن المرتبة الأعلى (العقل المؤيد) تسمو وتظل تزداد سموا عن غيرها، إن العقل المجرد (المرتبة الأدنى= العقل "العلمي") عقل محدود الآفاق[1].

كما تقدم، تظهر بجلاء عقلانية التأييد في الإسلام في الممارسة الصوفية وفق المنظور الطهائي، بحيث تشرف على بلوغ مرتبة الكمال، بفضل التجربة الحية، ذلك أن :"الصوفي باتخاذه التجربة الحية سبيلا في إقامة الأعمال، يكون قد اختار أكمل طريق في التعقل."[2]وحتى تكون تلك التجربة محققة للنفع والنجوع، ومؤدية بالفعل إلى كمال العقل، ينبغي أن تتحقق شروط ثلاثة. ففي الممارسة العقلية ينبغي ألا:

- ينفك العلم عن العمل.
- تنفك معرفة أي علم عن معرفة الله.
- لا يكون متسع للاستزادة.

إن التجربة الصوفية تستوفي هذه الشروط، فبالنسبة للشرط الأول حيث يكون اقتران العلم بالعمل، يقابله ما يعرف عن المتصوفة بـ"اجتماع المقال والحال"فلا معنى للمعرفة دون "ملابستها"للسلوك، يقول عبد الرحمن:"فلولا شعور الصوفي القوي بضرورة التلازم بين المقال والتجربة، لما عمد الى تلوين عباراته، وتلوين فهمه لعبارة غيره بتلون حاله ومعرفته. فلما كانت هذه الحال غير مقيمة، وكانت تتزايد في الترقي بتزايد العمل، لم يجد الصوفي حرجا

[1] - الدعوة الى تحطيم "أسطورة العقل" روّج لها بعض العلماء من أبرزهم فايرباند في كتابه"وداعا أيها العقل" ونجد الدعوة نفسها عند بعض الفلاسفة الغربيين المعاصرين ما بعد الحداثيين من أمثال نيتشه ودريدا ودولوز وغيرهم.....

[2] - المصدر نفسه، ص147.

في تصحيح فهمه والاستمرار على حمل العبارة على معان متفاوتة من غير ان يكون هذا التفاوت مضرا بالتواصل، ولا مخلا بالتعاقل."[1].

وبالنسبة للشرط الثاني، أي اقتران المعرفة العلمية بمعرفة الله، فيقابله عند ما يعرف عند الصوفي بـ"رؤية الله في كل شيء"، حيث تتلازم المعرفة بالله بالمعرفة بالموجودات، وتزداد اتساعا،كما تفضي المعرفة بالموجودات الى مزيد من التعلق بالله بحيث يغدو نظر المتقرب " متراوحا على الدوام بينهما، فإن نظر بعينه وعقله في الموجودات،لم يَرَ إلا تجليات أسماء الموجد، وإن نظر بقلبه الى الموجد، ظهرت له بدائع آيِه، وجلائل آلائه"[2].

وأما بخصوص الشرط الثالث، أي اتساع وسلامة الزيادة(بمعنى اتساع المعرفة العقلية وانفتاحها على الزيادة فيها)، فيقابله عند أهل التصوف ما يدعون بـ"التقرب بالنوافل"، واتساع الزيادة في النوافل يورث المحبة الإلهية، ومن حظي بذلك فقد حظي بالإرادة الإلهية في حياته، وتلك هي أوصاف المتقرب المؤيد.

الممارسة الاسلامية الصوفية، إذن، من اختصاص العقل المؤيد، وهي مصدر كماله، ويميزها جانبان:

1- الجانب التحقيقي: يتوضح على مستوى موضوعين هما: مسألة الألوهية، ومسألة التقرب بالذكر بواسطة أسماء الله الحسنى.على مستوى المسألة الأولى، ينطلق طه عبد الرحمن من تسمية نوع ثالث من التقرب يدعوه "**القرب**"[3] في مقابل القربان، والمقاربة، بحيث

[1] - المصدر نفسه، ص151.
[2] - المصدر نفسه، ص151.
[3] - المصدر نفسه، ص157.

أن آفات القربان(التظاهر والتقليد) تحول دون إدراك المطلوب كما اشرنا إلى ذلك فيما سبق، ولا سبيل الى إكمال السير نحو المزيد من حقائق الألوهية، إلا بسلوك مسلك ذوقي يكون فيه القرب هو المحرك والهادي إلى تلك الغاية.إن مسلك القرب فيما يقول :"يتوقف على تجربة التحقيق التي هي تجربة اشتغالية راسخة، قائمة على المحبة من جانبين، جانب **محبة المتحقق لله** التي تُكْسب القدرة على إدراك أعيان الأشياء عن طريق إدراك الذات،...وجانب **محبة الله للمتحقق** التي تُكسب القدرة على إدراك الذات عن طريق **التبعية الأصلية**...ولا خوف على المتحقق المتحلي بوصف **العينية** التي تأخذ بطريق"**الباطن**" في الادراك، من الوقوع في "**الذاتية**" لأنه محفوظ بـ"**موضوعية**"إدراك التبعية الأصلية، أو في"**الغموض**" لأنه يتوسل وأبلغ أساليب البيان وبأقرب مقتضيات الحال. ولا خوف على المتحقق المتحلي بوصف **العبدية** التي تأخذ بطريق"**الذوق**" في الادراك، من الوقوع في **اللاعقلانية**، لأنه يتوسل بنظر تَقَلَّبَ وتَخَلَّقَ بفعل العمل الذي تحوُل وتشكّل بفضل **التجربة الحية** "[1].

وأما المسألة الثانية، أي التقرب بالنوافل، فهي هنا تحديدا، معرفة المؤيد بالأسماء الحسنى والتحلي بمعاني تلك الأسماء وصفاتها، يرسم طه عبد الرحمن طريقا للذكر بصددها يرتكز على ما يدعوه بركن أو مبدأ "**التخلق الأكمل**"[2]، رافعا الالتباس الذي قد يلحق بحقيقة التجربة الحية التي يؤكد على تميزها عن غيرها، حيث يقول:"والحق أن التجربة الحسية التي يكابدها الذاكر ليست موافقة تمام الموافقة للتجربة الحسية...ولاهي مفارقة لها تمام

[1] - المصدر نفسه، ص170.
[2] - المصدر نفسه، ص171.

المفارقـة"[1]إن المتقرِّب بالـذكر عـلاوة علـى أخـذه بالمبـدأ المـذكور، يأخـذ أيضـا بـ"**النظريــة التحقيقية للأسماء**" بحيث :"يستفيد هذا المتقرب من تكامل التخلق وتجدده وتخصصه، العلمَ بـأن أوْلـى الصـفات والأفعـال بالاستدلال علـى الأخرى، ليسـت صـفات الَخلْق علـى صـفات الحق،كمـا يـدعي المتقـرب بالتسـمية، وليسـت أفعـال الخلـق علـى أفعـال الحـق، كمـا يـدعي المتقرب بالعبادة(القربانية)، وإنما صفات وأفعال الحق على صفات وأفعال الخلق، لأن هذه أولى بالافتقار(أي ترك **التملك**)في طلب التكامل، وأولى بالاضطرار(أي ترك **التصرف**) في طلب التجدد(...) ومن تكون هذه أوصافه...لا يكون **كسبه** إلا منتجا ومسدِّدا ومؤيِّدا على الدوام، ولا يكون **إصلاحه** إلا شاملا وواقعيا وملتزما على وجه التمام"[2].

2- الجانـب التخليقـي: عنـد طـه عبـد الـرحمن، الإصـلاح هـو عمليـة تغيريـة لا تكـون إلا مزدوجة الغاية، بحيث تكون تتجه إما نحو **التسييس** أو **التخليق**، ولأن التسييس لا يغادر محيط العقل المجرد، فإن المتقرب لا يأخذ به،لأنـه يؤدي الـى مجانبـة ومخاصمة ما يطلق عليه عبد الرحمن ،"**التسـلف**" و"**التنمـذج** "[3]. لـذلك يسلك هذا الإصـلاح الطريق الثاني وهو الأخذ بالتخليق، بحيث يتم الأخذ بممقتضيين هما :مقتضـى **الاعتبـار التـاريخي**، ومقتضـى **الإتباع**، يقول طه عبد الرحمن:" يلزم عن **المبدأ التاريخي** هذا(التراكم التاريخي)، أن التخليق يأخـذ بمبـدأ الرجـوع الـى نصـوص السـلف، أو باصـطلاحنا بمبـدأ التسـلف، فيكـون التخليـق متسلفا، ويلزم عن **المبدأ التقويمي**(الأخذ بنماذج من رجال السلف)، أو قل بالتنمذج ، فيكون

[1] - المصدر نفسه، ص172.
[2] - المصدر نفسه، ص ص 182-183.
[3] - يقصد طه عبد الرحمن بالتسلف: العودة الى نصوص السلف الصالح، ويعني بالتنمذج : الإقتداء برجال السلف الصالح. انظر: العمل الديني وتجديد العقل الفصل الثالث من الباب الثالث، ص 184 وما بعدها.

التخليـق متنمـذجا...بنـاء علـى هـذه المقارنـة بـين التسـييس أو التـأنيس (أو التخليـق) فـي الممارسـة الإصـلاحية، يتبين ان المنهج الذي يتبعه المقرَّب في تخليق غيره، يتخذ وسائل معارضة لوسائل الإصلاح التسييسي، وعلى رأسها التسلف و التنمذج"[1].

ورغم أن الإصلاح التسييسي لا يقطع الصلة بالعودة إلى السلف لكنه لا يأخذ بنصوص السلف، كما أنه يدفع التنمذج، بحيث لا يأخذ عن رجال السلف، رغم أنه يمارس الأحكام القيمية عليهم. وفي هذا تناقض، يجب على الممارسة الصوفية على هذا المستوى التخليقي، أن تتجاوزه، ذلك أن **الإصلاح بطريق التسلف، يجب ان يكون فيه التنمذج هو الواسطة في التحصيل ،كما أن الإصلاح بطريق التنمذج ينبغي أن تكون الإشارة فيه هي الواسطة في التوصيل[2].فكيف يمكن البرهنة على هذه القضية المحورية ؟.**

يعتقد عبد الرحمن أن التدليل على هذه القضية هو جوهر التخليق التأييدي، فالإصلاح التسلفي مراتب ثلاثة متفاوتة:**نظري** و**نقدي** و**عملي**.إن التسلف العملي هو الذي يكون فيه :" اقتران النظر في نصوص السلف بالاستغراق في العمل، حتى تكون أحكامه ملتزمة في تحصيل مضامين هذه النصوص تستوفي كل شروط **الإتباع** ، وملتزمة طريقا في تبليغ مضامينها تستوفي كل شروط **الإشارة** "[3]. وهذا التسلّف هو المطلوب في الممارسة الصوفية، ذلك أن المقرّب يتوسل بالإتباع في التحصيل وبالإشارة في التوصيل.

[1] - المصدر نفسه، ص185.
[2] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[3] - المصدر فسه، ص186.يكون "الإتباع" الذي أصله التنمذج في مقابل "الابتداع" الذي ينظر في النصوص دون الأخذ بمضامينها، وتكون "الإشارة" في مقابل "العبارة "التي يكون على مستواها، الحكم على الرجال دون الأخذ عنهم (أنظر ص 185 من هذا المصدر)

بخصوص" التوسل الأول"أي الجانب التحصيلي من التخليق، فإن التنمذج هو الوسيلة التي يتم بها **الإصلاح بالنموذج**، الذي يقتضي الأخذ بعمليتين هما: عملية "**التطهير**" وعملية "**الترسيخ**"، يقول عن العملية الأولى أنها :" تفيد في طي الطبقات التجريبية والمعرفية المتراكمة وتحصيل التكامل الروحي المادي الذي يهيئ لأدراك المعاني الأصلية للنصوص الاسلامية"، بينما تفيد العملية الثانية في :" تحصيل التحقق بهذه المعاني الأصلية والقدرة على التجديد في انزالها على الظروف الخارجية"[1]. ولما كان التخليق يستند إلى العمل كما تفيد عمليتا التطهير والترسيخ، فإنه يكون من الضروري **التوجه الى السلوك والمراقبة** للشخص النموذج، **شخص عاقل عامل عملا حيا** يتصف بأنه:"يخاطبنا ونخاطبه، بصير بشؤون **المراقبة**، ومتحقق **بالفهم**، ومتمرس **بالتجديد**، موضوع له **القبول** بين الناس."[2].

إن الإنسان المقرّب المتسلّف، صاحب هذه الممارسة التخليقية، بالتزامه السير على هذا الطريق، فإنه ينأى بنفسه عن الوقوع في الابتداع، ويكون– بلا ريب – أكثر اقترابا من "زمن الوحي، زمن التنمذج بالنموذج الرباني الأكبر عليه أفضل الصلاة والسلام"[3].

وأما بخصوص "التوسل الثاني"أي الجانب التوصيلي من الممارسة التخليقية، فإن "الإشارة " هي الوسيلة في توصيل التنمذج، ذلك ان الخطاب الاشاري – على نقيض الخطاب العباري – يتميز بان له شروط يحددها طه عبد الرحمن قائلا:"...أنه تعبير مشخّص، بمعنى أنه متصل بالتجربة الوجدانية والواقع الخُلُقي للمخاطب، وأنه أيضا يدل

[1] - المصدر ذاته، ص197. بهذا التوصيف للعمليتين ، فإن عملية "التطهير" تفيد في وصف "العينية". وتفيد عملية" الترسيخ" في وصف "العبدية".
[2] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[3] - المصدر نفسه، ص ص 197-198.

بطريق التواتر، فلا يكون المعول عليه فيه هو اللفظ المجرد، بقدر ما هو معرفة وتجربة الواضع لهذا اللفظ والناقل له، وأنه كذلك مركوز في سياق عملي، فلا يستقل عن التوجيه ولا يفارقه التقويم، وأنه، بالإضافة إلى ذلك، يناسب التنقل في التجارب أو التدرج في المعارف الذي يخضع له المخاطب، وأنه فوق هذا وذاك، يقوي وشائج التقارب والتعاطف بين المتخاطبين، وأنه، أخيرا يبعث على التشبه الخُلُقي بالنموذج، هذا التشبه الذي هو الخاصية الجوهرية للإقتداء(....)حتى أننا نذهب إلى القول بأن الخطاب الاشاري هو خطاب النماذج. فلا كلام للنموذج إلا بالإشارة"[1].

تلك هي أركان مهمة التخليق، الذي لا يتوقف بتحليله لها عند هذه الحدود، إلا لكي يرافع على الصفة الإلزامية لتلك المهمة التي تقتضي:" كمالات خاصة، فلا العلم ينبغي ان يفارق العمل، ولا المعرفة بالأشياء ينبغي ان تفارق المعرفة بالله، ولا الاستزادة في العمل ينبغي ان تفارق الزيادة في المنفعة، كما انها تستوجب أوصافا.....ومتى تفطنا لقدر هذه الكمالات ، وخصوصية هذه الأوصاف، علمنا ان مهمة التخليق مهمة ثقيلة."[2] إن مصدر ثقل هذه المهمة هو ان المقرب ليس مخيرا في تحملها، كما أن غيره لا يستطيع تعويضه، يدعو الحال الأولى بـ"**التكليف بالتخليق**" وينعت الثانية بـ"**اغتصاب التخليق**":

– فالتكليف بمهمة التخليق يبن أن التخليق مهمة تكليفية بحيث أن المؤيد لا اختيار له في تحملها بحكم مرتبة القرب التي بلغها، كما أنه – بحكم التكليف – مسؤولا على أداء

[1] - المصدر ذاته، ص 206.
[2] - المصدر نفسه، ص207.

الفرائض والواجبات. ولما كانت المسؤولية مرتبطة الجزاء، فإن المقرّب :" ينال الترقي في مراتب القرب والتأييد، إذا قام بواجب التخليق، ويتعرض للتدني والتراجع في هذه المراتب لو قُدِّر له أن يتركه عن استطاعة أو عن إرادة"[1].

– وأما اغتصاب مهمة التكليف، أي سطو التجريد والتسديد على التخليق بسبب عدم الإيجاب، أي أن النهوض إلى التخليق بغير إيجاب، هو عين اغتصاب وظيفة التخليق، لأنه لا تخليق من غير تأييد. وعملية الاغتصاب هاته قد يقوم بها المقارب أو القرباني وحتى المتنمذج :

فالمقارب يقوم باغتصاب :" حق التخليق بسبب **الاغترار بالتجريد** و**الاعتقاد في التسييس،** ذلك أنه يستبدل بـ**التعالي** الذي هو تدرج في منازل الروح، وتقرب من الحق، **تعاليا إلحاديا** هو تنقل في مراتب المادة وانقطاع عن الحق.كما أنه يستبدل بـ**التأنيس** الذي هو تغلغل في القيم الخلقية ، **تأنيسا إلحاديا** هو انغماس في القيم الحيوانية"[2]. إن طبيعة هذا الاغتصاب هي أن المقارب يندفع إلى التخليق قبل الدخول في العمل الشرعي.

أما القرباني فيغتصب حق التخليق ويضرّ به بفعل:" **الاغترار بالتسديد** و**الوقوف عند الظاهر**، فإنه يضر بهذا الحق من وجهين:**أولهما** أنه ينزل بالتخليق من درجة التأثير باجتماع المقال والحال، الذي يعتمد مسالك اللين والتخفيف، إلى درجة التوجيه بالاقتصار على المقال الذي لا يلبث أن ينطبع بالقسوة والتعنيف، و**ثانيهما** أنه ينزل بالتخليق من مرتبة

[1] - المصدر نفسه، ص 209.
[2] - المصدر نفسه، ص 212.

التفاعـل الحاصـل بـين الظـاهر والبـاطن، والـذي يحمـل علـى الانفتـاح والتجديـد إلـى مرتبـة الاشتغال بالظاهر الذي لا يلبث أن ينقلب إلى الانغلاق والتجديد"[1].

وأمـا اغتصـاب المتنمـذج فيكـون بسـبب عـدم دخولـه فـي **التعـرف**[2]، لحـق التخليـق، الـذي يرجـع إلـى عـاملين رئيسـيين همـا:"**الاغتـرار بالصـفة التأييديـة للعقـل**"و" **الالتفـات الـى الصـفة الباطنية للعمل**"[3] ، فهذين السببين يضرّان بذلك الحق من جانبين، يحددهما بقولـه:"**أولهمـا** أن اغتصـاب المتنمـذج غيـر تـام التعـرف، يستبدل **التسلف العملي** الذي يكون بـه التكامل المـادي والروحـي، وتكون به القدرة على استيعاب النصوص الأصلية والتقلب مع الظروف المستجدة، **تسلُّفا مجردا** ينتهـي بانفكـاك العلـم عـن العمـل وبـالجمود علـى ظـاهر النصـوص. **ثانيهمـا** أن اغتصـاب المتنمـذج غيـر الداخـل فـي التعـرف، يستبدل **بالإتبـاع** الذي هـو الملاحظـة المستمرة لنمـوذج حـي متصـل قـادر علـى تجديـد الايمـان **ابتـداعا مغرضـا**، يفسـد العقائـد ويتصـيد المصـالح، ويتسبب في المطاعن التي تتعرض لها ظُلما الممارسة الصوفية الحق"[4] .

وإجمـالا، فـإن المتقـرب بالـذكر المـدرك لدرجـة النمـوذج ، أفضـل درجـة مـن القربـاني المتقرب بالعبادة من حيث الترتيب، بحيث تمارس مهمة التخليق بحصول التحقق الذي هو وصـف معرفـي، والتخلـق الـذي هـو وصـف سـلوكي، و هـو مـا يجمعـه فـي هـذه العبـارات الموجزة المركزة جدا، حيث يقول :"لابد للنموذج الذي يُقتدى به من إدراك مقام المقرّب، حتى يُحفظ مـن آفـات القربـان، تظـاهرا كانـت أو تقليـدا، تسييسـا كانـت أو تجريـدا، والا وقـع فـي

[1] - المصدر نفسه، ص 214.
[2] - يقصد طه عبد الرحمن بالتعرف
[3] - المصدر نفسه، ص217.
[4] - المصدر نفسه، ص ص 218-219.

اغتصاب التخليق المفضي إلى المضار، ولابد للمقرِّب من التحقق والتخلق اللذين يورثّان العينية و العبدية، كما أنه لابد للمتسلِّف من التتمذج، ولابد للمتتمذج من وسيلة التعبير الاشاري"[1].

ولقد انتهت الأبحاث بطه عبد الرحمن لاحقا الى اعتقاده الجازم ان العقلانية بالمفهوم السائد عند جمهور العلماء والعامة وكثير من الفلاسفة، يجب رفضها،إنها "تخنق" معنى "الإنسانية"، وتتعارض مع الفطرة والطبيعة بل ومع العقل ذاته الذي أوجدها وأبدعها، وهذا ما انبرى لتوضيحه في مؤلفه الصادر مؤخرا"سؤال العمل"حيث عمل على فك إشكالات عرض لها سابقا[2] تفصل بين العقل من جهة والاخلاق والوحي والإيمان من جهة أخرى :

أولا: – إشكال الفصل بين العقل والخلق:

أ ــ **<u>الأدلة على الفصل بين العقل والخلق</u>:** يرى عبد الرحمن ان الفلاسفة عندما فصلوا بين العقل والخلق، انما اعتمدوا على أدلة هي:

1– ***جوهرية العقل وفعلية الخلق***:يعتقد الفلاسفة ان الخلق مجرد فعل ومن ثم فهو ليس جوهرا عكس العقل.ان هذا الاعتقاد فاسد في نظر ه، فالعقل كما تقدم فعل لا غبار عليه، واللبس الذي يجعل القول بجوهرية العقل يعود الى البرهان الفلسفي الذي توصلت إليه الخاصة أي الفلاسفة أو الموجه إليها، والقول بفعلية عمل العقل التي تم توضيحها يعود الى الدليل الخطابي الذي يتوجه الى عامة الناس، قائلا:"شتان بين الطريقين،والجواب ان البرهان

[1] - المصدر نفسه، ص220.
[2] - كنا قد استعرضنا إشكال الفصل بين العقل والشرع عند طه عبد الرحمن في المبحث الأول من هذا الفصل.

الفلسفي على صناعيته، ليس بالضرورة أيقن من الشاهد النصي ولو انه قد يكون أعقد منه في تركيبه، ذلك ان الخبر قد يصيب حيث يخطىء النظر،فضلا عن ان الخبر الصادق يعلو على كل نظر، فما الظن بالخبر القرآني."[1]

2- ***الفصل بين العقل النظري والعقل العملي***: رغم ان العقل النظري عند لفلاسفة يهتم بالماهيات والأسباب الكلية للأشياء وعلاقاتها الضرورية بالاستناد الى البرهان ومن ثم فهو لا علاقة له بالأخلاق، والعقل العملي نقيضه تماما،وتصور الفلاسفة للعقل العملي تشوبه شبهتان:

- **شبهة التجوهر**:لما قالوا بان العقل جوهر فذلك يعني العقل بقسيمه العملي والنظري ومنه يكون العقل العملي جوهرا، وكان العقل جوهران اثنان، واضطراب كلام الفلاسفة يعود الى إسنادهم الى العقل - بحكم انه ذات خالصة - الصفة العملية أو الفعلية حينما يعتبرون إقبال النفس على العلم فعلا وبذلك سموه عقلا نظريا ومن هؤلاء الفلاسفة ابن سينا الذي يقول في كتابه"رسائل في أحوال النفس":"النفس الناطقة، إذا أقبلت على العلوم سمي فعلها عقلا، وسميت بحسبه عقلا نظريا". يعلق عبد الرحمن على هذا الاضطراب قائلا:"يلزمهم ان يعتبروا إقبالها (أي النفس)على العمل هو الآخر، فعلا، وان يسموه عقلا عمليا"[2].

- **شبهة التبعية**:لما كان التأمل"خاصية"سامية تخص العقل النظري، فان العقل العملي يكون تابعا وليس متبوعا بأي حال،ان التفاوت في الرتبة يبرر هذه التبعية على مستويين:

[1] - طه عبد الرحمن: سؤال العمل(بحث عن الأصول العملية في الفكر العلم)،مصدر سابق، ص78.
[2] - المصدر نفسه، ص79.

• الاعتقاد الراسخ في النفوس أن الأصل في العقل النظر لا العمل، إن هذا الاعتقاد لاينبغي التسليم بـه في تصوره، لأن الإنسان حينما يقبل على فعل فإن في فعله هذا يتداخل النظر بالعمل بشكل يصعب معه فصل ما هو عملي عما نظري، ولأن مصدره القلب، وبحكم الفطرة، تكون حقيقة هذا الفعل انه:"فعل إدراكي خاص سابق على الفرق بين هاتين المقولتين....وبهذا يكون العمل والنظر عبارة عن نتاجين مختلفين يتحصلان من هذا الفعل القلبي الأصلي بعملية تجريدية صناعية، وإذ ذاك، لابد ان تكون للنظر والعمل نفس الرتبة."[1] .

• الاعتقاد الشائع ان لا عمل بدون نظر،وانه يوجد النظر ولا عمل، لاينبغي التسليم بذلك ،لأن ذلك يعني ان الحقيقة تخضع لازدواجية مفروضة هي:"النظر"و"العمل" ويصير راسخا في النفوس ان ما هو نظر لا يكون عملا، والعكس بالعكس صحيح، أي أن ما هو عمل لا يكون نظرا.يعارض الأستاذ طه عبد الرحمن هذا الافتراض مقدما افتراضا مضادا له،فيقول:"...أن الحقيقة الإنسانية، أصلا، واحدة، وهي حقيقة عملية، بحيث يصح ان نضفي الصبغة العملية على كل فعل من أفعال الإنسان التي تقترن بالقصد أو الإرادة، والنظر هو أحد هذه الأفعال المقصودة أو المرادة، فيكون **النظر عبارة عن عمل صريح** "[2]، يوضحه أكثر بقوله: في مقابل الجوارح التي يتوسل بها في العمل ، هناك الجوانح التي يتوسل بها في النظر،وهذا التوصيف فيما يقول :"هو الذي جعل بعض الفقهاء يعتبرون الأقوال أفعالا

[1] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[2] - المصدر نفسه، ص80.

ويرتبـون عليهـا أحكامـا, وجعـل الصـوفية يتكلمـون عـن "أعمـال القلـوب"فـي مقابـل أعمـال الأبدان."[1]. وحياة الإنسان تقف دليلا على ممارسة النظر من خلال العمل لانه لا يقوى على الاحاطة والتحكم فيما يحيط به أو يحدث له فتراه "يضطر الى الدخول في العمل منذ الوهلة الأولى "[2].

3- *تميز الإنسان عن الحيوان بالعقل*: لقد طـار فـي الفلاسفة اعتقادهم الجازم وإيمانهم الثابت ان ما يفرق الإنسان عن الحيوان هو العقل، والعلماء المسلمين وفلاسفة الإسلام لم يكونوا نشازا على هذا المستوى وتمسكوا بذلك- يستوي في ذلك المتقدمين منهم والمتأخرين – حيث :طابقوا بين مفهوم "الإنسانية" ومفهوم "العقلانية" .هذا التحديد يعارضه عبد الرحمن ويراه غير مسلم. إن الحيوان يختلف عن الإنسان من حيث القوى الادراكية على مستوى الدرجة ليس إلا، يقول :"فلم لا يجوز أن تكون القوة العقلية من قوى الإنسان من جنس قوة الادراك التي يملكها الحيوان والتي يهتدي بها إلى مراعيه وموارده، ويميز بها بين المضار، متجنبا المضار ومقبلا على المنافع، كما يتعرف على أقرب المسالك التي توصله إلى حظيرته ولو بعد محاولات متتالية يخطئ

فيها بقدر ما يصيب؟ "[3].

يندهش طه عبد الرحمن، و يجد أمر علماء المسلمين غريبا حينما لا يقبلون على قبول المعاني الصريحة للعبارات الواضحة الواردة في النص القرآني التي تذكر أمثلة

[1] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[2] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[3] - المصدر نفسه، ص ص 80-81.

للحيوانـات التـي تـتكلم وتسـجد لله كمـا ألمعنـا، كالنملـة أو الهدهـد...، ان الآيـة القرآنيـة":"ام تحسـب ان أكثـرهم يسـمعون أو يعقلـون، ان هـم كالأنعـام، بـل هـم أضـل سـبيلا"(سـورة الفرقان،الآية44).قد يفهمها البعض بان تشبيه الغافلين بالأنعام يعني تساويهم في الرتبة،لا يتفق عبد الرحم مع هذا التأويل وحكم عليه بعدم الصحة لاحتوائه على خطأين :

– التجاهل بان الأنعام تعقل وتبصر وتسمع...، والواقع ان القرآن الكريم لاينفي ذلك عن الأنعام، وإنما:"الذي ينفيه هو وجود ادراكات أخرى من جنسها تعلو عليها وتليق برتبة الإنسان، وهي التي أشبه الغافلون الأنعام في الخلو منها، وإلا فهم(أي الغافلون) يبصرون ويسمعون ويفقهون كما تبصر وتسمع وتفقه الأنعام"[1].

– التغافل عن الانتباه الى أهمية اللازم "ان الأنعام أهدى سبيلا" حيث:"أنه لا هادي لها(أي للأنعام) إلا ما جعل فيها من عقل يرشدها الى مأكلها ومشربها ومربضها ولو كان عقلا أدنى من عقل الإنسان، والإنسان الغافل، أي غير العاقل، لا هادي له، ولو كان عقله أعلى من عقل الأنعام، فتكون رتبته دون رتبتها."[2]

ب ـ <u>الأدلة على أخلاقية الإنسان</u>:ولكن ماهو الحد الفاصل بين الإنسان والحيوان؟، استنادا للتحليلات السابقة، لا يتردد في الإجابة:إن الحد الفاصل بين الإنسان والحيوان هو **الأخلاق**،ويضيف قائلا:"فالأخلاقية وحدها التي تجعل افق الإنسان مستقلا عن افق الحيوان."[3]

[1] - المصدر نفسه، ص ص81-82.
[2] - المصدر نفسه، ص82.
[3] - المصدر نفسه، ص82.

دفاعا عن هذا الطرح، يسوق الأستاذ عبد الرحمن أدلة أربعة هي:

1- *طلب الإنسان للكمال:* إن الحيوان ليس في مقدوره تجاوز حدود تحصيل رزقه، بينما الإنسان فأفقه أكبر من ذلك بكثير.إنه يريد دائما التطلع إلى الكمال ولن يكون له ذلك إلا بواسطة استحضاره للقيم العليا المثلى، ولاشك أن الذي جعل الحيوان يبقى في حدوده المذكورة هو ارتباطه بالواقع بينما الإنسان بواسطة القيم يتعدى ذلك لأن القيم في جوهرها تشير إلى ما ينبغي أن يكون وليس ما هو كائن، ثم أن الحيوان لا يتطلع إلى واقع أفضل وأحسن، وسلوك بعض الحيوان كالكلب مثلا في "وفائه" ليس دليلا على تحصيله لمحتوى قيمة الوفاء كما أن إطلاق هذا الاسم عليها يبقى مجازيا.

2 – *اللباس القيمي للفعل الخلقي:* إن الأفعال التي يأتيها الإنسان كلها ذات دلالة وقصد، منها ما قد يحط منه، ومنها ما يرفعه ويزيده سموا وتطلعا إلى كمال أحسن.إن للأفعال اذن لباسا قيميا إذا تجردت منه تصير أفعالا آلية، بحيث "يمكن أن تسد فيها الآلة مسد الإنسان، بل يمكن أن تصاغ آليا"[1].والأفعال التي يظن أنها فاقدة لأساسها القيمي هي أفعال عقلية لكنها:"لا تمثل إلا الجانب الآلي من القوة العقلية التي يتمتع بها الإنسان، وعلى الرغم مما حققته تاليتها في صورة أجهزة عالية الدقة من تقدم مادي، فإنها تبقى الجزء الأخس من العقل، بل تبقى الجزء الأسهل ضبطا وامتلاكا، مقارنة بأفعاله التواقة الى الكمال "[2] .

[1] - المصدر نفسه، ص83.
[2] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إن العقل الأداتي (التقني ،المنتج للقيم المادية) ليس هو عنوان تقدم الإنسان ومن يربط نهضته بذلك فهو واهم ذلك ان :" هذا النهوض انما يتحقق بإيجاد الأسباب التي تجعل أفعال العقل تتطلع الى مزيد الكمال الخلقي، والتي هي اشرف جزء فيه"[1]. ولذلك يعيب عبد الرحمن على دعاة الإصلاح المسلمين انسياقهم وراء ذلك الوهم، حيث اعتقدوا ان قوة وعزة الأمة في التشييد والبناء والإكثار مما هو مادي، بيد أن الأمة كما يقول :"أحوج الى البدء بتجديد الإنسان منها في تشييد العمران"[2].

3- الخلقية النموذجية للفعل العقلي: لما كانت الأفعال العقلية مصدرها القلب الذي هو الخزان والمعين للقيم والمعاني الروحية الإنسانية كما تقدم، فانه يصح القول أن الفعل العقلي ليس مجرد فعل خلقي بل هو الفعل المثال أو المثال النموذجي لغيره من الأفعال، (إنما الأعمال بالنيات، إن النية عنوان خلقية الفعل ولو لم نعمل بعد).

وخلقية الفعل العقلي تدل على التغلغل في العمل، أنه يكون "أكثر تشبعا بالعمل من غيره"[3]. كما أن الفعل العقلي يقترن في حقيقة الأمر دائما بالتقويم الخلقي، يقول:"كل فعل ظاهر ينبني على فعل باطن، وهكذا فإن الفعل العقلي قد يحسن – أو يمدح – متى طلب صاحبه ان يحصل بواسطته المعرفة النافعة ويأتي بالعمل الصالح، وعلى العكس من ذلك قد يقبح – أو يذم – متى سعى صاحبه الى تحصيل المعرفة الضارة وإتيان العمل الطالح".[4]

[1] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[2] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[3] - المصدر نفسه، ص84.
[4] - المصدر نفسه، ص84.

وهكذا فالأخلاق ذات صلة مباشرة بالعمل والقول بان أفعال العقل ذات طبيعة نظرية صرفة لا يقوم على أي أساس.

4- الحرية النموذجية للفعل العقلي:إن الفعل الأخلاقي مناط بالتكليف عند المسلمين ، ولما كان الأمر كذلك يكون المكلف مسؤولا.غير أن الفقهاء والمتكلمين في تصور عبد الرحمن كان فهمهم لذلك لم يكن في الاتجاه السليم، ذلك أنهم:"بدل أن يركزوا على مفهوم"المسؤولية" الذي ينطوي عليه التكليف ويسبروا غوره، مبرزين ما يتضمن من إشكالات أخلاقية في غاية الدقة وما يترتب عليه من نتائج سلوكية في غاية الأهمية، فضلوا التركيز على مفهوم "المشقة"...فقد اجمعوا على اعتبار المشقة واجبة في التكليف بحجة أنه لولا وجودها في الأوامر والنواهي الإلهية، لم يحصل استحقاق الثواب على الامتثال لها."[1]. كما وأن لفظ"الأمانة" الوارد في الآية القرآنية:"إنا عرضنا الأمانة على الأرض والجبال،فأبين ان يحملنها، وأشفقن منها وحملها الإنسان، انه كان ظلوما جهولا."(سورة الأحزاب،الآية72)، حمله بعض المفسرين على معنى" الفرائض".

هذا التفسير فيما يرى، جعلهم لم ينتبهوا إلى:"التطرق إلى المسؤولية الأخلاقية التي تلزم عن حمل الأمانة، وأفاضوا في الكلام عن الثواب أو العقاب اللذين يترتبان عليه في الآخرة."[2]. وهو يتأسف على عدم إدراك علماء المسلمين :"خصوصية العلاقة التي تربط الفعل الخلقي بالحرية في معناها الأخلاقي، فلا تكليف بغير مسؤولية ،ولا مسؤولية بغير

[1] - المصدر نفسه،الصفحة نفسها.
[2] - المصدر نفسه، ص85.

حرية، فيلزم أن يكون الفعل العقلي الذي هو مناط التكليف فعلا حرا صريحا."[1] ، إن الذي ينبغي التسليم به هو أن الحرية هي جوهر الفعل الخلقي ومن ثم فإن التكليف جوهره الحرية فلا تكليف إلا حيث توجد حرية الفعل الأخلاقي، يأخذ الأستاذ طه عبد الرحمن على علماء المسلمين عدم فهمهم أن"المشقة" التي برروا وأولوا بها مشروعية التكليف" ليست في العمل المكلف به بقدر ما هي في أن يختار المكلف بأفعاله العقلية، أن يخرج من تدبير الذات الى تدبير الله."[2]

كما يتأسف طه عبد الرحمن على عدم إدراك بعض المفسرين أن :"الأمانة لا توجد بغير مسؤولية، ولا مسؤولية بغير حرية، فيلزم ان يكون الفعل العقلي الذي هو مناط الأمانة فعلا حرا حقا، فالأمانة لا توجد إلا حيث توجد حرية الفعل الأخلاقي"[3].وعليه فإن الفرائض التي برروا بها وفسروا، مشروعية الأمانة :" ليس أداؤها مطلوبا لذته...ولكن المطلوب هو ،بالأساس، ان يختار المكلف بأفعاله العقلية الخروج من إرادة الذات إلى إرادة الله."[4]. وكما تقدم فان الفعل العقلي – النموذجي فيه الفعل الخلقي– لما كان حرا ،فانه سيكون هو المثال النموذجي لكل الأفعال الحرة .وهكذا فالأفعال العقلية"لا تقيد بالأصفاد، ولا تغيب في السجون، إذ صاحبها يظل حرا طليقا فيها حتى لو صفدوه وسجنوه."[5].

يعتقد الأستاذ عبد الرحمن أن هذه الأدلة التي ساقها تثبت أن حمل الإنسانية على العقلانية أو العكس ليس من الادراك ولا من الدقة، وأن نصيب الإنسان من الإنسانية هو

[1] - المصدر نفسه، ص85.
[2] - المصدر نفسه الصفحة نفسها.
[3] - المصدر نفسه،الصفحة نفسها.
[4] - المصدر نفسه،الصفحة نفسها.
[5] - المصدر نفسه،الصفحة نفسها.

مقـدار يحصـله مـن الأخلاقيـة، يقـول فـي هـذا الصـدد:"ألا تـرى أن أي تصـرف تثبـت"لا أخلاقيته"يصير معدودا في التصرفات "اللاانسانية"، بينما التصرف الخالي من العقلانية لا يعد خلوا من الإنسانية"[1].

هذا التحديد ليس غريبا على المجال التداول الاسلامي، فالعاقل هو الفاضل، ويورد فقرة قصيرة من "رسالة في العقل "للفارابي للتدليل على ذلك التحديد:"أما العقل الذي به يقول الجمهور في الإنسان أنه عاقل، فإن مرجع ما يعنون به هو الى التعقل، وذلك أنه ربما قالوا في مثل معاوية أنه كان عاقلا، وربما امتنعوا أن يسموه عاقلا، ويقولون العاقل يحتاج الى دين، والدين عندهم هو الذي يظنون هم أنه **الفضيلة**، فهولاء إنما يعنون بالعاقل من كان **فاضلا** وجيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يتجنب من شر، ويمتنعون ان يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية في استنباط ما هو شر، بل يسمونه نكرا وداهية وأشباه هذه الأسماء". وكما تقدم فإن الحديث النبوي الشريف المروي عن أبي هريرة :"انما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" دليل على ان البعثة النبوية المحمدية جاء لتكميل الأخلاق، على اعتبار أن كمال الإنسان في كمال الأخلاق، يقول:"يجوز ان ينزل هذا الحديث منزلة بيان للآية الكريمة"اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا" حتى ولو جاز أن يكون متقدما في الزمن على نزولها، لأن خلق الرسول ص– كما قالت ام المؤمنين عائشة ض – كان هو القرآن"[2]. وليس من شك في أن القرآن أثنى على خلق النبي

[1] - المصدر نفسه، ص85.
[2] - المصدر نفسه، ص ص86-87.

ووصـف أخلاقـه بأنهـا "عظيمـة" كمـا جـاء فـي الآيـة:"وإنـك لعلـى خلـق عظـيم"(سـورة القلم،الآية04). وهو يتعجب من الذهول الذي استبد بالمفسرين والفقهاء وعلماء الأصول في الاهتمام بهذا الحديث الشريف حيث لم يلق من" التأصيل الفقهي والتأويل التشريعي ما يستحقه"[1]. وأداة الحصر"إنما"لا تحتاج الى تأويل، لكن بعضهم أولها بإفراغها من معنى الحصر، فكان أن كانت الأخلاق من الكماليات، يقول :"وما هذا التكلف إلا لكونهم أنزلوا الأخلاق رتبة المصالح الكمالية التي لا يقدح تركها إلا فيمن إدعى العدالة أو الشهادة أو الولاية كما فعل الأصوليون أو لكونهم حصروها في جملة من الآداب التي تلحق في بعض مدوناتهم، بأحكام العبادات كما فعل الفقهاء، والحق أن "مكارم الأخلاق" تشكل كل المصالح التي تضمنها الشريعة المطهرة، ضرورية كانت أو حاجية أو كمالية، فليس في الإسلام حكم من الأحكام إلا ويورث تطبيقه خلقا أو أخلاقا مخصوصة"[2].

إن الأحكام تنطوي على قيم خلقية لو أدرك ذلك الفقهاء لكان للفقه شان آخر كما يعتقد طه عبد الرحمن الذي يضيف قائلا:" وغدا علما جامعا بين ظاهر الأفعال وباطنها ولكن هذا الإهمال أدى الى فتنة كبرى في العمل تمثلت في انفصال الفقه عن الأخلاق،فاستقل الفقهاء بالأحكام الظاهرة، واستقل الصوفية بالقيم الباطنة"[3].

[1] - المصدر نفسه، ص87.
[2] - المصدر ذاته، الصفحة ذاتها.
[3] - المصدر ذاته، الصفحة ذاتها.

ثانيا- إشكال الفصل بين العقل و الوحي:

إن الفصل بين العقل والوحي هو وجه ثان من وجوه الفصل بين العقل والدين . وهذه الصورة لا تخلو من الالتباس أيضا:

أ- أنحاء الفصل بين العقل والوحي: إن الفصل بين العقل والوحي قد يفهم على أنحاء ثلاثة هي:

1- ***العقل بمعنى" الرأي":*** إن الرأي ليس مرادفا للعقل،إنه حكم يصل إليه العقل ،ومن ثم فهو:"ليس فعل العقل ذاته، وإنما هو إحدى ثمار هذا الفعل الذي ينفذ بموجب صدوره من القلب الى كل أفعال الادراك....وعلى هذا فمن يرد العقل الى الرأي يكون كمن يرد الكل الى الجزء" [1].

والوحي في معناه العام هو كما يقول:"ما يلقى في القلب من العلم"، و محله القلب، ولما كان الأمر كذلك،فإنه سيكون فعلا قريبا من العقل، ويشرح هذه العلاقة بين العقل والوحي في حضرة القلب قائلا:"لما كان العقل هو الفعل المميز للقلب، وكان الوحي عبارة عن إلقاء في القلب، دل ذلك على أن الوحي إنما هو إمداد للفعل العقلي نفسه، بحيث يورثه علم ما لم يعلم بنفسه"[2].

وأما الوحي في معناه الخاص فهو الكلام الإلهي المنزل على نبي من أنبياء الله وبطبيعة الحالفان محل النزول هو القلب،ولما كان القلب محل العقل لزم ان يكون بين

[1] - المصدر نفسه، ص95.
[2] - المصدر نفسه، ص95.

الوحي والعقل علاقة تناغم تام بحيث أن الوحي هو كلام معقول، بل هو كلام في منتهى المعقولية لهذا السبب كان النبي اعقل قوم وأكثرهم قدرة على إصلاح قلوبهم، وهكذا فإن الوحي بهذا المعنى هو:"العقل الكامل الذي ينبغي أن يكون عليه فعل القلب، حتى يوافق الفطرة التي خلق عليها"[1].

2- *العقل بمعنى" النقل":* إن الوحي في جوهره هو الخبر المنزل على النبي، ينقله إلى قومه كما هو،أي على الوجه الذي نزل به، وفي هذا التحديد ليس ما يدعو إلى وجود تعارض بين "النقل"(= الوحي) والعقل، والدليل على ذلك:

أ- إن القول المنقول هو إنشاء من صاحبه، ونقله ليس أكثر من تحريكه من صاحبه إلى الغير من غير أن يزيد أو ينقص شيئا من محتواه، وما به من معقولية أصلية تبقى ثابتة بعد عملية التحريك، هذا الأمر ينطبق على الكلام المنقول البشري فما البال إذا كان الأمر يتعلق بمنقول الهي مقدس!وما البال أيضا إذا كان الناقل هو النبي!وكما تقدم، فان الوحي بحكم نزوله على القلب:"لابد وأن يحمل أكمل عقل يمكن ان يحصله الإنسان."[2].

ب- لا يستطيع الإنسان العاقل ان ينشئ كل"المعقولات"بل يستطيع نقلها،يقول :"لا نغالي إذا قلنا أن أغلب معقولات الإنسان منقولات، حتى أن حياته تستحيل لو توجب عليه أن لا يأخذ إلا بنما يتوصل إليه عقله، لكن ثقته بمنقولات غيره تجعله ينزلها منزلة معقولاته، فيعمل بما لغيره عمله بما هو من عنده"[3].

[1] - المصدر نفسه، ص96.
[2] - المصدر نفسه، ص96.
[3] - المصدر نفسه،الصفحة نفسها.

ج- إن القول بمضادة الخبر للنظر حيث أن الخبر يرادف النقل، والنظر هو مرادف للعقل، قول مبني على اعتقاد ليس ذي أساس سليم، فالخبر لا يضاد النظر، يقول:" وحتى لو سلمنا بالتضاد بين الخبر والنظر من جهة أن الأول يوجب التوسط، وأن الثاني لا توسط فيه، فلا نسلم بالترادف بين النظر والعقل ولا بين الخبر والنقل، فالعقل أعم من النظر، لأنه فعل القلب الجامع، والنقل أعم من الخبر،لأنه فعل التحريك من موضع إلى موضع، أيا كان الشيء المتحرك"[1].

- ***العقل بمعنى"الخبر الخارجي":*** لا يستطيع الإنسان تصور العلم الغيبي إلا من خلال ما فطر عليه من مقولات في عالمه المرئي.وعندما يقال الوحي يهبط من" فوق"فإن ذلك يعني عنده أن الأمر يتعلق بسمو معنوي. وعندما يفهم المؤمن أن منزل الوحي الله تعالى هو أقرب الى نفسه من عقله أو قلبه(العودة الى سورة ق،الآية16)، فإنه يدرك أنه:"إذا وصف الوحي بكونه خارجيا، فلا ينبغي أن يحمل ذلك على معناه المكاني – أي المرئي – وإنما على معنى غير مكاني – أي غيبي – وإلا فالأولى ان تكون قلوبنا هي المعدودة في الخارج، وليس الوحي ....ويترتب على هذا، أن الوحي ليس خارجيا إلا في الظاهر الذي يحكمه قانون المكان، وإنما حقيقته أن له "وجود داخلي"أعمق من" الوجود الداخلي" للعقل، إذ هو الواسطة فيه."[2].

[1] - المصدر نفسه، ص97.
[2] - المصدر نفسه، ص ص97- 98.

ب – ادعاء تسلط الوحي على العقل: ساد الاعتقاد عند بعض المحدثين، أن الوحي باعتباره خبر غير عقلي وافد من خارج، تسلط على العقل، مما جعل هذا الأخير يفقد حريته واستقلاله،وبالتالي كان الضرر كبيرا. يدعونا طه عبد الرحمن إلى فحص وتمحيص ذلك:

1- ***فقدان العقل لاستقلاله***: إن خلطا صريحا وقع بين حقيقة الوحي وبين المؤتمنين عليه، حيث أن هؤلاء رجال الدين نسبوا الى الوحي ما ينبغي أن ينسبوه إلى أنفسهم ، وهذا هو مصدر الادعاء بتسلط الوحي على العقل. يعترض عبد الرحمن على ذلك، معتبرا أن التسلط على العقل لا يمكن أن يكون تسلط الوحي وذلك من خلال الوجوه الأربعة التالية:

- **الوجـه الأول:** إذا كان العقل فعل قلبي وكان الوحي ينزل على القلب فان ذلك يعني اشتراكهما في نفس الجنس الإدراكي، يقول:"...القلب هو محل العقل والوحي معا، لا يفرق بينهما إلا شيء واحد، وهو اتجاه العلاقة بهذا المحل، فالعقل يصدر منه والقلب يرد عليه."[1].

- **الوجـه الثـاني:**من وظائف الوحي أنه يهدي العقل إلى الحق، فيعمل على إرشاده وإصلاحه وتوجيهه في الاتجاه الصحيح، لأن الإنسان :"لو خلي بينه وبين طبعه،لا يصفو عقله ،بل تخالطه النوازع والأهواء،كما أنه لا يطهر قلبه ،بل تترسب فيه آثار الضلالات والجهالات."[2].

[1] - المصدر ذاته، ص98.
[2] - المصدر ذاته، الصفحة ذاتها.

- **الوجـه الثالـث:** من وظائف الوحي أيضا أنـه يوصل العقل إلـى الكمال، بحيث يرتقي بـه الى أعلى مراتب ودرجات الإدراك. ولذلك فالعقل في هذه المسيرة لا يتوقف عند المحسوسات أو المجردات، أنـه يسمو من أجل أن:" يتطلـع الـى مـا وراءهـا مـن معـان روحيـة وحقـائق غيبية،مدركا ان هذا الكون لو يوجد عبثا، وأن لـه موجدا وممدا واحدا لـه حكمـه البالغة فـي إيجاده وإمداده."[1].

- **الوجه الرابع:**كما أن من وظائف الوحي كذلك،انـه يوسع من آفاق العقل، فعلاوة على ما يتوصل إليـه العقل بنفسـه من حقائق أو واقعات، يمده الوحي بالقدرة علـى تأسيس وإرسـاء ،يضيف الأستاذ طه عبد الرحمن:"ما لا يستطيع التوصل إليه من الحقائق الثابتة أو الوقائع الآجلـة، التـي اخبر بهـا الـوحي مستنتجا منهـا علومـا تدعو الـى الزيـادة فـي تصـحيح العمل والاجتهاد في التزود منه، حتى لا تنحصر المنافع في المشهود من الوجود، بل تتعداه الى المغيب منه."[2].

انطلاقا من هذه التوضيحات، يستخلص طـه عبد الرحمن أن الوحي يحرر العقل وليس يتسلط عليه، أنه:"يحرره من أخطائـه، مسددا لـه، وأيضا يحرره من نقصـه، مكملا لـه، وأخيرا يحرره من جهله، معلما له ما لم يعلم."[3].

2- *تقصان قدرة العقل*:ولد تسلط المؤتمنين علـى الوحي الذين نصبوا أنفسهم أوصياء عليه، ردة فعل مماثلة في حجم التسلط للعقل، حيث قام أوصياء العقل بالتعصب لـه الى درجة أنهم

[1] - المصدر نفسه، ص99.
[2] - المصدر نفسه، ص99.
[3] - المصدر نفسه، ص99.

سعوا بكل قوة الى تغييب سلطة الوحي والعمل على الاستغناء عنه وتعويضه بالعقل، بل والدعوة الى إنكار منزل الوحي ذاته!!.وهكذا فالضرر الذي خلفه أوصياء الوحي وأوصياء العقل واحد من حيث الخطورة، بل ان المغالين في التعصب للعقل أدركوا كما يقول، أن:"الإيمان بالعقل، إذا ما تجاوز حده، فلا بد أن ينعكس على الإنسانية بما لا تحمد عقباه...حتى المجالات التي تدخل تحت نفوذه لاضمان بأن يأتي فيها بالنفع الذي لا ضرر معه، ولا باليقين الذي لاشك معه."[1].

إن هذه الحال جعل أنصار هذه العقلانية، يحاولون البحث أكثر في شروط وحدود العقل، والغريب أن هذا العقل هو الأقل مرتبة في تصور طه عبد الرحمن وتقسيمه الثلاثي للعقل، فهو لا يتعدى الرتبة الأولى من مراتب العقل، أنه" العقل المجرد".

في خاتمة هذا الاستعراض في توضيح إشكال الفصل بين العقل والوحي، يحرص – وبلا هوادة– على التأكيد، على الخلاصة التالية:"**أن الرأي انما هو جزء من العقل وليس كله، وأن النقل إنما هو خبر معقول، فأشبه النظر، وأن الوحي لا يضر مطلقا باستقلال العقل،بل على العكس، يوسع نطاقه بفضل ما يمده به من أسباب التسديد والتكميل والتعليم، كما اتضح أن قدرة العقل المجرد، أي غير المتشبع بالعمل الشرعي، تظل محدودة، إذ لا يقدر ان يتصور أي شيء إلا على صورة ظواهر متحيزة و موسوطة كما**

[1] - المصدر نفسه، ص100.

أنه لا يقدر على عقل نفسه، ولا على عقل كل شيئ فيما ينظر فيه، ولا على عقل الحقائق الثابتة."[1].

ثالثا- إشكال الفصل بين العقل و الايمان:

إن هذا الإشكال هو صورة أخرى من صور الفصل بين العقل والدين، ويبدو بديهيا ومباشرا ان هذا الفصل بعني:لا شيء من الايمان في العقل، ولا شيء من العقل في الإيمان.يفصل في توضيح ملابسات هذا الإشكال كالآتي:

أ – إبطال فرضية انبناء العقل على الأدلة وخلو الايمان منها: إن الفصل بين العقل والإيمان يقوم على الفرضية المركبة التي تنص من جهة، على أن أدلة العقل ظاهرة، يقينية، وملزمة، لأنها مبنية على شروط منطقية.وهذا هو العقل المجرد.وتنص من جهة ثانية أن الايمان لا يقوم على الأدلة، ومن المعلوم أن هذا الخلو من الأدلة يلزم الإنسان المؤمن فقط، وهو يدعو هذا الإيمان بـ"الإيمان المقلد". ويسعى في إبطال هذه الفرضية من خلال تبيان:"كيف أن العقل قد يتوسل بما لا دليل عليه، وفي هذا إبطال المعنى الأول لهذا الفصل أي انه لاشيء من الايمان في العقل، والأمر الثاني أن نبين كيف أن الايمان يتوسل بما فيه دليل، وفي هذا إبطال للمعنى الثاني، أي أنه لا شيء من العقل في الايمان"[2]. وتفصيل ذلك كالآتي:

[1] - المصدر نفسه، ص103.
[2] - المصدر نفسه، ص104.

1- ***لاشيء من الإيمان في العقل***: إبطال هذا المعنى يتوضح متى علمنا أنه ليس كل قول مستدل عليه بإطلاق، فمن القضايا ما لا استدلال عليها في الدليل العقلي المجرد مثل:"المقدمات التي ينطلق منها الدليل، فإنها تؤخذ مسلمة على وجوه عدة، إما بالتقليد الصريح، وإما بدعوى حصول ثبوتها بدليل آخر أو في علم آخر، وإما بادعاء انه في الإمكان التوصل في المستقبل الى برهان ثبوتها."[1]. وغير هذا المثال كثير، إذ تؤخذ على انها قضايا مسلم بها، أي أنها قضايا مقبولة بلا دليل.

وهذا "التسليم" يقسمه إلى نوعين :"تسليم مطلق"،أي عدم وجود الدليل في كل وقت وحين،و"تسليم مقيد"أي عدم وجود الدليل في وقت مخصوص[2]. إن هذا التسليم هو اذن، من جنس"الإيمان المقلد"ومن ثم :"يلزم أن في الدليل العقلي نصيبا من الايمان المقلد أي في نهاية المطاف نصيبا من القرارات غير العقلية بالمعنى المجرد..وبهذا يكون العقل المجرد هو نفسه في حاجة الى عقل آخر لإثبات وجوده أو صحته، عقل لا يكون مجردا مثله، ولا ينزل عن رتبته، بل يعلو عليها ضرورة."[3].

2- ***لاشيء من العقل في الإيمان***: إن هذا المعنى يبطل في تصوره متى علمنا أنه ليست كل حقيقة دينية تؤخذ كمسلة لا تقبل البرهنة أو الاستدلال عليها بأي طريق، حيث يقول: "متى سلمنا أن مظاهر العقل توجد حيث توجد أسباب الدليل، لزم أن يكون في النص الديني قدر من هذه المظاهر العقلية، وتوضيح ذلك أن النص الديني يخاطب مكلفين وشرط

[1] - المصدر نفسه، ص104.
[2] - المصدر نفسه، ص105.
[3] - المصدر نفسه، ص105.

التكليف – كما هو معروف– تحصيل العقل، فيكون خطابه موجها إلى بالغين عاقلين."[1].إن النص الديني في التبليغ،يعتمد على الأدلة التي قد تقبل أن ترد إلى العقل المجرد، وبعضها يتعدى هذا العقل لأن أدلته لا تقبل الاختزال والرد، إنها تحتاج إلى عقل أسمى وأعلى له شروطه الاستدلالية الخاصة ليس في مقدور العقل المجرد ان يستوفيها.

إن القائلين بالفصل بين العقل والإيمان، يقعون في ما يدعوه بـ"مغالطة فساد التعميم" وذلك عندما يدعون الى الايمان،لكن :"بطرق لا تتسع إليها أبنيتهم الاستدلالية المجردة، فيصبح حد الايمان عندهم، هو أنه الاعتقاد الذي لا دليل عليه، والصواب أن حدهم هذا لا ينطبق إلا على الايمان المقلد، أما الايمان غير المقلد،أو إن شئت قلت الايمان المجدد، فهو اعتقاد مبني على أدلة مستمدة، لا من النظر المجرد الذي عرفوه، وإنما من النظر غير المجرد– أو قل الموسع – الذي لم يعرفوه"[2].

وبالتعريف، فإن هذا"العقل الموسع"لا يكون هو العقل المجرد، وإنما هو"العقل المسدد" و"العقل المؤيد" إنه العقل القادر على أن يبرهن على ما لا يستطيع العقل المجرد البرهنة عليه.

ب – فضائل العقل الموسع : إن العقل في القرآن – كما تقدم تفصيله– هو فعل إدراكي مصدره القلب،والقلب هو الذات الجامعة لكل القوى الادراكية، حيث تتصل بعضها ببعض،

[1] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[2] - المصدر نفسه، ص107.

فتقصد – في تكامل وتداخل– الأشياء المراد إدراكها،إن هذا الموقف، يستنتج منه عبد الرحمن مايلي:

– الأفعال العقلية متصلة مع جميع الأفعال الادراكية الأخرى(كالفعل الشعوري، الوجداني،...)

– وجود الفعل العقلي في الأفعال يؤثر في طبيعتها الادراكية بحيث يجعل الإدراك دقيقا ومفيدا، ويقوي الحياة الإدراكية، على مستوى الفهم أو العلم أو الشعور...

– الفعل العقلي يسمو بالأفعال الادراكية من مستوى الظواهر الأشياء إلى بواطنها ويستمر هذا السمو والارتقاء متى كان أكثر تطابقا مع الفطرة البشرية.

واستنادا إلى هذه "الحقائق"، ينتهي إلى النتيجة التالية:"يظهر أن العقل الموسع هو العقل الذي تزدوج فيه قوى الادراك،بحيث تكون كل واحدة من هذه القوى الادراكية عبارة عن قوتين اثنتين، احداهما قوة خارجية– أو حسية– لا تدرك من الأشياء إلا ظواهرها وقوانينها،...والثانية قوة داخلية – أو معنوية – تقف على بواطن هذه الأشياء وأسرارها، ويشترط فيها التحقق بالعمل الديني."[1].

إن التقسيم الثلاثي للعقل الذي وضعه، سيجعل من القوة الخارجية هي العقل المجرد نظرا لخلوها من العمل الشرعي، بينما القوة الداخلية فهي العقل المسدد والعقل المؤيد وذلك بالنظر الى ارتباطها الكامل والمطلق بالعمل الديني، وهو يدافع على هذه الازدواجية في القوى الادراكية بأدلة يستقيها من النص القرآني منها قوله تعالى :" ولا تكونوا كالذين قالوا

[1] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

سـمعنا وهـم لا يسـمعون، إن شـر الـدواب عنـد الله الصـم الـبكم الـذين لا يعقلـون."(سـورة الأنفال،الآيتـان21–22) حيـث يشـار إلـى "سـمعين":ظـاهر وبـاطن.وفـي الآيـة الكريمـة:"وإن تـدعوهم إلـى الهـدى، لا يسـمعوا، وتـراهم ينظـرون إليـك وهـو لا يبصـرون." (سـورة الأعراف،الآية198)،حيث يشار إلى "بصرين":ظاهر وباطن.وأيضا في الآية:"أفلم يسيروا في الأرض، فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها ، فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمـى القلـوب التـي فـي الصـدور"(سـورة الحج،الآيـة46)، حيـث يشـار إلـى "عقلـين":بـاطن وظاهر. يفسر عبد الرحمن هذه الآية، فيقول:"وذلك لأن قلوبهم لا تعقل إلا ظواهر الأشياء، أما بواطنها الدالة على حقائقها، فهذه القلوب عن إدراكها محجوبة بالكلية"[1].

يواصل توضيحاته لهذا العقل أي العقل الموسع الذي يستمد اتساعه من أصل القلب، فيقول:"يكون مضمون هذا الاستمداد عبارة عن "مقاصد"و"معان"و"قيم" متى وقف العقل عند رتبـة التسـديد، وعبـارة عن"أسـرار "و"أنـوار"و"أرواح" متـى ارتقـى العقـل الـى رتبـة التأييـد...ولا عجب أن يستعمل الخطاب القرآن بهذا الشأن، أفعالا لها أبنية تفيد التكرير والتكثير والأخذ بقوة، مثل"تفكر"و"تدبر"و" تذكر"، إذ تقضي هذه الأفعال ببذل الجهد في الارتقاء بالعقل من الادراك الأول (=العقل المجرد) الذي يقتنص من الموجودات ظواهرها إلى الإدراك الآخر الذي ينفذ إلى بواطنها، متطلعا إلى معرفة مبدعها في تجلياته، بالإيجاد والإمداد."[2].

[1] - المصدر نفسه، ص108.
[2] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إن الإنسان باقتحامه لهذه الأجواء، ستنفتح ادراكاته، وتتسع آفاقه، إنه عالم لم يعهده من قبل، فتتكشف له الحقائق بفعل استمرار في النظر إلى الظاهر في نفسه وفي الآفاق التي من حوله، فيتعدى إدراك قوانينها بعقله المجرد ويفهم أن وراء وجود تلك القوانين معان وأسرار تؤكد وجود حكمة إلهية بها يسير كل شيء بمقدار وبنظام وبدقة ما بعدها دقة. ولا يزال الإنسان في ارتقاء، حتى:"يصير وصفا قائما بنفسه، لا يحيد عنه أبدا، فحينئذ تتدفق في أودية عقله، إمداد الايمان بلا انقطاع، بحيث يمحو عقله الموسع عقله المجرد، فلا يدرك ظاهر الأشياء إلا موصولا بباطنها، ولا يبحث في قوانينها إلا في افق الصلة بأسرارها، ذلك ان الايمان أضحى عنده أساس كل إدراك يأتيه."[1]. إن القوانين والقضايا والظاهر تتأسس على قاعدة "عظيمة "هي الايمان، والإنسان الذي يكون على هذا المستوى هو "إنسان جديد " كتب الايمان على قلبه، انه من أولئك الذين سماهم القرآن"أولو الألباب"، راسخين في العلم، مصداقا لقوله تعالى:"...والراسخون في العلم يقولون آمنا به،كل من عند ربنا، وما يذكر إلا أولو الألباب"(سورة آل عمران، الآية07).

يختتم إيضاح إشكال الفصل بين العقل والوحي، مرافعا على تبليغ النتيجة التالية:"ينبغي التسليم بوجود عقل اكثر توسعا من العقل المجرد، وميزة هذا العقل الموسع ذي الأصل الديني انه يجمع بين الحقائق الوجودية التي يتوصل إليها العقل المجرد وحقائق إيمانية

[1] - المصدر نفسه، ص ص108- 109.

يضيق عنها هذا العقل، وهي التي ينبغي أن تتأسس عليها حقائقه، حتى تكتسب معناها ويستوي مبناها."[1].

من البيِّن، أن تحليلات طه عبد الرحمن على هذا المستوى الذي يقارب فيه التجربة الذوقية الكشفية وحدود وطبيعة علاقتها بالمعرفة العقلية ،هو نفس السلوك الذي سلكه سلفه أبو حامد الغزالي قبله بقرون، فهل يمكن نعته بأنه نسخة "غزالية" معاصرة؟.

في موقفيهما الكثير من التشابه فهما يؤمنان بالعقلانية الإيمانية ويرفضان الفلسفة التي ليس أساسها الإيمان، ويحاربان الجمود الفكري والتقليد، مسلحين بالمنطق والتصوف.غير أن طه عبد الرحمن لا يرى في هذا التقارب إلا من حيث الظاهر، أما تجربتيهما فتختلفان من حيث المنطلقات والدوافع، فقد سئل عن تجربته الروحية وهل عاشها على نفس الكيفية التي عاش بها الغزالي هذه التجربة؟[2]. فأجاب قائلا:"لا يجمعني وإياه إلا خوض غمارها، فلم أدخل فيها فارا ولا شاكا، كما دخل فيها، ذلك أن الغزالي فر إلى التصوف اضطرارا،بينما أقبلت عليه اختيارا، وفراره كان من اثنين:"فرار من الجاه الذي كان ثمنه المكوث في أحضان الدسائس والمؤامرات والتصارع على السلطة"و"فرار من الشك الذي يكون قد بقي في نفسه بسبب اشتغاله بالفلسفة مدة"، بينما كان إقبالي على التصوف لسببين مخالفين تماما، أولهما: أردت أن أقوي صلتي بالله حبا فيه لذاته، لا فرارا من غيره، بل كانت هذه المتعة أكبر من

[1] - المصدر ذاته، ص110.
[2] - أنظر:طه عبد الرحمن:حوارات من اجل المستقبل، مصدر سابق، ص127.

أن انشـغل بسـواها، والسـبب الثـاني هـو أن أتحقق مـن طبيعـة المعـاني التـي هـي فـوق طـور العقل الفلسفي، هل هي عقلية كليا أم أنها عقلية بوجه ما؟."[1]

ويبـدو لـي أن دوافـع إقبالهمـا علـى التصـوف واحـدة، فعنـد مـا نطلـع علـى حيـاة الغزالـي وظـروف عصـره المميـزة، نتبيّن أن تجربتـه الروحيـة مصـدرها الرغبـة فـي تحصـيل مزيـد مـن المعرفة بالله من جهة ، والإرادة المتجددة في ترسيخ الإيمان بوجود معرفة علوية لا يستطيع العقل بلوغها من جهة ثانية. إن الحقيقة الصوفية قد شغلتهما معا و شكلت لهما ملاذا من الهزات الارتدادية التي كانت تلامس بعض طبقات تفكيريهما العقلي.

[1] - المصدر نفسه، ص130.

- الحوار في الخطاب الطهائي: الأصول والاستراتيجية:

يرى طه عبد الرحمن أن الحوار توجبه الفطرة الإنسانية، وهو ليس محصورا على فئة أو طبقة، بل ينبغي أن يعم كل الفئات، ومن دون ريب، فإن تحقيق هذه الحوارية وتوسيعها مع جميع الأطراف زيادة في معرفة الذات، وزيادة في تحقيق الإنسانية، وزيادة في تحقيق القوة الاستدلالية للإنسان.لذلك تكتسي العقلانية الحوارية عنده، أهمية بالغة.

وهو يؤكد كثيرا على الحوار وأهميته، ذلك أن حياة العقل متوقفة عليه.إن الحوار في اعتقاده، ينزل منزلة الحقيقة، ولما كان طريق الوصول إلى الحقيقة متعددا، ومن ثم تكون مشروعية قيام حوار بين المتوسلين بتلك الطرق.كما أن بؤرة الخلاف بين الأطراف المختلفة تضيق كلما كان الحوار قائما، يقول:"فإذا أُنزل الخلاف منزلة الداء الذي يفرق، فإن الحوار يَنزل منزلة الدواء الذي يُشفي منه"[1].

إن التكوثر العقلي، يعكس بجلاء كيف أن الحوار يوسع العقل ويعمق مداركه، ذلك أن تقلب العقل الذي لا ينتهي يجعل العقل حيا متكاملا عكس العقل الذي لا يتقلب، يوسع طه عبد الرحمن هذه الفكرة قائلا:" الحوار هو بمنزلة نزر بين جانبين اثنين، وليس النظر من جانب واحد كالنظر ممن جانبين اثنين، فمعلوم أن العقل يتقلب بتقلب النظر في الأشياء، وأنه على قدر تقلبه، يكون توسّعه وتعمّقه، والعقل الذي لا يتقلب ليس بعقل حي على

[1] - طه عبد الرحمن: حوار من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص6.

الإطلاق"[1].ويكون بديهيا أن الجانبان المتحاوران، تكلما تكاثرت أدلتهما، كلما أدى ذلك الى مزيد اتساع للعقل.

والعقلانية الحوارية – التي تتجسد في أسلوب المناظرة كما سنرى لاحقا – هي روح العقلانية الحية، النافعة، هذه العقلانية التي تكون، فيما يقول :" ثمرة الامتحان بواسطة الأدلة من جانبين اثنين على الأقل، ومن يميت هذه الروح، يقطع الأوردة التي تحمل إليه هذه المعرفة الممتحنة، فيحرم نفسه من امكان تصحيح آرائه وتوسيع مداركه، فيضيق نطاق عقله، ويتسع نطاق هواه"[2]. فالحوار عنوان صلاح الجماعة، ذلك أن الجماعة الصالحة يسودها التشاور، والفرد الواحد فيها، يتقوّم سلوكه وأخلاقه وتتوسّع معارفه، بفضل روح الحوار، وحال الذي يكون قاتلا لهذه الروح يصفها طه عبد الرحمن بقوله:"تقوى دواعي الاستئثار في نفسه، وتضعف دواعي التعاون فيها، وحينئذ لا يصلحه عمله، وإن توهم أنه يَصلُح به، ولا بالأولى يُصْلح غيره، بل يُفسده ويُفسد غيره"[3].

إن إيمان طه عبد الرحمن بالحوار وبخطورته، مافتئ يزداد منذ 1987، وهي السنة التي أصدر فيها كتابه " في أصول الحوار وتجديد علم الكلام". وللحوار عند ه طه أهميات ثلاث هي[4]:

أ – **الأهمية الآلية:** الحوار يعطي حقوقا ويوجب واجبات. فهو يعطي الحق في الاعتقاد أن تقول ما تريد، وأن ترى الرأي الذي تريد، كما ويعطيك حق الانتقاد، أي انتقاد هذا الرأي وهذا

[1] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[2] - المصدر نفسه، ص7.
[3] - المصدر نفسه، ص8.
[4] - اقتباسات من حوار متلفز مع طه عبد الرحمن في حصة "مسارات"بقناة الجزيرة، الفضائية القطرية بتاريخ 22-05-2006

الاعتقاد. ولكن أيضا يوجب واجباتّ، فمن اعتقد شيئا عليه أن يستدل عليه، لابد من تقديم الأدلة على الاعتقاد ولابد للمنتقد الذي يطالب بالأدلة أن يستمع إلى الأدلة، يوضح هذه الأهمية قائلا:" الحوار هو مجال لممارسة القوة الاستدلالية للإنسان، عن طريق الحوار تستطيع أن تظهر قوتك العقلية وقوتك الاستدلالية وبقدر ما تستطيع تملك الحوار تكون تملك الاستدلال. تتملك سير الحوار، فإذاً الحوار هو الهبة الإلهية للإنسان على أن يطور أساليب الاستدلال على الأشياء"[1].

ب – الأهمية الداخلية: الحوار يعود بالإنسان إلى الأصل.علما أن الإنسان ليس مفردا، هو جمع، هو ذات وآخر في نفس الوقت، بدليل أن الإنسان قد يحاور ذاته، فمعنى هذا أن العملية الحوارية متوافقة مع أصل الإنسان من حيث أنه جمع وليس فرداً فإذاً الحوارية موجودة لوجود الجمع الإنساني في المظهر الفردي للواحد،ولذلك فبقدر ما يمارس الحوارية مع الآخرين من خارج الذات فهو في الحقيقة يتعرف على الآخرية الموجودة في الذات. بمعنى آخر أن الحوار المطلوب مع الآخرين، والذي يعطينا فرصة للاستدلال ولتقوية هذا الاستدلال، ولتنمية هذا الاستدلال، هو في الحقيقة ممارسة لمعرفة الذات نفسها، فالحوار مع الآخرين هو حوار لمعرفة الذات.

ج – الأهمية الخارجية: وهي الحوار مع الآخرين... كيفما كان هؤلاء الآخرين، ولا ينبغي البتة، أن يبقى محصوراً مع فئة مخصوصة، بل ينبغي أن يعم كل الفئات.

[1] - المصدر ذاته.(الحصة المتلفزة) نقلا من الموقع الالكتروني للقناة: www.aljazeera.net

وليس يخفى أن مبعث التركيز على أهمية الحوار عند، هو طغيان تأثير إشكاليات التراث والحداثة، والنهضة والعقلانية في الفكر العربي الاسلامي الحديث والمعاصر، فلقد بدا لطه عبد الرحمن أن القائلين بالقطيعة الراديكالية مع التراث العربي الاسلامي، أو المنادين بإبقاء الصلة مع الجانب الفلسفي منه(وسنعود بواسع التفصيل لذلك في الفصل الثالث)إنما هما موقفان يصبان في اتجاه واحد، حيث أنهما يؤديان إلى:"إخراج المتلقي العربي من التعلق بالتراث الذي صنعته أمته إلى التعلق بتراث من صنع أمة سواها"[1]. ويعتقد أن الممارسة الحوارية المعروفة باسم "المناظرة"تقف دليلا شامخا على تهافت ذينك الموقفين، فهي "تجعل انفصالنا عن هذا التراث من باب التكليف بما لا يطاق، كما تجعل حصر هذه الممارسة في قسم واحد من أقسام التراث من باب ادعاء مالا يصح، فلا يمكن ان ننفصل عن الممارسة الحوارية الخاصة بتراثنا، لأن للحوار فضائل خاصة أصبحت تعد اليوم عنوانا على وعي الأمة وتقدمها"[2].

– ونظرية الاختلاف كما مرّ بنا، تنطلق من قاعدتين أساسيتين هما:

1– "الأصل في الكلام هو الحوار".

2– "الأصل في الحوار هو الاختلاف"[3] .

إن الحوار كحقيقة كلامية تتأسس على شرط وجود اثنان :متكلم ومخاطَب. والاختلاف كحقيقة كلامية أيضا ، لا تتحقق إلا بوجود متحاورين مختلفين :مدعي ومعترض[4]. ويترتب

[1] - طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص19.
[2] - المصدر نفسه، ص20.
[3] - طه عبد الحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سبق ذكره، ص27.
[4] - فصّل طه عبد الرحمن شروط الادعاء والاعتراض في مؤلفه: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام

على هذا الحوار الاختلافي أو "الحوار مع الاختلاف"نتائج، فالقاعدة الأولى يترتب عنها وجود **الجماعة** ، بينما يترتب عن الثانية وجود **المنازعة**[1]. فالحوار ذو طابع جماعي ونزاعي .ولكن كيف يجوز أن يجتمع في الحوار هذين المقتضيين: مقتضى الجماعة، ومقتضى المنازعة؟.

في سعيه لحل هذا الإشكال، يشتغل على نموذج المناظرة باعتباره تجسيد للحوار الاختلافي النقدي، نقول نقديا،لأن المناظرة تقوم في الأساس على دفع الاعتراضات بالبرهان العقلي الذي يفرض نفسه على جمهور المتحاورين، ولذلك فالجماعة والمنازعة لا يفسدان الحوار بل هما أمران متوافقان.قابل الأستاذ طه عبد الرحمن بين هذا الحوار النقدي وبين مفاهيم ثلاثة هي:**العنف** و**الخلاف** و**الفرقة**.وذلك بهدف إثبات أن اجتماع الجماعة والمنازعة ليس أمرا غير ممكن:

– فبالنسبة للمقابلة بين الاختلاف النقدي والعنف، يميِّز بين نوعين من العنف قد يكونان في أي حوار،وهما:**العنف الأشد** و**العنف الأخف**، الأول جوهره **القمع** ،وهو على نوعين: مادي ومعنوي، كلاهما يلحق الأذى والضرر بالغير. والثاني طبيعته "**الحسم**" الذي يقول عنه :"هو فض الاختلاف بوساطة تحكيم ثالث،حكما كان أو حاكما أو وسيطا،أو باللجوء الى الحل الوسط أو القرعة..."[2]. والاختلاف في الرأي داخل الحوار النقدي لا يتحقق بواسطة القمع أو الحسم، وإنما بواسطة الإقناع والإقرار بالصواب. ولما كانت نتيجة العنف معروفة فإن نتيجة

[1] - طه عبد الرحمن: الحق الحربي في الاختلاف الفلسفي، ص31.
[2] - المصدر نفسه، ص34.

الحسم تجعل أحد أطراف الحوار متحرجا وغير مسلم لما ينتهي إليه الحوار، وهو ما يجعل الحوار معلقا وغير مكتمل الجوانب، وهذا ما يجعل المنازعة المضادة للجماعة، منازعة عنف، ذلك أن الشخص المعنَّف:" لا بد أن ينتهي به الأمر ،إما إلى أن يهلك أو ينشق أو يتآمر، وفي كل واحد منه هذه الأحوال الثلاثة، يتسبب في خلخلة الجماعة، زيادة أو نقصانا"[1]. وأما المنازعة التي ينبني عليها الاختلاف، فهي تقوي الجماعة وتزيد في تماسكها.

– أما المقابلة بين الاختلاف النقدي والخلاف، تقوم على أهمية التمييز بين نوعين من الرأي: **مدلل** و**تحكمي**، فالدليل في الرأي الأول مصدره صاحبه، بخلاف الثاني الذي لا يكون مبنيا على دليل من عند صاحبه،وهذا الأخير على نوعين هما:رأي مبني على **التقليد** و رأي مبني على **التشهّي**[2]، الأول فيه توسل بدليل الغير، بينما الأمر ليس كذلك بالنسبة للثاني. والخلاف لا يكون في الآراء المقلدة او المتشهية.والاختلاف انما يكون تنازعا في الآراء التحكمية، ذلك ان هذا التنازع، إنما يكون:"في الآراء المدللة ذاتيا، والرأي الذاتي لا تشهّي فيه ولا تقليد، فيثبت له الوصفان معا:التعقل والاجتهاد، وعلى هذا، فإذا كان الخلاف يحصل بين الجهلاء والمقلدين، فإن الاختلاف، على نقيضه، يحصل بين العقلاء والمجتهدين"[3].

– وأما المقابلة بين الاختلاف النقدي والفرقة، فعرض لها من خلال التمييز بين نوعين من الفرقة:**التفاوت بين الأفراد**، و **الانشقاق في الصفوف**،وفي هذا اتجاه معاكس للاختلاف في الحوار النقدي الذي يقوم على ما يسميه،**التسوية**[4].ومقاصد هذا الحوار هي تجميع الآراء

[1] - المصدر ذاته، الصفحة ذاتها.
[2] - المصدر ذاته، ص35.
[3] - المصدر ذاته، الصفحة ذاتها.
[4] - المصدر نفسه، ص36.

وليس تشتيتها وتفريقها، بل إن هذا الحوار يسوي بين المتحاورين على أكمل وجه، ولذلك فإن المنازعة المضادة للجماعة على هذا المستوى، إنما هي تلك المنازعة التي تقوم على نسف المساواة بين المتحاورين ونشر الانشقاق في الجماعة، وهذا على نقيض تلك المنازعة الإختلافية التي تجعل من الجماعة، "**جماعة ديموقراطية صريحة**"[1].

وحتى يكون الحوار نقديا اختلافيا ونافعا، وضع له ضوابط خاصة هي:

1-ضوابط صارفة للعنف.

2- ضوابط صارفة للخلاف.

3-ضوابط صارفة للفرقة.

- إن الضوابط الصارفة للعنف لا تكون إلا من خلال ممارسة حية وواعية للحوار، عن طريق الالتزام بالدليل والحجة، والاحتكام للصواب والإذعان له، وهي مهمة حوارية تتطلب قدرا من المعارف والبراهين للمتحاورين.يصوغ طه عبد الرحمن ضوابط هذا المستوى، وفق القواعد المنهجية والمنطقية التالية من خلال الجدول الآتي:

نوعية الضابط	مقتضاه العام	مقتضاه الخاص
- حرية الرأي وحرية النقد.	لا يجوز منع أحد المتكلمين من أن يرى رأيا، ولا منع غيره من ان يوجه الى هذا الرأي نقدا.	لا تَمنع المعترضَ من الاعتراض إذا كنت مدعيا، ولا تمنع المدعي من الادعاء،ولا من إثبات ادعائه ان كنتَ

[1] - المصدر نفسه، ص37.

		معترضا.
– الحقـــــــــائق المشتركة.	يَثبـت الـرأي بالبنـاء علـى المعـارف و الأحكام المشتركة.	اجتهـد فـي إثبـات دعـواك بالاستناد إلـى أقوى المقدمات المشتركة.
– قواعد الاستدلال.	يَثبـت الـرأي بالتوسـل بقواعـد الاسـتدلال المشتركة.	اجتهـد فـي إثبـات دعـواك باســـتخدام أقـــوى قواعـــد الاستدلال المشتركة.

– و الضـوابط الصـارفة للخـلاف، فتقـوم علـى سـعي المحـاور المختلـف علـى إيجـاد أنسـب أسلوب لعرض حججه،كما ويسعى الـى إيجاد أنسب طريق لعرض انتقاداته أو اعتراضاته، يستعرض طه عبد الرحمن ضوابط هذا المستوى وفق الصورة التالية:

نوعية الضابط	مقتضاه العام	مقتضاه الخاص
– ضـــابط واجـــب الإثبات.	يجب أن تكون الآراء مثبتة.	عليـك أن تـدفع الاعتـراض علـى دعـواك بإثباتهـا بـدليل مقبول.
– ضـابط الإثبـات الأنسب.	يجـب أن يكـون الإثبـات ملائمـا للـرأي المثبَت.	عليك أن تثبت دعواك بأنسب دليل ممكن.
– ضابط الاعتراض الأنسب	يجـب أن يكـون الانتقـاد ملائمـا للـرأي المنتقَد.	عليك أن تعترض على دعوى المـدعي علـى أنسـب وجـه ممكن.

– وأما الضوابط الصارفة لآفة الفرقة، فتكون متمحورة على ضرورة تجنب الاضطرابات في اللغة، والاختلال في السلوك، و التعصب و الإصرار والمعاندة على الاعتقاد في الصحة والصواب، قدم طه عبد الرحمن صياغة ضوابط هذا المستوى، كالآتي:

نوعية الضابط	مقتضاه العام	مقتضاه الخاص
– ضـــابط إحكـــام العبارة.	ينبغي اجتناب آفات لتعبير والتأويل.	على كل واحد من المتحاورين، أن يطلب الإحكام في صياغة أقواله وتحديد معانيه.
– ضـابط اسـتقامة السلوك.	ينبغي اجتناب آفات السلوك.	على كل واحد من المتحاورين، أن يطلـب الاسـتقامة الخلقيـة في أقواله وأفعاله.
– ضابط قبول الصواب.	ينبغي اجتناب المعاندة.	على كل واحد من المتحاورين أن يقبـل النتيجـة التـي توصـل إليها حوارهما ،كائنة ما كانت.

إن غرضـه مـن هـذه التحديـدات فـي هـذه "النظريـة" فـي الحـوار والاخـتلاف، هـو ان الاختلاف يجلب الحوار ويؤدي إلى الحفاظ على الجماعة.وهو ما يعود بنا إلى الاختلاف الفلسفي،حيث أن الحوار على هذا الصعيد، يسمح للفلسفة بطبيعتها الاستدلالية، أن تدفع تلك المهلكات الثلاث: فهي تدفع ما لا دليل فيه أو معه كالعنف، أو ما كان دليله تحكميا كالخلاف، كما وتدفع ما كان دليله فاسدا تمام الفساد كالفرقة. وسيكون الاختلاف الفلسفي حينئذ بين الشعوب والأمم والأقوام سبيلا إلى حفظ الجماعة الإنسانية، ذلك أن:"الاختلاف

الفلسـفي بـين الأقـوام يبنـي هـذه الجماعـة، لا بواسـطة تسـلط فلسـفة قـوم واحـد علـى الأقـوام الأخـرى، وإنمـا بواسـطة مسـاهمة كـل قـوم بمنظـور فلسـفي خـاص ينضـاف إلـى غيـره مـن منظورات الأقوام الأخرى، مكملا أو متكاملا معها"[1].

- تجديد الخطاب الكلامي: المناظرة نموذجا

يجد طـه عبد الـرحمن فـي منـهج المنـاظرة، أساسـا متينـا للـدفاع عن دعـواه المتمثلـة فـي أهميـة دراسـة تـاريخ الفكـر الاسـلامي القـديم(التـراث)، مـن خـلال التركيـز – ابتـداء – علـى البحث فـي الآليـات وليس فـي المضـامين، فهذا المنـهج يستطيع إفادة وإغنـاء الفلسفة العربيـة الاسـلامية المعاصـرة، وكـأن المنـاظرة والتفلسف الحـي وجهـان لعملـة واحـدة، وسيكون الإنسـان فيلسـوفا بقـدر مـا كـان يملك القـدرة علـى منـاظرة غيـره، ويقـول طـه عبـد الـرحمن واصـفا أهميـة وجدوى هذه الآلية المنهجية:"لا كـلام إلا بين اثنين، ولـو كـان كـلامَ المرء مـع نفسـه، ولا اثنين إلا عـارض ومعتـرض، ولا عـارضَ إلا بـدليل ، ولا معتـرضَ إلا لطلـب الصـواب، ولا طلـبَ للصـواب إلا بجملـة قواعد"[2]. والمنـاظرة ليست أسلوبا فـي الجدل أو الحـوار أو الاسـتدلال لا يقوم على شروط، بل على العكس من ذلك، إنها لا تقل صرامة وضبطا عن صرامة وضبط علم المنطق، إن لهـا أصـولا وأخلاقيـات ومنطقيـات، انهـا "أفعال تكلُّميـة " تقـوم علـى:" عرض دعوى ويسمى "الادعاء"وعرض دليل علـى الدعوى ويسمى "التدليل"(أو"الإثبـات") واعتـراض على الدعوى ويطلق عليه "المنع"."[3]

[1] - المصدر نفسه، ص47.
[2] - طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص93.
[3]- طه عبد الرحمن :في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص75. كما تتدخل في المناظرة - فيما يضيف عبد الرحمن- أفعال أخرى منها ماهو "التزامي" وما هو "توجيهي" وما هو "إعلاني" (انظر المصدر نفسه،ص77).

لكن ما مبررات الحاجة إلى علم كلام جديد، أولا؟ وكيف سيفيد منهج المناظرة في عصر العقل والحداثة وما بعدها؟.

يصر عبد الرحمن على أهمية علم الكلام وفائدته ويسعى في إبراز وظيفته التجديدية، فلا حداثة بدون تحصيل أساليب وآليات بلوغها، ولقد ميّز في مؤلفه "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، بين مراتب ثلاثة في السلوك الحواري هي:"**الحوار**"و"**المحاورة**" و"**التحاور**"[1]. والواقع أن المدقق في نصوصه على هذا المستوى، لا يفتأ يجد نفسه يتنقل بين مفردات ومصطلحات التي تشير وتدل على حضور وغلبة الحوار في الفكر العربي والاسلامي، من مثل"المخاطبة" و"المحاورة" و"المجادلة" و"المنازعة" و"المحاججة" و"المناقضة" و"المعارضة" و"المداولة" الخ... وربما كانت المناظرة في تصوره هي الشهادة الكاملة على تأصيل الفكر داخل اللسان العربي،ومن ثم فإن علم الكلام سيكون هو النموذج الأتم لقطاعات الفكر داخل التداولية العربية الاسلامية القديمة، وسبب نجاحه هو التصاقه ووفائه للُّغة العربية بمختلف أدواتها ووسائلها في التوجيه والتبليغ.

إن هذا التحديد الذي يفهم به فائدة تجديد علم الكلام، والاستفادة من آليات الفكر الإسلامي، أسّس له منذ إنجاز بحثه"اللغة والفلسفة"عام 1972[2]، حيث دافع على بعض الأحكام والتقريرات التي توصل إليها الدرس الفلسفي اللغوي الغربي المعاصر والتي منها، أن لا تفكير خارج اللغة، وأن بنية اللغة تؤثر في طرح قضايا الفلسفة، بل وتوجهها أحيانا إلى

[1] - المصدر نفسه، ص33 وما بعدها.

[2] - ذلك البحث هو موضوع رسالته الجامعية(ماجستير في فلسفة اللغة) في جامعة السوربون بفرنسا،عنوان البحث كاملا هو: : langage et philosophie:Essai sur les structures linguistiques de l ontologie (اللغة والفلسفة:رسالة في البنى اللغوية لمبحث الوجود)،

بعض المسائل المحددة[1].فلقد تابع بعضا من نصوص الفلسفة العربية الاسلامية ووجد ان الفلاسفة المسلمين،رغم جهودهم في نقل وترجمة القول الفلسفي اليوناني إلا ان توفيقهم في ذلك التجاوز لبعض الصعوبات لم يمنع من التحفظ على ما توصلوا إليه من نتائج حيث لم تسلم عباراتهم التي قابلوا بها بعضا من عبارات وألفاظ المنقول الإغريقي،من القلق والاضطراب والغموض،وذلك بسبب سعيهم في جعل اللغة العربية – تحت الإكراه والضغط– تسعف فكر ذلك المنقول، يقول:"لم يتوان الفلاسفة المسلمون عن إلحاق تشويه وخرق لقواعد العربية لرفع تحدي الفكر اليوناني، وحتى أولئك الذين لم يتهوروا بمغامرة لتجديد اللغة العربية!لم يفلتوا من صوغ أفعال لكلمات موحشة واقتراف أخطاء لا تُتصور في النحو"[2].

إن اعتبار وظيفة اللغة في المعرفة هي القاعدة التي ينبني عليها التفكير الأصيل، تلك هي "الحقيقة" التي سعى للدفاع عنها وهو يدرس البنيات اللغوية لـ"الأنطولوجيا العربية"، لقد سمحت له دراسته التي قامت على التركيز على اختلاف بنية اللغة العربية عن لغة اليونان وعن مختلف اللغات الأخرى إلى استخلاص نتيجة هامة جدا وهي أن اللغة الفلسفية هي بنت اللغة الطبيعية وليس العكس أبدا، رغم بعض التأثير المحدود الذي تقوم به الفلسفة في تحريك أوضاع الألفاظ والتراكيب اللغوية. وإذا كان الأمر كذلك فإن نقل المضامين الفلسفية من لغة إلى أخرى لاشك أنه سيكون على حساب اللغة المنقول إليها، فللمعاني الفلسفية أصولها اللغوية وهو ما برهن عليه من خلال دراسة مشكلة "الكينونة" الإغريقية وكيف تعامل

[1]-Voir: Taha Abderrahmane: langage et philosophie:Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie ;publications de la faculté des letters et des sciences humaines - Rabat , impremerie de Fedela, janvier, 1979,pp 106 a139.

[2] - نقلا عن : إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمن،قراءة في مشروعه الفكري ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت،ط1، 2009 ، ص112.

الفلاسفة المسلمون معها[1].لقد انغرس في قناعة الرجل أن المقال الفلسفي مقال لا"برهانية"فيه، وهي قناعة معاكسة في الاتجاه لاعتقاد الفلاسفة المسلمين القدامى، ولمواقف بعض مقلدتهم من المعاصرين، فالفلسفة ليست علما برهانيا، لأن البرهان "صناعي" بينما لغة القضايا الفلسفية، فهي اللغة الطبيعية القائمة على الأسلوب الحجاجي الذي لا صورية ولا رمزية فيه.إن الاستدلال في الخطاب الطبيعي يكون حجاجيا، يقول :"وحَدٌ "الحجاج" أنه فعالية تداولية جدلية، فهو **تداولي** لأن طابعه الفكري **مقامي** و**اجتماعي**، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية، وتوجهات ظرفية،ويهدف الى الاشتراك جماعيا في إنشاء معرفة عملية، إنشاء موجها بقدر الحاجة، وهو أيضا **جدلي** لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة."[2]

من البيِّن إذن، أنه وهو يتوسع في استعراض كيف أن اللغة الطبيعية التي يعتمدها الفكر الفلسفي في التعبير عن قضاياه، هي استدلال تداولي وليس استدلالا صوريا، إنما يريد الإفصاح عن اختيار فلسفي شخصي، اختيار يقوم على أساس أن الحجاج هو اللغة الصحيحة والمناسبة لعرض الفكر الفلسفي، وهو ما يثبت قطاعية الفكر الفلسفي، فهاهو يقول:"لقد كان تمرسنا بلغات متعددة عاملا حاسما في تبيان الآثار الواضحة التي تخلفها بنيات اللغة التي يتكلمها الفيلسوف في مذهبه الفكري والعقدي، فصرنا إلى القول بنسبية

[1] - توسع طه عبد الرحمن في هذه القضية في رسالته "اللغة والفلسفة"كما اشرنا، وتوصل الى ان لكل لغة مقولاتها الخاصة التي تحلل بها الوجود وتتوصل بها الى نتائج الفكر.

[2] - طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص65.

المعـارف الفلسـفية، أي أن الفلسـفات التـي نُقلـت وتُنقـل إلينـا محـدودة فـي أبعادهـا العالميـة، وينبغي تبيُّن الجوانب الخاصة فيها والمعلولة بلغة الفيلسوف..."[1]. ويجد طه عبد الرحمن في العودة إلى الفكر الاسلامي وتحديدا إلى علم الكلام (وليس إلى الفلسفة الإسلامية)، منطلقا لتفكير ذي قابلية للتجديد والتطوير، لأن هذا العلم يأخذ بمنهج المناظرة باعتباره أقوم منهج في التفكير، وهذا المنهج العقلي في الكلام، يتميز بأنه منهج **عملي** من جهة ويقوم على "**المفاعلة**"(أي ان العقل ليس ذاتا في المتكلم وإنما هو صفات مكتسبة بالتحاور والتشارك)، يقول :"...وعليه، فالعقلانية الكلامية ليست مجموعة من المضامين المعرفية مستقلة بذاتها مميزة لأهل الكلام، بقدر ما هي جملة من المناهج التي تتسم بـ"الفعل"و"المفاعلة"في تحصيل المعرفة" [2]. وبهذا تكون الحاجة إلى تجديد علم الكلام هي تجسيد هذه العقلانية المطلوبة حماية ووقاية للمجتمعات الاسلامية من الانزلاقات المنهجية والفكرية، نقرأ له في خاتمة كتابه "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، مايلي:"فإذا تبيُّن أن "العقلانية" الكلامية تنبني على مبدأ"الفعل "و"المفاعلة"، فإن"علم كلام"**جديدا** يصبح السبيل النافع والجاد لتقويم النزعات الفكرية والاختيارات المنهجية المستجدة، وللنظر في التغيرات العميقة التي أحدثها التقدم العلمي والتقني في مكونات المجتمع المسلم"[3].

إن هذا الموقف المدعم بالاستفادة من علمين هامين و مؤثرين في تطور الفكر العلمي المعاصر، وهما علما المنطق واللغة، يعكس وعيه بأهمية الحاجة إلى اغتناء الفكر الفلسفي

[1] - طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص67.
[2] - طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام،ص 157.
[3] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

العربـي بإنجـازات ومكتسبات ذينـك العلمين، فكمـا أن المتكلمين طـوّروا أصـول الحـوار عـن طريـق المنـاظرة، ينبغـي علـى المعاصـرين مـن الفلاسـفة العـرب والمسـلمين أن يسـتفيدوا مـن منهج المتكلمين ومعطيات علمي اللغة والمنطق.إن تعميد منهج المناظرة سيسمح في نظر عبد الرحمن بالتعرف اكثر على خصوصية التفلسف والنظر في التراث العربي الاسلامي، وسيكون الالتزام بأسلوب المناظرة مؤشرا من مؤشرات النهوض بالخطاب العربي الاسلامي في شتى المجالات، يقول في هذا الصدد:"فإذا صح أن ما يميز الفلسفة عن غيرها من أصناف المعرفة الإنسانية، ويمنحها منهجية مخصوصة هو أسلوب "المناظرة"، صح معه بالضرورة أن كل قطاع معرفي يكون حظه من العمل الفلسفي على قدر انتهاجه لهذا الأسلوب "المناظري"."[1]

وإجمـالا، فالفلسـفة التداوليـة التـي يـدعو إليهـا طـه عبـد الـرحمن، والتـي تجـد بعـض عناصـرها فـي ممارسـة مـنهج المنـاظرة، تجعـل الفكـر العربـي الاسـلامي:"حـاملا لمظهـر مخصوص يجعل الاختلاف يقيم داخل الوحدة. لقد كان الفكر العربي الاسلامي حريصا، في مجالات اشتغاله،على تأصيل الفكر داخل اللسان العربي، فلم يكتب أي نجاح لأي قطاع فكري إلا إذا كان وفيا للغة العربية بوسائلها في التبليغ والتوجيه، وتعد المناظرة، بحق، شهادة تامة على ذلك."[2]. ومن البيِّن أن هذه الفلسفة يوجد لها صاحبها، أصولها في علم الكلام في المقام الأول، غير أنها من جانب آخر فيما يقول الباحث محمد وقيدي، تظهر:"

[1] - المصدر نفسه، ص68.
[2] - إبراهيم مشروح:طه عبد الرحمن،نظرات في مشروعه الفكري، مرجع سابق،ص128.

كما لو كانت قبلية بالنسبة لذلك التاريخ(تاريخ الفلسفة الاسلامية)، وكما لو لم تكن تعود إليه إلا لكي تؤكد ذاتها وتجد فيه ما تبحث عنه من أمثلة اثباتية."[1].

إن المناظرة عند طه عبد الرحمن تؤول في الأخير إلى أنها العقلانية الحوارية في مقابل العقلانية البرهانية التي تتحرك إلا في حقل الرياضيات والمنطق وفلسفة العلم، ولم يعد يساور صاحبنا أي شك في أن البحوث في حقول المنطق والتداوليات وفلسفة اللغة فرضت على مختلف تحليلاته الوصول إلى النتيجة"المنطقية" التالية:"**إن الاستدلال في الخطاب الطبيعي لا يمكن أن يكون إلا حجاجيا ولن يكون أبدا صناعيا**".

وفي أسلوب المناظرة الذي اتبعه الأقدمون، أكبر دليل على ذلك. إن هذه الوجهة من النظر في "فلسفة الحوار" التي يرافع عبد الرحمن من أجل ترسيخها في الخطاب الفلسفي العربي الاسلامي المعاصر، ليست إبداعا شخصيا بقدر ما هي استلهام واع واستثمار مقصود للتداوليات العامة التي توصل إليها الفكر الفلسفي الغربي المعاصر الذي انتبه الى العلاقة العضوية والتفاعلية التي تشد اللغة إلى الفكر (أو العكس)، حيث تركزت أعمال كثير من الفلاسفة من أمثال هيغل و هيدغر و سارتر على "تشقيق الكلام الفلسفي وتوليد المعاني"[2]، ويخبرنا هو نفسه عن تأثره – بوعي– بما انتهت إليه أعمال ودراسات فلاسفة اللغة والمنطق الكبار المعاصرين من قبيل فتجنشتاين و شارل موريس، وشليك و أوستين وغرايس، وسيرل، وغيرهم ودراسات فلاسفة مدرسة فرانكفورت الذين من أبرزهم هابرماس ،

[1] - محمد وقيدي :بناء النظرية الفلسفية، مرجع سابق، ص182.
[2] - طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص153.

وكان عبد الرحمن يقول:"ليس هناك فيلسوف بعينه أثّرّ في فكري تأثيرا خاصا، بحيث يمكن أن أنتسب إليه وأقول بأنه فيلسوفي المختار، لكن قد يثير إعجابي هذا أو ذاك من الفلاسفة الكبار لعقله الجبار أو لفهمه الواسع"[1].

ويبقى أن عبد الرحمن يطمح من خلال هذا التنظير، إلى تجديد الفكر الاسلامي العربي في مجال "الجهاد المفهومي في ساحة الفكر الفلسفي المعاصر"[2]

[1] - طه عبد الرحمن: حوارات من اجل المستقبل، ص43.
[2] - حمو النقاري:منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن،الشبكة العربية للأ بحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013، ص122.

بمقاربته لعلم الكلام، يسائل طه عبد الرحمن إشكالية التراث بهدف تجديد المنهج في تقويمها، حيث راح يعمل على استنهاض الأسئلة الكبرى التي تناولتها جميع الأبحاث والدراسات و"المشاريع"التي انتدبت نفسها للخوض في هذه الإشكالية المركزية في الفكر العربي المعاصر باعتبارها معطى ماضيا فرضه ضغط الحداثة المتنامي وواقعها الحار، ولذلك فإن التأسيس في معالجة ذلك المعطى ينبغي أن يتأصل على كيفية "مجاوزة" حقيقة تلك العلاقة بين التراث والحداثة ، وهل أن جوهر هذه المجاوزة هو الإبقاء على "حياة" التراث في غير عصرها أم في "القطيعة" معه إلى غير رجعة؟.

1- مشروع "فقه الفلسفة" في استنهاض إشكالية التراث بين التوازي والتقاطع:

يقف مشروع فقه الفلسفة"الذي يقترحه في استشكال ثنائية التراث والحداثة مضاهيا مشاريع أخرى، بعضها موازيا له بسبب التعارض المطلق في المنهج والرؤيا وبعضها الآخر مشابها له في الاستراتيجية، مخالفا لها في "أساليب المعالجة". وليس يخفى أن مشروع عبد الله العروي يعتبر نموذج المشاريع"التوازي" بينما يعتبر مشروع محمد عابد الجابري أبرز مثال عن مشاريع "التقاطع".إن توازي تصورات كل من طه عبد الرحمن والعروي وتقاطع نفس تلك التصورات مع الجابري في الإطار العام، وضعت قضية مرجعة التراث والتأسيس له على محك الدراسات الفلسفية والفكرية العربية المعاصرة. لنعد إلى بعض تفاصيل "نظرية "طه عبد الرحمن في "تقويم التراث" عبر "التجديد في "منهج"تناول قضاياه.

أ- أسباب إنشاء نظرية جديدة في الدرس التراثي:

استبد هاجس المنهج في فهم ومقاربة التراث، بتوجه فكر عبد الرحمن ودفع به الى السعي و المراهنة على توظيف منهجيات تراعي خصوصيات الثقافة العربية الاسلامية معرفيا ووجدانيا وعقديا، منطلقا – بحكم تخصصه الديداكتيكي والأكاديمي- من اللغة والمنطق. فهذه المنهجيات اللغوية والمنطقية فرضتها مقتضيات خاصة بموظفها من ناحية، وبمعطيات وظروف عصره من ناحية أخرى،لأن القراءة الموضوعية الواعية بإشكالية التراث ليست عملية جامدة وجافة وإنما تتأثر برؤى ومطالب صاحبها، ومن الطبيعي أن يكون تعدد القراءات نابعا من تعدد المنهجيات والنظريات المستجدة.

ويشير إلى أن التعامل مع إشكالية التراث والحداثة في الخطاب الفكري العربي المعاصر تمّ بالأخذ بمنهجيات ليست ذات صلاحية، إذ تجاهلت الجانب المنطقي واللغوي، وذلك لجملة من الأسباب،أهمها[1]:

– أولا:هي منهجيات وافدة، إنها بتعبيره"منقولة لا مأصولة" ولا تستوفي الشروط المطلوبة، فهي لا تنسجم . منطقيا . مع الموضوع الذي تدرسه،ويبدو ذلك جليا عندما ننزل إلى مستوى من الدقة في تقليبها لمعرفة حقيقتها،فندرك أنها متهجيات مستعارة من فضاءات معرفية مخالفة للفضاء المعرفي الذي أقحمت فيه إقحاما دون مراجعة للصفات والحدود الإجرائية لها من جهة، ولا انتباه أو مراعاة الخصوصيات الايبستيمولوجية والمنطقية للمجال التي نقلت

[1] - لمزيد التفصيل، انظر:طه عبد الرحمن: سؤال اللغة والمنطق، حوار مع طه عبد الرحمن،سلسلة رسائل طابة رقم2010/01، مؤسسة طابة، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة،ط1،ص04.

إليه من جهة أخرى.وهي أيضا منهجيات مقطوعة الصلة بالتراث الذي تدرسه، وهي بذلك لا يمكنها أن تطور من هذا التراث أو تحرك فيه أسباب التثوير،إنها عاجزة عن التواصل معه، فلا تقوى على تزويده بطرق أو تستطيع استمداد طرق أخرى منه.

– ثانيا: هي منهجيات بها "فساد منطقي"،إنها بتعبيره"مدخولة لا مكمولة"، إنها ناقصة، ونلحظ ذلك من خلال ما يلي:

أ– التراث الذي سلطت عليه هو في الأصل عبارة عن نصوص مكتوبة، ويفترض في هذه المنهجيات على الإجمال أن تراعي هذه الخصوصية، فهي . في جوهرها . تستند في أحكامها إلى النصوص المكتوبة،لكنها لم تتناول التراث العربي الإسلامي،باحترام تلك الشروط اللغوية والمنطقية للنصوص المكتوبة،بل راحت تنظر إليه كجملة من الموضوعات والقضايا المادية والتاريخية فتعاملت معه كمجموعة من الظواهر الاقتصادية و السياسية و الاجتماعية....

ب– للنص الإسلامي شروطه المنطقية التي يجب معرفتها، فالفكر الإسلامي يستند على أدوات في الاستدلال المنطقي ومنهج في المناظرة، ويمارسهما بدقة فائقة، ومن لا ينتبه لذلك ولا يمضي في السبيل الذي يمكنه من استخراج هذه الآليات في البناء الاستدلالي، يتعذر عليه فهم هذا الفكر وتفهيمه، وسيبقى خارجه وإن توهم غير ذلك.

ج– رسخت اعتقادا مفاده إمكانية الاستغناء عن التكوين النظري والمنطقي في التناول،مما جعلها تسقط في تعميمية خاطئة ومتسرعة،وفي انحراف ملموس عن التنسيق والتركيز وهما

من الشروط الأساسية التي تحصن العقل وتمنعانه من الانزلاق في التفكيكية الفجة،والاندفاع نحو الكلام الذي لا يفيد.

يعتقد عبد الرحمن أنه من الواجب علينا الابتعاد بمناهجنا عن هذه السلبيات التي اختصرها في عيبين اسماهما . كما عرضنا إلى ذلك .:"النقل والدخل"،وكما وظفوا مناهجهم بالاعتماد على طرق لغوية ومنطقية في مختلف التحليلات للقضايا والاطروحات،ومختلف الدعاوى والاعتراضات التي قاموا بها.نستفيد نحن من تجربتهم مع الوعي بالفرق التاريخي بيننا وبينهم، وإذا كان المنطق الارسطي والحجاج الكلامي، يميز ممارستهم المنهجية، فإن المطلوب منا ونحن ننقل هذه المنهجيات ووصلها بالنصوص العربية الإسلامية، أن نتوسل بمنطق غير منطقهم، ونأخذ بنظريات معاصرة في الحجاج،ولا يجد حرجا في الانتصار إلى طرق المنطق الرياضي الحديث وطرق نظريات الحجاج المعاصرة، ويرى فيهما حاجزا يقي مناهجنا من النقائص التي تم تسجيلها على مناهج الغير.

ولما كان الموضوع التراثي مبني بناء لغويا ومنطقيا، فإن تناوله ووصفه وصفا دقيقا وناجعا، يقتضي أن تكون الوسيلة التي بها نتناول ونصف،أن تكون من طبيعة لغوية ومنطقية،وهو ما يراه ينسجم مع الموقف الذي يتبناه،فلا سبيل للتعليل الكافي والشافي للنص التراثي ولمختلف أجزائه ومسائله إلا بالاعتماد على إستراتيجية التحليل اللغوي والمنطقي، وليس التعصب لضغط الحاجة الإيديولوجية وحصر كل محاولة لقراءة التراث داخل أسوارها.

وهذا المسلك الذي يسلكه ليس وليد الصدفة أو أملته الحاجة الإيديولوجية،وإنما بلورته خاصية شخصية في تكوينه اللغوي، فهو يملك ناصية التحكم في كثير من اللغات الأجنبية الحية.

ولقد عاين الواقع الفكري للفلسفة العربية والإسلامية، ووجده – كما رأينا – مستغرقا في التقليد، واستقر لديه أن الطريق إلى الاستقلال والتحرر لابد أن يكون ثوريا، وذلك بإعادة تقويم التراث، لأن العودة إلى التراث ليست خيارا، وإنما هي اضطرار وضرورة فرضها الوعي والوجدان كما ألمعنا، ولذلك لا يتردد طه عبد الرحمن في التنبيه على أن علاقة الذات العربية الاسلامية بتراثها، ليست مجرد علاقة" نظرية مجردة يكتفي فيها بعقله، وإنما هي علاقة عملية ووجدانية يحياها بكليته، ولا هي علاقة اختيارية يدخل فيها متى شاء ويخرج منها متى شاء، وإنما هي علاقة اضطرارية لا يَدَ له في الدخول فيها ولا في الخروج منها"[1].

والتراث كل متكامل غير قابل للتفرقة والتقسيم، وربما كان قصور بعض القراءات هو دورانها في فلك نظرة تجزيئية تفاضلية للتراث، وهو ما "أعابه" على قراءة الجابري تحديدا، معتبرا أن النظرة التكاملية للتراث تبحث في التراث من حيث أنه "وحدة مستقلة لا يقبل التبعية لغيره"[2]. وبهذا فإن الغاية من إنشاء نظرية جديدة في التراث عنده، هي:" تقديم نظرية جديدة في تكامل التراث في ضوء القواعد المنهجية المستمدة من طبيعة ذلك التراث، أي من مجاله التداولي – عقيدة وفكرا ولغة – ومن الآليات التي أنتجته"[3].

[1] - طه عبد الرحمن: حوارات من أجل المستقبل، ص13.
[2] - المصدر نفسه، ص26.
[3] - عباس أرحيلة: فيلسوف في المواجهة،قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2013. ص94.

إن البحث في آليات ومحتويات التراث، ينبغي أن يستند منهجيا إلى الفلسفة التداولية، فهذه التداولية مفيدة ومثمرة بفعل محدداتها الثلاثة التي يستعرضها قائلا:"**المحدد التداولي،** ومقتضاه أن كل مظهر من مظاهر الإنتاجية في التراث – عقيدة أو لغة أو معرفة – حامل لخاصية العمل(....) والثاني، **المحدد التداخلي،** ومقتضاه أن المعارف التراثية تشترك اشتراكا في وسائل إنتاج مضامينها ونقلها ونقدها، كما تشترك في وسائل العمل بها(...) والثالث، **المحدد التقريبي،** ومقتضاه أن المنقول عن الغير يخضع لتحويلات تصحيحية مختلفة، إن في مضمونه أو في صورته، لكي يصير متلائما مع المقتضيات التداولية للتراث، كما يخضع للتحولات التي أوجبها تقدم المعرفة العلمية الذي حصل في المجال التداولي الاسلامي العربي بالنسبة للمجال المنقول منه"[1].وهو يرى في هذه المحددات، الطريق الأنسب إلى تأسيس النظرية التكاملية في التراث، دون أن يعني ذلك تجاهله للشروط الخارجية في ذلك التأسيس، غير أن منطق التداول يبقى مشدودا دوما إلى الموجهات الأساسية للبناء الداخلي التي هي وحدها المعبرة عن كل ابداع أو تجديد ممكن يقوم به الفكر العربي الاسلامي في بناء الذات العربية الاسلامية المعاصرة.فإذا أريد لهذه الذات أن تحيا في عصرها أي أن تحافظ على هويتها وتتفاعل مع غيرها،فعليها أن تلتزم بأمرين بالغي الأهمية هما:**الوجود** و**العطاء**.فتكامل الذات لا يتحقق إلا بهما، يقول طه عبد الرحمن:"لا كمال للذات إلا بتحصيل الاستعداد للعطاء فضلا عن الوجود، و لا عطاء إلا

[1] - حوارات من اجل المستقبل، مصدر سابق، ص ص26-27.

بتقمص الروح التي تصل وصلا بين أقسام التراث في تمامها، فيصبح اذن أن كمال الذات يتعلق بالغ التعلق بتكامل التراث"[1].

في العام 1994 أصدر كتابه الرئيس على هذا المستوى، ليحدث انقطاعا في الدرس التراثي، إنه المؤلف الموسوم بـ"تجديد المنهج في تقويم التراث"،حيث يفصح في مقدمته عن موضوع ذلك المشروع الهادف إلى:" إنشاء نظرية مستقلة في تقويم التراث حرصنا فيها أشد الحرص على أن تستوفي مسائلها مقتضيات المنهجية"[2].

ويوضح مظاهر هذه الرغبة في إحداث ذلك الانقطاع من خلال التأكيد على الأهداف الرئيسية الثلاثة التالية[3]:

1-معرفة التراث على مقتضى النظر العلمي الخالص، معرفة تطال أساسا محدداته الموضوعية ومقوماته الذاتية.

2-الاشتغال بالآليات التي بواسطتها تم إنشاء مضامين أو محتويات التراث.

3-عدم تقسيم التراث وتفضيل بعض أقسامه على بعض.

ولقد بدا له غريبا، أن المشتغلين بالتراث يسيرون في اتجاه معاكس في تقويمه، بسبب ما يسميه بـ"**الانقلاب في القيم**"حيث يقول:" فما كان يجب أن يُعظَّم من معان متأصلة، ذهبوا إلى تحقيره من غير تحسر، وما كان يجوز تحقيره من وسائل مقتبسه، ذهبوا إلى تعظيمه من غير تقتر(...) ولما شاهدنا ما شاهدناه من التقلب في المقاصد والتشتت في المسالك لدى

[1] - المصدر نفسه، ص 28.
[2] - طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، بيروت، ط2، د ت، ص12.
[3] - حوارات من أجل المستقبل: ص ص 19-20.

هؤلاء النقاد، وَقَرَ في صدرنا أن المسؤولية واقعة علينا في الكشف عن خفي الأوهام وعن دقيق التلبيسات التي انبنى عليها هذا المسار المعكوس..."[1].وعلى هدي هذه القناعة، تساءل بتعجب واندهاش: كيف يمكن تقويم التراث بمناهج مستمدة من خارجه؟!!.

إن التراث العربي الإسلامي في منظوره، هو معان حية لا أشكال ميتة، إنه حقيقة وجودية يقف تاريخ هذا التراث نفسه اكبر دليل على إثباتها، كما وأن استمرار تأثيره في "نحن" العرب والمسلمين واقع لا يمكن إنكاره أو الانفلات منه.إن هذه الحقيقة الوجودية التاريخية فيما يقول:" وإن بدت في الظاهر حقيقة بائنة ومنفصلة بحكم ارتباطها بالزمان الماضي، فهي في جوهرها حقيقة كائنة ومتصلة وتحيط بنا من كل جانب وتنفذ فينا من كل جهة،كما أنه لا سبيل إلى الانقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا لأن أسبابه مشتغلة على الدوام فينا، آخذة بأفكارنا وموجهة لأعمالنا، متحكمة في حاضرنا ومستشرفة لمستقبلنا"[2].

وقبل أن ينتقد الدراسات العربية الفكرية والفلسفية المعاصرة المشتغلة بالتراث، عمد إلى تبيان قصور معنى أو مصطلح "المنهجية العلمية" عند أصحاب تلك الدراسات التقويمية التي" وإن شهدت على نفوذ التراث في وعينا، فإنها تأخذ بتصور للمنهجية تصور يضيق ضيقا عن استيفاء مقتضياته التاريخية والواقعية، إذ ينبني هذا التصور على اعتقاد ان العلم واحد لا تعدد في طرائقه، وأنه ضروري لا جواز في أطواره، وأنه مطلق لا نسبية في نتائجه، وليس هذا كله إلا توهما محضا، فالعلم في حقيقته، أبواب عدة ومسالك شتى."[3].إن الحقيقة

[1] - تجديد المنهج في تقويم التراث، ص11.
[2] - المصدر نفسه، ص19.
[3] - المصدر ذاته، الصفحة ذاتها.

التراثيـة عنـدما ينظـر إليهـا بتلـك النظـرة الضـيقة، تغـدو حقيقـة ناقصـة، فارغـة مـن بعـدها التاريخي، معزولة عن أصلها الديني، ذلك انها حقيقة مبنتاة على الوحي.والدارسون للتراث والنقاد عندنا، لا يتجهون في الدراسة وفق هذا الاتجاه، بحجة التزام الموضوعية والسببية والإجرائية وهي كلها في رأي عبد الرحمن ليست سوى امكانات من الامكانات الأخرى المضاهية لها كثرةً. فمثلا يمكن تعويض هذه المنهجية المنقولة بأخرى مضاهية في الدقة والشموخ، وهي أقرب الى طبيعة التراث، وأقدر على تقويمه، انها منهجية تنتهض بممارسة الاشتغال بالتراث من داخل التراث ذاته، أي من داخل التراث العربي الاسلامي،انها منهجية مخصوصة واعية جدا بهذا الاتصال،ولذلك يكون من"الأولى أن نقيس المنهجية التي أنتجتها هذه الممارسة في أيقظ عصورها، مع فتح الباب لتنقيحها بحسب الحاجة، بدل أن نقتبس غيرها، لأن أسباب الاتصال مع تراثنا متوافرة، بينما لا تتوافر هذه الأسباب مع غيره"[1].

ب- المبادئ النظرية والعملية في التعامل مع التراث:

تأصيلا لمنهجية قراءة التراث يدعو طه عبد الرحمن الى إتباع نمطين من المبادئ هما:

أ- **المبادئ النظرية:**حتى ينضبط النظر في التراث، ينبغي أن تتوفر أوصافا ثلاث هي:

1- التحرر من الأحكام المسبقة أو الجاهزة، والابتعاد عن الاسترسال في نعت التراث بالتسيب والتحامل عليه، والتساهل في ذلك، بحسب ما يعن لصاحبه من غاية غير السعي في طلب الحق.

[1] - المصدر ذاته، الصفحة ذاتها.

2- تحصيل الاحاطة بمناهج المتقدمين من علماء ومفكري الإسلام، وتساوق ذلك مع تحقيق المعرفة الكافية بمناهج المحدثين من أهل العلم والفكر عند الغير، وتسخير ذلك كله في الحرص على التخلص من قيد التقليد والاجترار والانتقال إلى مرحلة الاجتهاد في ابداع المناهج والنظريات.

3- توظيف الوسيلة الملائمة والمناسبة لكل فسم من أقسام التراث من غير اعتبار للتعظيم والشهرة أو التحقير ونقص الذكر، بغية تحصيل الفائدة من الدراسة بحيث تتم مراعاة جميع الجزئيات حين إصدار الأحكام في حق التراث.

إن الانضباط بهذه المبادئ سينأى بالحقيقة العلمية في مجال التراث، من الحسابات الإيديولوجية والتناول المنهجي الضيق، والتصور الفلسفي الجاف.

ب- المبادئ العملية: في إطار استكمال النظر بانضباط في التراث، ينبغي الانصراف إلى تجنب محاذير ثلاث هي:

1- عدم الفصل بين المعرفة والسلوك، فالتخلص من هذا الفصل على الصعيد العملي هو الذي جعل المشتغلين بالتراث يصدرون أحكاما لا يصدقها عملهم بها ولا تقرها أفعالهم بشأنها، وهذا الحال من الخلف بين القول والفعل، أفقد حصول وتحقق الصواب من الأحكام على التراث،ان هذا الفصل فيما يقول يجعل الظّان يعتقد في أن الطريق في تقويم التراث يتحقق فقط بهذه المبادئ، بيد أنه:"إذا كان التراث الاسلامي ثمرة التسديد بواسطة الشرع،

فكيف يهتدي الى إدراك حقائقه وتحصيل أصح السبل في تقويمه مَن قطَع الصلة بالشرع وترك العمل بما جاء به!"[1].

2- ان العمل في التراث له أصوله ينبغي معرفتها وهي"المنفعة في العلم، والصلاح في العمل، التي والاشتراك في طلب الصواب"،فالعلم يتحقق بوصف النفع الذي يلحقه بالغير والعمل بوصف الصلاح المتعدي من العاجل الى الآجل،بينما يحصل الاشتراك في الصواب من خلال مرافقة ومجالسة ومحاورة أهل العلم.

3- الاجتهاد في بناء التجديد والتكوين العقلي على طريقة الأسلاف، على الأصول التي عملوا بها وهي الوصل بين العلم والعمل والصواب.

إن هذه المبادئ النظرية و العملية التي يتبناها قمينة – في تصوره – بدفع ترك الفصل بين الفاعلية النظرية والعملية وربطهما ببعض وهو ما تجسد عند علماء السلف عن طريق التوسل بالحوار وذلك من خلال امتراس "**طريقة أهل المناظرة**" .إن التزام علماء السلف بهذه الطريقة في جميع مجالات العلم والمعرفة جعلهم يأخذون على المستوى المنطقي بـ:"مبدأ الاشتراك مع الغير في طلب العلم وطلب العمل بالمعلوم"، وعلى المستوى الأخلاقي بـ" مبدأ النفع المتعدي الى الغير أو الى الآجل"[2]. وقد كنا عرضنا الى أهمية منهج المناظرة وحيوية العمل به في مبحث سابق من هذا العمل.

[1] - المصدر نفسه، ص20.
[2] - المصدر نفسه، ص20.

ينطلق من هذه الرؤيا القاضية بالاستناد إلى المنهجية الحوارية في مهمته النقدية لتلك الأعمال التي يراها "تولت تقويم التراث بمنهجية غير حوارية لا تتسع لمقتضيات التراث النظرية والعملية(...) تكاد تجنح جميعها إلى الأخذ بنظرة انتقائية تجزيء التراث تجزيئا"[1].من اجل ذلك يصر في غير ما من مؤلفاته على وضع قواعد ينبغي إتباعها في التعامل مع التراث قراءةً وممارسةً،حيث ملامح تلك المهمة بأربع قواعد هي:

1-الاعتناء المزدوج بآليات ومحتويات النص التراثي، وضرورة التوسل بالآليات في فهم تلك المحتويات.ومرد ذلك هو تشبع التراث بالآليات.

2-الاستفادة مما استحدث من مناهج،لآن ذلك يزيد من إجرائية وفعالية الآليات التراثية،كما أن التزود بهذه المناهج يقضي على اجترر القديم على حاله مما يعوق تحصيل الجديد.

3- النقد والتمحيص لما هو مقتبس من تراث الغير، بهدف الإطلاع على كفايته وصفا وتفسيرا،فلقد تبين مثلا، أن آلية العقلانية،هي عبارة عن مفهوم" لا يصلح لهذا التقويم،لأن العقلانية الغربية مبنية أساسا على التجريد النظري، بينما العقلانية التي تَحكم تراثنا مبنية على التسديد بالعمل"[2].

4- التنقيح أو التلقيح المزدوج للآليات العربية الاسلامية بنظيراتها الغربية والعكس أيضا وهذه العملية من شأنها ان تؤدي إلى فتح:"طريق الابداع للمفكر العربي، إذ يجعله- أي

[1] - المصدر نفسه، ص21.
2 - حوارات من أجل المستقبل، ص18.

التلقيح المزدوج– من جهة يخصب الآليات الأصلية ويبعث فيها الحياة، ومن جهة ثانية يفتح في الآليات الحديثة آفاقا لم تخطر على بال واضعيها"[1].

بهذه الروح التي يحملها تمثُّل هذه القواعد، يتوجه إلى الاجتهاد في تحريك واستئناف العطاء المعرفي العربي الإسلامي.

1 - المصدر ذاته، الصفحة ذاتها.

كان هاجس الوصل مع اللحظات التراثية القمينة بتقديم الإجابة على راهن الواقع العربي الاسلامي، من أهم الأسباب المحركة للدعوة للنهوض بالتراث، وهذه الاستراتيجية النقدية المتوزعة بين تجديد المنهج وبين نقد العقل ميزت الدراسات والمشاريع الكبرى في هذا الإطار، حيث راهن عبد الرحمن على نظرة "تكاملية"تتناول التراث في كليته، مستندا إلى دعوى ينعتها بـ"**دعوى التقويم التكاملي**" القائلة:"إن التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصّلت وتفرعت بها مضامين التراث كما يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين، يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية"[1].

إن قيام مشاريع نقدية، تقصد "**نقد العقل**" متهمة العقل العربي، محمّلة إيّاه مسؤولية استمرار اتساع نطاق المأزق الذي يمر به الواقع العربي الاسلامي لعقود من الزمن، مافتئت تلازم المشهد الفكري والفلسفي العربي الاسلامي، رغم تجاوز تلك "القسمة التقليدية للعقلانية الموروثة" إلى "مشاريع نقد العقلانية "كما يصفها حسن حنفي[2]، الذي يرى أن من أهم فروعها:**نقد العقل الاسلامي** لمحمد أركون و**نقد العقل العربي** لمحمد عابد الجابري.

يكون من البديهي التذكير أن الهدف النهائي للنقد العربي/الإسلامي هو صياغة ذات عربية وإسلامية باستطاعتها التواقف والانسجام مع الحداثة. **فما مفهوم العقل الذي يستخدمه كل من أركون والجابري في مشروعهما؟، وكيف تناول طه عبد الرحمن، نقديا، أنماط العقلانية عند كل منهما؟.**

[1] - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مصدر سابق،ص81.

[2] - حسن حنفي، المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر،ضمن ندوة"حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر"،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،2005، ص42.(العقلانيات المتجاوزة هي:العقلانية الإصلاحية، والعقلانية الليبرالية والعلمانية).

أ- تاريخية العقل:

- شكلت العلوم الإنسانية المعاصرة في بلاد الغرب بوجه الإجمال، وفي فرنسا بوجه خاص، المعين الذي نهل منه فكر **محمد أركون**(1928-2010)، ذلك أن مرجعية هذه العلوم استطاعت أن تتعدى منطق التقابلات والمتضادات الثنائية، لتغشى فضاء معرفيا جديدا يواصل بين العقل وما يضاده[1]. لقد صار العقل مجاورا لنقائضه **كالجنون** مثلا، فباتَ كل منهما بنيةً مستقلة منفتحة على عناصر متعددة ومتفاعلة فيما بينها، وهذا المكسب الابيبستيمولوجي والمنهجي والتاريخي مكّن من النظر إلى الفكر باعتباره منتوجا عقليا تتفاعل فيه شروطا وعناصر، تؤثر وتفعل فعْلَ العقل فيه.يقول أركون:"العقل ملَكة من جملة ملكات أخرى يستحدمها الفكر...ذلك أن كلمة فكر أوسع وتشتمل على عناصر أو ملكات أساسية هي:

1- العقل نفسه،...الذي يفعل في كل المنتوجات العلمية والثقافية..

2- ولكن هناك الخيال أيضا(l'imagination).

3- وهناك الذاكرة أيضا(la mémoire). وهما ملَكتان لا يمكن فصلهما عن العقل عندما يشتغل ويمارس فعله"[2].

وتأثير العلوم الإنسانية المعاصرة في صياغة أركون لمفهوم العقل لم يتوقف عند هذا الحد، فلقد تبنّى - بلا حدود- رؤيتها للعقل على أنه **ظاهرة تاريخية**، إن العقل في الإنتاجية

[1]- إن العلوم الإنسانية عند اركون تساعد على:"إظهار وفي إطار آفاق سوسيولوجية وانثروبولوجية، مضامين لم تكشف بعد للحقيقة التاريخية..العقل واللاعقل،التخيل والمخيال، والحساسية،الطبيعي وما فوق الطبيعي،الدنيوي والمقدس...".أنظر: M.Arkoun:Lecture du Coran,Ed:Maisonneuve et Larose,Paris,1982,P13.

[2] - محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،1993، ص 236.

المعرفيـة الأركونيـة " لـيس شـيئا مجـردا قابعـا فـي الهـواء، وإنمـا هـو شـيء محسـوس ومـؤطر بشكل جيد. العقل ليس جوهرا ثابتا يخرج على كل تاريخية وكل مشروطية"[1]. العقل اذن، ليس **جوهرا** خارج التاريخ، بل إنه هو نفسه له تاريخ " فالعقل الذي كان يستخدمه ابن خلدون ليس هو نفسه العقل الذي استخدمه محمد عبده، والعقل الذي كان يستخدمه محمد عبده، ليس هو نفسه الذي استخدمه طه حسين، وعقل طه حسين ليس هو العقل نفسه الذي استخدمه أنا شخصيا اليوم."[2]. فلكل عقلانية تاريخها، يضيف أركون قائلا:"تحدثت عن تاريخية العقل"l`historicité de la raison"[3]، أقصد الطابع المتغير والمتحول للعقل، وبالتالي الطابع المتغير للعقلانية المنتجة عن طريق هذا العقل"[4] .

إن للعقل"سياق" يشتغل فيه، ومجرياته تتغير، بتغير" السياق". إنه " مشروط بالعصر وبالظروف، وأنه يتغير إذا ما تغيرت الشروط والأزمان، وتجددت وسائل المعرفة وإمكانياتها ومصطلحاتها"[5] فالعقل ليس هو العقل، وهو جوهر ما تدعو إليه نظرية"**الأنظمة المتتالية للعقل**" لفوكو والتي عرض لها في كتبه" الكلمات والأشياء، و"حفريات المعرفة"و" نقد الخطاب".....

يبتعد الطرح الأركوني لمفهوم العقل عن التحديدات الميتافيزيقة والتصنيفات اللاهوتية التي تسعى إلى الصعود به إلى قوة أعلى(الله)ناظرا إليه على أنه "حركة أفقية" منطلقها

[1] - المرجع نفسه، ص237.
[2] - المصدر نفسه، ص237.
[3] - دلالة مفهوم"التاريخية" من حيث معناها الايتمولوجي،ترجع الى الكلمة اليونانية Historikos والتي من معانيها"ما يتعلق بالتاريخ" أو"طبيعة ماهو تاريخي"ومن الناحية الفلسفية تعني على وجه الاجمال حضور الإنسان في التاريخ:انظر(Jacqueline Russ : Dictionnaire de philosophie ,les concepts,les philosophes, Paris,Bordas,1991.p123et p125.)
[4] - المرجع نفسه، ص 238.
[5] - محمد أركون: الاسلام، أوروبا، الغرب(رهانات المعنى وإرادات الهيمنة)ترجمة وإسهام هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001،ص 190.

وغايتها الإنسان[1]، وهو ما حدا به الى تحديد اكثر وأدق لمعنى العقل حيث يقول:"لا أقصد بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الاسلام والمسيحية الموروث عن الأفلاطونية و الأرسطية وهو القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعال، المنيرة لسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني، بل أقصد القوة المتطورة المتغيرة تغير البيئات الثقافية والإيديولوجية، القوة الخاضعة للتاريخية".[2]

العقل ليس منفتحا ومتغيرا بل ومتعدد تعدد المناهج، ذلك ان تعدد هذه الأخيرة ليس في حقيقة الأمر سوى دليلا على تعدد واختلاف العقل، ولذلك فالعقل هو" **المنهج** بالمعنى الدقيق والقوي للكلمة"[3]. إن نسبية العقل في ظل هذه الصيرورة التاريخية الدائمة،تنسحب على جميع العقول المفكرة، ففي أوروبا مثلا ، عقل القديس توما الاكويني مثلا ليس هو عقل ديكارت وعقل هذا الأخير ليس هو عقل كانط أو هيغل أو غيرهما....لقد أضحى من الضروري الاقتناع بأن العقل ظاهرة تطورية، ويتحكم في تطوره التنظيم واعادة التنظيم، يقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر إدغار موران:"يبدو لنا اليوم أنه من الضروري عقليا،نبذ كل تأليه للعقل، أي نبذ كل عقل مطلق ومغلق ومكتف بنفسه، ويجب أن نأخذ بعين الاعتبار،

[1] - معروف عن محمد اركون اعتناقه للنزعة الإنسانية التي أنتجها الفكر الفلسفي الغربي المعاصر حيث روج لها فلاسفة معاصرون كبار أمثال كارل ياسيرز و غابريال مارسيل وايمانويل مونيي وبول ريكور....هذه النزعة التي عبارة عن"نظرية ترفض تبني كل لأشكال الاغتراب والاضطهاد،وتطالب باحترام الكرامة الإنسانية،وحق الأشخاص في أن يعاملوا كغايات في ذاتها".أنظر: Noëlla Baraquin et autres: Dictionnaire de philosophie,Armond Colin, editeur,Paris,1995,p154.

[2] - محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي،ترجمة هاشم صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر،عدد29، عام1979، ص43.

[3] - المرجع نفسه، ص237.

امكانية تطور العقل ،إن العقل ظاهرة تطورية لا تتقدم بصورة متصلة خطية،كما كانت تظن النزعة العقلانية القديمة، بل إن العقل يتطور عبر طفرات وإعادة تنظيم عميقة"[1].

إن القول بأن العقل يتطور من عصر إلى آخر هو عين ما تدعو إليه الايبسيتيمولوجيا المعاصرة، وتأثيرها في فكر أركون ليس يخفى. ومساءلة العقل عن نفسه وأصوله، والكشف عن حيثياته، فيما يقول مؤرخ الفكر الإغريقي، الفرنسي جان بيار فرنان J.PVernant، يوجب" التعامل معه كظاهرة بشرية ملتصقة بالوعي والتاريخ،محايثة للسؤال الإنساني.ان إقحام العقل في التاريخ يمكن من التعامل معه كـ:"أشكال من الفكر العقلاني في تنوعاته وتغييراته وتحولاته التي يزداد عمقها أو يقل."[2]. فينبغي النظر الى العقل من داخل التاريخ وفقط، ذلك ان افتراض عقل خارجه، سيلصقه بإطلاقية تعلو به على التاريخ، وتجعل منه كائنا لاهوتيا ميتافيزيقا يتعالى عن الجدال والحوار.

– لا يقل تأثير العلوم الإنسانية المعاصرة حدةً على فكر محمد عابد الجابري(1936–2010) منه على فكر أركون. فكلاهما يهتدي بـ"الأنوار الباريسية"لمدرسة الحوليات وتأثيرات الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو(1926– 1984) على وجه أدق مع وجود فوراق بينهما.

يستلهم الجابري في مفهومه للعقل، ذلك التقسيم الذي وضعه الفيلسوف والموسوعي الفرنسي أندري لالاند في مؤلفه "**العقل والمعايير**"حيث يقيم تمييزا بين:**العقل المكوَّن** Raison constituante " أي العقل المُنشئ، وبين ما يدعوه بـ: **العقل المكوَّن**" Raison

[1] - نقلا عن : محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي،العقلانية وانتقاداتها،سلسلة دفاتر فلسفية،دار توبقال ،الدار البيضاء، المغرب،ط1، 2003،ص39.

[2] - ج.ب. فرنان:نقلا عن محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي: المرجع السابق، ص8.

'constutuee ". يقول الجابري شارحا محتوى هذا التقسيم اللالاندي:"التمييز الذي أقامه لالاند بين العقل المكون أو الفاعل،والعقل المكون أو السائد، فالأول يقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث والدراسة، والذي يصوغ المفاهيم ويقر المبادئ، وبعبارة أخرى، الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء، مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس. أما الثاني فهو مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا، وهي على الرغم من كونها تميل إلى الوحدة فإنها تختلف من عصر الى عصر، كما قد تختلف من فرد لآخر...وهو العقل كما يوجد في حقبة زمنية معينة،وبعبارة أخرى، إنه منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما،والتي تُعطى لها من خلال تلك الفترة قيمة مطلقة"[1].

إن العقل المكون أو المنشئ أو الفاعل بتعبير الجابري هو تلك الملكة الاسانية المشتركة التي تختص بإنشاء وإبداع المفاهيم، وتُستخلص منها – بعد إدراكها لمختلف الموضوعات – جملة من القواعد الكلية التي تتسم بالضرورة، وتنحى نحو التعميم.أما العقل المكون،أي المنشأ أو السائد، فهو ذلك " العقل على نحو ما يوجد في لحظة معينة"[2]، كما ويتميز بأنه:" **متغير بالتأكيد**"[3]"، وهو ليس واحدا فالعقل عند البيولوجيين ليس هو العقل عند الفنانين, وهكذا دواليك.... ولهذا العقل خاصية على غاية من الأهمية وهي انه يعمل على تماسك الجماعة المنتمية إليه، والطريقة التي يتبعها في تعزيز وتقوية هذا التماسك

[1] - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، مارس1989.ص15.
[2] - أندري لالاند: العقل والمعايير، تعريب نظمي لوقا،الهيئة المصرية العامة للكتاب/القاهرة،1979.ص12.
[3] - أندري لالاند، المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

هي:"إيجاد "**أنا آخر**"[1] في كل كائن من الكائنات التي توجد بينها،...كما وأنه يأخذ "**وضع المطلق**"[2]، لكن فقط عند أولئك الذين لم يحوزوا على الروح النقدية اللازمة في مدرسة المؤرخين والفلاسفة، يضاف إليهم أولئك الذين ينتمون إلى العقل المكون (المُنشأ)، إذ يعتبرونه عقلا مطلقا صالحا لكل زمان ومكان. يسحب الجابري هذا التمييز الوارد عند لالاند على"العقل العربي"، معتقدا أن القيام بمهمة"نقد العقل العربي"تبرر استعمال ذلك التحديد، حيث ينبغي النظر الى العقل العربي من زاويتين :" **فمن جهة** يمكن النظر إلى "العقل العربي" بوصفه عقلا سائدا قوامه حملة مبادئ وقواعد تؤسس المعرفة في الثقافة العربية، وفي هذه الحالة،يكون من الممكن جدا القيام بتحليل موضوعي علمي لهذه المبادئ والقواعد التي تشكل في ذات الوقت، أساسيات المعرفة، أو نظمها، في الثقافة العربية. ومن **جهة أخرى**، يمكن النظر إلى"العقل العربي"بوصفه عقلا فاعلا ينشئ ويصوغ العقل السائد في فترة تاريخية ما، الشيء الذي يعني أنه بالامكان إنشاء وصياغة مبادئ وقواعد جديدة تحل محل القديمة، وبالتالي قيام عقل سائد جديد."[3]

لا شك أن مفهوم"التاريخية"يجذب تحليلات الجابري إليه، فإيمانه بحركية العقل، من خلال ارتباطه بثقافة معينة – يتحرك داخلها– وهي هنا الثقافة العربية، سينزع عنه صبغة "الاطلاقية" وهو تأكيد صرح لتاريخية هذا العقل التي يريدها الجابري في مشروعه النقدي.

[1]- المرجع نفسه،الصفحة نفسها.
[2]- المرجع نفسه،الصفحة نفسها.
[3] - الجابري، المرجع السابق، ص16.

يطول الشرح كثيرا لو دخلنا في بعض تفاصيل المشروع النقدي لكل من أركون والجابري[1]، ودون الخوض في جدل هوية هذا العقل، أي هل يتعلق الأمر بنقد "العقل العربي"كما يصر على ذلك الجابري، أم نقد "العقل الاسلامي" كما يلح أركون. إن ما يهمنا في هذا المقام هو التنبيه إلى مسألة "تاريخية العقل "عند كليهما، وكيف أنها تعكس ذلك التوجه الايبيستيمولوجي الذي يهيمن على خطابيهما. ذلك انه لامناص، من ممارسة النقد على هذا العقل (بغض الطرف عن كونه عربيا أو إسلاميا) وتلك المهمة يتقاطع عندها الرجلان، يقول الجابري:" إن عملية النقد هذه يجب أن تمارس داخل هذا العقل نفسه من خلال تعرية أسسه وتحريك فاعليته وتطويرها واغنائها بمفاهيم واستشراقات جديدة نستقيها من هذا الجانب أو ذاك، من جوانب الفكر الإنساني المتقدم، الفكر الفلسفي أو الفكر العلمي"[2]

إن تأطير مفهوم العقل عند كل من الجابري وأركون استنادا إلى مفهوم التاريخية إنما مصدره، تأثير أفكار الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكوM.faucault، حيث راحا يستلهمان نظريته في " **Episteme** "باعتبارها مهمة تاريخية [3] تسعى للكشف عن إمكانيات وشروط ظهور المعارف ،ويسعيان إلى توظيفها في دراسة ومعالجة القضايا والإشكالات الفكرية والفلسفية في الفكر العربي والاسلامي، ومفهومها للعقل. كتب فوكو في "حفريات المعرفة" يقول:" الإيبستمي ليست نوعا من المعرفة، أو نمطا من العقلانية يعبُر باجتيازه العلوم الأكثر تنوعا عن الوحدة المطلقة لموضوع ما، لعقل ما، أو لعصر ما. إنها مجمل العلاقات التي

[1] - المشروعان: نقد العقل العربي للجابري ونقد العقل الاسلامي، ظهرا في سنة واحدة ، وكان ذلك في 1984. وتوفيا صاحبيهما في عام واحد وكان ذلك في (2010).

[2] - الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص ص16- 17.

[3] - ميشال فوكو:حفريات المعرفة، ترجمة مجموعة من الأساتذة بإشراف مطاع صفدي،مركز الإنماءالقومي، بيروت، ط1، 1990،ص25.

يمكـن اكتشـافها بـين العلـوم، فـي وقـت معـين عنـدما نحللهـا علـى مسـتوى الانتظامـات الخطابية"[1].

لقد تركزت أعمال فوكو فيما نعلم، حول قضايا وموضوعات متميزة في تاريخ الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، قضايا من قبيل، الجنون والعقاب، والعيادة، والشغل، والجنسانية، والسلطة، والحياة، واللغة، الخ..... وهي كلها كانت محل متابعة موقعية ومؤرخنة وذلك بواسطة:"تحليل النظم الخطابية المحددة تاريخيا، والتي نستطيع تحديد عتباتها وتعيين شروط ظهورها وزوالها"[2].

والايبستيمي في مدونة فوكو، هو "**نظام الفكر**" الذي يكون سائدا في فترة معينة من الزمن والذي يهيمن على مفكري تلك الفترة، يُستخدم لتفسير الكون قبل أن يختفي ويحل محله ايبستيمي جديد، وعلى هذا الاعتبار، فإن هناك نظام فكر القرون الوسطى ونظام فكر الحداثة..... وكأن مفهوم العقل عند الجابري وأركون يلتقي مع مفهوم "الايبستيمي" أو "نظام الفكر"ان هذا التحديد لمفهوم الايبستيمي عند فوكو يتقارب الى درجة المطابقة بينه وبين مفهوم "البارادیغم"" Paradigm" الذي وظّفه فيلسوف العلم الأمريكي توماس كوهن T.Kuhn(1922– 1996)في كتابه"بنية الثورات العلمية"الصادر عام 1962[3]. والبارادیغم يمكن ترجمته بأنه:" النظرية النموذجية العليا التي تسيطر على جماعة من الباحثين طيلة فترة من الزمن والتي يفسرون من خلالها كل شيئ، وذلك قبل أن تسقط وتنهار وتحل محلها

[1] - نقلا عن: عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو المعرفة والسلطة،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،بيروت، ط1، 1994، ص16.
[2] - هو قول لفوكو وارد في نفس المرجع المذكور أعلاه، ص19.
[3] - ركز كوهن في توظيفه للمفهوم الباشلاري "القطيعة الاپيبستيمولوجية"على استعمال مفهوم الباراديغم، وحذا فوكو حذوه وبنفس الطريقة في توظيف "الايبستيمي" أثناء استعماله مفهوم "القطيعة الاپيبستيمولوجية" وكان ذلك في عام 1966حين أصدر كتابه "الكلمات والأشياء", وربما يكون فوكو قد قلد كوهن، وقد يكون في الأمر صدفة.

نظرية جديدة(أو مفتاح جديد لتفسير الظواهر والأشياء) فهناك الباراديغم الأرسطوطاليسي(أو المفتاح الأرسطوطاليسي)، وهناك الباراديغم الغاليليوي،...وكل واحد من هذه الباراديغمات كان يستخدم في وقته(أي أثناء سيطرته على العقول) لتفسير العالم والكون".[1]

يتبنّى أركون ايبستيمي فوكو[2]، ناظرا إلى أن مفهوم العقل يتقارب – إن لم يتماهى – مع مفهوم "نظام الفكر" يقول احد الباحثين :"فإذا كانت آليات التفكير في فضاء ما تخضع لنظام معين من المبادئ أو الأصول النظرية، فإن تلك المبادئ أو تلك الأصول هي نفسها التي تخضع لها بنية ذلك العقل في ذلك المجال"[3]

لقد افتتن أركون بالعقل الغربي كدلالة على النظام، منطلقا به إلى الفكر الاسلامي، الذي نظر إليه على انه قطاعات مبعثرة لا جامع لها، ولا سبيل الى الجمع بينها إلا عن طريق البحث في النظام الفكري المعرفي الذي يؤطر ويتحكم في تعدد العقول الاسلامية،وذلك من خلال سعيه الى إيجاد المبادئ المشتركة العامة بين تلك العقول، ووجد أن هناك مسلمات ومبادئ قبلية تشكّل بنية العقل الاسلامي، تؤثر تأثيرا مباشرا وحتميا في مختلف العلوم التي يمارسها كالفقه وعلم الكلام وغيرهما.

والايبستمي عند الجابري تعني"**النظام المعرفي**"الذي هو عبارة عن" جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تُعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها الشعورية"[4].وهذه البنية

[1] - هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005، ص ص 131-132.
[2] - ليس يخفى تأثر أركون- مَثَّله في ذلك مثل الجابري ومعظم المفكرين العرب المعاصرين- بالإنتاجية المنهجية والمفاهيمية التي بلغتها العلوم الإنسانية المعاصرة(التحليل التاريخي، المنهج الانثروبولوجي، التحليل البنيوي، التحليل النفسي للمعرفة، النشؤية الجينيالوجية، المنهج الأركيولوجي، التحليل اللغوي....)
[3] - محتار الفجّاري، نقد العقل الاسلامي عند محمد أركون،دار الطليعة، بيروت،ط1، 2005، ص69.
[4] - الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق،ص37.

اللاشعورية – وهو تحديد يستعيره الجابري من عالم النفس جان بياجيه الذي كان يقول بمفهوم يسميه"اللاشعور المعرفي"– هي التي تهيمن على الثقافة العربية الاسلامية لقرون عدة، وبنية تلك الثقافة ذات زمن راكد، أي أن النظام المعرفي للثقافة العربية اكتمل منذ **عصر التدوين**(أواخر العصر الأموي في دمشق) وبينة ذلك النظام تتألف من أنظمة أساسية ثلاثة هي: **النظام البياني، والنظام البرهاني، والنظام العرفاني**، ولا نهضة في تصوره دون الحفر ومعرفة البنية التي تتستر تلك الأنظمة خلفها. وبخلاف ذلك، يرى اركون أنه يجب العودة بهذا النظام المعرفي الى يطلق عليه اسم"**العقل المؤسِّس**"(القرآن والحديث)، لأن الفعل الحضاري الاسلامي على كافة المستويات والأصعدة تأسس على هذا العقل، إن هذا العقل عند اركون هو:"النواة الأولى التي انبجست عنها كل العقول الاسلامية، ولذلك يعتبر البحث في طبيعة العقل القرآني – عند أركون– أهم المنطلقات للإمساك بناصية العقل الاسلامي كله"[1].

يحدد أركون والجابري اذن، مفهوم العقل الاسلامي أو العربي وفق المرجعية الغربية(فوكو)، ويختلفان في طبيعة تسمية، هذا العقل، وإن كان في المهمة النقدية التي يتبنّياها بعض"**السكوت والاختزال**"خاصة عند الجابري كما يرى الناقد والباحث علي حرب،

[1] - محتار الفجّاري، نقد العقل الاسلامي عند محمد أركون، مرجع سابق، ص74.

فـالوحي والقـرآن هـو أهـم مسـكوت عنـه فـي خطـاب الجـابري[1]،كمـا أن ادعـاء أركـون بـ"علمية"قراءته للنص الديني والتراث الاسلامي بوجه عام، فيه مبالغة وتضخيم[2].

فـي ختـام هـذه المقارنـة المقتضـبة جـدا بـين هـذين الناقـدين الشـهيرين للعقـل العربـي والاسـلامي، والتـي ينطلـق صـاحباها من التجذير اليونـاني –الأوروبـي لمفهوم العقل، أي أن العقل **جوهر**، أو كيان قائم بذاته، أو ماهية، وهي كلها تحديدات تجرده من أن يكون فاعلية "مُتكوثرة"، ومن ثم يكون بارزا تعارض استراتيجية فهم ونقد العقل عند الجابري وأركون عن نظيرتها عند طه عبد الرحمن.

ب- مظاهر تهافت العقلانية المجردة:

يدرك طه عبد الرحمن، أن في مسألة العقل داخل الخطاب العربي الاسلامي المعاصر بعضا من الاضطراب والقلق، ومرد ذلك إلى تكاثر الكلام حولها في الكتابات الاسلامية والعربية المعاصرة، حيث يقول:"لقد كثر الكلام عن"العقل"و"العقلية"والعقلانية"و"المنهج العقلي"والسلوك العقلاني"و"العقلنة"و"التعقل"و"التعقيل" في الكتابات الاسلامية والعربية منذ القرن الماضين ومازال الخطاب الداعي الى العقلانية والمطالب بتقويم التراث الاسلامي العربي بمقتضى النهج العقلي مسيطرا على توجهات الباحثين وعلى هموم المناضلين، حتى أن بعضهم يدّعي القدرة على تنقية هذا التراث وإرسائه على مبادئ وقواعد عقلانية راسخة

[1] - على حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت،ط4،2005، ص98. ويضيف حرب قائلا في الصفحة ذاتها:" وهذا السكوت هو المسؤول عما تنطوي عليه قراءة الجابري من "تلفيق"....وإذا كان خطاب الجابري يصمت على ما ينبغي تحليله من جهة، فإنه من جهة أخرى"يختزل" ما يقوم بتحليله إلى حد الإلغاء...".

[2] - راجع :على حرب نقد النص، مرجع سابق لاسيما الفصل:محمد أركون وقراءة الفكر الاسلامي(ص69-88).

ونهائية، يتساوى في ذلك من أخذته الغيرة الدينية على الحالة المتردية للأمة الاسلامية، ومن ساورته الحمية العربية المتطلعة الى النهوض بالواقع المتخلف للعالم العربي".[1]

وكما مرّ بنا، فهو يعارض القول بجوهرية العقل، وفي إصداره الأخير[2]، لم يزد إلا اقتناعا بقصور العقلانية المجردة فبيّن مظاهر تهافتها، وفحص مختلف الإشكالات التي يثيرها مفهومه للعقل، معتقدا أن القول بتلك العقلانية كما تصورها العرب والمسلمون قديما وحديثا، حيث كانت المطابقة بين معنى العقل ومعنى الكلام، هو جوهر النظرة الإغريقية لاسيما عند أرسطو، ووراثة هذا التصور الأرسطي جعل المتفلسفة العرب ينظرون الى ماهية الإنسان على انها تتحد بالنطقية والعقلية بدلا من "الأخلاقية" يقول في هذا السياق:" التبس الأمر على دعاة العقلانية من المحدثين، فظنوا أن العقلانية واحدة، لا ثانية لها، وان الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره، وليس الأمر كذلك، إذ العقلانية على قسمين كبيرين،فهناك العقلانية المجردة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية، وهي التي يختص بها الإنسان دون سواه"[3].

أعلُمُ أن الكثير من الأحكام الطهائية قد ذكرتها، وأجدني مرغما على إعادة بعضا منها للضرورة، حتى نقارب بجلاء بين مواقف كل من أركون والجابري وطه عبد الرحمن،لاسيما القول الطهائي بأن"الأخلاقية" هي الأصل و"العقلانية" هي الفرع التابع له.والغرض من ذلك هو تبيان رغبة عبد الرحمن المتجددة القائلة بإبطال دعوى الاعتقاد في التحديد الماهوي

[1] - طه عبد الحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، ص15.
[2] - مؤلفه"سؤال العمل،بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم"الصادر في أولى طبعاته عام2012.وكذلك ومؤلفه الآخر "روح الدين، من ضيق العلمانية الى سعة الائتمانية"الصادر في العام ذاته. وفي حدود ما علمت فان عبد الرحمن قام بإصدار مؤلف جديد عنوانه"الحوار أفقا للفكر" وهو عبارة عن حوارات أجريت معه على غرار كتابه "حوارات من اجل المستقبل" ومع الأسف ، لا أزال أواجه صعوبات في الحصول أو العثور عليه.
[3] - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص14.

للعقل، لأن استمرا رها لا يزيد العقلانية إلا مزيدا من التشييء والتجزيء وهو عين ما قام كل من أركون والجابري في نظره، **ولكن لماذا أركون والجابري؟.ألا ينبني نقده لهما على خلفية ذاتية؟.**

ينفي طه عبد الرحمن، أن يكون نقده لمحمد أركون أو لمحمد عابد الجابري، يحمل أية خلفية ذاتية، مبررا ذلك بأن نقده مؤسس على معطيات منطقية ومبررات منهجية خالصة[1]، وهو نقد كان قد قام به منذ أن اعترض كل منهما على منهجية المناظرة التي انتصر لها في كتابه"في أصول الحوار وعلم الكلام"،حيث يقول:"خاض هذان الباحثان في هذا الإشكال(الإشكال المنطقي الذي ترتبط به منهجية المناظرة) عند حديثهما عن العقلانية الاسلامية، وقد وصف أحدهما عقلانية المناظرة(هو منهج علم الكلام وعلم الأصول)بنقيض ما وصفها به الآخر، فالجابري يعد هذه المنهجية ناقصة في عقلانيتها(عقلانية بيانية يجب تجاوزها)، وأركون يعتبرها مغالية في عقلانيتها(عقلانية برهانية أرسطية يجب نبذها)"[2]. ومنذ صدور المؤلف المذكور(1987) وضع عبد الرحمن المباحث الفكرية حول "خطاب العقل"في الخطاب العربي المعاصر، في صورة استدلالية منطقية (قياس حملي)مقدمتاه ونتيجته كالأتي:

- يوجد عقل خاص بالتراث "العربي"و"الاسلامي".
- حلول هذا العقل دون قيام التراث بتحقيق وتهيئة أسباب العلم والتقدم.

[1] - طه عبد الرحمن، حوارات من اجل المستقبل، مصدر سابق،ص85.
[2] المصدر ذاته، ص ص 85-86.

- يجب تجاوز هذا العقل والأخذ بآخر غيره [1].

هذه الوضعية تكشف عنها مواقف(دعاوى بتعبير عبد الرحمن) كل من أركون والجابري، ففي نظره، في هذه الأحكام المستنتجة فساد منطقي يصفه قائلا:"فالجابري يزاول البيان حيث ينبغي أن يقوم بالبرهان، وأركون يمارس التعقيل حيث يدعو لطريق مغاير للتعقيل،فكان فساد طريقهما من باب يسمى"**المفارقة**"إن لم يقصدا إليه، ومن باب "**المغالطة**"إن قصدا إليه، ولا سبيل مقبول لرفع هذا الفساد، وكل من أنكر ذلك، ونَسَبه إلى غير المنطق، فهو مكابر معاند لا يستحق المحاورة"[2].إن غياب الأبحاث المنطقية في مشروعي الجابري وأركون، وهما يتناولان موضوع التراث والفكر العربي الإسلامي،يجعل من دراستيهما فيها كثير من التجاهل والغفلة والانحراف، إن هذا الغياب لـ:"الدراسات والأبحاث المنطقية المعاصرة وعلى راسها المنطق الرياضي، يحمل دلالة قوية تنسجم مع طبيعة المرجعية النظرية والمنهجية التي تغلب على المدرسة الفرنسية ذات الروح التاريخية، التي عادة ما تنفر من التدقيق وتغرق في التعميمات"[3].

سيوضح الأستاذ طه عبد الرحمن معالم هذا الخلل في المشروعين من خلال التحديدات التالية:

•- الجابري وحدود دعوى "بيانية" العقل العربي:

[1] - انظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص145.
[2] - حوارات من اجل المستقبل، ص87.
[3] - عمر الزاوي:النقل ونقد العقل،(تأملات في الخطاب الفكري عند أركون والجابري)،منشورات مخبرالأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، الناشر: رياض العلوم،الجزائر،ط1، 2006،ص 166.

في مدونة الجابري، العقل العربي من طبيعة"بيانية" بحتة، وليس برهانيا وهي الخلاصة المعرفية التي حصّلها بحيث تبين له أن أساليب وطرق البيان اللغوي الذي يتميز به اللسان العربي في التراث العربي يوازي ويسد مسد الأساليب البرهانية في الموروث الإغريقي، فإذا كانت الفلسفة(=العقل) فيما يقول الجابري، هي "معجزة اليونان، فإن علوم العربية هي معجزة العرب"[1].وهو يَرُد – فيما يرى عبد الرحمن– عدم توجه المسلمين الى العلم الصحيح، إلى اقتصارهم على التعامل مع النصوص فقط لاسيما النص الديني.إن هذا الفهم جعل طه عبد الرحمن يتساءل بتعجب قائلا:"كيف ذلك، وفلسفة المعرفة درجت على اعتبار الوعي بالوسيلة أعمق وأرسخ من الوعي بالمضمون الذي يُتوسل بها إليه!فانشغال المسلمين بتدبر النصوص وبناء نظريات دلالية وتأويلية لاستخراج الأحكام منها دليل قاطع على وعيهم بدور المناهج والوسائل في تشكيل المضامين المعرفية"[2]، والقول بأن المسلمين ليسوا عقلانيين بسبب "بيانهم" ووحدهم الفلاسفة هم أهل البرهان ليس قولا دقيقا فحتى الفلاسفة المسلمين، لم يكون على نباهة بتأثير بنيات اللغة اليونانية على المعاني التي نقلوها, ولو أنهم انتبهوا لما كانت بعضا من تعابيرهم وتراكيبهم "ذات مضامين ظلت مستغلقة على الافهام...لا لشدة عمقها وتجريدها، وإنما لعدم توافرها على الشروط البيانية للوسيلة الجديدة التي تُبلغ بها(أي اللغة العربية)"[3].يعترض طه عبد الرحمن على موقف الجابري الذي يعتبر الفكر العربي قاصرا من حيث الأدلة التي يبرهن بها على تحصيل اليقين والعلم لالتزامه بأساليب بيانية من مثل

[1] - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص80.
[2] - طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص147.
[3] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

التشبيه والمقارنـة وغيرهم،مؤكـدا علـى موقفـه مـن الفلسـفة بأنهـا خطـاب طبيعـي يقـوم علـى الحجـاج وليس علـى البرهـان.ولـذلك فالجـابري عنـدما يرافـع من أجـل "بيانيـة" العقل العربـي، وفـي إصـراره علـى الفصـل بين طرق البيـان وطرق البرهان،وفي هذه النظرة "نفيُ لأن يكون الفكر الاسلامي حاملا لأي دلالة عقلية مستقلة"[1].

عنـد طـه عبـد الـرحمن، يبقـى الجـابري، إنمـا يحـاول أن يتنـاول قضـية هـي مـن جـوهر الخطاب الطبيعي(أي مسألة العقل العربـي) بطريق "برهاني"، وهذا السلوك المنهجـي "ممتنـع" لضـرورة اللسـان الطبيعـي، ومـن ثـم فبرهانيـة دعـواه معرضـة للتهافـت والانهيـار، مثبتـةً دعـوى ببانيتها، وهي بهذا، دعوى "ليست بيقينية ولا بعلمية، بل هي دعوى تعوق العلم"[2].

لا يرى طـه عبد الرحمن فـي تحليلات الجابري علـى هذا المستوى سوى قصـورا فـي فهم وتصـور معنـى "العقلانيـة"،أي ان الإنتاجيـة المعرفيـة والفكريـة للجـابري، بقيـت علـى أعتـاب العقلانية المجردة، بينما العقلانية على المستوى الحركي والوظيفي هي "فعالية متكوثرة"،فطرفا "العقلانية" و"اللاعقلانية" إنما هما:"متقابلان لسلم واحد بينهما مراتب لا حصر لها، تتزايد أو تتنـاقص فيهـا درجـة العقلانيـة أو اللاعقلانيـة..."[3]،ثم أن تلـك العقلانيـة منفصـلة عن التوجيـه القيمـي كمـا مر بنـا فـي مباحث سابقة، ولـذلك كـان تصـديه لرؤيـة الجـابري، بـارزا وهو نفس التصدي ونفس النقد الذي سيذهب به إلى المتن الأركوني:

•- محمد أركون ودعوى حدود" شرعانية" العقل الاسلامي:

[1] - يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، دار الانتشار العربي، بيروت،ط1، 1997،ص 82-83.
[2] - طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، ص149.
[3] - المصدر ذاته، ص152.

يقول طه عبد الرحمن:"وضعنا مصطلح"الشرعانية" للتعبير عن موقف أركون جارين على عادة لغوية في التعبير عن النزعات، هو الادعاء بوقوف المسلم عند اجتهادات الفقهاء وتوسله التقليدي بمناهجهم العقلية في البحث"[1].ان وضعه لمصطلح "**شرعاني**" في مقابل الاصطلاح "**بياني**" الوارد في خطاب الجابري حول بنية وتكوين العقل العربي، انما من اجل تحطيم ذلك التقابل الذي جرى على ألسنة جمهور المثقفين والباحثين في التراث العربي الاسلامي وفي الفكر العربي والاسلامي المعاصرين، بحيث انقسموا إلى قائل بالصفة البيانية للعقل العربي كما هو الحال عند الجابري، وقائل بالصفة الشرعانية للعقل الاسلامي وفي مقدمتهم محمد أركون.

ويبدو له، أن افتتان أركون بالمكاسب المنهجية المحصلة في العلوم الإنسانية في الغرب، وتمسكه بما تقول في مختلف الفروع والمجالات، نتج عنه صياغة اركون لمشروعه وفق خلاصات منهجية ومعرفية، يذكر منها أربع هي:

– تمييزه بين مكونات النظر"الاسلامي" ومكونات النظر الحديث.

– مقابلته بين خصائص الخطاب القرآني وبين معايير "العقلانية" مع الاحتكام في تقويمه لهذه الصفات القرآنية الى العقلانية دون الاحتكام إلى القرآن حين وصف"العقلانية".

– اعتباره مذاهب الفقهاء ومدارس المتكلمين مجرد حركات، من جهة تساند تناحر الجماعات السياسية للهيمنة في مجال السلطة، ومن جهة أخرى تساهم في التنكر لمقتضيات التاريخ، سواء ما تعلق منه بتعاقب الأحداث أو ما ارتبط بتجدد أحوال الإنسان.

[1] - المصدر ذاته، ص146.

– إنكاره على الفكر "الاسلامي"التوجيه الديني لتصوراته وآرائه وأنساقه النظرية[1].

يرفض عبد الرحمن هذه الدعاوى، ويعتبرها فاقدة لأساسها الموضوعي، بحكم تحيزها لرؤية معرفية تقصي ما عداها.فلقد تبيّن له أن أركون يفهم معنى العلم برؤية لا تتواقف مع فهم علماء الأصول والفقهاء، ذلك أن هؤلاء كانوا يفهمونه على أنه المنهج المتوسل به لتحصيل المعارف،اكثر مما هو جهد مبذول في مجال معرفي ما، أو جملة معارف مكتسبة.وبما ان العلم هو روح المعرفة، فإن ما يكون مهما انما هو المنهج اكثر مما يهم المضمون المعرفي, يقول عبد الرحمن:"يبدو أن محمد أركون يميل إلى المعنى الأخير(أي العلم هو جملة معارف مكتسبة)، فيفهم من العلم كل العلوم، سواء تلك التي استكملت مقوماتها أو التي لازالت تتلمس طريقها، فيطالب في النظر إلى الإنتاج الفكري"الاسلامي" بالاستفادة من كل هذه العلوم على تعددها واختلاف مناهجها"[2]. وهو يلح أيما إلحاح على قضية الاعتراض على كونية الفلسفة والمعرفة الإنسانية، رافضا ذلك التقديس للنموذج المعرفي الغربي، ولذلك فهو يفرق بين معنى الاستفادة من مكتسبات المعرفة الإنسانية وبين الاستغراق التام في كل ما أنتجته تلك المعرفة، بل إنه وضع شروطا لهذه الاستفادة من العلوم الغربية.وبرأيه ،فإن أركون لم يستوف تلك الشروط مما جعل أحكامة تقوم على أساس"توفيقي" ولم تُبن على مسلك "تحقيقي"،بينما كان تصور الفقهاء للعلم ليس هذا التصور التلفيقي[3].

[1] - المصدر نفسه، ص149.
[2] - المصدر نفسه، ص150.
[3] - المصدر نفسه، ص150.

وبما أن العلم يتأصل بهذا الفهم الذي مارسه الفقهاء وعلماء الأصول، فإنهم بلغوا مستوى يضـاهي معاصـريهم "مـن أصـحاب العلـوم العقليـة(...) فـالعلم عنـدهم يسـتجيب لشـرطين أساسيين هما:**الاستدلال والتعليل**، فقد وضعوا قواعد لاستنباط الفروع من أصول الشريعة، وحددوا مسالك التعليل المختلفة، ولهذا جمعوا بين الشرط العقلاني للعلم الصوري، والشرط العقلاني للعلم الطبيعي، ولا عجب في ذلك مادام مجال الشريعة هو مجال يجمع بين العلم والعمل"[1]. وإذن، فهناك دوافع معرفية منهجية خالصة هي التي وجهت أحكامهم، بخلاف ما يراه أركون الذي يقول بوجود مقتضيات ودوافع من طبيعة"سياسية" [2].

انطلاقا من هذا التحديد لدلالة العلم المنهجية، يعتبر عبد الرحمن خطاب أركون ناقصا، حيث يكتفي بالدلالة التراكمية للعلم من جهة، ويلجأ الى إقحام خيارات سياسية، في قراءة النصوص الاسلامية الدينية من جهة أخرى، فالدرس الفقهي كما يرى عبد الرحمن لا علاقة له بمثل ما يراه أركون ولا يرى في تحليلاته سوى ضربا من التأثر بنظرية وحدة المعرفة والسلطة عند فوكو وروافدها الأصلية ممثلة في إرادة القوة عند نيتشه[3].

لا يغادر التحليل النقدي الطهائي منطقة"العقلانية الأركونية"دون أن يعمل على تقويض القول بـ"شرعانية العقل الاسلامي"قائلا:"إن ادعاء محمد أركون"شرعانية العقل الاسلامي" لا يخلو من أحد أمرين: إما أنه مبني على أسس علمية حقيقية، وإما أنه مستند الى "شرعانية"

[1] - المصدر نفسه، ص151.

[2] - يقول أركون:" ينبغي أن نعلم أن الأنظمة اللاهوتية تعكس ارادات القوة والتوسع والهيمنة فيما تخلع عليها القدسية والمشروعية والطقوس الشعائرية...إنها أنظمة ثقافية ذات عقلنة ظاهرية تنبذ بعضها بعضا لكي تؤكد على ذاتها،وترفع من قيمتها الى مرتبة الدور التاريخي بصفتها المؤتَمن الوحيد والمخلص والموثوق على الوحي(أو معطى الوحي)" راجع: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سبق ذكره،ص313.

[3] - عبد الرزاق بلعقروز، "المساءلة النقدية لأنماط العقلانية لدى أركون والجابري، نموذج طه عبد الرحمن"، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة فرحات عباس، سطيف، الجزائر،العدد16،ديسمبر2012.

معينة"فقد بينا أن المنهج العلمي الذي يدعي العمل به هو منهج"تلفيقي" لا "تحقيقي"، فيلزم أن ادعاءه "شرعاني" لا علمي"[1].

وهكذا يتكئ خطاب أركون على شرعانية أخرى، فيسقط في أوحال الايدولوجيا ويرتمي في أحضان التعددية المنهجية،وهذه الأوصاف التي خلعها على العقل الاسلامي،تستند الى الاعتقاد بوجود مسافة بين "العقلانية" و "اللاعقلانية" وهو ما يرفضه طه عبد الرحمن لانه يتناقض – كما رأينا معه سابقا – مع واقع تطور المعارف الإنسانية، كما أن في خطابيهما إقصاء للدرس الصوفي والتجربة الاشراقية وهو التضييق الذي يقض مضجع طه عبد الرحمن. ونعتقد أن كل المجهود الفكري الذي بذله ولا يزال ،انما يهدف إلى تأصيل مشروعية ذلك الدرس.

إن تحليلات وتوصيفات أركون والجابري معا، بالنسبة إلى طه عبد الرحمن، إنما مصدرها ذلك التصور السكوني للعقلانية، فالعقل فعالية ادراكية تحولية، والعقل الغربي ليس سوى أحد تجلياتها.

ومهما يكن من أمر، فإنه يكون من الموضوعية، الوصول مع أحد الباحثين الجزائريين إلى الاستخلاص التالي: "لا يمكن القول بأن العقل العربي قد انهزم، فلا زالت محاولات جادة تظهر بين الفينة والأخرى، هنا وهناك، تحاول استيعاب أدوات التنوير ومحدداته، وتدعو إلى مزيد من العقلانية، والاستيعاب للحضارة وآلياتها"[2].

[1] - طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مصدر سابق، ص151.

[2]- إسماعيل زروخي: دراسات في الفكر العربي المعاصر،شركة دار الهدى للطباعة والنشر،عين مليلة- الجزائر،(د ت)،ص 31.. لمزيد من التفصيل والتوسع أنظر أيضا: كمال عبد الطيف:قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان،ط1، 1994، ص 50 ما بعدها.

في ختام هذه المقاربة التحليلية، يكون من الضروري مساءلة فكر طه عبد الرحمن عند أهم الإشكالات التي عرضنا لها، والتي نعتقد أنها كلها تنجذب لتدور حول إشكال مركزي هو إشكال العقل والعقلانية في الفكر العربي الاسلامي، وكان لفرادة موقفه، أن استطاع بمقتضى هذه المسألة، تشييد مشروع فلسفي عربي اسلامي معاصر جدير بالمساءلة والنقد والتقييم.

ويبدو أن إسهامه لم يلق من ذلك الزخم النقدي الذي حظيت به بعض المشاريع الموازية له كمشروع الجابري أو أركون أو غيرهما، ولعل ذلك يعود فيما يرى أحد المهتمين المتحمسين لفكر طه عبد الرحمن إلى أنه مشروع جريء "سَخرَ صاحبه من كل ما تقرر عند أهل التفلسف، قديمه وحديثه. رمى أهل التفلسف في العالم العربي المعاصر بإتباع ما وجدوا عليه أعداءهم. ووضع للمقلدة شريعة، بعبورها والاجتهاد بمقتضاها، يتمكنون من نزع قلادة التقليد من رقابهم، والتحرر من العبودية لغيرهم، والاستقلال بفكرهم، وحينها يمارسون حقهم في التفكير الحر والحي"[1]. إن تعرض فكر طه عبد الرحمن لبعض الاحتماء بالصمت،لاسيما في أوساط المفكرين والمشتغلين بالدرس الفلسفي العربي في المغرب الأقصى بوجه خاص، وفي العالم العربي والاسلامي بوجه عام، لهو أمر يبعث على بعض الحيرة!!، إذ بدا لهم، كيف يمكن الجمع بين المنطق والتصوف في عقل واحد؟.

لكن طه عبد الرحمن مافتئ يدافع عن توجهاته المعرفية والدينية، معتقدا أن ما يقوم به لا يتعارض مع العقل والمنطق والفطرة، مخالفا ما انغرس في النفوس منذ عقود من الزمن، كما يقول:"فالتجربة الروحية، لا تتعارض أبدا مع المعرفة العقلية،بل انها قد تكون سببا من

[1] - عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، مرجع سابق، ص163.

أسباب إثراء هذه المعرفة والتغلغل فيها"[1]. ويعتقد صاحب"فقه الفلسفة"أن هناك أسبابا ثلاثة جعلت جمهور المعنيين بالفكر والفلسفة في الوطن العربي، يتغاضى عن مشروعه، هي:

- الاختلاف في صلة المعرفة الاسلامية بالمنهجية المنطقية.
- الاختلاف في صلة الدين بالتسيس.
- الاختلاف في صلة الدين بالتصوف.[2]

ومن دون الانتباه إلى أننا لازلنا في حاجة ملحة إلى المنهجية المنطقية لمواجهة التحديات الفكرية المصيرية، وكذلك المعرفة العميقة بحقيقة العلاقة بين الدين والممارسة السياسية والوعي بتباين ما بينهما من مسافات، ومن دون إدراك حقيقة التصوف من حيث أنه ليس سوى كمال التخلق، وهو شامل لكل الأفعال الإنسانية، فإن القيام بتشريح نقدي لمشروع طه عبد الرحمن تبقى مهمة مؤجلة لم تجد من الكفاءة والتأهيل ما يهيئ لانطلاقها.

لقد كان سؤال الإبداع قضية فلسفية على أكبر غاية من الأهمية لدى طه عبد الرحمن، فلقد كان همٌ الرجل من خلال مشروع "فقه الفلسفة" هو:" العمل على فتق انسداد افق النظر العربي واجتراح امكانات أو سبل للتفلسف غير المقلد،فكان فقه الفلسفة جوابا يرفع به وهم القصور الذي يرمي به الفكر الاسلامي العربي المتمثل في تخلف الابداع الفلسفي"[3]. ولم يتردد في مراجعة إيمانه بجدوى "فقه الفلسفة" الذي سيكون لا محالة – في نظره– بمثابة" لبنة لا يمكن للمتفلسف العربي الاستغناء عنها إذا ما أراد أن يكون لنفسه شخصية فلسفية مستقلة

[1] - طه عبد الرحمن،حوارات من أجل المستقبل، مصدر سابق، ص127.
[2] - انظر: حوارات من اجل المستقبل، المصدر السابق، ص ص 145-146.
[3] - إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن،قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص245.

تقدر إلى العطاء والنماء،كما أن اعتقادي جازم بأن العناية به من هذه الجهة على الأقل، لابد أن تزداد، حتى تبلغ ذروتها إن عاجلا وأنا على قيد الحياة، أو آجلا وقد وراني التراب..."[1].

يركز الناقد اللبناني علي حرب في نقده لمشروع فقه الفلسفة، على الإسهامات الطهائية على هذا المستوى حيث يرى انها تتجه إلى "محو" الفلسفة [2]بدل ترسيخها وتثبيتها، ففي مجال الترجمة مثلا، يَعتبر دعوته لترجمة عبارة الكوجيتو الديكارتية نوعا من القمع لإرادة التفلسف، حيث يخفي طه عبد الرحمن "أناه"وراء صيغة المخاطب بخلاف ديكارت الذي يظهره، وهو تواضع فكري من ديكارت فيما يعتقد حرب، الذي يضيف قائلا:" ولا عجب أن تكون النتيجة، هذه الصيغة الأمرية القامعة لإرادة التفلسف، أنظر تجد، فمن يبدأ بالأمر ينتهي به"[3]. وهكذا فإن عبد الرحمن بتلك "الترجمة التأصيلية" للكوجيتو الديكارتي لم يعمل إلا على" تجريده من قوته الفلسفية بقراءته قراءة تراثية تقربُه من الحكم التراثية والأمثال السائرة، فيما الابداع يتم بقراءة التراث قراءة معاصرة، لا تقوم على نفيه،إذ لا معنى ولا إمكان لنفيه على الاشتغال عليه وتحويله، أو على صرفه وتوظيفه من أجل إقامة علاقة راهنة، حية ومتجددة مع العالم والعصر"[4]. ويذهب اعتقاد الناقد حرب إلى أن الخلفية الدينية هي التي توجه عبد الرحمن في هذا الفعل الترجمي التأصيلي، ذلك أنه يعطي الأولوية والأفضلية

[1] - حوارات من اجل المستقبل، مصدر سابق، ص102.يقول طه عبد الحمن مخاطبا القارئ العربي الواعي :"لا نخالك أيها القارئ الكريم، بعد هذا الذي ذكرناه، إلا مرتقيا المرتقى الصعب، فتقتحم مجال الابداع الفلسفي، متعاطيا تحرير قولك من قيود الإتباع، فليس أضر على تفلسفك من أن لا يكون لك من المعاني الفلسفية إلا لغيرك، حتى ولو كان قريبا لك، فكيف إذا كان غريبا، فتقول بما قال وتسكت عما سكت،ولا انفع لتفلسفك من ان يكون لك من المعاني الفلسفية ما ليس لغيرك غريبا كان أو قريبا...."فقه الفلسفة،ج2 القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل ، مصدر سابق،ص434.

[2] - انظر:علي حرب:"طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي:فقه الفلسفة لمحو الفلسفة"مجلة دراسات عربية، العددان7-8(ماي/جوان) 1996.

[3] - على حرب، المرجع السابق، ص12.

[4] - المرجع نفسه، ص14.

للنظر على الفكر، حيث يبدو لحرب أن عبد الرحمن قرأ العبارة الديكارتية قراءة دينية مستندا إلى اختيار طه عبد الرحمن للفظ"تجد" حيث يقول:"إن طه عبد الرحمن لم يلجأ إلى اختيارها– أي كلمة تجد – لفاعليتها، بل لمفعوليتها المضمرة، أي لكونها تؤول بالإنسان إلى الاعتراف بوجود خالقه، وفضلا عن ذلك، فهي تأمر المتلقي بالفعل، أي النظر من أجل أن يكتشف مفعوليته، أي مخلوقيته.فمبتدؤها الأمر ومآلها المفعولية"[1]. والحاصل عند حرب، أن طه عبد الرحمن باعتماده على إرادة التأصيل، عمل على إعاقة الاجتهاد، وذلك عندما بقي ملتزما بالشروط التداولية المشكلة للثالوث:اللغة والعقيدة والمعرفة، فالعبارة الطهائية "أنظر تجد" فيما يرى حرب "تتحاشى خلل العبارة وفساد العقيدة وجمود المعرفة،، الأمر الذي يجعلها الأقرب إلى أصول وموجبات المجال التداولي العربي، خاصة وأنها تجري مجرى المواعظ والحكم والأمثال السائرة"[2]. ولذلك فالإبداع الفلسفي في تصور حرب لا يكون إلا بخرق حجب المجال التداولي الأصلي، لأن:" الفلسفة تتغذى من خارجها، بل تتغذى مما يستبعده العقل الفلسفي بالذات على ما يمارس التفلسف بعض فلاسفة العصر"[3]. إن طه عبد الرحمن بهذه الترجمة التأصيلية، يكون قد عمل على شل روح الابداع،لأن منطق المماهاة، يشل إرادة المعرفة ويموه حقيقة المشكلة[4].

[1] - المرجع نفسه، ص14.
[2] - المرجع نفسه، ص10
[3] - المرجع نفسه، ص16.
[4] - المرجع نفسه، ص ص15- 16. في نقد التاويل الطهائي للفعل الترجمي،انظر ايضا: بلغيث عون في:"الانطولوجيا المغشوشة ("اللسان والميزان"/الضوضاء التداولية.مغالطات في منطق طه عبد الرحمن) مجلة كتابات معاصرة،عدد 46، شباط - آذار 2002. حيث يصف المشروع الطهائي ككل قائلا:"لم يكن مشروع طه عبد الرحمن مساءلة نظرية تحليلية دقيقة لبناء الخطابات الفلسفية وبالمثل للبنى الأنطولوجية موضوع هذه الخطابات، وإنما فقط مساءلة لغوية للخطابات في تناقلها....لايسائل الأساسيات العقلية ذات القاع الأنطولوجي..."

وفي السياق ذاته، يعتبر الناقد المغربي إدريس هاني أن الترجمة الطهائية للقول الديكارتي تنم عن خلط مفاهيمي بحيث انها تتعارض مع استراتيجيته القائمة على نظرية التقريب التداولي، فالعبارة"انظر تجد" لا تستند على أي تبرير منطقي أو منهجي لوجودها، ومن ثم فهذا "أكبر دليل على غرابتها، لأنها لو كانت تداولية، لحضرت في وجدان اللغويين عفو الخاطر"[1]. وينظر هذا الباحث المغربي إلى مشروع طه عبد الرحمن ككل على أنه :" انتهاك سافر لبراءة اختراع للعديد من المشاريع السابقة.خذ على سبيل المثال، البؤرة الأساسية لهذا المشروع وهو التقريب التداولي وهو الأخ التوأم مع الفارق في التعريف والتأنيث لمفهوم"إسلامية المعرفة"كما نادى بها المعهد العالمي للفكر الاسلامي بواشنطن، أو مفهوم التبييء كما تحدث عنه الجابري، أو مفهوم الخصوصية عند الدكتور حسن حنفي.فما يبدو جديدا، هو إعادة خلع أسماء جديدة على مسميات، وتبديل اصطلاح بآخر..."[2] وبهذا فلا جديد يمكن رصده في أبحاث وأعمال طه عبد الرحمن من منظور ادريس هاني، بل إن مشروعه برمته، عبارة عن اقتباسات لا أكثر، فيقول مثلا:"أرى أن د.طه قاس على ثلاثية البيان، والبرهان، والعرفان كمحددات للعقل العربي،فجعل المجال التداولي خاضعا لثلاثية اللغة والعقيدة والمعرفة. يمكنك القيام بمقارنة، فستجد أن اللغة في المجال التداولي هي

[1] - ادريس هاني، "ما بعد الايدولوجيا" مقال منشور على موقع هيسبريس:
<http:/www.hespress.com/?broswer=view&EgyxpID=18867>

[2] - نقلا عن: يوسف بن عدي، مشروع الابداع الفلسفي العربي،قراءة في أعمال د.طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان،ط1، 2012،ص185.

مقايسـة علـى البيـان فـي بنيـة العقل العربـي، كمـا أن المعرفـة جـاءت مقابـل البرهـان، والعقيـدة مقابل العرفان، وليس المجال سوى مقايسة على بنية العقل العربي..."[1].

ويبـدو أن إدريـس هـاني لـم يجـد "جديـدا علميـا"فـي إسـهامات طـه عبـد الـرحمن، بـل إن الايـديولوجيا هـي المهيمنـة علـى تحليلاتـه، فالتقريـب التـداولي لـيس أكثـر مـن "أسـطورة"!!. وخلافا لما يتوهمه طه عبد الرحمن من وجود مجال تداولي عربي اسلامي أصيل، يرافع هذا الناقد قـائلا بسـخرية جارحـة:"...أيـديولوجيا التقريـب التـداولي، تكـون أشـبه بـأن يشـتري رجـل عربي سيارة ثم بسبب وضرورة المجال التداولي يفرض إعادة صياغتها بدفع سقفها الى أعلى كالسنام، ويضع لها لجاما ويجعل منها جَملا رغما عن أنفها"[2].ولذلك يبقى طـه عبد الرحمن فـي تصـور هـاني:"تراثوي اكثـر مـن التـراث نفسـه، فهـو لا يـرى فـي التـراث حداثـة الماضـي الموصولة بحركة التاريخ والاجتماع، بل يرى فيه رقيبا انطولوجيا، يجعل العرب ينظرون إلى الماضي ألف مرة، قبل أن يسرقوا النظر خلسة إلى حاضرهم أو مستقبلهم"[3].

يعتقد الأستاذ محمد الشيخ أن القول بتعدد العقول في متن طـه عبد الرحمن، مستلهم من نقد الفيلسوف الألماني نيتشه لمفهوم العقل،حيث كان نيتشه يردد دائما أن عدد"العاقليات "هو بعـدد الموجـودات، ولـيس فـي مقـدور الإنسـان أن تكـون لـه الخبـرة بكـل "العاقليـات" و"الفهميات"،فيوجد من أنحاء الفهم لهذا العالم بقدر ما يوجد من عاقليات، يقول نيتشه:" ثمة من أنحاء فهم العالم قدر ما ثمة من العاقليات، كل واحدة تفرض قانونها على الأخريات،

[1] - المرجع نفسه، ص186.
[2]- المرجع ذاته، ص189.انظر ايضا : ادريس هاني"النقد الأخلاقي للحداثة..النمط المعرفي الحديث وضرورات التخليق، مجلة الكلمة،العدد33،السنة الثامنة، خريف 2001من ص 129الى 162.
[3] - نحن والتراث، حوار مع ادريس هاني،أجراه هشام ميلودي، انظر الموقع الالكتروني:

وكل واحدة لا تؤمن إلا بنفسها طلاّبة للاستقواء"[1].وربما كان تأكيد نيتشه على أن العاقلية تتعدد في الكائن الواحد – ومنه الإنسان – بتعدد "أعضائه"،ومن ثم تكون حقيقة الإنسان أنه "عقول" وليس "عقلا "واحدا متميزا هي مصدر الرؤية الطهائية للقول بـ"التكوثر"العقلي.

بيد أن طه عبد الرحمن يؤسس نقد العقل على الدين، أن تقويم العقلانية لا يستقيم إلا بالدين الاسلامي، وطلب أصول العقلانية ينبغي أن يكون مستمدا من" أعماق التخلق الديني الذي هو وحده يورث اليقين المفقود"[2]. إننا نعلم أيضا أن طه عبد الرحمن يطابق بين الدين و الخلق،، ويعتبر أن التخلق الديني هو الكفيل بترك العقلانية المجردة القائمة على النظر والسعي إلى طلب عقلانية غيرها لا تكون بطبيعة الحال مجردة، وعلى المستوى من التحديد يلاحظ محمد الشيخ، قائلا:"ههنا عقلين يستوعبهما الخلق الديني:"العقل المسدد"...لكنه قد يصيب المقاصد ويخطيء الوسائل، فلا يرقى إلى درجة اليقين في نجوع الوسائل التي يستعملها للوصول إلى مقصده النافع، وبهذا كان فوقه" العقل المؤيد"...وذلك هو أعلى عقل يطلب"[3].

وإجمالا، فإن مسعى طه عبد الرحمن في تفهم ماهية العقل ومعناه، يحارب بلا هوادة ذلك الطرح الفلسفي العربي والاسلامي المتأثر بالموروث اليوناني القائم على التصور الجوهراني المفارق، فلقد كان "فيلسوف العرب"، يعقوب بن إسحاق الكندي المتوفى عام 256هـ، يفهم العقل على أنه:"جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها" وكان أبو نصر الفارابي

[1] - نقلا عن: محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد، مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،ط2005،1، ص217.
[2] - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مصدر سابق، ص76.
[3] محمد الشيخ، المرجع السابق،ص221.

المتوفى سنة339هـ، يعتبر السعادة هي غاية فعل العقل، وتلك هي مرتبة العقل الفعال الذي هو" مفارق للأجسام، غير محتاج في قوامه إلى شيء آخر مما هو دونه من جسم أو مادة أو عرض"[1].

وفي المقابل، نرى طه عبد الرحمن ينهل من ذلك، من كل المصادر التراثية المعرفية الاسلامية في مختلف المجالات(فقه وأصوله، فلسفة، علم الكلام، تصوف...)التي تصف العقل بـ" اللاجوهرانية" وتنفي عنه أوصاف التجسيم والصورية،يقول ابن الجوزي المتوفى عام .....في"ذم الهوى"،بعد ان عرض لتعريفات كثيرة متداولة :"وأكثر أصحابنا يقولون محله القلب، وهو مروي عن الشافعي رضي الله عنه، ودليلهم قوله تعالى"فتكون لهم قلوب يعقلون بها"، وقوله أيضا"إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب"، قالوا:المراد، لمن كان له عقل،فعبّر بالقلب عن العقل، لأنه محلّه"[2].

إن الأخذ بهذه الدلالة القلبية والفاعلية للعقل، شيّد عليه طه عبد الرحمن فهما نوعيا للعقل باعتباره ممارسة لا تستقل بنفسها ،بل هي قابلة للتقويم كما مرّ بنا.وبهذا التصور الفعالي القلبي الخلقي للعقل، وجد طه عبد الرحمن نفسه مجبرا على التصدي لبعض المواقف الفلسفية والفكرية العربية المعاصرة التي تسلم بالتصور الجوهراني كما سلم به أسلافها المتأثرين بالتراث المعرفي اليوناني كما تقدم.ولعل أعمال كل من أركون والجابري،

[1] - أنظر: رضوان السيد، مسألة العقل في النقاشات الاسلامية القديمة، مجلة التسامح، العدد16،السنة2006، ص11.

[2] - ابن الجوزي، ذم الهوى،تحقيق خالد عبد اللطيف العلمي،دار الكتاب العربي ،بيروت،ط1، 2004، ص61. وربما يكون طه عبد الرحمن متأثرا ومحوّرا لذلك الطرح الفلسفي الذي قدمه العالم والفيلسوف الفرنسي بليز باسكال في كتابه" الخواطر" حيث يقول:"نحن نعرف الحقيقة ليس في فقط بالعقل وإنما بالقلب أيضا، وبهذا الشكل الأخير نعرف المبادئ الأولى، وهي تلك التي يحاول محاربتها الاستدلال عبثا، والتي لا يملك فيها أي نصيب(...)وعلى هذه المعارف القلبية والغريزية يعتمد العقل وعليها يؤسس خطابه" نقلا عن: محمد بومعيزة: معالم قراءة تجديد التراث عند طه عبد الرحمن، أطروحة لنيل دكتوراه دولة في الفلسفة،جامعة منتوري - قسنطينة،الجزائر،السنة الجامعية 2008- 2009.ص428.

الغنية بمظاهر تجزيء وتشييء العقل والعقلانية ،من النماذج الحية المعاصرة المعبرة عن ذلك كما يبدو لعبد الرحمن.

وأما مسألة الإبداع في القول الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر، فهي تحتاج في المقام الأول إلى مجتمع منفتح وتستدعي محيطا سياسيا واجتماعيا يوفر الحرية والكرامة للمثقفين والمفكرين والفلاسفة، فالإرادة والرغبة لا تكفيان، يقول الباحث المغربي محمد سبيلا:"الإبداع لا يتوقف على مجرد الإرادة أو الرغبة الذاتية في تحقيقه، بل هو رهين بشروط أقلها أن تكون لغتنا وثقافتنا قد استوعبتا 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 التفكير"[1].

ويبدو أن الكتابة الفلسفية في الوطن العربي اليوم، من جهة، لا تزال أسيرة النزعة الفردية التي تغذيها المصلحة الفردية أو الانتماء المذهبي أو السياسي أو الديني أو العرقي أو الجغرافي ... ومن جهة ثانية، لاتزال يشدها الجانب التدويني اي أنها لم تغادر بعد حقل الشرح والسرد والتفسير والتلخيص والتأريخ.

ويبقى السؤال الكبير: **ما الحل؟ كيف نفتح حركة الإبداع الفكري عموما، والفلسفي خصوصا؟.وكيف ينبغي أن نفهم دور السياسي والمؤرخ والأصولي والفقيه والفيلسوف؟الخ...**

[1] - محمد سبيلا:"متى يعود زمن الإبداع الفلسفي"مجلة مدارات فلسفية (النسخة الالكترونية)الصادرة بالمملكة المغربية،العدد الأول، الموقع الالكتروني http:/philosophiemaroc.org/_madarat_01_14.htm

وبعد، فإننا نعتقد في خاتمة هذه الوقفة مع فكر طه عبد الرحمن، أن صاحب مشروع فقه الفلسفة لم يكن مبدعا بالمعنى الأصلي والأصيل للكلمة بقدر ما كان مالكا – ولا يزال يواصل هذه المسيرة– لقدرة فائقة على التركيب وإعادة قراءة وبناء المفاهيم، واستثمارها في التعامل مع التراث المعرفي الاسلامي من ناحية، وفي دراسة وتأويل قضايا العصر بهدف التأسيس لنظرية عربية إسلامية متميزة ومتمايزة عن غيرها من ناحية أخرى، نظرية كفيلة بتبرير الاختلاف بين أمة الإسلام وما عداها. وأراني متفقا تمام الاتفاق مع أحد الباحثين الجزائريين عندما يقول:"طه عبد الرحمن كمفكر متأصل في هويته الإسلامية وخصوصيته المغاربية، من حقه أن ينظر لما يراه. لكن ليس بالضرورة أن نقع في دائرة رفض الأشكال التعبيرية التي لا تتماشى ورؤية الفيلسوف،فنحن ندين في تكويننا الفلسفي لكل أنواع التعبير الفلسفي،كما نعترف بفضل جميع أنواع الترجمة في تلقي القول الفلسفي سواء كان ثقيلا آو خفيفا.لكن أن نجعل كل شيء مؤصلا ومؤثلا بالدمغة الإسلامية يجعل مشروعه يفقد الراهنية وحتى عقوله الثلاثة لا يمكن أن تجد لنفسها مقاما، كما أن توغله في التصوف وعالم العرفان يجعله بعيدا عن هموم عصره"[1].

وأظل أتساءل وأنا على عتبة مغادرة التحليل:**عندما سحب طه عبد الرحمن فضيلة التفلسف عن العرب والمسلمين ووصفهم بالمقلدة، فهل هو منهم؟ أم ينظر إلى نفسه أنه خارج قبضة آفة التقليد المهيمنة على الفكر الفلسفي العربي المعاصر؟...**

[1] - عبد القادر بوعرفة في حوار فلسفي أجراه معه نور الدين علوش للجريدة الالكترونية:**الحوار المتمدن**،العدد3785 بتاريخ 2012/07/11.الموقع الالكتروني:.http:/www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=315301

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر:

- القرآن الكريم

أ - باللغة العربية:

1- طـه عبـد الـرحمن: فقـه الفلسـفة 1-الفلسـفة والترجمـة، المركـز الثقـافي العربـي، الـدار البيضاء – بيروت، ط1، 1995.

2- ----------: حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2003.

3- ----------: الحـق العربـي فـي الاخـتلاف الفلسـفي، المركـز الثقـافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، ط2، 2006.

4- ----------: فقـه الفلسـفة2- القـول الفلسـفي(كتـاب المفهـوم والتأثيـل) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، ط2008،3.

5- ----------: الحـق الإسـلامي فـي الاخـتلاف الفكـري، المركـز الثقـافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط1، 2005.

6- ----------: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط3، 2000.

7- ----------: روح الـدين (مـن ضـيق العلمانيـة إلـى سـعة الائتمانيـة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط1، 2011.

8- ----------: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، بيروت، ط2، د ت.

9- ----------: سؤال العمل(بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط2012،1.

10- ----------: سؤال الأخلاق(مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية)، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء- بيروت، ط3، 2006.

11- ----------: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء- بيروت، ط3، 2007.

12- ----------: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء – بيروت ط1، 1998.

13- ----------: روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط1، 2006.

14- ----------: سؤال اللغة والمنطق، حوار مع طه عبد الرحمن، سلسلة رسائل طابة رقم2010/01، مؤسسة طابة، أبوظبي،الإمارات العربية المتحدة، ط1،2010.

ب - باللغة الفرنسية:

14-Taha Abderrahmane:" langage et philosophie:Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie" ;publications de la faculté des letters et des sciences humaines -Rabat, impremerie de Fedela, janvier, 1979.

ج- حوارات متلفزة:

1- حصص حوارية متلفزة مع طه عبد الرحمن في برنامج يدعى "مسارات"بقناة الجزيرة، الفضائية القطرية بتاريخ:

- 2006/05/22.

- 2006/05/29.

-2006/06/06.

-2006/06/19.

(للمزيد، يرجى العودة إلى البث الحي على موقع القناة على شبكة الانترنت : www.aljazeera.net).

ثانيا- المراجع:

أ - باللغة العربية:

1- إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، الجزء الأول، مكتبة الدراسات الفلسفية، ط2، دت.

2- إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1،2009.

3- إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1،1993.

4- ابن الجوزي: ذم الهوى، تحقيق خالد عبد اللطيف العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2004.

5- ابن عبد ربه:العقد الفريد، مصدر سابق، ص تحقيق احمد أمين، أحمد الزين وآخرون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، القاهرة، 1956.

6- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، تحقيق بدوي طبانة، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ج4،(د ط)،(د ت).

7- ---------: إحياء علوم الدين، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، مصر،.1939

8- ---------: المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الكريم مراق، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، 1984.

9----------: معارج القدس في معرفة النفس، تحقيق أحمد بن شعبان الأندلسي، شركة الشهاب،الجزائر، (د ط)،(د ت).

10- --------: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط2،1964.

11- --------: أبو حامد الغزالي: معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعرف بمصر،1961.

12- إسماعيل زروخي: دراسات في الفكر العربي المعاصر، شركة دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة- الجزائر، (د ط)، (د ت).

13- أميرة حلمي مطر:عن القيم والعقل في الفلسفة والحضارة، عين للدراسات، القاهرة، 2006.

14- إميل بوترو: فلسفة كانط، تعريب عثمان أمين،الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1972.

15- أندري لالاند: العقل والمعايير، تعريب نظمي لوقا،الهيئة المصرية العامة للكتاب/القاهرة،1979.

16- بدران بن لحسن:"جدل الخصوصية والكونية في خطاب طه عبد الرحمن الفلسفي مقال ضمن كتاب جماعي "الفلسفة بين تعدد المناهج ووحدة الحقيقة" أعمال الملتقى الوطني الأول في الفلسفة المنعقد بقسنطينة يومي 25و26 أبريل 2009،إشراف جمال حمود، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر.

17- برتراند رسل:تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، ترجمة:محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،1977 .

18- برتراند رسل:حكمة الغرب،ج 2، تعريب فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، ديسمبر 1983.

19- جعفر آل ياسين:الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، مكتبة الفكر الجامعي، منشورات عويدات، بيروت، ط1،1978.

20- جورج بوليتزر: فلسفة الأنوار،تعريب جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2،1997.

21- جون كوتنغام:العقلانية فلسفة متجددة، تعريب محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1997،1.

22- جون لويس: مدخل إلى الفلسفة، تعريب أنور عبد الملك، دار الحقيقة، بيروت، ط4،1983.

23- حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1991 .

24- ------:الفلسفة في الوطن العربي المعاصر(كتاب جماعي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1985.

25--------:قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط4، 1990.

26- -----:مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات، القاهرة، ط2، 2000 .

27- حمو النقاري:منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013.

28- خليل احمد خليل: مستقبل الفلسفة العربية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1،1981.

29- زكي نجيب محمود: قشور ولباب، دار الشروق، القاهرة،1981 .

30----------: من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت، ط1، 1977 .

31- سالم يفوت: العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، دار الطليعة ، بيروت، ط1، 1989.

32- -------: المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999.

33- عباس أرحيلة: فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط1، 2013.

34- عبد الإله بلقزيز: حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر،(كتاب جماعي)- مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2005.

35- عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، وكالة المطبوعات ، الكويت،1980.

36- عبد الرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1977.

37- عبد العزيز العيادي: ميشال فوكو المعرفة والسلطة،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،بيروت، ط1994،1.

38- عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط2، 1986، ص

39- عبد الله العروي:العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت،1998.

40- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1،2006 .

41- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2003.

42- على حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت،ط4 ، 2005.

43- عمر الزاوي: النقل ونقد العقل،(تأملات في الخطاب الفكري عند أركون والجابري)، منشورات مخبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، الناشر: رياض العلوم، الجزائر، ط1،2006.

44- فتحي التريكي، رشيدة التريكي:فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان 1992.

45- فؤاد زكريا:آفاق الفلسفة، دار التنوير- بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1،1988.

46- كمال عبد الطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1994.

47- كمال عبد اللطيف: حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، (كتاب جماعي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2005.

48- مارتن هيدغر: التقنية - الحقيقة- الوجود، ترجمة: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1995.

49- مارتن هيدغر: الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية، ترجمة فاطمة الجيوشي، دمشق 1980.

50- مارغريت روز: ما بعد الحداثة، تعريب:أحمد الشامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة، مصر، ط1، 1994.

51- محتار الفجّاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005.

52- محسن صخري: فوكو قارئا لديكارت، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1، 1997.

53- محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب،(رهانات المعنى وإرادات الهيمنة)، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001.

54- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،1993.

55- محمد البهي: الفكر الإسلامي في تطوره، دار التضامن للطباعة، القاهرة، ط2، 1981.

56- محمد الشيخ : جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005.

57- محمد المصباحي: "مفهوم التنوير من خلال مقالة كانط "ما التنوير"، في مؤلف جماعي "المفاهيم تكونها وسيرورتها"منشورات كلية الآداب بالرباط ،2000 .

58- محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي: الفلسفة الحديثة، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2001.

59- محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي:الحداثة وانتقاداتها، الحداثة من منظور غربي، دار توبقال للنشر،الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006 .

60- محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي:العقل والعقلانية ضمن سلسلة دفاتر فلسفية، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003.

61- محمد عابد الجابري:الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ودار الطليعة، لبنان ، ط2، 1982.

62- ----------:إشكاليات الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1،1989.

63- ----------: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، مارس،1989.

64- محمد عادل العوا: المعتزلة والفكر الحر،الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ط .1987

65- محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1978 .

66- محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية،منشورات عبيدات للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1،

67- محمد نور الدين أفاية:الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء – بيروت،1991 .

68- محمد هشام : في النظرية الفلسفية للمعرفة، أفلاطون –ديكارت – كانط ،أفريقيا الشرق،الدار البيضاء – بيروت 2001.

69- محمد وقيدي: بناء النظرية الفلسفية، دراسات في الفلسفة العربية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1990.

70- ميشال فوكو:حفريات المعرفة، ترجمة مجموعة من الأساتذة بإشراف مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1990.

71- ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي، سبيل الفكر العربي الى الحرية والإبداع، دار الطليعة، بيروت،ط 1975،1 .

72- هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005.

73- هانز يورغ غادامير: بداية الفلسفة، تعريب، علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1،2002.

74- هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الاسلامية، تعريب نصير مروة وحسن قبسي، مراجعة الإمام موسى الصدر والأمير عارف، منشورات عويدات، بيروت، ط2،.1977

75- ولتر ستيس: فلسفة هيغل، تعريب إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، القاهرة،1980 .

76- يحي محمد: نقد العقل العربي في الميزان، دار الانتشار العربي، بيروت، ط1، 1997.

77- يوسف بن عدي: مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د.طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1،2012.

78- يوسف كرم: العقل والوجود، دار الكتاب اللبناني، بيروت،1981.

ب- باللغة الأجنبية:

1 - Bertrand Saint-Sernin:" La raison",col:Que sais je?, PUF, Paris, 2003.

2 - Jean-Pierre Vernant:" Mythe et pensée chez les grecs, études de psychologie historique", ed, Fammarion,Paris,1965.

3-Guiaubaud :" La raison des lumières ", Essai sur le désarroi contemporain", ed, Servile, Paris,1995.

4-Paul Feyerabend:"Adieu la raison" tr:baudouin Jurdant, ed, Seuil ,Paris,1989

5 - Alain Tourin:" critique de la modernité" ,Fayard , Paris.1992.

6 - Alfred North Whitehead:" la fonction de la raison", Payot, Paris, 1969.

7-Jürgen Habermas:"Le discours philosophique de la modernité" tr:Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Gallimard, Paris,1988.

8- Robert.Brunschvig :"Etude d'islamologie", éd Maisonneuve et Larousse, Paris,1976.

9- François Chatlet:" Histoire de la raison", Ed du Seuil, Paris, 1992.

10- Jean-Pierre Vernant: "Les origines de la pensée Grecque", Ed, Gallimard.

11-A.Cournot:"Essai sur les fondements de nos connaissances", Hachette.

12 - M. Heidegger:" Le principe de la raison",tra: Andre Préau, Gallimard, Paris, 1962.

13-Léon Gautier: "L'esprit sémitique et l esprit Aryan" ,Paris, 1958.

14 - M.Arkoun: "Lecture du Coran,Ed:Maisonneuve et Larose .Paris,1982.

15 - Françoise Banardel:"L'irrationnel",ed: PUF, Paris,1996.

16- Edmund Husserl:" La philosophie comme science rigoureuse", tra de l'allemand par Marc B.de Launay, PUF .Paris,

*- معاجم وقواميس:

أ- باللغة العربية:

1- ابن منظور: لسان العرب :ج6(ظ،ع،غ) دار الحديث، القاهرة، 2003.

2- الجرجاني الشريف:التعريفات، تحقيق محمد علي أبو العباس، مكتبة القاهرة، ط،2003.

3- المعجم الوسيط :مجمع اللغة العربية بالقاهرة، طباعة مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004.

4- أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفيةR–Z، تعريب : خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط2، 2001.

5- بدوي عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة،ج2، منشورات ذوي القربى،ط2،قم، إيران،2009.

6- جميل صليبا:المعجم الفلسفي،ج2، دار الكتاب اللبناني ، بيروت،1982.

7- عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000 .

ب- باللغة الأجنبية:

1- André Lalande: Vocabulaire philosophique, ed, PUF. Paris, 1983

2- Alain Lercher: les mots de la philosophie .Ed, Belin, Paris,1985.

3 -Paul Foulquie:Dictionnaire de la langue philosophique, ed, PUF, Paris,1982.

4 - Jacqueline Russ :Dictionnaire de philosophie ,les concepts, les philosophes, Paris, Bordas,1991.

5- Didier Julia:Dictionnaire de la philisiphie,Librairie Larousse, Paris, 1964.

6- Gerard Durozoi et André Roussel:Dictionnaire de philosophie ed: Nathan, Paris,1990.

7 -Noëlla Baraquin et autres: Dictionnaire de philosophie, Armond Colin, éditeur, Paris, 1995.

*- دوريات :

أ- باللغة العربية:

1- مجلة فكر ونقد، العدد48، أبريل 2002.

2- مجلة الفكر العربي المعاصر،عدد29، عام1979.

3- مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة فرحات عباس، سطيف، الجزائر، العدد16، ديسمبر.2012

4- مجلة دراسات عربية، العددان7-8(ماي/جوان) .1996

5- مجلة التسامح، العدد16، السنة 2006.

6- مجلة مدارات فلسفية، النسخة الالكترونية)الصادرة بالمملكة المغربية، العدد الأول .

7- مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 309، .1999

8- مجلة لوغوس (مجلة فلسفية محكمة تصدرها جامعة تلمسان - الجزائر) العدد التجريبي، أفريل 2011.

9- مجلة كتابات معاصرة، عدد 46، شباط- آذار 2002.

10- مجلة الكلمة، العدد33، السنة الثامنة، خريف 2001.

ب-باللغة الفرنسية:

- Magazine littéraires, N°09,Mars-Avril 2006.

*- أطروحات جامعية:

- الـزاوي عمـر: العقلانيـة الغربيـة وتطبيقاتهـا فـي الفكـر العربـي المعاصـر، الـدرس الابيبستيمولوجي نموذجا، أطروحة لنيل دكتوراه دولة في الفلسفة، جامعة وهران،الجزائر،السنة الجامعية 2006- 2007.

- بومعيزة محمد: معالم قراءة تجديد التراث عند طه عبد الرحمن، أطروحة لنيل دكتوراه دولة في الفلسفة، جامعة منتوري - قسنطينة، الجزائر، السنة الجامعية 2008- 2009.

- بوزبرة عبد السلام: موقف طه عبد الرحمن من الحداثة، أطروحة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة،جامعة منتوري - قسنطينة، الجزائر،السنة الجامعية 2008- 2009.

*- روابط إلكترونية:

- http://www.Tahaphilo.org.

- http:// www.odabasham.net.

-http://www.ahewar.org.

-http:// philosophiemaroc.org.

-http://www.hespress.com.

مقدمة:.....أ – و

– **مدخل تمهيدي:**.....1– 32

– العقل : المفهوم والدلالة:.....2 – 12

– العقلانية: السياق التاريخي والخلفيات الفكرية:.....13– 32

أ – السياق التاريخي:.....20– 24

ب – الخلفيات التاريخية:.....25– 32

– **الفصل الأول: الفلسفة العربية المعاصرة وسؤال الإبداع والإتباع:**.....33– 53

– المبحث الأول: في مفهوم الفلسفة العربية المعاصرة..... .....33– 40

– المبحث الثاني: الإبداع الفلسفي العربي في العالم العربي المعاصر.....41– 53

– **الفصل الثاني:الفلسفة والإبداع الفلسفي عند طه عبد الرحمن:**.....54– 115

– المبحث الأول:فقه الفلسفة وسؤال الإبداع الفلسفي:.....54– 99

– المبحث الثاني:سؤال الحق في مشروعية الاختلاف الفلسفي والفكري.100– 115

– **الفصل الثالث:العقل عند طه عبد الرحمن: التصور والغايات**.....116–226

– المبحث الأول:العقل عند طه عبد الرحمن:تحديدات وحدود.....116– 174

– المبحث الثاني: العرفان وتوازيه مع العقل.....175– 209

– المبحث الأول:العقلانية الحوارية:المقاصد والغايات.....210– 226

– **الفصل الرابع:العقل عند طه عبد الرحمن: تجليات ومقاربات**.....227– 260

– المبحث الأول:استرتيجية النهوض بالتراث لاستئناف العطاء الفكري.....227 –239

– المبحث الثاني: مقاربة لمفهوم العقل بين طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري

، ومحمد أركون.....240–260

– **تعقيب ختامي:**.....261– 270

– **قائمة المصادر والمراجع:**.....271 – 286

الفهرس:.....287