

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

ÇAĞDAŞ İSLAM ARAP DÜŞÜNCESİNDE AKLIN PROBLEMLERİ,
TAHA ABDURRAHMAN ÖRNEĞİ

HAMİDOU GAMSORE

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:
DR. EBRAHİM MOHAMMED AL-WAJRAH

KONYA-2020

الجمهورية التركية
جامعة نجم الدين أربكان
كلية الإلهيات
قسم الفلسفة الإسلامية

إشكاليات العقل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر
طه عبد الرحمن "أنموذجاً"

إعداد الطالب :



حميدو غامسوري

رسالة ماجستير

تحت إشراف:

د. إبراهيم محمد حسين الوجره

Konya-2020 — 1442هـ

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hamidou GAMSORE		
	Numarası	16810201003		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/ İslam felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
	Tezin Adı	Çağdaş arap düşüncesinde aklın problemleri Taha abdurahman örneği		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Hamidou GAMSORE



الفهارس:

رقم الصفحة	البيان
بـ	الفهارس
د	الشكر والتقدير
هـ	الملخص
و	Özet
ز	المقدمة
حـ	أهمية البحث
حـ	الدراسات السابقة
ط	منهج البحث
ط	أدوات البحث
ط	أهداف البحث
ط ، كـ	هيكل البحث
12	1. الفصل الأول: نبذة عن حياة طه عبد الرحمن وتأثيره في الفكر المعاصر
12	1. المبحث الأول: حياة طه ومكانته العلمية
14	2. المبحث الثاني: جهود وأعمال طه وتأثيره الفكري
17	2. الفصل الثاني: مفهوم العقل وفيه ثلاثة مباحث
17	1.2. المبحث الأول: العقل لغة واصطلاحاً
17	1.1.2. المطلب الأول: العقل لغة
18	2.1.2. المطلب الثاني: العقل إصطلاحاً
20	2. المبحث الثاني: مفهوم العقل في الفكر اليوناني القديم والفكر الاسلامي في العصر الوسيط
20	1.2. المطلب الأول: العقل في الفكر اليوناني القديم

25	2.2. المطلب الثاني: العقل في الفكر الإسلامي في العصر الوسيط
33	3.2. المبحث الثالث: العقل في الفكر الأوروبي الحديث "ديكارت، كانط"، والفكر الإسلامي المعاصر "الجابري، محمد أركون
33	1.3.2. المطلب الأول: العقل في الفكر الأوروبي الحديث
37	2.3.2. المطلب الثاني: العقل في الفكر الإسلامي المعاصر
42	3. الفصل الثالث: انتقادات طه لمفهوم العقل عند المفكرين المعصرين "الجابري، محمد أركون"، ومفهوم العقلانية عنده
43	1.3. المبحث الأول: انتقادات طه لمفهوم العقل عند المفكرين المعصرين
43	1.1.3. المطلب الأول: انتقادات طه لمفهوم العقل عند الجابري
50	2.1.3. المطلب الثاني: انتقادات طه لمفهوم العقل عند محمد أركون
55	2.3. المبحث الثاني: مفهوم العقلانية عند المفكر طه عبد الرحمن
61	4. الفصل الرابع: إشكاليات العقل ومفهوم العقل المجرد وحدوده عند طه عبد الرحمن
62	1.4. المبحث الأول: إشكال تعريف العقل بالجواهر
70	2.4. المبحث الثاني: إشكال الفصل بين العقل والخلق
78	3.4. المبحث الثالث: حدود العقلانية المجردة وسبل مواجهتها
78	1.3.4. المطلب الأول: درجات العقلانية ومرتبته
81	2.3.4. المطلب الثاني: حدود العقلانية المجردة وسبل مواجهتها
83	الخاتمة:
84	المصادر والمراجع

الشكر والتقدير:

انطلاقاً من قوله تعالى: واشكروا لله إن كنتم إِيَّاه تعبدون¹. وقال صلى الله عليه وسلم: من لا يشكر الناس لا يشكر الله².

في البدء أشكر الله تعالى الذي يسرني لاختيار هذا الموضوع وأعاني على كتابته، أحمده حمداً يليق بجلاله.

أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى المشرف الدكتور "إبراهيم محمد حسين الوجره" لقبوله الاشراف على هذه الدراسة والذي لم يبخل عليّ بتوجيهاته ونصائحه القيمة والتي كانت عوناً لي في إتمام هذا البحث.

كما أتوجه بخالص الشكر والتقدير إلى الأستاذ الدكتور طاهر أولوش، وإلى كل أساتذتي الذين ساعدوني طيلة مشواري الجامعي.

كما أنني أتوجه بجزيل شكري وامتناني لمكتبة كلية الإلهيات بجامعة نجم الدين أربكان وجميع العاملين بها لرحابة صدرهم ومساعدتهم لي في إيجاد الكثير من المصادر والمراجع.

كما لا أنسى أن أتوجه بجزيل الشكر إلى كل من ساعدني من قريب أو من بعيد على إنجاز هذا العمل المتواضع.

فتحية شكر وتقدير للجميع

الباحث

¹ سورة البقرة 172
² متفق عليه.

المخلص:

يدور هذا البحث حول إشكالية العقلانية في الفكر العربي المعاصر، حيث انشطر منها، أي العقلانية إلى اتجاهات ثلاثة أو مواقف: الموقف الراض للعقلانية، الموقف الموافق لها، الموقف الناقد لها، فطه عبد الرحمن كأحد الذين أسهموا في تقديم مفهوم للعقلانية ووجه نقدا للنموذج العقلاني الذي اتبعه محمد عابد الجابري ومحمد أركون، حيث بدت عقلانيتها منفصلة ومقولاتها تضرب بجذورها ضمن نسقٍ معرفيٍّ آخر، أما المفهوم الذي بلوره المفكر المغربي طه عبد الرحمن، فيقوم على العقلانية التكاملية في ملكاتها، وعلى الأساس الأخلاقي والغاية الأخلاقية كذلك في مقاصدها.

الكلمات المفتاحية:

الفلسفة الإسلامية المعاصرة، فلسفة طه الرحمن، الفكر العربي المعاصر، العقل و العقلانية، التراث.

ÖZET

Bu çalışmanın temel konusu, Çağdaş Arap düşüncesi bağlamında rasyonalizm problemini Taha Abdurrahman bağlamında tartışmaktır. Bu hedef doğrultusunda öncelikle modern Arap düşüncesinde rasyonalizme yönelik üç temel tutum ele alınmıştır. Bunlar: rasyonalizmi kabul, red, yahut eleştiri olmak üzere tasnif edilebilir. Çalışmanın merkezini teşkil eden Taha Abdurrahman, bu tasnifte ilk grupta yer almaktadır; ancak o yine bu grupta yer alan Muhammed Abid el-Cabiri ve Muhammed Arkoun gibi kimselerden ayrılmaktadır. Onun rasyonalizme yaklaşımı ahlak felsefesi ile bir bütünleşme sağlamak üzerinedir ki bu doğrultuda Taha Abdurrahman'ın fikirleri incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler:

Çağdaş islam felsefesi, felsefe taha abdurrahman, çağdaş arap düşüncesi, akıl ve rasyonalizm.

مقدمة:

اشتغل الخطاب العربي الحديث والمعاصر طويلاً بإشكاليات العقل، حيث جذب هذا الأخير اهتمام كبار المفكرين والنقاد، فكان لكل منهم رؤيته ومنهجيته الخاصة في دراسته، وكما كثر الكلام عن العقل والعقلانية والعقلية، والمنهج العقلي في الكتابات الإسلامية، وما زال الخطاب الداعي إلى العقلانية ومطالبته بتقويم التراث الإسلامي العربي بمقتضى المنهج العقلي. كما يواجه الفكر العربي الإسلامي اليوم أكثر من وقت مضى، إشكاليات على درجة عالية جداً من العمق والتعقيد تتعلق بقضايا الفكر والعقل وغيرها شكّلت كلها نماذج جديدة من البحث والتفكير لبناء التصورات والآراء وهذه كلها تهدف إلى غاية النهوض بالمجتمع العربي الإسلامي.

وبما أنّ الإنسان يختلف عن بقية الكائنات الحية بالعقل، وذلك أن العقل يعدّ من أجل نعم الله تعالى التي أنعم بها على الإنسان، فقد كرمه الله به على سائر مخلوقاته ليتمكن من القيام بوظيفة الاستخلاف في الأرض، وبناءً على هذه النعمة من الله للإنسان حثه على إعمال عقله في شتى المجالات التي يكون فيها نفع له، وحذره من الخوض في المجالات التي لا جدوى منها. فطه عبد الرحمن من المفكرين الذين ساهموا بإسهامات متميزة، في هذا العقل المعرفي، فقدم مشروعاً نقدياً، ينتقد فيه العقلانية المجردة التي نادى بها الحضارة الغربية المتمثلة بفلسفة كانط، كما انتقد أيضاً بعض المفكرين المعاصرين كالمفكر محمد عابد الجابري ومحمد أركون.

بناءً على ماسبق ولأهمية قضية العقل في الفكر الإسلامي المعاصر، ونظراً لتطور هذا الأمر عبر تاريخ الفكر الإسلامي إلى يومنا المعاصر فإنّ الباحث يرى أنه من اللازم لدراسة هذه القضية أن يتتبع مفهوم العقل في الفكر اليوناني القديم، ثم ينتقل لبيان مفهوم العقل في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، وبناءً عليه سوف أتحدث في هذا البحث عن مفهوم العقلانية عند الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، وباستناد لهذا كله جاء البحثي موسوماً بـ "إشكاليات العقل في الفكر العربي

الإسلامي المعاصر طه عبد الرحمن "نموذجاً" محاولاً فيه الإجابات على الإشكاليات التالية:

- ماهي القراءة التي قدمها طه عبد الرحمن للعقلانية؟
 - ماهي أوجه التقارب والتباعد بين مشروع الجابري ومنهج طه؟
 - ماهي أهمية نقد العقل لكل مشروع تجديد نهضوي؟
- من هنا يمكن القول: بأن إهتمام طه عبد الرحمن بالعقلانية، يعتبر من أهم المشاريع في الثقافة العربية المساهمة في إعادة تأسيس الفكر العربي على أصول جديدة مستقلة عن البيئة الغربية، ولعل هذا من أهم الأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع، بالإضافة إلى أسباب أخرى ستوضح من خلال مناقشة البحث.
- أهمية البحث:** إن أهمية البحث تأتي من أهمية الموضوع نفسه، فموضوع العقل ذو أهمية كبيرة في فكر الإنسان بشكل عام، وفي فكر الفيلسوف طه عبد الرحمن بشكل خاص. فالعقل في الإسلام له أهمية كبرى، كما وأنّ العقل العربي قد عُيِّب كثيراً في الدراسات المعاصرة، أو نُظر إليه في فترة من الفترات نظرة لا تليق به، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ظهور مفكر مسلم وهو "طه عبد الرحمن" الذي يمتاز بوضوح فكري فريد، وتلك شخصية بحاجة لدراستها دراسة تليق بها وبما قدمت من كتب وأبحاث قيّمة لا سيما كتب عن أهمية العقل في الفكر العربي الإسلامي.
- الدراسات السابقة:** مما لا شك فيه أن موضوع العقل في الفكر العربي الإسلامي قد تناوله الكثير من الباحثين والمتقنين والمفكرين، وذلك يرجع إلى قيمة العقل وأهميته في تاريخ الفكر بشكل عام وفي الفكر الإسلامي بشكل خاص، ومنها:
1. قراءة تحضيرية جزئية لفكر الفيلسوف المغربي طه، للباحث معتز حسن محمد أبو قاسم، وقد تناول في ورقته البحثية شيئاً من رؤية الفيلسوف طه ومفهوم الآلية في التراث الإسلامي عند طه.

2. نقد العقل العربي عند طه عبد الرحمن تجديد المنهج في تقويم التراث أنموذجا للباحثة هبة قرمات ، رسالة ماجستير قدمت في قسم اللغة والأدب العربي مسار: نقد أدبي حديث ومناهجه، سنة 2015، 2016م ودراستها تهتم بتجديد النهج في تقويم التراث وتكوينه عند طه عبد الرحمن، فبحثي يتركز على مفهوم العقل بشكل عام وإشكاليات العقل والعقلانية عند طه عبد الرحمن، وكذلك انتقاداته العقلانية على بعض المعاصرين خاصة عند محمد أركون ومحمد عابد الجابري.

منهج البحث: لما تقضية حاجة البحث سيستخدم الباحث المنهج التاريخي التحليلي المقارن.

أدوات البحث: سيستخدم الباحث في بحثه كل الوسائل المتاحة له من مصادر ومراجع رئيسة كما أنه لن يستغني عن المقالات والأبحاث القريبة من موضوع بحثه.

أهداف البحث: التعرف على أهمية العقل في تاريخ الفلسفة بوجه عام وفي فلسفة العصر الحديث بوجه خاص، وفي فكر طه عبد الرحمن بوجه أخص.

هيكل البحث: ويشتمل هذا البحث على مقدمة وأربعة فصول وخاتمة:

الفصل الأول:

نبذة عن حياة طه عبد الرحمن وتأثيره في الفكر المعاصر وفيه مبحثان:

المبحث الأول : حياة طه ومكانته العلمية.

المبحث الثاني : جهود وأعمال طه وتأثيره الفكري.

الفصل الثاني:

مفهوم العقل وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : العقل لغة واصطلاحاً وفيه مطلبان.

المطلب الأول : العقل لغةً.

المطلب الثاني : العقل إصطلاحاً.

المبحث الثاني: مفهوم العقل في الفكر اليوناني القديم والفكر الاسلامي في العصر الوسيط وفيه مطلبان:

المطلب الأول: العقل في الفكر اليوناني القديم.

المطلب الثاني: العقل في الفكر الإسلامي في العصر الوسيط.

المبحث الثالث: العقل في الفكر الاروبي الحديث "ديكارت، كانط"، والفكر الإسلامي المعاصر "الجابري، محمد أركون"، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: العقل في الفكر الأوروبي الحديث.

المطلب الثاني: العقل في الفكر الإسلامي المعاصر.

الفصل الثالث:

انتقادات طه لمفهوم العقل عند المفكرين المعصرين " الجابري، محمد اركون"،

ومفهوم العقلانية عنده وفيه مبحثان:

المبحث الأول : انتقادات طه لمفهوم العقل عند المفكرين المعصرين، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: انتقادات طه لمفهوم العقل عند الجابري.

المطلب الثاني: انتقادات طه لمفهوم العقل عند محمد أركون.

المبحث الثاني : مفهوم العقلانية عند المفكر طه عبد الرحمن.

الفصل الرابع:

إشكاليات العقل ومفهوم العقل المجرد وحدوده عند طه عبد الرحمن وفيه ثلاثة

مباحث:

المبحث الأول: إشكال تعريف العقل بالجوهر.

المبحث الثاني: إشكال الفصل بين العقل والخلق.

المبحث الثالث: حدود العقلانية المجردة وسبل مواجهتها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: درجات العقلانية ومرتببتها.
المطلب الثاني: حدود العقلانية المجردة وسبل مواجهتها.
الخاتمة: وتشتمل على النتائج والتوصيات.



1. الفصل الأول:

نبذة عن حياة طه عبد الرحمن وتأثيره في الفكر المعاصر

1. المبحث الأول: حياة طه عبد الرحمن ومكانته العلمية

طه عبد الرحمن فيلسوف ومفكر مغربي المعاصر، يلقب بـ فيلسوف الأخلاق، حيث يكشف مسار الفكري الطويل له عن تقلّبه في أطوار كثيرة، فقد استجمع فيها ما مكّنه من تحصيل تكوين متين أخذ فيه بناصية العلوم العقلية، وذلك بعد أن استوعب مناهجها وضبط آلياتها؛ فقد اشتغل باللغويات وبالمنطقيات وحصل أسسهما وضبط نظريتهما المعاصرة، وهذا ما جعله مفكراً¹. وُلد طه عبد الرحمن بمدينة الجديدة سنة 1944م في المغرب، وهي مدينة شاطئية على ساحل المحيط الأطلسي، ذات طابع سوسولوجي مُركب من البادية لكونها تقع في سهل دكالة ومن المدار الحضري الذي حدثت فيه وقائع تاريخية متنوعة². وكان والده فقيها يُدرّس الصبيان بالمسجد "الكتاب" مماورثه تكويناً تقليدياً بالأساس اطلع فيه على مداخل العلوم الشرعية إلى حين ولوجه المدرسة العصرية حيث تدرج في أقسامها الابتدائية والإعدادية والثانوية.

تلقى دراسته الابتدائية في مدينة الجدّة، وانتقل بعدها إلى الدار البيضاء وأكمل دراسته الإعدادية والثانوية فيها. ثم دراسته الجامعية بجامعة محمد الخامس بمدينة الرباط حيث نال إجازة في الفلسفة. واستكمل دراسته الجامعية العليا بجامعة السوربون بفرنسا، حيث حصل فيها على إجازة ثانية في الفلسفة، ودكتورا السلك الثالث عام 1972م في موضوع: "Langage et philosophie" اللغة والفلسفة" رسالة البنيات اللغوية لمبحث الوجود، ثم دكتوراه الدولة في عام 1985م عن أطروحته التي كانت تحمل عنوان: الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه. رجع

¹ إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعته الفكريّ، تحقيق: محمد دكير، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2009م، ص. 27.

² المرجع السابق، ص. 28، 29.

إلى المغرب أستاذًا في جامعة محمد الخامس بالرباط لمدة غير يسير، كان يدرّس المنطق وفلسفة اللغة، منذ بداية السبعينات، وحصل جائزة المغرب للكتاب مرتين، ثم جائزة الاسيسكو في الفكر الاسلامي و الفلسفة في عام 2006م¹.



¹ طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكريّ، (مرجع السابق)، ص. 30، 31.

2. المبحث الثاني:

جهود وأعمال طه و تأثيره في الفكر المعاصر

عبر سنوات من التدريس ومؤلفات عديدة ودراسات ومحاضرات فكرية في المغرب وخارج المغرب، فإن طه عبد الرحمن رسم مشروعاً فلسفياً أو رؤية تميزه عن غيره من المفكرين، حيث الجمع بين "التحليل والمنطقي"، مع ارتكازه على مفاهيم من التراث الإسلامي. وكما يعتبر به من الفكرين الذين قدموا إسهامات متميزة، لانتاج الفكري مشروعاً حضارياً قائماً بذاته، والذي أسسه انطلاقاً من موقفه من العقلانية التراثية. ولاشك في أن طه عبد الرحمن قد شكّل استثناءً داخل الساحة المغربية والعربية، فهو من جهة من يحمل مشروعاً لتحقيق الإبداع الفلسفي كما يتبين من أعماله التي تُجمع تحت فقه الفلسفة؛ وهو من جهة أخرى مفكر إسلامي يسعى إلى إيجاد الجواب الإسلامي وتأسيس حداثة إسلامية وذلك بناء على مواجهة الحداثة الغربية بالنقد الأخلاقي¹.

ظهر طه عبد الرحمن بخطاب فريد شكلاً ومضموناً، فمن حيث الشكل إعتد الكتابة التدليلية والبرهان وأسبغ على كتابته حُلة منطقية يطلب فيها بناء أطروحته على قاعدة الاحكام المنطقي؛ فمن حيث المضمون هو: إعتد طريقة في النظر² "تخاصم التقليد سواء أكان سلفياً أو حداثياً"³.

طالب إعادة النظر في كل المفاهيم التي نتلقاها، والإعتماد على مصطلحات وليدة من ثقفتنا، وإبداع المصطلحات والمفاهيم اللازمة لعملية التجديد، لأن المفاهيم هي المدخل للمعرفة وضبط السلوك المعرفي للإنسان. كما لا غرابة أيضاً في أنه واجه خطاب الفكري بنقد في الساحة الفكرية المغربية أو في الساحة الفكرية العربية.

¹ طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، (مرجع سابق)، ص. 43.

² المرجع السابق، ص. 42.

³ أنظر: رضوان مرحوم، مسارات طه عبد الرحمن (يشمل الحوارات التي أجراها طه على قناة الجزيرة الفضائية نسخة مرقونة معدة للنشر).

وهكذا يمكن أن نعتبر طه عبد الرحمن كما وصفه أحد الباحثين، بأنه "تغريدة خارج السرب"؛ لأنه لم يجار المنهجية المعتمدة في البحث التراثي، كما أنه رفض محاكاة ومجاراة الحداثة الغربية¹. وبالجملة ممكن القول: بأن مشرعي الفكريّ لطه، يتكون من ثلاثة عناصر وهي: العقلانية، والحوارية، والأخلاقية.

أما من ناحية العقلانية فإنه قد وجه دفاعه المستميت عن توسيع العقل وعدم تضييع آفاقه، كما دعا إلى ربطه بالجانب العلمي وتقييده بالغابات والمقاصد السامية؛ وهذا من شأنه أن يحد من تجريد العقل ويحول دون تعريته من القيم بحيث يصير قاعاً صافياً، فيكون لتسيبه الأثر الوخيم على النظر والعمل.

وأما عن مكانة "الحوارية" في المشروع الفكريّ أي نسبة للمناظرة الذي يطغى على كتابات طه عبد الرحمن، فهو لا يكف عن افتراض أو استحضار المُخاطب، كما أنه تأسس حوارية أخلاقية تعتمد عقلانية مفتوحة على إمكانات التوسيع بالمناظرة بعد أن وضع خصائصها وعيّن ضوابطها وحدد طرائفها وقرّر غاياتها.

ومن حيث الأخلاقية يعتبر مظهر من المظاهر القوية في المشروع الطاهائي، فهو ينطلق من تجديد مفهوم الإنسان بإخراجه من التحديد اليوناني الذي يعتبر الإنسان في العاقلية: الإنسان حيوان عاقل، إلى التحديد الإسلاميّ الذي اعتبر الإنسان كائناً أخلاقياً². ويرى الباحث هنا أن طه عبد الرحمن يناهض كل من يدّعي عجز الأمة الإسلامية عن التفلسف لأنّ التفلسف في نظره، حقّ كل الأمم وتقتدر عليه كل الألسن.

فطه عبد الرحمن هو عضو في "الجمعية العالمية للدراسات الحجاجية" و ممثلها في المغرب، وعضو في "المركز الأوروبي للحجاج"، ورئيس منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين بالمغرب. ومن أهم أعماله:

¹ طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكريّ، (مرجع سابق)، ص. 42، 43.

² المرجع السابق، ص. 53، 54.

- سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، ط1 2012م
- العمل الديني وتجديد العقل، ط2، 1997م
- روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية 2006م
- المنطق والنحو الصوري 1983م
- تجديد المنهج في تقويم التراث 1994م
- سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية 2000م
- حوارات من أجل المستقبل 2000م
- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط2، 2006م
- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، 2005م
- الحداثة والمقاومة 2007م
- اللسان والميزان أز التكوثر العقلي، 1998م
- بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، 2014م
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، 2000م
- الحوار أوفقاً للفكر، 2013م
- سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، 2015م
- دين الحياء من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، 2017م
- روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، 2012م
- روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، 2006م

2. الفصل الثاني:

مفهوم العقل وفيه ثلاثة مباحث

1.2. المبحث الأول: العقل لغة واصطلاحاً

1.1.2. المطلب الأول: العقل لغة

العقل في اللغة: بالنظر إلى المعاني اللغوي نجد أن مادة "العقل" وردت بعدة معاني منها: العقل يأتي بمعنى الحبس، قال ابن فارس "عقل" العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد، يدلّ عظمه على حُبسةٍ في الشيء أو ما يقارب الحبسة. ومن ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميمة القول والفعل. العقل يأتي بمعنى نقيض الجهل، قال الخليل: العقل نقيض الجهل، يقال عقل يعقل عقلاً، إذا عَرَفَ ما كان يجهله قبل، أو انزجر عما كان يفعله. وجمعه عقول. ورجل عاقل وقوم عقلاء، وعاقلون. ورجل عقول، إذا كان حسنَ الفهم وافر العقل¹.

العقل قد يأتي بمعنى الحجر والنهي ضد الحمق، والجمع عقول. وكما يقال رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه، وقيل العاقل هو الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها أخذ من قولهم قد اعتقل لسانه إذا مُنِعَ وحُبس الكلام. والمعقول ما تعقله بقلبك، وسمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يمنعه. وقيل: العقل هو الذي يميز الإنسان عن بقية الكائنات الحية².

يمكنني خلاصة القول: أن العقل في اللغة يطلق على الحبس والمنع، ووجه تسمية العقل بهذا الاسم كونه يحبس ويمنع صاحبه من التورط في المهالك، ويمنعه أيضاً عن ذميمة القول والفعل.

¹ أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، ط1979م، دارالفكر، ج4، ص. 69 .

² ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري، لسان العرب، ط1، ج11، ص. 458.

2.1.2. المطلب الثاني: العقل اصطلاحاً

العقل عند الفلاسفة فإنهم يطلقون به على عدة معاني منها: العقل هو جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن في فعله، وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كل واحد بقوله: أنا، وقيل: العقل جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقا ببدن الإنسان، وقيل أيضا: العقل جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، وأيضا العقل قوة للنفس الناطقة وهو صريح بأن القوة العاقلة أمر مغاير للنفس الناطقة، وأن الفاعل في التحقيق هو النفس، والعقل آلة لها بمنزلة السكنين بالنسبة للقاطع، وقيل العقل هو نور في القلب يعرف الحق والباطل. وقيل: العقل والنفس والذهن واحد، إلا أنها سميت عقلا لكونها مدركة، وسميت نفسا لكونها متصرفة، وسميت ذهنا لكونها مستعدة للإدراك¹.

نعم وهكذا فإن العقل يفيد معاني عدة، منها أنه قوة مهياة لقبول العلم، وأنه غريزة الإنسان، وأنه العلم، وأنه نور يقذفه الله في القلب، وهو كما يقال: التمييز بين الإنسان وبقية الكائنات الحية.

وقيل: أن العقل قوة النفس التي بها يحصل تصور المعاني وتأليف القضايا. والفرق بينه وبين الحس أن العقل يستطيع أن يجرد الصورة عن المادة، وعن لواحق المادة بينما الحس فإنه لا يستطيع ذلك. فالعقل إذن قوة تجريد، تنتزع الصور من المادة وتترك المعاني الكلية كالجوهر والعرض، والغاية والوسيلة، والخير والشر².

وقيل أيضا: العقل قوة طبيعية للنفس متهيئة لتحصيل المعرفة العلمية، وهذه المعرفة مختلفة عن المعرفة الدينية المستندة إلى الوحي والإيمان. ويقول ابن خلدون: إن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلًا وتعلِيمًا على

¹ الجرجاني، علي محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، ص. 128.

² جميل صليبا، المعجم الفلسفي بألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، ط1982م؛ دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج2، ص.85.

صنفين هما: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عن وضعه. ومعنى الصنف الأول هو العلوم الحكيمة والفلسفة، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمدراكه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها، ليوقف نظره وبحثه على الصواب من الخطأ من حيث أنه إنسان ذو فكر. ومعنى الصنف الثاني هو العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي. ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول¹.

وقيل: العقل الملكة التي يحصل بها للنفس علم مباشر بالحقائق المطلقة. وكما يطلق لفظ العقل أيضا: على مجموع الوظائف النفسية المتعلقة بتحصيل المعرفة كالادراك، والتداعي والذاكرة، والتخيل، والحكم والاستدلال².

وخلاصة القول: ممكن القول أن العقل هو مانعقل به الأشياء والأفكار والأحداث، ومعنى: نعقل هنا نربط، أي إن العقل هو الأداة التي نستطيع بها أن نربط ونحدد ونعين الأفكار والأحداث والأشياء التي تدور حولنا. وبالجملة فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم...

¹ جميل صليبا، المعجم الفلسفي بألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، (مرجع سابق)، ص. 87.

² المرجع السابق، ص. 88.

2.المبحث الثاني: مفهوم العقل في الفكر اليوناني القديم والفكر الإسلامي في العصر الوسيط وفيه مطلبان:

1.2. المطلب الأول: العقل في الفكر اليوناني القديم

يعتبر اليونان أساتذة العلم القديم والأوسط والحديث، فهم رواد النزعة العقلية؛ الذين آمنوا وتعلقوا بالمعرفة لذات المعرفة، ناشدين المتعة العقلية التي تنتج عنها، والفلسفة كعلم أصلها يوناني وروحها يوناني وعبقريتها يونانية، وما من فيلسوف ظهر أو مفكر برز إلا وبدأ باليونان، فكيف كان اليونان ينظر للعقل؟ ومن هنا احصر من: سقراط، أفلاطون، أرسطو، ليكون.

• العقل عند سقراط:

سقراط يرى أن العقل هو سبيل المعرفة لا الحس، ونفى نظرة السفسطائيين الذين نادوا بنظرية أن المعرفة "إنسانية" أي لا شيء موجود في ذاته ولذاته، وكل ما هو موجود فإنما وجوده بالنسبة للإنسان، وأن الحقيقة إنما تدرك بالإحساس المباشر، أي أن الإحساس هو معيار الحقيقة¹.

• العقل عند أفلاطون:

العقل في نظر أفلاطون حظ عام مشترك بين جميع الناس، و يذهب في نظرية المعرفة مذهب سقراط أستاذه، ويرى فيها رأيه، فقد وضع في نظرية المعرفة درجات حيث يفرق بين: الظن، الحس، الاستدلال، التعقل.

أ- التعقل أو العلم: وهو أسمى درجات المعرفة وأرقاها جميعا، فموضوعه التصورات الفلسفية المجردة أو المثل العقلية كالعدالة والجمال، فهو يطلب العلم الكامل والمعاني الكلية والماهيات الثابتة والصور المفارقة والحقيقة العليا، حقيقة الحقائق، دون

¹ محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية منشورات عويدات، ط3، 1988، بيروت، ص.121.

الاستعانة بالحواس والرجوع إليها؛ إنما يدرك بالعقل والمجاهدة الفكرية والدأب على الحياة، التأمل والنظر فهو الغاية القصوى والمطلب الأسمى¹.

ب- الحس: فأما الحس فلا يصلح في نظر أفلاطون أن يكون سبيلا إلى المعرفة الحقيقية، كما أن المحسوسات لا تصلح أن تكون موضوعا لها، "ذلك أن الحس إنما ينقل لنا الصيرورة الدائمة والتعبير المستمر، يقدم فيضا من التغيرات الفردية المؤقتة، فهو يدرك عوارض الأجسام وأشباحها ولا يصل أبدا إلى إدراك حقيقتها. فهو أول مراحل المعرفة ولكنه ليس كلها؛ لأن العقل هو الذي يجمع الإحساسات ويضمها بعضها إلى بعض ويدرك العلاقات القائمة بينها ويصدر عليها مغايرة للحس. فالجمع والمعارضة أو المقارنة وإدراك العلاقات أو إصدار الأحكام ليست من أفعال الحس وإنما هي جزء لا يتجزأ من مفهوم العقل². وهكذا، الحس أداة للعقل، وليس هو العقل، فالمعرفة ليست هي الإحساس، وإنما هي حكم العقل على الإحساس.

ج- الظن: "كذلك الظن لا يصلح وسيلة للمعرفة الحقيقية، ذلك أن موضوعه المحسوسات المتغيرة لا الحقائق الثابتة، فهو وإن كان أرقى من الحس إلا أنه يظل معرفة ناقصة غير معللة فهو يحكم على الأشياء لا كما هي في ذاتها، بل بحسب ما تبدو للشخص الذي يحكم عليها³. فالمعرفة الحقيقية هي المعرفة المعللة، أي معرفة الأمور بعلمها وأسبابها.

د - الاستدلال: هو أرقى من الظن وأقل من التعقل، أرقى من الظن لأن موضوعه غير حسي، وأقل من العلم أو التعقل لأنه يستعين بالمحسوسات للوصول إلى موضوعه.

¹ جميل صليبا، المعجم الفلسفي بألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، (مرجع سابق)، ص. 124، 125.

² المرجع السابق، ص. 121.

³ المرجع السابق، ص. 122، 123.

• العقل عند أرسطو:

العقل يصفه أرسطو بأنه: خامة موجودة في الإنسان يفرق أو ينفصل من خلالها الإنسان عن الحيوانات، ويميل صاحبه إلى تلقي المعرفة¹. وكما أنه استغل بالبحث في وسائل المعرفة الإنسانية ومدى ما يمكن أن نصل إليه من خلال هذه الوسائل، ولما وجد أن غالبية الناس يعتقدون أن حواسهم هي وسيلتهم في المعرفة بدأ بحثه في طبيعة الحواس، ووجد أن طبيعتها تؤكد قصورها ومحدوديتها ومن ثم بحث فيما يمكن أن يؤديه العقل ووجد أنه القادر على أن يحل ما تعطيه الحواس، ويبني منه ما يسمى بالمعرفة الإنسانية فالإنسان هو ما يعقل، وليس هو فقط ما يستقرئ، فالحيوانات تشاهد كما يشاهد الإنسان، إلا أن الإنسان هو القادر وحده على تنظيم مشاهداته والإفادة منها في تكوين بناء متكامل للمعرفة عن هذا العالم من خلال قدراته العقلية الفذة².

ومن هنا يتضح أن أرسطو ينحو منحى أفلاطون في اعتبار الحواس قاصرة حاصرا مهمتها في مد العقل بمعطيات تقوم عليها المعرفة.

وأرسطو وضع القوانين اللازمة لضبط التفكير العقلي حتى لا يشتط العقل ولا يبتعد عن المجال المعرفي الصحيح. وكثيرا ما يقال أن أرسطو هو أول من اهتدى إلى القوانين التي يسير عليها الفكر حين الاستدلال والإستنباط، وأيضا هو الذي وضع علم المنطق وحدد قواعده ورتب أجزائه، وكما أنه أيضا قدم لنا المنطق الآلة التي تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ ويرشده إلى الصواب وبمأن: المنطق هو علم القواعد التي تجنب الانسان عن الخطأ في التفكير وترشده إلى الصواب فموضوع أفعال العقل ثلاثة هي: - التصور الساذج، وهو ابسطها، ويدخل في مبحث

المقولات

¹ Taha abdurrahman, *Ahlak meselesi* Batı modernitesinin ahlaki eleştirisine bir katkı. Çev: ULUÇ Tahir. S, 40

² جميل صليبا، المعجم الفلسفي بألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، (مرجع سابق)، ص.163.

- التصور المركب، وهو مبحث القضايا

- التصور اللازم، وهو مبحث الاستدلال.

هذا وقد تحدث أرسطو عن النفس الإنسانية أو النفس الناطقة؛ التي يختص بها الإنسان وحده دون الحيوان، "لأن الإنسان وحده يتميز بقوة النطق أو العقل، وهو القوة القادرة على إدراك ماهيات الأشياء والخواص العامة المشتركة بين المحسوسات التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان. فالحواس إنما تدرك الجزئيات أي الأعيان المحسوسة في علاقتها الزمانية والمكانية، فتشير إليها وتصفها بصفة: هذا إنسان أبيض، وهذه امرأة زنجية: وأما العقل فيدرك الكلي، فهو لا يتعلق بهذا الإنسان أو ذلك، وإنما هو يتعلق بماهية الإنسان التي تنطبق على جميع الأفراد في كل زمان ومكان¹.

فأرسطو لا يفرق بين النفوس، فهو يرى أن النفس واحدة، لكن لها وظائف مختلفة. وكما أنه يرى بأن العقل نظري وعملي؛ فهو من حيث يدرك الماهيات في أنفسها يسمى عقلاً نظرياً، ومن حيث يحكم على الجزئيات بأنها خير فيقبل عليها، أو شر فينفر منها يسمى عقلاً عملياً². ويمكن القول: أن أرسطو يتأكد العقل بنوعين هما: العقل الفعال والمنفعل.

• العقل عند بيكون:

بيكون يقترح وضع مراحل تدريجية لليقين، والاحتفاظ بشهادة الحس مع مساعدتها وصيانتها عن طريق عملية التصحيح، يقول: "أرفض معظم العملية النقدية التي تعقب فعل الإحساس، وأفتح بدلاً منها الطريق للعقل لأن يتابع العمل بادئاً بالإدراك الحسي البسيط المباشر. ولاشك أن هذا قد شعر بضرورته أولئك الذين يولون المنطق أهمية كبيرة وبذلك يظهرون أنهم يسعون وراء ما يساعد العقل وأنهم لا يثقون

¹ محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية منشورات عويدات، ط3، 1988؛ بيروت، ص.182.

² المرجع السابق، ص 182.

بعمليات العقل الفطرية والعفوية. ولكن هذا العلاج قد جاء متأخراً جداً بحيث لم يعد قادراً على النفع، وذلك عندما يمتلئ العقل، من خلال التعامل، والمحادثات في الحياة اليومية، بنظريات مغلوبة، ويرصع بالتخيلات العقيمة¹.

ولهذا فإن فن المنطق الذي وصل متأخراً لانقاذ العقل عاجز عن إعادة الأمور إلى نصابها، وتأثيره في تثبيت الأخطاء أكبر من الكشف عن الحقيقة. ويقول: لم يبق إلا طريق واحد لاستعادة ظروف صحية سليمة وهو أن يبدأ عمل العقل كله من جديد، فلا يترك العقل يتخير طريقه الخاص منذ البداية بنفسه بل يوجهه في كل خطوة يخطوها فيتم العمل كما يتم يد الآلة².

هذا ويرى بأنه ينبغي أن لا يسمح للعقل أن يقفز من الجزئيات ويطير إلى أسى العموميات (كالمبادئ الأولية، كما يسمونها، للفنون والأشياء)، فإذا إستندنا إليها كحقائق لا يمكن زعزعتها، فإننا نثبت البديهيات المتوسطة، ونحددها بالاستناد إليها، وهذا ما كان متبعاً حتى ذلك اليوم، نظراً لأن العقل لا يتجه كذلك باندفاعه الطبيعية، بل باستخدام البرهان القياسي الذي تدرب عليه وتمرس فيه. فيقول: "يمكن أن نأمل بالعلوم وذلك عندما نصعد بسلم ارتقاء وبخطوات متتابعة غير منقطعة، ومن الجزئيات إلى بديهيات اصغر ثم إلى بديهيات متوسطة واحدة فوق أخرى حتى نبلغ أعمها جميعاً في نهاية المطاف؛ لأن البديهيات الدنيا لا تختلف إلا قليلاً عن الخبرة المجردة في حين أن البديهيات العليا أو الأعم التي نملكها الآن هي بديهيات مفهومية مجردة واهية. غير أن البديهيات المتوسطة هي البديهيات الصحيحة والمنبثقة، والحية التي تتوقف عليها شؤون الناس ومصائرهم، وفوقها تقوم البديهيات

¹ ستيوارت هامبشر، عصر العقل فلاسفة القرن السابع عشر، ت: ناظم طحان، ط2، 1986م، دارالحوار للنشر والتوزيع، سورية، اللاذيقية، ص. 21.

² المرجع السابق، ص. 22.

الأخيرة، وهي تلك البديهيات الأعم حقا، ومثل هذه البديهيات التي أعنيها ليست مجردة بل تكون البديهيات المتوسطة محدودة بالنسبة لها. وعلى ذلك لا ينبغي أن نزود العقل بأجنحة بل بأثقال حتى نحفظه من القفز والطيران، وهذا في نظر بيكون ما لم يتم فعله قط، وعندما يتم ذلك فإننا نستطيع أن نعلل النفس بأن نأمل من العلوم آمالا أفضل¹.

2.2. المطلب الثاني: العقل في الفكر الإسلامي في العصر الوسيط:

تأثرت الفلسفة الإسلامية بتيارين مختلفين هما: تيار الفكر والفلسفة اليونانية من ناحية، وما جاء به الدين الإسلامي من ناحية أخرى، لذلك تميّزت الفلسفة الإسلامية بالثراء فانتج عن هذا وذاك إنتاج كبيرة. واحصر هنا عن: الفارابي، ابن سينا، وابن رشد.

• العقل عند الفارابي:

إهتم الفارابي بالمنطق حتى أطلق عليه اسم المعلم الثاني بعد أرسطو المعلم الأول، وإذا كان أرسطو سيطر على جزء مهم من عقل الفارابي أقتفى أثر أرسطو في المنطق والطبيعيات. ويقول: "صناعة المنطق تعطي جملة من القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق، في كل ما يمكن أن يغلط فيه من العقول، والقوانين التي تحفظه من الخطأ والزلل في المعقولات والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غالط. وذلك أن في المعقولات أشياء لا يمكن أن يكون العقل غلط فيها، وهي التي يجد الإنسان كأنه فطر على معرفتها واليقين بها مثل: الكل أكثر وأعظم من جزئه.. وهذه الصناعة تتناسب صناعة النحو، ذلك أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ². فالمنطق قانون يعبر بلغة العقل الإنساني.

¹ستيوارت هامبشر، عصر العقل فلاسفة القرن السابع عشر، (مرجع سابق)، ص. 27.

² حنا الفاخور، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ط3، 1993م، دار الجيل، بيروت، ج2 ص. 107.

العقل هو من أهم القضايا التي حاول الفارابي معالجتها، فهو يمثل حجر الزاوية في نظامه كله. والفارابي أولى اهتماما كبيرا بالعقل النظري، وهو يرى بأنه على مراتب، العقل الهيلولاني، والعقل بالملكة، والعقل المستفاد.

أ- **العقل الهيلولاني**: أو ما يسمى به عقل بالقوة ويقول: "هو نفس ما أو جزء من نفس، أو قوة من قوى النفس، أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لان تنتزع ماهيات الأشياء كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صور لها" ويقول أيضا في موضع آخر: "وأما العقل الإنساني الذي يحصل له بالطبع في أول أمره فإنه هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات، فهي بالقوة عقل وعقل هيلولاني¹. وبهذا نرى بأن الفارابي لا يثبت على رأيه في تحديد طبيعة هذا العقل، فهو تارة نفس، وتارة أخرى قوة، وتارة هيئة، وأخرى جوهر بسيط ليس بجسم.

ب- **العقل بالملكة أو العقل بالفعل**: فإذا حصلت هذه المعقولات بالفعل للعقل أصبحت له ملكة، وأصبح هو بالنسبة إليها عقلا بالفعل. فللمعقولات إذن وجودان: وجود بالقوة في الأشياء قبل أن تعقل، ووجود آخر في العقل. فإذا عقل العقل هذه المعقولات المجردة عن موادها والتي حصلت له، لم يعقل شيئا خارجا عن ذاته، وانتقل بها من مرتبة العقل بالفعل إلى مرتبة العقل المستفاد.

ج- **العقل المستفاد**: وهو العقل بالفعل أي هو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل، وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل².

و من هنا يرى الباحث أن العقل عند الفارابي على ثلاث درجات، أدناها درجة العقل المادي أو الهيلولاني أو العقل بالقوة، وهو كالمادة بالنسبة إلى العقل بالفعل، والثانية درجة العقل بالفعل وهو كالصورة بالنسبة إلى العقل الهيلولاني

¹ حنا الفاخور؛ خليل الجرّ، تاريخ الفلسفة العربية، (مرجع سابق)، ص.128.

² أنظر: أبو نصر، محمد بن محمد الفارابي، رسالة في العقل، المطبعة الكاثوليكية 1938م، بيروت، ص. 28.

وكالمادة بالنسبة إلى العقل المستفاد، وهو كالصورة بالنسبة إلى العقل بالفعل وكالمادة بالنسبة إلى عقل آخر ليس بإنساني وهو العقل الفعال.

د- **العقل الفعال**: ليس هذا العقل من مراتب العقول الإنسانية إذ هو عقل كوني ويسميه الفارابي الروح الأمين وروح القدس وهو آخر العقول السماوية وهو الذي يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل¹.

ونسبة العقل الفعال إلى العقل الانساني كنسبة الشمس إلى العين فكما أن الشمس تخرج العين من إبصار بالقوة إلى إبصار بالفعل فكذلك العقل الفعال يجعل العقل مدركاً بالفعل بعد ان كان بالقوة.

والفارابي أدخل مسألة التوفيق بين العقل والوحي في تقديره: العقل الفعال بالروح الأمين، وسمى العقول بالملائكة، وسمى الأفلاك التي فيها العقول بالملأ الأعلى، ويعقل الله تعالى بالعقل، فالعقل صادر عنه فائض من وجوده، وهذا العقل الأول الذي يحرك الفلك الأكبر وتأتي بعده عقول الأفلاك المتوالية إلى العقل العاشر الذي يعقد الصلة بين الموجودات العلوية والموجودات السفلية².

• العقل عند ابن سينا:

ليس هناك معنى واحد للعقل عند ابن سينا، ولكن له معان عدة منها معنى فلسفي وآخر غير الفلسفي، والعقل عند الفلاسفة يطلقونه على العقل النظري والعقل العملي والهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل ثم العقل المستفاد³.

ويمكن التوضيح التالي: العقل العملي والعقل النظري، العقل النظري: قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ماهي كلية. فالعقل العملي: مبدأ يحرك البدن الإنساني نحو الجزئيات ويحدث رد فعل مختلف، كالضحك والبكاء، وكما أنه

¹ انظر: تيسير أحمد عبد الركابي، العقل عند الفلاسفة المسلمين دراسة موضوعية ومقارنة، ص. 8.

² انظر: إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص. 82.

³ الوجرة، إبراهيم محمد حسين، نظرية الفيض وتأثيرها في المعرفة عند ابن سينا، (رسالة ماجستير)، جامعة صنعاء، الجمهورية اليمنية، 2013م، 1434هـ، ص. 105.

يؤثر على العقل النظري فتولد الآراء والفاهيم كقول: الكذب قبيح والظلم أقيح¹. ويقول: بالعقل يتمكن الإنسان أن يدرك السعادة وذلك لأنه يتميز بين خير وشر، فيعمل الفضيلة ويبتعد عن الرذيلة². وهناك يوجد قسم آخر وهو العقول الفعالة، ثم هناك عقل الكل أو العقل الكلي، ولذلك يصعب تحديد تعريف واحد جامع مانع للعقل؛ لأن كلمة عقل شائعة يستخدمها رجل الشارع والحكيم ويختلف استخدامها من شخص إلى آخر ومن زمن إلى آخر، لكنه مع ذلك يشمل التمييز بين الأمور الحسنة والقبيحة، فهو معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات يستتبط بها المصالح والأغراض وقد يقال: إن العقل هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكونه وكلامه واختياره³. والعقل يمر بمراحل متعددة، في بداية الأمر يكون عقلاً بالقوة ثم يصير عقلاً بالفعل عندما يصل إليه من إحساسات تؤديها إليه الحواس الظاهرة والباطنة؛ فالعقل يخرج من القوة إلى الفعل بواسطة الإدراك، ولا يكون ذلك إلا بإدارة العقل الفعال "واهب الصور" الذي يفيض الصور على العقل الإنساني⁴. ثم ذكر ابن سينا قوة النفس الناطقة حيث يقسمها إلى قوة عاملة وقوة عالمة وتُدعى كل واحد منهما عقلاً باشتراك الاسم. فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية وهي قوة يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن على حسب ماتوجهه أحكام القوى الأخرى⁵. أما القوة العالمة التي يسميها ابن سينا القوة النظرية، فهي قوة من شأنها أن تنطبع بصورة الكلية المجردة عن المادة، ولها ثلاثة معان: - قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون قد خرج منه إلى الفعل شيء كقوة الطفل على الكتابة.

¹ أنظر: تيسير أحمد عبد الركابي، العقل عند الفلاسفة المسلمين دراسة موضوعية ومقارنة، (مرجع سابق)، ص. 12.

² المرجع السابق، ص. 12.

³ الوجرة، إبراهيم محمد حسين، نظرية الفيض وتأثيرها في المعرفة عند ابن سينا، (رسالة ماجستير)، (مرجع سابق)، ص. 104، 105.

⁴ أنظر: محمد الحاج الكمال، المصادر المعرفية في الفكر الفلسفي، صنعاء، ط1، 2012م، ص. 147.

⁵ أنظر: ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية، ص. 202.

- قوة لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء إلا ما يمكنه به أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا وساطة كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف على الكتابة.
- قوة لذا الاستعداد إذا لم تم بالآلة وحدث مع الآلة كمال الاستعداد بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى الاكتساب بل يكفيه أن يقصد فقط كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا يكتب، وتسمى الأولى مطلقة والثانية ممكنة والثالثة ملكة¹. فيرى الباحث أن ابن سينا لم يورد له تعريفا جامعاً مانعاً للعقل يعبر به عن رأيه الشخصي ولا عن رأي الفلاسفة، بل إنما يلاحظ على ما أورد من معاني العقل.

¹ ابن سينا، النجاة، (مرجع سابق)، ص. 204.

• العقل عند ابن رشد:

يظهر موقف ابن رشد من العقل واضحا وجليا وذلك بحكم دراسة الفلسفة حيث يقول: "أن فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالاتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم وكان الشرع قد حث إلى اعتبار الموجودات، و دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، فذلك في آيات من آية الكتاب الله تعالى كقوله تعالى:

﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾¹.

وهذه الآية الكريمة تدل على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا. ومثلا قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴾². وهذا النص يحث بالنظر في جميع الموجودات³.

وبهذا يتضح تشديد ابن رشد على الكلمات: النظر، الاعتبار، الرؤية، والتفكير ويعتبرها أدلة دينية على وجوب النظر العقلي في الموجودات. ويرى ابن رشد أيضا بأن: "الخير إنما هو خير لأن العقل هو الذي يحكم بذلك وليس لأن الله يأمر به، وكذلك فعل الشر، فللعقل دوره الأساسي باعتبار أن العقل كائن مطلق لازم بالوجود"⁴. بالعقل نقدر على التمييز بين ما هو خير وما هو شر.

¹ سورة الحشر، الآية: 2.

² سورة الأعراف، الآية: 185.

³ ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ط1، 1997؛ مركز دراسات الوحدة العربية بيروت. ص. 59.

⁴ انظر: إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، (مرجع سابق)، ص. 77.

وبهذا حاول ابن رشد أن يوفق بين العقل والدين، فجمع الآيات التي تؤكد أنه لا خلاف بين العقل والنقل في مسائل عديدة منها براهين وجود الله، وبعث الرسل، ومسألة العدل والجور والقضاء والقدر وغيرها. ممكن أن نقول: أن الفلاسفة المسلمين قد أجمع على اعتبار العقل والوحي مصدرين للمعرفة والوصول إلى الحقيقة، وفي هذا يقول الشيخ الرئيس ابن رشد: "فإذا كانت الشرائع الإسلامية حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإننا معشر المسلمين نعلم على اليقين أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له، أي أن العلم موافق للدين كما أن الدين موافق للعلم"¹.

كما يميز ابن رشد بين أنواع قياسات فيقول: "إن الفلاسفة قسموا القياسات إلى ثلاثة أنواع: البرهانية، والجدلية، والخطابية، فالأولى توصل إلى معرفة يقينية لا ريب فيها، والثانية تحمل على الترجيح والاحتمال دون اليقين، أما الثالثة فضعيفة يقبل بها من لا ترقى عقولهم إلى مرتبتين القياسين الجدلية والبرهانية. -فأما القياس البرهاني فهو الذي يقوم على مقدمات يقينية ويرتكز على مبدأ أول من مبادئ العقل.

-وأما القياس الجدلي فهو الذي يقوم على مقدمات محتملة يقبلها الجميع، أو الأكثرية، وتكون نتيجة محتملة.

- بينما القياس الخطابي هو الذي يستند إلى مقدمات واهية موافقة لعقلية السامع واستعداداته النفسية والعاطفية. وعلى هذا الأساس قسم ابن رشد البشر إلى ثلاثة أصناف: البرهانيين وهم الفلاسفة، الجدليين وهم المتكلمون، والخطابيين وهم عامة الناس ذوي العقول الكثيفة والقطر الناقصة"².

¹ حنا الفاخوري؛ خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، (مرجع سابق)، ص. 406، 407.

² المرجع السابق، ص. 408، 409.

هذا ويرى ابن رشد بأن الشرع يتم العقل، فللشرع عنده معنيان باطن وظاهر،
وهما في الحقيقة معنى واحد فلسفي، وتمييزه بين الباطن والظاهر طريق إلى توحيد
المعنى وكل شريعة في نظره كانت بالوحي فالعقل يخالطها، والعلم المتلقى من قبل
الوحي إنما جاء متمماً لعلوم العقل، لأن العقل يدرك جميع الموجودات¹.
فما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية يجب أن نرجع فيه إلى الشرع الحق
وذلك أن "العلم المتلقى من قبل الوحي إنما جاء متمماً لعلوم العقل، أي أن كل ما
عجز عنه العقل أفاده الله تعالى للإنسان من قبل الوحي"².
والمقصود بالعجز هنا هو أن الحكيم لا يقدر أن يقوم بمهمة الوحي لما هناك
من جزئيات وتفصيل عملية لا حد لها.
يقول ابن رشد: "الشرائع تنحوا نحو تدبير الناس الذي به وجود الفضائل
الخلقية للإنسان، والفضائل النظرية في نظره لا تتمكن إلا بمعرفة الله سبحانه وتعالى
وتعظيمه بالعبادات المشروعة"³. من هنا فالوحي يضيف للمعرفة وللحقيقة الفلسفية
أمورا تتوافق وعقلية البشر.

¹ حنا الفاخور؛ خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، (مرجع سابق)، ص. 414.

² المرجع السابق، ص. 415.

³ المرجع السابق، ص. 416.

3.2. المبحث الثالث: العقل في الفكر الأوروبي الحديث "ديكارت، وكانط" والفكر الإسلامي المعاصر "محمد الجابري، ومحمد أركون" وفيه مطلبان:

1.3.2. المطلب الأول: العقل في الفكر الأوروبي الحديث:

• العقل عند ديكارت:

إن ديكارت¹ بدأ يشك في قيمة المعرفة الفلسفية منذ كان على مقاعد الدراسة، حيث شك أولاً في المعرفة الآتية عن طريق الحواس الظاهرة، ورفض رفضاً بأن تكون هذه الحواس مصدراً للمعرفة، لأنه إعترف وشاهد على أن الحواس قد خدعته في بعض الأحيان، ومن ذلك أن لا نتق البتة تمام الثقة في الذين يخدعوننا حتى ولو لمرة واحدة². ويقول: أن مريض اليرقان تخذ عه عيناه دائماً فيرى كل شيء أصفر اللون. وكما أننا ننظر إلى الشمس فنراها في غاية الصغير كحجم الدينار، في حين أنها أكبر من الأرض بأضعاف.

ولم يقتصر ديكارت في شكه على المعرفة المتأتية من الحواس الظاهرة فقط، بل تعداه إلى الحواس الباطنة، حيث أنه لاحظ بأن هذه المعرفة لاتقنع العقل لدى جميع الناس، فقد يصدقها شخص تصديقاً تاماً والعكس أيضاً الصحيح. وذهب في شكه إلى حدّ التساؤل عن قيمة المعرفة الحاصلة لنا من طريق اليقظة، وفيما إذ كانت هذه المعرفة ليست إلا خيالات وتخيلات فقط الحاصلة لنا من طريق الأحلام وليس من طريق عالم اليقظة. وهكذا ولم يقف تشكوكه نحو هذه فقط، وإنما تعداه إلى أن

¹ هو رينه ديكارت، ولد في 31 آذار سنة 1596م، في مدينة لاهاي في فرنسا، وتوفي في السويد سنة 1650م، ومعظم الباحثين يطلق عليه باسم أبو الفلسفة الحديثة، الذي شهد النور مطلع القرن السابع عشر، ولا غرابة في ذلك برأيهم. فقط جاء ديكارت بفلسفة جديد لكل الفلسفات التي كانت سائدة قبله طوال عشر القرون من الزمن، ويعنون ذلك: الفلسفة أفلاطون وأرسطو، التي سادت التفكير الفلسفي في أوروبا زمن العصر الوسيط. للمزيد انظر: فلسفة ديكارت ومنهجه دراسة تحليلية ونقدية لمهد فضل الله

² انظر: مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه دراسة تحليلية ونقدية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت. ص.

يشك في وجوده هو، ككائن حي مفكر، ووجود العالم الحسي، من أرض وفي سماء
وكائنات حية عاقلة وغير عاقلة¹.

وهكذا وصل شك ديكارت حتى يشك في نفسه هل هو موجود، فلطالما كان
مقصد ديكارت هو البحث عن قاعدة أمينة يقيم عليها إيجاد مبدأ ضروري لا يقبل
الشك، ليصل مبدأ يقني عندما يقول: هذا الشيطان لا يستطيع مهما بلغ من القوة
منعي من التوفيق في التصديق ولا يقدر على أن يفرض عليّ شيئاً، فإذا أنا حرٌّ غير
مجبور على الأخذية بتضليله، ولا يستطيع أن يمنع كوني موجوداً مادمت أرى أنني
شيئ من الأشياء. ولكن أن أي شيء أكون؟ يعني ماهية هذا الشيء يشك، إنني
انتهيت بنفسي إلى حقيقة كوني موجوداً بمجرد التفكير، فأنا موجود².

والمقصود هنا أنا أفكر إذاً أنا موجود، يعني هو: التميز بين النفس والجسم،
فالنفس عنده هي الجوهر الذي يحل فيه الفكر مباشر، بينما الجسم هو المتحيز الذي
يتخذ شكلاً ووضعاً.

وهكذا فإن ديكارت لا يعتبر الوجود المادي أول ما يخطر للذهن أوعلى البال،
كما هو الحال مثلاً عند أرسطو، وإنما يرى هو أن كل ما ليس له وجود ذهني أولاً،
لاوجود له حقيقة³. يمكنني الباحث القول: بأن شك رينه ديكارت كان غايته
الوصول إلى الحقيقية، أي التلمس الحقيقة.

¹ مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه دراسة تحليلية ونقدية، (مرجع سابق)، ص. 90.

² المرجع السابق، ص. 92، 95.

³ المرجع السابق، ص. 93.

• العقل عند إيمانويل كانط:

إيمانويل كانط ولد في سنة 1724م، في مدينة كونيجسبرغ في بروسيا التي تعرف حاليا "ألمانيا" حيث بدأ دراسته الجامعية في نفس المدينة التي ولد فيها وهو في السادس عشر من عمره، وتخرج بعد ست سنوات¹. كانط قد يرى أن جميعا الناس يتفقون أمام حكم العقل، وقانونه العام الكلي، لأن العقل هو الملكة المشتركة بينهم. وكما أنه نقده قد شمل جملة من الفلاسفة؛ نقده الاتجاه العقلي عند كل من: أفلاطون بوصفه أول فيلسوف يؤلف ميتافيزيقيا، وبأرسطو بوصفه أول من أرسى دعائم الميتافيزيقيا كعلم، ثم ديكارت بوصفه أبا للفلسفة الحديثة².

أما في فلسفته النقدية فقد جمع بين الإحساسات والعقل، حيث تعتمد معرفة الأشياء على العقل لما له من معانٍ بديهية مستقلة عن التجربة بعيدة عن إدراكاتنا الحسية، فالعقل عنده: يؤلف من مجموعة التجارب الحسية التي تصل إليه من الشيء، فبعض العناصر مستمدة من التجربة وبعضها من المعاني الأولية التي يعرفها العقل المجرد بطبيعته³. وهكذا فالعقل عند إيمانويل كانت أداة تشكل الاحساسات ويخلق منها أفكارا. كما يضع كانط للعقل ثلاث ملكات وهي: الحساسة⁴، ملكة الفهم⁵، وملكة العقل⁶.

أما في الحديث عن المعرفة فإنه يقول: كل معرفتنا تبدأ بالحواس وتنتقل منها إلى الفاهمة وتنتهي في العقل الذي لا يصادف فينا شيء أسمى منه، كي يستغل مادة

¹ KANT emmanuel, *Düşüncenin ustaları*. Çev ATLİLA cernal . s. 9,11.

² إيمانويل كانط، *أنطولوجيا الوجود*، تر: جمال محمد أحمد سليمان، سنة 2009م؛ دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ص. 11.

³ طه عبد الرحمن، *قراءة في مشروعه الفكري*، (مرجع سابق)، ص. 106.

⁴ تعني القدرة القائمة في الذهن والتي تجعلنا ندرك الأشياء إدراكا زمنيا ومكانيا.

⁵ من مقولات كانط القائمة في الذهن، الكيف، العلاقة، الجوهر، الأفكار: تعني العقل يستطيع أن يحكم بالمقولات، والمقولات هي خصائص لا يمكن بدونها أن يتم إدراك الموضوعات في التجربة.

⁶ وتتمثل أهمية هذه الملكة الضرورية في أنها تفسر لنا أفكار ثلاث في العقل هي: فكرة الله، فكرة النفس، وفكرة العالم، فتجمع ملكة العقل عددا ما من التصورات كما تكون تجربة ما.

الحدس ويحيلها إلى وحدة التفكير السامية¹. كما يقول: إذا كانت الفاهمة القدرة على توحيد الظاهرات بواسطة قواعد، فإن العقل هو القدرة على توحيد القواعد الفاهمة تحت مبادئ.

وهذا يقول كانط: إننا لونظرنا فقط إلى الطريق التي يصبح شيء ما موضوعاً قابلاً للمعرفة بالنسبة إلينا أي بحسب تكوين قوانا التمثلية الذاتية، لوجدنا حينئذ أن المفاهيم لاتواجه بالأشياء وإنما بملكاتنا المعرفية فقط، وبالأستخدام الذي تستطيع هذه الملكات أن تقوم به للتمثل المعطى. بقصد نظر أو عملي، والسؤال حول ما إذا كان شيء كلنا نستطيع معرفته أم لا، ليس سؤالاً يخص إمكانية الشيء نفسه، بل معرفتنا به².

وكما يقول يمكن المعرفة العقل بطريقتين هما: المعرفة النظرية، والمعرفة العملية، الأولى يتحدد الموضوع والفهم الذي يجب أن يعطى من جانب آخر، والثانية أن يتحقق فعلياً³. ومن هذه كله يجد الباحث أن كانط يرى بأن للعقل له حدود وينبغي ألا يتجاوزها وإلا غاب عنه اليقين وضاعت منه الحقيقة. وهكذا، قد انهيت عن العقل في الفكرة الأروبية الحديثة "ديكارت، وكانط"، سوف أتطرق الآن مفهوم العقل في الفكر الإسلامي المعاصر، حيث أختصر بها بمفهوم العقل عند ابرز المفكرين المعصرين، (الجابري و أركون).

¹ إيمانويل كانط، نقد العقل المحض ت: موسى وهبة، ص. 187.

² إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ت: غانم هنا، ط1، 2005م؛ بيروت، ص. 439.

³ كانط، أنطولوجيا الوجود، ت: جمال محمد أحمد سليمان، ص. 148.

2.3.2. المطلب الثاني : العقل في الفكر الإسلامي المعاصر:

• العقل عند محمد عابد الجابري:

شاعت مقولة "العقل العربي" منذ أواخر القرن الماضي، في مقابل عقول آخر، كالعقل اليوناني، والعقل الغربي الحديث، وغيرها وهكذا، وكان لانتشار مشروع محمد الجابري "نقد العقل العربي" الذي أثار في شيوع المقولة. إنطلاقاً من هنا أقف مفهوم العقل عند الجابري كونه اللا لاند، يعد العقل بالتمييز المشهور الذي أقامه لا لاند بين العقل المكوّن أو الفاعل والعقل المكوّن أو السائد، الأول يقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين الدراسة والبحث والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ، وبعبارة أخرى أنه الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس. وأما الثاني فهو: مجموعة المبادئ والقواعد التي نعتمدها في عصر لآخر، وكما يختلف من فرد لآخر. يقول لا لاند: إن العقل المكوّن والمتغير ولوفي حدود، هو العقل كما يوجد في حقبة زمنية معينة، فيقول الجابري هنا أننا إتعملناه بالمفر "العقل" فإنه يجب أن نفهم منه العقل كما هو في حضارة العربية الإسلامية، وأنه أيضاً منظومة القواعد المقررة والمقبولة في فترة تاريخية ما، والتي تعطى لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة¹. وهذا يتبين قصد الجابري بالعقل العربي، أي التمييز بين العقل المكوّن والعقل المكوّن الذي يتبناه الجابري، يصبح العقل العربي بعبارة أندري لا لاند هو العقل المكوّن أي جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية لاكتساب المعرفة. أما العقل المكوّن كنشاط ذهني أو ملكة إنسانية فسيكون هو تلك الخاصة التي تميز الإنسان عن البهيمة أي القوة الناطقة باصطلاح القدماء.

¹ الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، ط1، 1984، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، دار الطليعة، ص.15.

ويقول الجابري يمكن الاعتبار القول أن الإنسان يشترك مع جميع الناس أياً كانوا، وفي أي عصر كانوا في كونه يتوفر على عقل مكوّن وينفرد هو ومن ينتمي معه إلى نفس الجماعة الثقافية بعقل مكوّن والذي هو عبارة عن النظام المعرفي، أي الذي يؤسس الثقافة التي ينتمون إليها¹.

بهذا المعنى يكون العقل المكوّن عقل كليّ تشاركيّ أي يشترك فيه الفرد مع جميع الناس، والعقل المكوّن عقل انفرادي "جزئيّ" ينفرد به الإنسان ومن ينتمي معه إلى نفس الجماعة الثقافية.

وكما يقول: مع ذلك وعلى الرغم من أهمية هذا التمييز بين العقل الفاعل والعقل السائد، فيجب علينا أن لا نغفل علاقة التأثير والتأثر القائمة أبداً بينهما، فمن جهة ليس العقل السائد شيئاً آخر غير تلك المبادئ والقواعد التي أنشأها وبنشئها العقل المكوّن الفاعل، وهذا بتأكيد لا لاند نفسه: فالعقل السائد أي جملة المبادئ والقواعد الذهنية السائدة في فترة زمنية ما، هو من انتاج العقل الفاعل أي ذلك النشاط الذهني الذي يتميز به الفرد البشري عن الحيوان².

لا يشك أحد في أن المفكر المغربي محمد عابد الجابري قد ساهم مساهمة كبيرة في تجديد الفكر العربي المعاصر، وفتح مساحات أمام التفكير في قضايا وإشكاليات عدة، لا سيما في حقل الإسلاميات ودراسات التراث وتاريخ الفكر.

• العقل عند محمد أركون:

إن المطالبة بعقل أبدي خالد منسجم تماماً بشكل مسبق مع تعاليم الوحي كانت دائماً موجودة ليس فقط في مختلف المدارس الفكرية في الإسلام وإنما أيضاً في اليهودية والمسيحية. وكانت هذه المطالبة تنص على أن الإيمان بالوحي أو بمعطيات الوحي، يقوي العقل الإنساني ويهديه ويضيء له الطريق، هذا العقل الذي

¹ الجابري، تكوين العقل العربي، (مرجع سابق)، ص. 15، 16.

² المرجع السابق، ص. 16.

إذا ماترك لوحده فإنه سوف يضلّ، إن الإيمان بوجود أصل إلهي للعقل بالمعنى المثالي والكبير للكلمة الذي يضمن التجذر الانطولوجي لعميات العقل الانساني، كان قدانتشر في الإسلام عن طريق هذا الحديث: "إن الله سبحانه وتعالى لما خلق العقل قال له: قم فقام، ثم قال له اقع فقع إلى آخر الحديث¹، وفي هذا نرى أن العقل يبدو متعالية وخاضعا لتحديدات كلام الله المعنوية وإكراهاته في آن معاً².

ضمن هذا المعنى وهذا المنظور يمكنني أنطرق عن جدلية العقل ومفهومه عند محمد أركون "جدلية العقل الديني والعقل العلمي": إن الجدل بين العقل الديني والعقل العلمي هو ما تتمحور حول كتابات أركون من جهة، كما أنها تلقى بعض الإيضاعات والتوضيحات على الممارسات الراهنة للفكر الإسلامي من جهة أخرى، ومن هنا يرى محمد أركون ضرورة أن يتجاوز العقل الديني الممارسات التقليدية التي كانت تنحصر في حالة إذا ماوجه الفكر الديني إعتراض علمي أن يتخذ بصدد ذلك موقفين: إما رفض صحة الاعتراض العلمي والتصريح بأسبعية الاستدلال الديني، وإما فصل المقال بين الدين والعلم من اتصال، أما الجدل بين العقل الديني والعقل العلمي الراهن فلا يعني المقارنة بين نوعين من المعرفة والتصريح بأفضلية إحداهما على الأخرى كما ولم يعد بالإمكان أيضا أن يعتمد على مناهج القدماء للجميع بين التوفيق فيما بين الموقفين من اتصال، إنما أصبح يهدف إلى إظهار ما يتسم به كل عقل من مواقف ومناهج ومبادئ وطرق استدلال وتعبير عن حقائق الأمور في لغة علمية دقيقة ومعبرة وليس في لغة لاهوتية تجريدية، وإبراز أيضا مدى فاعلية ونشاط كل عقل في واقع حياة الإنسان وذلك بالاستناد إلى ما توصل إليه العلماء في مجال علوم الإنسان والمجتمع من الاكتشافات ونتائج³.

¹ الطبراني، في الفوائد المجموعة، ص.47.

² محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط2، 1996م، ص.65.

³ إسماعيل مهنانة، الفلسفة العربية المعاصر تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيدلوجيا، ط1، 2014م، ص.509، 510.

وكما أيضا موقف أركون عن العقل الدوغمائي، إنه قوة بنيوية تكوينية¹، كما يرى "كلود كوهين" وهو التعريف الذي يستعيره "أركون" باعتباره قوة بنيوية بمعنى أنه ليس وليد لحظة تاريخية معينة إنما هو وليد تراكم لحظات تاريخية متراسية. والقيود المعرفية والمنهجية التي يفرضها العقل الدوغمائي لا يفرضها على الفكر الإسلامي وحده وإنما على جميع ممارسات العقل البشري منذ انتقاله من المرحلة البدائية أو "الوحشية بتعبير ليفي ستروس" إلى المرحلة الزراعية أو المدنية. والعقل الدوغمائي عقل تقليدي تكراري، اجتراري مسجون داخل سياج دوغمائي مغلق².

قد يرى أنه ينبغي التمييز بين ما يفرضه العقل الدوغمائي على الفكر الإسلامي وبين ما يفتحه الخطاب القرآني من آفاق عديدة متجددة للتفكير والتأويل والمعاني، فالعقل الدوغمائي قد أغلق ما كان مفتوحا ومنفتحا ما كان يمكن التفكير فيه وبل ويجب التفكير فيه إلى ما لا يمكن التفكير فيه، فترتب عن ذلك تغلب "مالم يفكر فيه" على يجب التفكير والإبداع فيه إذن أن نزعة التقليد والتبعية للمذاهب الأثوذكسية "المذاهب الفقهية والأصولية التي عرفها الفكر الإسلامي" وتكرارها قد تغلب على نزعة التقييم لجميع المذاهب المورثة والمسلمات المعرفية التعسفية حيث صارت هذه الأخيرة بمثابة المنظومة المعرفية التي أصبحت مرجعية مشتركة وضرورة للفكر الإسلامي³.

وكما أنه يرى معنى العقل الإسلامي "العقل العربي والعقل التركي والعقل الإيراني" أي كل عالم الإسلام، بمعنى العقل الذي إشتغل ومارس دوره ووظيفته في تجلية الديني الإسلامي في مختلف المجتمعات التي شملتها الظاهرة الإسلامية وليس فقط المجتمعات العربية، أي بمعنى أنه محكوم بمقولات العقل الإسلامي لا العقل

¹ انظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ت: هاشم صالح، ط2، 2000م، ص.7.

² إسماعيل مهنا، الفلسفة العربية المعاصرة تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والايديولوجيا، (مرجع سابق)، ص. 510، 511.

³ المرجع السابق، ص. 511.

العربي، وإذا بلغت الدراسة هذا المستوى من التحليل للعقل الديني وآلياته يمكنها تجاوز بذلك إحدى الفروق الأساسية بين العقل العربي والعقل الإسلامي¹.
ومن هنا يُفهم أن المقولات التي يستخدمها العقل هي مقولات إسلامية، حتى ولو كان هذا العقل يتكلم العربية، فالعربية هنا ليست إلا أداة للتعبير فقط لا غيره، ولو أنه عبّر باللغة التركية أو الفارسية وهو مسلم لقال الشيء نفسه، فنحن داخل أرضية العقل الإسلامي.

¹إسماعيل مهنانة، الفلسفة العربية المعاصرة تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والأيديولوجيا، (مرجع سابق)، ص. 516.

3. الفصل الثالث:

انتقادات طه لمفهوم العقل عند المفكرين المعصرين "الجابري وأركون" ومفهوم العقلانية عنده وفيه مبحثان.

تمهيد:

من أهم ما يمكن الإشارة إليه هذا الفصل هو، أن كلاً من الدكتور محمد عابد الجابري، والدكتور محمد أركون، حيث يعتبر أركون كاتب باللغة الفرنسية، والجابري كاتب باللغة العربية، والجمع بين الصنفين يرجع بالنسبة إلينا للموضوع الذي يبحثه كل هؤلاء، وهو "نقد العقل العربي". وفي هذا يعتبر العقل من أكثر المواضيع المثيرة للجدل، ما جعل آراء النقاد والمفكرين تتضارب نحوه، بناءً على هذا سأحاول بقدر استطاع على ما قدموا من أطروحات حول هذا الموضوع.

1.3. المبحث الأول: انتقادات طه لمفهوم العقل عند المفكرين

المعصرين "الجابري وأركون"

1.1.3. المطلب الأول: انتقادات طه لمفهوم العقل عند الجابري

أف نبذة يسيرا في المشروع الفكري عند محمد عابد الجابري، مشروع الفكري للدكتور محمد عابد الجابري: يعتبر مشروعه الفكري من أهم الإنجازات الفكرية التي أنزلت على التراث العربي في مختلف جوانبه تحليلاً وتفكيكاً، وقد جاء اهتمامه بإشكالية العقل في إطار دراسته للخلفيات المنتجة للمادة التراثية، حيث تناول في كتبه التالية: تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي، والعقل الأخلاقي العربي، والعقل السياسي العربي. محاولاً في الوقوف على إشكالية العقل من مختلف جوانبها، نقدًا وتفكيكاً للأدوات المنتجة للأفكار والإيديولوجيات¹، ومن هذا المنطلق يحدد الجابري مفهوم العقل العربي، باعتباره: جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية، التي تحكم بهذه الدرجة أو تلك من القوة الصارمة رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء، وطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة؛ مجال إنتاجها وإعادة إنتاجها².

حيث يوضح الجابري أكثر بقوله: العقل العربي هو الفكر لأداة الإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصياتها وهي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري وتعكس واقعهم أو تعبر عنه أو عن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر، في ذات الوقت، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن³. أي أن الجابري في منهجيته الأولية المحددة لا يروم التركيز على المضامين التراثية، بقدر رغبته في التركيز على الأسباب المنتجة لها انطلاقاً من المنتج الثقافي الذي سيتم فحصه ناهجاً المقاربة التكوينية والمقاربة البنوية التحليلية،

¹ الجابري، تكوين العقل العربي، (مرجع سابق)، ص. 11 بتصرف.

² المرجع السابق، ص. 70.

³ المرجع السابق، ص. 13، 14.

ومحالا الكشف عن مناهج التفكير وآلياته وطرقه التي تكوّن داخل إطار ثقافي وتاريخي واحد، الثقافة العربية وعصر التدوين، باعتبارهما إطارين تشكّلت منهما ذهنية الإنسان العربي، من يكون العقل العربي هو: البنية الذهنية الثابوة في الثقافة العربية كما تشكّلت في عصر التدوين¹.

أهداف نقد العقل العربي: يهدف المشروع النقدي الذي يصرّ صاحبه على أهميته، إلى بناء قراءة معاصرة لتراثنا، وجعله قابلا للاستثمار في استشكال التحديات والقضايا المعاصرة أو كما يعبر الجابري عن ذلك إذ يقول: من أجل التحرر مما هو ميّت أو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف فسح المجال للحياة كي تستأنف دورتها وتعيد فينا زرعها².

التقسيم الثلاثي للعقل في الثقافة العربية الإسلامية: ينطلق الجابري من الثقافة العامة التي تكوّن فيها العقل العربي، ويقسمها إلى ثلاثة أنظمة معرفية وهي، البيان، والعرفان، والبرهان.

أ- العقل البياني: ويقصد بالعقل البياني تلك الممارسة العلمية التي تتأسس على علوم اللغة وما يتفرع عنه من آليات، أهمها القياس الذي نجده عند الأصوليين والنحويين والمتكلمين، فيكون البيان هو: الحقل المعرفي الذي بلورته وكرّسته علوم اللغة العربية الإسلامية الاستدلالية الخالصة، ونعني بها النحو والفقه والكلام والبلاغة³.

ب- العقل العرفاني: أما دائرة العرفان فيقصد بها الجابري، كل التجليات الصوفية في الثقافة العربية الإسلامية، باعتبارها موقفا فرديا ونفسيا للعارف الذي يحاول الاتصال بالذات الإلهية هاربا من الواقع ورافضا له، فضلا عن أنّ للعرفان،

¹ الجابري، تكوين العقل العربي، (مرجع سابق)، ص.71.

² المرجع السابق، ص. 7.

³ انظر: الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص.16.

بوصفه ميثولوجية أسطورية لها تصوّرها عن الله والكون والإنسان، آلية مخصوصة يتوسل بها العارف في البحث "كنوع أسمى من المعرفة يلقي في القلب على صورة كشف أو إلهام"¹.

ج- **العقل البرهاني**: وهذا هو رأس التقسيم الثلاثي دائرة البرهان، ويعتبره الجابري بأنه، منهج العلمي والبرهاني أي يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية من حسّ وتجربة ومحاكمة عقلية وحدها دون غيرها، في اكتساب معرفة بالكون ككلّ وكأجزاء². أي العقلانية الاستنتاجية الاستدلالية المستمدة من فلسفة أرسطو، والتي تم توظيفها في الثقافة العربية.

وهكذا حدّد الجابري المكونات البنيوية الثلاثة للعقل العربي. إذا يمكن هنا استخراج أهم النتائج من خلال دراسة محمد عابد الجابري للعقل العربي تحليلاً ونقداً، فإنه تناول كل نظام معرفي باعتباره مستقلاً بذاته، وذلك عن طريق مرحلتين، هما: مرحلة التداخل التكويني، ومرحلة التداخل التلفيقي. وإلى هذا الحد نقف مع محمد عابد الجابري في مشروعه النقدي الذي اتخذ العقل العربي موضوعاً له، أي أقصد من حيث ما عرض محتوياته فكرية وآرائه، وسيكون عرض بعض الانتقادات الجديّة لهذا المشروع.

منهج طه عبد الرحمن: طه عبد الرحمن واحد من أصحاب المشاريع الفكرية ومن الفلاسفة المعاصرين، قد قدّم للفلسفة عدداً من الدراسات التي استحق بها شهرته وصيته. ويقول محدداً إطار مشروعه الفكري في ندوة حوارية أقيمت على شرفه في إحدى المؤسسات الفكرية في بيروت: أردت في حياتي أن أجتهد ولا أقد، ولو كان اجتهادي غير نصيب. وكما يشكو في سياق شرح مقاصده، من التقليد الذي تعاني

¹ انظر: الجابري، بنية العقل العربي، (مرجع سابق)، ص. 251.

² المرجع السابق، ص. 384.

منه الفلسفة الإسلامية منذ أن بدأت بالأخذ عن اليونان إلى عصرنا هذا فكثير من المؤلفين في الفلسفة بحسب تقديره، هم تراجمة وليسوا فلاسفة¹.

يشرح طه عبد الرحمن في تقويم التراث بصفة عامة، ونقد كتابات محمد عابد الجابري بصفة خاصة، من المنهج التداولي المنطقي، يتمثل المناظرة طريقة للحوار والمناقشة. وبالجملة فإن مشروعه الفكري "طه عبد الرحمن" يمكننا القول بأنه ثلاثة عناصر والتي قد تم ذكرها في الفصل الأول، المبحث الثاني، ألا وهي: العقلانية، الحوارية، والأخلاقية². وإذا كان الجابري عمل في مشروعه على إثبات مشروعية المناهج الغربية، وذلك من خلال تنزيلها على تراث العربية الإسلامية، فإن طه عبد الرحمن العكس ذلك حيث جهد كل جهد لابتكار مناهج جديدة.

ومن هنا يورد طه عبد الرحمن انتقاداته على مقاربة الجابري لإشكالية العقل في إطار تقويم الدراسات المعاصرة للتراث، ويختار طه مشروع الجابري أنموذجاً ليعبر عن قصور هذه الدراسات لمجموعة من الأسباب والآفات، وسنقف ونختصر على بعض انتقاداته التي لها علاقة بإشكالية العقل. ينتقد طه عبد الرحمن نظرية العقل عند الجابري على مستوى تقسيمه الثلاثي للعقل، وعلى مستوى توظيفه لآلية المماثلة، وهي أربعة آليات يصفها طه بالقصور والتهافت في بنائها، آلية تخصيص العقل، وآلية المقابلة، وآلية التقسيم، وأخيراً آلية المماثلة³.

يبدأ طه عبد الرحمن بفحص الأسس الفكرية التي استند عليها الجابري في مشروعه النقدي، والذي حاول فيه أن يتبني ما سماه "بالتصور العلمي في أرقى مراتبه" مع العلم أن هذا التصور الذي استقاه الجابري من المصادر الفرنسية ينتمي إلى اجتهادات تجاوزتها الدراسات العلمية المستجدة، والتي لا يُعقل أن يستغى عنها

¹ إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، مشروعه الفكري، ط2009، م1، بيروت، ص.7.

² المرجع السابق، ص. 53.

³ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص.42.

الباحث المسؤول أو يتجاهلها¹، على حد تعبير طه عبد الرحمن، كما أنه ينتقده سوء ترجمة الجابري لمقولة "جعلها حجر الزاوية لنظريته في العقل" لأحد الباحثين الإبيستيمولوجيين، والتي اقتبسها الجابري عكس دلالتها عند صاحبها، وهو يعتبره طه باطلا لدعوى بناء الجابري لنظريته في العقل على أرقى مراتب التصور العلمي، سواء أكان من حيث دراسات الإبيستيمولوجيا المتقدمة التي إعتد عليها، أو من حيث سوء فهمه وتأويله لعبارة السويسري "غونزيت". والدليل في ذلك أن المصدر الذي اقتبسها الجابري منه والذي في كتاب الرياضيات والواقع، كالتالي:

"La logique est la physique de l'objet quelconque"

وقد نقلها إلى العبارة العربية التالية: "المنطق عبارة عن فيزياء موضوع ما" ثم أولها بالمعنى الآتي: إن المنطق أو العقل هو نهاية التحليل جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما، وهكذا فكلما توفر لدينا موضوع ذو خصوصية واضحة أمكن القول بوجود عقل أو منطق خاص.

ومن حيث ترجمة الجابري فاسدة، والدليل على فسادها هو أنها تحمل معنى مناقضا للمعنى الأصلي للعبارة الفرنسية فدلالة المقابل العربي هي أن المنطق يدرس موضوعات معينة ومخصصة، ويستخرج قوانين كل منها، بينما دلالة الأصل الفرنسي هي أن المنطق يدرس كل الموضوعات، أي كانت، أي بمعنى أن القوانين التي يستخرجها ليست خاصة بهذا الموضوع أو ذاك، وإنما شاملة لكل الموضوعات كائنة ماكانت، وشتان بين الداليتين².

أما تهافت آلية المقابلة فتتجلى على حد تعبير طه عبد الرحمن من المقابلات التي يضعها الجابري في مجال المعقول واللا معقول الديني³، حيث يشير طه إلى

¹ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (مصدر سابق)، ص. 42، 43.

² المصدر السابق، ص. 43.

³ الجابري، تكوين العقل العربي، (مرجع سابق)، ص. 136.

الإضراب غير الخفيّ الذي يتخلّل هذه المفاهيم عند المقابلة بينها، مثل عدم وضوح وجه العلاقة بين المعقول الديني والمعقول العقلي، حيث يتساءل طه عن وجه نسبة المعقولة الأولى للمعقولة الثانية، وهل بينهما توافق أو تعارض، وذلك لاعتبارات منطقية تتعلق بشروط المقابلة والتمييز، تفقد معها هذه المفاهيم التي وضعها الجابري "كل فائدة إجرائية"¹.

كما يقف طه عبد الرحمن مع تقسيم الجابري للأنظمة المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية، وهي: البيان والعرفان والبرهان، كما سبقت ذكر تعريفها، حيث يسعى المفكر المغربي طه عبد الرحمن إلى تبيين مدى تحقيق الجابري لمبدأ التقسيم، وتبيين مدى حفظه لشروطه المصححة والمكملة كما تنص عليها نظرية التقسيم المنطقية². وكما أنه فحص المفاهيم التي إعتد عليها الجابري في وضع هذا التقسيم، حيث يعتبر طه التقسيم الثلاثي عند محمد عابد الجابري قاصراً في الإنشائية التي يكون سببا في اضطراب المفاهيم وقلق البناء النظري، فورد هنا نموذجا لمفاهيم إجرائية أوفى بأغراض الجابري من تلك الاقتباس من حصومه مع ارتكاب الخطأ فيها، ولكي تستوفي هذه الأدوات شرط الإنشائية، يُفرض علينا أن نعين جملة من المعايير التي يسلم بها الجابري، على أساسها تقويم بعملية "الإنشاء" وهذه المعايير نقتصر بها وهي:

-تفضيل الآلية البرهانية على غيرها من الآليات المنهجية

-التركيز على الصبغة الاستدلالية لهذه الآليات

- المقابل بين آليات المعقول وآليات اللامعقول³.

¹ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (مصدر سابق)، ص. 45، 46.

² المصدر السابق، ص. 49.

³ المصدر السابق، ص. 53، 54.

وهكذا فإن شرط لم يستوفه الجابري في تقسيمه الذي استنقاه من أهل العرفان الذين ينزلهم أدنى درجات العقلانية، وهذا النقص في الإنشائية فيكون سببا في اضطراب المفاهيم وقلق البناء النظري.

المستوى الأخير أتى النقدي طه عبد الرحمن على المفكر المغربي الدكتور محمد عابد الجابري، وهي آلية المماثلة، أما آلية المماثلة التي انتقدها الجابري باعتبارها المبدأ الذي يقوم عليه العرفان، فهي بمثابة القياس العرفان مقابل القياس البرهاني والقياس البياني، حيث يقرر الجابري أن هذه الآلية أموراً هي بمثابة أحكام وخلصات نقده للنظام العرفاني في الثقافة العربية الإسلامية، ومن هنا سنقتصر على دعوى الجابري بخلو آلية المماثلة من القرينة. انطلق الجابري من نص لابن عربي فيؤوله وهو النص نفسه الذي يرجع إليه طه ليلحظ على الجابري وقوعه في تقويل ابن عربي مالم يقله وكذلك وقوعه في التناقض بخصوص قوله بخلو المماثلة من القرينة، فالتقويل بخصوص تأويله لنص ابن عربي الذي لم يقصد خلو المماثلة القرينة، حيث يقول الجابري أن ابن عربي يميز بين "العلم" و "الفهم" ويبين أن العلم يختص بمن أدرك مدلولات الكلمة المختلفة، وأن الفهم يختص بمن أدرك منها مراد المتكلم على تعدد معانيها، ثم يذكر الأسباب التي تمنع من تحصيل الفهم ومجاورة درجة العلم، فيقول: إن المتكلم بها "أي الكلمة" عند السامع الغالب عليه أمران هما: القصور عن معرفة مدلولات تلك الكلمة في اللسان، والأمر الثاني أنه، إن عرف جميع مدلولاتها، فإنه لا يتكلم بها إلا لمعنى تقتضيه قرينة الحال، فالذي يفهم مراده بها فذلك الذي أوتي الفهم، ومن لم يفهم ذلك فمافهم، فكأن المتكلم ما أوصل إليه شيئاً في كلامه. ولكن بل مقصود ابن عربي واضح، هو: أن المتكلم الذي يعرف معني اللفظ لا يدل به عند استعماله إلا على المعنى الذي تقتضيه القرينة، وليس كما توهم الجابري لنص ابن عربي . وأما وقوع الجابري في التناقض يقول إن العرفاني يصدر في مختلف مماثلته عن المقاصد والأحوال لا غير، وأن القياس العرفاني يمارس

المماثلة الحرة، فيقول طه إن التناقض بين دعوى التجرد من القرينة وبين دعوى الالتجاء إلى المقاصد والحقائق لا يختلف فيه اثنان، إذن ليست القرينة في اصطلاح البلاغيين وفي استعمال الناطقيين سوى المقاصد والحقائق المشتركة ذاتها¹، وهذا مايقصده بتناقض الجابري، أي أنه ينفي القرينة ويثبتها في آن واحد.

وبالجملة، فإن كلام الجابري عن القرينة تتطرق إليه ضروب من الخلل ثلاثة وهي: فساد في التعريف ووقوع في التقويم وسقوط في التناقض.

بعد الانتقادات المفكر أو الفيلسوف طه عبد الرحمن على المفكر الدكتور محمد عابد الجابري، نوجه الآن انتقاداته أو إعتراضاته لمحمد أركون.

2.1.3. المطلب الثاني: انتقادات طه لمفهوم العقل عند أركون.

نعم من المسائل التي تتردد فيما يسمى ب "الخطاب العربي المعاصر مسألة "العقل" حيث يقول طه عبد الرحمن على أن خطاب العقل لا يخفى على أحد ما قد يوقع فيه من شبهات فكرية وعقدية، وكأن يُردنا إلى دعوى قديمة ثبت خطؤها وهي أن عقولا متباينة تقوم الثقافات المتباينة، فكأن يُثبت في عقولنا أو إعتقادنا بأن العقل ذات مستقلة كما لو كانت حقيقتها غير حقيقة الإدراك².

من هنا أقف نبذة بسيطة لمشروع النقدي عند محمد أركون، حيث قد كرس في مشروعه النقدي كتاباته حول الجدل العقل بين العقل الديني والعقل العلمي، زيادة على ذلك فهذه الكتابات تخلع اللبس على الممارسات الحالية للفكر الإسلامي، وأصرّ في خضمّ هذا الجدل على ضرورة تجاوز العقل الديني أي ممارسة تقليدية حصرت نفسها ضمن زاوية في ظرف أي إعتراض علمي لها، فهذه الممارسات كانت تتخذ موقفين هما: إما رفض صحة الاعتراض العلمي والتصريح بأفضلية الاستدلال

¹ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص. 57، 58.

² طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط1، 200م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص.

الديني، وإما فصل المقال بين الدين والعلم من اتصال، على الرغم من أن مسائل وموضوعات جدال كلا الموقفين لا تخرج من موضوعات الخطاب السياسي والإجتماعي من حقوق الإنسان والعدالة الإجتماعية وقضية المرأة وغيرها من الموضوعات القريبة من نفس الخطاب¹.

كما أنه بدأ مشروعه في التبلور تحت اصطلاح وضعه هو نفسه بالإسلاميات التطبيقية سنة 1970، حيث كان لبّ مشروعه النقدي هو نقد العقل الإسلامي، فهذه البلورة بمثابة بداية لتحضير مشروع حادثة عربية إسلامية قائمة على العقلانية النقدية². انطلاقاً مما سبق ذكر مشروع النقدي عند أركون، أورد بعض انتقادات طه عبد الرحمن على مقاربة محمد أركون لشرعانية العقل الإسلامي، حيث يقول: إن ادعاء محمد أركون "شرعانية العقل الإسلامي" لا يخلو من أحد أمرين، إما أنه حكم مبني على أسس علمية حقيقية، وإما أنه مستند إلى شرعانية معينة. حيث بيّن طه بأن المنهج العلمي الذي يدّعي العمل به هو منهج "تلفيقي" لا "تحقيقي" فيفرض أن ادعاءه شرعاني لا علمي، مادامت الشرعانية هي عند أركون نقيض العلمية، إذن فأية شرعانية تصدق عليه؟ من هنا برأي طه أن أركون يستنكر تدخل "التعقيل" في مجال الشريعة الإسلامية، لأن التعقيل في نظره يسلب عن الأحداث تاريخيتها وينسلب فيه كل من يطلبه؛ ولما كان يعترض على الشرعانية الإسلامية فقد سقط إمكان نسبته إليها، فلا يبقى إلا أن نقول بدعوى استمداده من شرعانية أخرى، فما أجراه إذن من حكم على العقل الإسلامي، أولى أن يجري على إدعائه، وماتهافتت دعوى مثل تهافتها بقلب دليها عليها³.

¹ إسماعيل مهنانة، الفلسفة العربية المعاصرة تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيدلوجيا، ط1، 2014م، منشورات ضفاف بيروت، ص. 509، 510.

² انظر: عبد القادر بودومة، الحداثة وفكر الاختلاف، ط1، 2003م، ص. 116.

³ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، (مصدر سابق)، ص. 151.

محمد أركون وحدود دعوى شرعانية العقل الإسلامي، يضع طه عبد الرحمن المباحث الفكرية حول العقل في الخطاب العربي المعاصر، ضمن دائرة فكرية تنتظم داخل قياس منطقي يلخص منها على الثلاث الدعاوي الآتية:

1- وجود "عقل" خاص بالتراث العربي والإسلامي

2- وقوف هذا "العقل" الخاص حائلا دون قيام التراث بأسباب العلم والتقدم

3- ضرورة تجاوز هذا "العقل" والأخذ بغيره¹.

لقد جرت السنة جمهور المثقفين المؤلفان مغربيان، هذه الدعاوى إلى مستوى تعدد إمكانية تصور ما يخالفها، وترتب عنها تصورين رائجين هما: التصور الذي يصف العقل العربي بالصفة البيانية، والجابري في طليعة هؤلاء، والتصور الثاني الذي يصف العقل الإسلامي بالصفة الشرعية وأركون في طليعة هؤلاء.

إن العقل الشرعية للعقل الإسلامي، جاءت نتيجة لتأثر أركون بالانتاجية المنهجية التي بلغت العلوم الإنسانية المعاصرة، كالتحليل اللغوي، والتحليل النفسي للمعرفة وغيرها، على اختلاف فروعها وتعدد مجالاتها، هذا التأثير يذكر منها طه عبد الرحمن:

- تمييزه بين مكونات النظر "الإسلامي" ومكونات النظر الحديث

- مقابلته بين خصائص الخطاب القرآني وبين معايير "العقلانية" مع الاحتكام في تقويمه لهذه الصفات القرآنية إلى العقلانية دون الاحتكام إلى القرآن حين وصف العقلانية.

- اعتباره مذاهب الفقهاء ومدارس المتكلمين مجرد حركات، من جهة تساند الجماعات الساسية للهيمنة في مجال السلطة، ومن جهة أخرى تساهم في التناكر

¹ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، (مصدر سابق)، ص. 145.

المقتضيات التاريخ، سواء ما تعلق منه بتعاقب الأحداث، أو ما ارتبط بتجدد أحوال الإنسان.

- إنكاره على الفكر الإسلامي التوجيه الديني لأرائه وتصوراته وأنساقه النظرية¹.
وبالفعل، فالمتخصص للإنتاجية الفكرية الأركونية يُدرك مدى الحضور المكثف لهذه
الموصفات، منها تخصيصا الدمج بين المعرفة والسلطة كوحدة تحليل في فهمه
للتراث المعرفي الإسلامي، أي أن ثمة رهانات سياسية تسكن العقائد الإيمانية².

وطه عبد الرحمن يرفض هذه الدعاوي رفضا، ويقف فيها موقفا غير مستند
إلى البعد المنهجي الذي تخلّق في إطاره العلم الإسلامي، وبيان في ذلك كالتالي:

مفهوم العلم الفقهاء وقصور تصور أركون له: ومن الواضح أن العلم في
اصطلاح المحدثين قد يُحمل معناه عموما على ثلاثة أمور مختلفة وهي: نشاط
البحث الذي يقوم به الفرد أو الجماعة في ميدان من ميادين المعرفة، أو يقصد به
المنهج لتحصيل المعرفة، أو يقصد به من العلم كل العلوم، سواء تلك التي استكملت
مقوماتها أو التي لازالت تتلمس طريقها، فيطالب في النظر إلى الانتاج الفكري
الإسلامي، بالاستفادة من كل هذه العلوم على تعددها واختلاف مناهجها.

من هنا يضع طه عبد الرحمن شروط يجب أن يستوفيها خطاب الاستفادة من

العلوم الغربية الآتية:

1- أن يعيّن المستفيد طريقا لتكوين هذه العلوم فيما بينها تركيبا متكاملًا

2- أن يبني نظرية للاستفادة من هذه العلوم

3- أن يحدّد نموذجًا يحقق قضايا هذه النظرية.

وبرأي طه عبد الرحمن أن محمد أركون لم يستوفي لهذه الشروط حقّها، على الرغم
من ادعائه في مطلع كل بحث تحديده للمنهج الذي سيدرج عليه، ولما أنه لم يوف

¹ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص. 149.

² انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ت: هاشم صالح، ط1، 1990م، ص. 105.

بهذه الشروط فلن تكون أحكامه إلا دعاوى مبنية على مذهب "توفيقي" لا على مسلك "تحقيقي"، بينما تصور الفقهاء للعلم ليس هذا التصور التفريقي، وإنما يتصل بالمعنى الثاني الذي ذكرناه وهو المنهج لتحصيل المعرفة، فالعلم هو الإحاطة بمسائل الشرع وقواعد استنباط فروعه من أصوله. وهذا مطلب معقول وقابل للتحقق¹.

وهكذا يقع خطاب محمد أركون في إخراجات اللاعلمية والتوكأ على الشرعية والإيدلوجية في مقارنته للتراث المعرفي الإسلامي، إنها الأوصاف نفسها التي خلعتها على بنية المعرفة والعقل الإسلاميين، فيرى طه عبد الرحمن كما هو الشأن مع نماذج أخرى كالجابري مثلا، أن أركون يتبنى المفهوم السكوني للعقل والممارسة العقلانية ومفهوم نظرية العقل عند اليونان، باعتباره جوهر قائم بالإنسان يفارق به الحيوانات ويستعد بواسطة لتلقى المعرفة، وكان من الأقوى الخروج من هذا المفهوم التثبتي الذي يتأسس على فكرة كونية العقل، والاستناد إلى التصور الوظيفي والتحويلي الذي يقضي بأن تكون العقلانية فعالية إدراكية لاجورها ثابتا، وأن الفعاليات الإدراكية متعددة تختلف باختلاف المكان والزمان وباختلاف المعايير التي تشترط فيها².

وما يهم الباحث هنا هو أن طه عبد الرحمن قد استنبط بعض قوانين الاشتغال العقلي عند النظائر المسلمين، مبطلا بذلك دعاوى بشأن التراث الإسلامي العربي شاعت بين المؤلفين المغربيين، مثل دعوى "بيانية" الدكتور محمد عابد الجابري في طليعة هؤلاء، ودعوى "شرعانية" والدكتور محمد أركون في طليعة هؤلاء.

¹ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، (مصدر سابق)، ص. 150.

² المصدر السابق، ص. 152.

2.3. المبحث الثاني: مفهوم العقلانية عند المفكر طه عبد الرحمن.

ممکن القول: إن مفهوم العقل عند طه هو تجديد النظر، حيث تنطلق مقاربيته لمفهوم العقل من خلفيتين أساسيتين أولهما مسألة اليقظة الدينية والعقدية، وثانيها مسألة تجديد الفكر الإسلامي، وهي بمثابة الغايات التي يرى طه عبد الرحمن أنها لا تحقق إلا بعقلانية متجددة قائمة على شروط تكاملية¹، تتصل من جانب بالأسس الإيمانية والأخلاقية أو مايسميه "بشروط التجربة"، وتأسس من جانب آخر على أحداث المناهج العقلية، أو ما يطلق عليه طه "شروط التعقل".

أما عن شروط التجربة، فلا سبيل إلى حصول التكامل في اليقظة الإسلامية إلا بطريق ينفذ إلى أعماق التجربة الإيمانية، ويبلغ الغاية في التغلغل فيها حتى إذا أدرك الداخل فيها تصيباً من هذا التغلغل، كان حاملاً له الاتصاف بمكارم الأخلاق، ومتى نال هذا الخلق، سلك طرقاً في التعامل مع الغير تستبعد أسباب الفرقة، وتأخذ بأسباب الألفة والتفاهم.

وأما عن شروط التعقل، فلا سبيل إلى حصول التجدد في اليقظة الإسلامية بغير طريق التوسل في تأطير وتنظيم وتأسيس هذه التجربة الإيمانية العميقة بأحدث وأقوى المناهج العقلية، وأقدها على مدناً بأسباب الإنتاج الفكري². ومن هنا فشروط التجربة على تعبير طه " تمدّ اليقظة بأسباب التكامل التي تجمع بين اتجاهاتها وتؤلف بين عناصرها، أما شروط التعقل فتمدّها بأسباب التجريد في الفكر توليداً وترتيباً.

وانطلاقاً من هذه الشروط التكاملية يتوضح القصد بالتجديد التداولي، أي أنّ طه ينطلق من معطيات تداولية- إيمانية وأخلاقية، تتسم بالانفتاح العقلي الذي يضمن تجديدها على الدوام، على شكل نسق يحفظ للممارسة الفلسفية والعقلانية

¹ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص.9.

² المصدر السابق، ص. 10.

الإسلامية خصوصيتها وفي الوقت نفسه انفتاحها على التجارة الكونية المشتركة، وهو ما يسميه بالنظر الائتماني، الذي يعتبر العقل فعالية إدراكية مخالفاً لما كان معهوداً من اعتبار العقل جوهرًا قائماً بذاته، وقد جعل هذه الفعالية في كتابه "العمل الديني وتجديد العقل" على ثلاث مراتب، أدناها، العقل المجرد، ويليه العقل المسدّد، ثم العقل المؤيد، الذي يعتبر خلاصة استشكال طه لمفهوم العقل على مستوى الفكر الغربي والفكر الإسلامي.

من هنا أقتصر، بتعريف العقلانية المؤيدة؛ آفاقها وأثرها في المعارف التداولية، كما سأذكر تعريفين: العقل المجرد، والعقل المسدّد، في الفصل الرابع. لقد سبق وأشرت إلى أنّ طه عبد الرحمن قد يهتم في مسألة العقلانية اهتماماً كبيراً ولم يكن في وقوفه شاذاً في الفكر العربي الإسلامي، بل كانت بمثابة إطار نظري لمشاريع فلسفية كبرى.

أ- تعريف العقل المؤيد: يعرف طه العقل المؤيد بأنه: "العقل الذي يهتدي إلى تحصيل الوسائل الناجعة، فضلاً على تحصيل المقاصد النافعة¹، أو هو: "الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤدياً النوافل، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل².

إذا كان التعريف الأول يؤكد السمة الأساسية للعقل المؤيد وهي الوسائل الناجعة، فإن التعريف الثاني يلمح إلى هذه الوسائل، والتي تتجلى في "العينية والعبدية" حيث يقصد طه عبد الرحمن بالعينية أن العقل المؤيد "يطلب الأوصاف الداخلية والباطنة للأشياء أو ذواتها" أي بمعنى هوياتها، بينما يقتصر العقل المجرد على أوصافها الظاهرة، والعقل المسدّد معرفة الأفعال، فيكون العقل المؤيد قد حصل

¹ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، 1، 2000م، ص. 73.

² طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص. 121.

النظر العملي الحي، أو ما يصطلح عند طه بالملابسة¹،² فيصير العقل بمقتضى العينية قادراً على استيفاء أغنى وأشرف مواضيع المعرفة الممكنة الثلاثة، والتي هي الصفات والأفعال والذوات. ويقصد بالعبدية مابه يكون العقل قادراً على استيفاء معرفة الأشياء على قدر ارتباطها بالفائدة، فتكون العبديّة هي المعرفة الارتباط الذي يحصل به التعيين الوجودي والتحقق السلوكي، وعند طه يصطلح عليها باسم "التبعية الأصلية" مقابل "التبعية الشئئية" ولهذه التبعية ثلاثة شروط، وهي شرط التخلّص ويقصد به ضرورة ترك التبعية للشئ فيكتسب بمقتضاها الإنسان حرية وصفية، وشرط الإخلاص أي ترك التبعية للعمل ويكتسب بمقتضاها الإنسان حرية فعلية، وأخيراً شرط الخلاص وهو الذي يحرر من التخلّص ومن الإخلاص معاً، بدون انعتاق منهما، أي تحرر من النزعة التصرفية والتملكية، وهو شرط يرى طه أنّه يوسع من حرية الإنسان الوجودية والسلوكية³.

إذا كان المميزات الأساسي للعقل المؤيد أنّه تجريبي، فإن له مميّزة أخرى لا تقل شأنًا عن الأولى وهي أنه يتميز بالكمالية، والتي لا تظهر في نظر عند طه عبد الرحمن إلا في الممارسة الصوفية، حيث تمكّن العقل من تجاوز الآفات الخلقية والعملية التي سبقت وذكرنا فيها وبذلك بفضل التجربة الحية، وذلك لاستيفائها شروط كمال العقل، والتي يذكرها طه في شرطين، أولهما عدم انفكاك العلم عن العمل، وثانيهما عدم انفكاك معرفة موضوع أي علم عن معرفة الله، ونقف هنا شرح موجزة للشرط الثاني، وهي: يجب أن لا تتفك معرفة موضوع أي علم عن معرفة الله في الممارسة العقلية. فكل معرفة عقلية كاملة تشكل مفتاحاً من مفاتيح الاهتداء إلى

¹ الملابسة ليست على درجة واحدة، وإنما على درجات ثلاثة: أولها، المزولة وهي التي تغلب فيها الأعمال الظاهرة للجوارح، وثانيها، الخالطة التي تنعكس فيها آثار أعمال الجوارح على الجوانح، وثالثها والأخير، المباطنة وهي التي تغلب فيها الأعمال الباطنة للجوانح، فتعكس آثارها على الأعمال الظاهرة للجوارح. العمل الديني وتجديد العقل، ص. 129.

² طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص. 129.

³ المصدر السابق، ص. 130، 139.

طريق الله بقدر ماهي علم بالموضوع الذي تختص ببحثه وبالكشف عن قوانينه، فالموضوعات أو الموجودات التي تنتظر فيها العلوم هي على التحقيق مجلى قدرة الله ومظهر صنعه؛ وكل من سرح فيها فكره، وكان ذا عقل كامل، وجب أن يدركه فيها، وأن يزداد اقترباً منه¹.

ب- مبادئ العقل المؤيد، إذا كانت المبادئ العقلية التي تنظم المعرفة في التصور الغربي تقوم على مبادئ الثلاثة المشهورة، "مبدأ الهوية" و "مبدأ عدم التناقض" و "مبدأ المرفوع"، من هنا فإن طه عبد الرحمن يحاول تأسيس هذه المبادئ على أصول أخلاقية وفق مقتضيات العقلانية المؤيد، ومبدئها كذلك ثلاثة، فكل مبدأ يقابل مبدأ من المبادئ التي تنظم المعرفة في التصور الغربي، أولها مبدأ الشهادة: الذي "يستعيد به الإنسان فطرته، محصلاً حقيقة هويته ومعنى وجوده"، وهي تشمل كل عوالمه الغيبية منها المرئي، تشمل كذلك كل جوانبه المادي منها والروحي، ومن الواضح أن هذا المبدأ يقابل "مبدأ الهوية" الذي يقتضي بأنّ الشئ هو هو، إلا أن مبدأ الشهادة تقتضي أن الشئ هو هو ولكن متى شهد عليه غيره، أي أنها تزوج بالغيرية².

وثاني مبادئ العقل الائتماني عند طه عبد الرحمن وهو مبدأ الأمانة: يقوم هذا المبدأ في تقرير أن الأمانة بمختلف وجهها تجعل الإنسان يتجرّد من روح التملك، متحملاً كافة مسؤوليات التي يوجبها كمال عقله بدءاً بالمسؤولية عن الأفعال وانتهاء بالمسؤولية المسؤولية، مروراً بالمسؤولية عن الذات والمسؤولية عن الناس، وعن سواهم من الكائنات الحية والأشياء، المسؤولية عن العالم لأنّ كل الموجودات في العالم الائتماني، عبارة عن أمانات لدى البشر، على حد تعبير طه، ويقابل هذا

¹ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (مصدر سابق)، ص. 146، 148.

² طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014م، ص. 14، 15.

المبدأ "عدم التناقض" أو مبدأ الاتساق، الذي يقتضي أن الشيء ونقيضه لا يجتمعان متى كان العقل مسؤولاً، أي بمعنى أن يزدوج بالمسؤولية بل إنه ينبني على المسؤولية، وليس الذي بني على المسؤولية كالذي لم يُبن عليها، فوجود المسؤولية في ضمن الاتساق خير من عدمها، نظراً لأنها تحفظ مماليس يُحفظ منه بدونها كصناعة السلاح الفتاك أو تكوين البيئة، فالعقل المسؤولية يمنعه اتساقه على أن ينتج ما قد يضر بالوجود قليلاً كان أو كثيراً، مرتبطاً على كماله في حين أن العقل غير المسؤول لا يمنعه اتساقه من ذلك، بل قد يجعله يعتبر إنتاج ما لا يضر وما يضر بمنزلة واحدة¹.

وثالث مبادئ العقل الائتماني هو مبدأ التزكية: "الذي يجعل الإنسان يجاهد نفسه للتحقق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية المنزلة". فهذا المبدأ يستهدف تقجير الممكنات الأخلاقية والمكونات الروحية لدى الجماعات والأفراد، سعياً إلى الرقي بإنسانيتهم التي بها يتميزون عن غيرهم من الكائنات، بحيث يكون الأصل في التزكية هو الترقية، أي التنمية الخُلقية والروحية، وليس مجرد التقويم أو تصحيحاً، ويقابل هذا المبدأ الائتماني "مبدأ المرفوع" أو البديل المجرّد الذي يقتضي أن الشيء إما هو وإما نقيضه، وكذلك مبدأ التزكية الذي يقتضي أن الشيء إما هو وإما نقيضه متى كانت العمل مطلوباً، أي أن يزدوج بالعمل وينبني عليه².

ومن هنا يلاحظ الباحث أن الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن يحاول أن يبقي على مبادئ العقلانية المجرّدة مع تخليقها، حيث يحرص على أن تزدوج بأصول أخلاقية مثل ازدواجية مبدأ الهوية بالغيرية، وازدواجية مبدأ عدم التناقض بالمسؤولية، وازدواجية المرفوع بالعمل.

¹ طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، (مصدر سابق)، ص. 15، 16.

² المصدر السابق، ص. 16، وما بعدها.

موجز في قوانين مراتب العقلانية، لقد أنشأ طه عبد الرحمن نموذجاً نظرياً بالوصف وتحليل وتقويم "الفعالية العقلية" التي يظهر بها الإنسان باعتباره كائناً متقرباً. بحيث يتألف هذا النموذج من طبقات ثلاث متميزة فيما بينها، فكل طبقة منها تختص بنوع من هذه الفعالية العقلية، الطبقة الأولى تختص بالنوع الذي ينتج عن عدم الاستفاد من العمل الشرعي الإسلامي، ويسميه طه عبد الرحمن **بالعقل المجرد** بحيث يطلق صاحب هذا العقل بالمقارب.

الطبقة الثانية بالنوع هو الذي ينشأ عن الدخول في العمل الشرعي، لجلب الموافق الإلهي، ويطلق عليها طه عبد الرحمن **بالعقل المسدد**، حيث يسميه صاحب هذا العقل **بالقرباني**.

أما الطبقة الثالثة بالنوع هو الذي ينتج عن النزول في مراتب العمل الإسلامي، طلباً للتولية الإلهية، ويطلق عليها طه **بالعقل المؤيد**، ويسميه صاحب هذا العقل **بالمقرب¹**.

ويرى الباحث هذه النماذج الثلاثة التي يظهر بها الإنسان باعتباره كائناً متقرباً، يترتب على القوانين التي ينضبط بها تفاضل مراتب التقرب الثلاث، فكل ما حَسُنَ في مرتبة منها، كلما كان حسناً في المراتب التي دونها، أي بمعنى أن فعل المقرب أحسن من فعل القرباني، وفعل القرباني أحسن من فعل المقارب.

¹ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (مصدر سابق)، ص. 121.

4. الفصل الرابع:

إشكاليات العقل ومفهوم العقل المجرد وحدوده عند طه عبد الرحمن وفيه ثلاثة

مباحث :

تمهيد:

لقد كثر الكلام عن العقل، والعقلانية، والعقلية، والمنهج العقلي، في الكتابات الإسلامية، وما زال الخطاب الداعية إلى العقلانية والمطالب بتقويم التراث الإسلامي العربي بمقتضى المنهج العقلي، كما أنه يواجه الفكر العربي الإسلامي اليوم أكثر من وقت مضى، إشكاليات على درجة عالية جدا من العمق والتعقيد تتعلق بقضايا الفكر والعقل وغيرها شكلت كلها نموذج جديدة من البحث والتفكير لبناء التصورات، والآراء المساعدة على تخطي أزمات الحاضر، في مستوياتها المختلفة وتبعا لمظاهر التأخر الفكري والعلمي على الواقع العربي الإسلامي، وهذه كلها تهدف إلى غاية النهوض بالمجتمع العربي الإسلامي¹. فطه عبد الرحمن من المفكرين الذين ساهموا إسهامات متميزة، لانتاج الفكري مشروعاً حضارياً قائماً بذاته. ففي هذا الفصل أتطرق إلى أهم القضايا التي أثارها طه عبد الرحمن في رؤيته منها، تميز العقلانية حيث قسمها إلى ثلاث درجات وهي: العقل المجرد، والعقل المسدد، والعقل المؤيد. أما العقل المؤيد فقد تم ذكرها السابقة.

¹ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ط2، 1997م، ص. 15.

1.4. المبحث الأول: إشكال تعريف العقل بالجوهر

تحدث طه عبد الرحمن عن إشكاليات وإيضاحات في مفهوم العقل كثيرة في كتابه "سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم" حيث تحدث فيه عن ثمان إشكالات ، التي دخلت على مفهوم العقل ووضح فيها كيف نستطيع إرجاع هذه الإشكالات إلى المعنى الأصلي العملي لهذا المفهوم في اللسان العربي. فيقول: لقد ورثنا من الثقافة اليونانية أن العقل "جوهر"¹ أي بمعنى ذات قائمة بالإنسان يفارق بها الحيوان، ويستعد بها لقبول المعرفة، فأصبح عندنا التعريف للعقل حقيقية يقينية لم نعد نتصور معها إمكان قيام معنى فلسفي آخر للعقل².

فمن هنا قام طه عبد الرحمن بنقد تعريف الأرسطي للعقل، حيث أن العقل عند أرسطو عبارة عن جوهر قائم بالإنسان يُفارق به الحيوان ويستعد به لقبول المعرفة³. وفي هذا يقول: لو عرضنا هذا التعريف على هذه المعايير الثلاثة⁴ لتبين لنا أنه لا يقوم بمقتضي معيار الفاعلية ولا بمقتضي معيار التكامل، وإن قام على وجه محدود بمعيار التقويم، فمن ناحية معيار الفاعلية، فهذا التعريف يجعل من العقل جوهرًا، أي بمعنى شيء ينزل منزلة الذات، بينما الصواب هو، أن يكون العقل فعلا من الأفعال وسلوكا من السلوكات، بل يكون أدل الأفعال على الفاعلية وعلى أوصافها، وأما من حيث معيار التكامل، فإن هذا التعريف يقسم الإنسان إلى أقسام متباينة ومستقلة، ذلك أن تخصيص العقل بصفة الذات يجعله منفصلا عن صفات أخرى للعقل تشارك في تحديد ماهية الإنسان كالعمل والتجربة، فلو جاز التسليم

¹ للمزيد تعريف الجوهري، انظر: الوجوه، إبراهيم محمد حسين، فلسفة الجوهري وعلاقته بالماهية والوجود في الفكر

الفلسفي ابن سينا أنموذجا، جامعة نجم الدين أربكان، مجلة الوحدة 48، 12 ديسمبر 2019، ص، 6، 7.

² طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، ط1، 2005م، ص. 154.

³ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، ط1، 2000م، ص. 62.

⁴ 1- معيار الفاعلية، 2- معيار التقويم، 3- معيار التكامل. للمزيد انظر: الفصل الرابع، المبحث الثالث، المطلوب

الثاني.

بجوهرية العقل على طريقة اليونان، لجاز التسليم بجوهرية العمل وجوهرية التجربة ذاتا قائمة به، مثلها مثل جوهر العقل، وأما معيار التقويم فهو يقول: أننا لو كنا نسلم بأن تعريف أرسطي يوفي بحقه في سياق الميز بين الإنسان والحيوان، فإننا لا نسلم بأن هذه التوفية جاءت على الوجه الذي ينبغي أن تجيء عليه، حيث إن القيم التي وقع طلبها والتوجه إليها في تحقيق كمال الإنسان لا تؤمن عواقبها وقد تتقلب بأشد الضرر على صاحبها¹. والدليل على ذلك، القول: بالعقول العشرة² وإنزالها منزلة الآلهة. فعلى هذا فالعقل فعل من الأفعال التي يقوم بها الإنسان.

وسبب هذه الكل أن العرب قد نقل عن اليونان تعريفهم للعقل بكونه جوهرًا، ولو أن كلمة "الجوهر" مقتبسة من اللغة الفارسية، فقد صار استعمالها في العربية ثابتًا، وحينما نقول جوهر الشيء في استعمال الجمهور، يفيد اللب الذي به يتقوم الشيء أو الحقيقة التي يكون عليها، أما من ناحية تعريف العقل بكونه جوهرًا عند الفلاسفة، يقصدون به هو: أن العقل عبارة عن ذات موجودة في نفسها، لا في غيرها، وقائمة بنفسها لا بغيرها، فمن هنا إذا دال الشيء فإنما يدل على أن الإنسان يحمل في داخل كيانه موجوداً محدداً لا يوجد في غيره من الكائنات الحية، بحيث يتميز عنها بفصل هذا الوجود، وحتى يصرف الفلاسفة عن هذا الوجود الداخلي شبهة الجسمية التي ترد عليه باعتبار محله في بدن الإنسان، فقد وصفوه بأنه جوهر لطيف غير كثيف، وروحاني غير جسماني³.

فمن هنا جاءت ثلاثة شبهات لتعريف العقل جوهرياً، فيما ذكره طه عبد الرحمن، وهي: شبهة تخليد العقل، شبهة تشيئ العقل، وشبهة تجزيء الإنسان.

¹ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، (مصدر سابق)، ص. 63.

² العقول العشرة وهي آخر العقل العاشر، والعقل العاشر هو "العقل الفعال، ويطلق عليه ابن سينا "واهب الصور". أنظر: الوجرة، إبراهيم محمد حسين، الخيال عند ابن سينا ومحيي الدين بن عربي دراسة تحليلية ومقارنة، أطروحة مقدمة لمجلس قسم الفلسفة للدكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة صنعاء، 2016م، 1437هـ، ص. 89.

³ طه عبد الرحمن، سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، ط1 2012م، ص. 59.

أ- شبهة تخليد العقل: الفلاسفة لم يكتف أن يجعل العقل جوهرًا، بل نسبوا إليه صفة البقاء، أي دوام الحياة، كذلك جعلوا العقل المفارق أو العقل الفعّال، نظاما القوانين التي تضبط الكون قائما بفضل قيام العقل المفارق به، بحيث يقول ابن رشد: "العقل المفارق لا يعقل إلا ذاته وأنه بعقل ذاته يعقل جميع الموجودات"¹. وكما أنهم أيضا جعلوا العقل الإنساني في انتزاعه المعقولات من الموجودات، أي التي تعني إنتزاع الماهيات والصور من موادها، يستفيد من أمداد العقل الفعّال. وهذا يقول الفارابي:

"إن العقل الإنساني إذا بلغ أقصى كماله صار قريبا في جوهره من جوهر العقل الفعّال"² لذلك أشبه فعل العقل في الوجود أو مدده في العقل الإنساني عندهم فعل الإله فيهما، لذلك استحق عقل الإنسان أن يكون خالداً خلود الإله، ويقول ابن سينا بهذا الصدد: "إن الجوهر الذي هو الإنسان في الحقيقة "النفس العاقلة أو قلة العقل" لا يفني بعد الموت، ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن، بل هو باق لبقاء خالقه، وذلك لأن جوهره أقوى من جوهر البدن، لأنه محرّك هذا البدن ومدبره ومتصرف فيه، والبدن منفصل عنه تابع له وهكذا"³.

حيث وضّح طه عبد الرحمن للتشويش هذين المفهومين "العقل المفارق، أو العقل الفعّال" بل دفع دفاعاً لمصادمتها لهذه المقتضيات، حيث حاول بعض متفلسفة الإسلام أن يضيفوا عليهما صبغة إسلامية، فألحوا على أنهما من أول المبدعات التي أبدعها الإله، بحيث لا يكون لهما من صفات الإله إلا لما يفيض من جوده أو لما يُقتبس من نوره، وكما أن الآخرون اجتهدوا في أن يقارنوهما بموجودات علوية إسلاية، مثل: القلم، اللوح المحفوظ، والملائكة" بل ذهبوا إلى المطابقة بين الصنفين من الموجودات، لكن يبقى أن التداول الإسلامي يأبى أن يجعل العقل

¹ أنظر: ابن رشد، تهافت التهافت، ص. 194.

² أنظر: الفارابي، فلسفة ارسطوطاليس، ص. 128.

³ طه عبد الرحمن، سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، (مصدر سابق)، ص. 59، 60.

خاصية جامعة بين رتبة الإنسانية ورتبة الألوهية، ففي هذا التداول، وإن جرى على أن يُسند العلم إلى الإله كما أسنده إلى الإنسان، بل اعتبر اسم العليم من أسمائه الحسنی، فإنه يمتنع عن أن يسند إلى الإله العقل كما أسنده إلى الإنسان، فهو لا يجيز أن يكون العقل صفة من صفاته جلّ جلاله، ولا حتى أن يكون فعلا من أفعاله، معتبراً أن العقل على خلاف العلم، والإنسان لا يتعدى رتبة إلى ما فوقه، لقيام صفات بالعقل لا تليق بمقام الألوهية، هذا مع أن اللسان العربي يقيم ترادف صريحا بين لفظ "العقل"، ولفظ "العلم" وهذا الترادف استثمره المتكلمون في نظريتهم في العلم، إذ حيث لا يقال: "عقلْتُ وما علمتُ، أو علمتُ وما عقلتُ" لظهور التناقض فيهما بين القولين¹.

ب- شبهة تشيء العقل: أي إذا سلّمنا بأن العقل جوهر قائما بذاتها فحينها لزم أن يصدق عليه من الأوصاف ما يصدق على الذات، فيتوجب أن يكون هو الآخر شيئا ثابتا ومتعيّنا ومستقلا، أي حاملا لصفات محدّدة وآتيا لأفعال مخصوصة، والحال أن العقل يتأبى على هذه الأوصاف التي شأنها أن تشيئه، فمن هنا إذ أن هذا التشيء للعقل يفضي إلى تجميد، وكأن العقل يحمل من أسباب الحياة والحركة وقوة التبدل ما لا تطيقه الذات ولا تحتمله هويتها، وإلا لزم أن تتقلب إلى ذات أخرى بهوية جديدة، فيقول طه عبد الرحمن أننا نجد بين علماء المسلمين، من سعى إلى أن يُخفف من هذا التشيء بأن ادّعى بأن العقل يراد به "الغريزة التي في الإنسان والتي بها يعلم" أي لا يزيد عن كونه القوة الداخلية التي تحصّل بها المعرفة، ويقصد من هؤلاء العلماء ابن تيمية وعالم لتفسير أبو عبد الله القرطبي في تفسير الآية الكريمة

¹ طه عبد الرحمن، سؤال العمل بحث عن الأصول في الفكر والعلم، (مصدر سابق)، ص. 61.

قَالَ تَعَالَى: ﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾¹.

ويقول: نجد من هؤلاء العلماء²؛ من تفتن إلى الحركية النشطة التي يتصف بها العقل، فرأى أن الأجدر بالعقل أن يُحدَّ بما هو ضد الجوهرية منه بالجوهريّة، أي أن يُحدَّ بالعرضية، ومعلوم أن العرض هو عبارة عن كل ما يطرأ على الذات، ويزول ليحل محله غيره ما بقيت هذه الذات موجودة³.

ج- شبهة تجزيء الإنسان: إذا وصفنا العقل، وهو إحدى القوى الإدراكية للإنسان، بأنه ذات موجودة في داخله، جاز أن نصف باقي القوى الإدراكية بأنها هي الأخرى ذوات موجودة فيه، وعندها يكون الخيال، هو أيضا ذات، والذاكرة أيضا ذات، والحس كذلك ذات، وهكذا، فالحس على أنواعها متعددة ينبغي أن تكون هي بدورها موجودة في بدن الإنسان: فالبصر ذات، والسمع ذات، والشم ذات، واللمس ذات، والذوق ذات، وكذلك لا يخفى على ذي بصيرة ما في هذا القول بتعدد الذوات المدركة القائمة بداخل الإنسان من تعسّف في تقسيم بنية الإنسان الواحدة، ومن تجاهل لحقيقة تكامل قواه الإدراكية وتضافر أفعالها وتداخل آثارها، حتى كأنّ هذه القوى والأفعال كلها لا تنسب إلا لذات مدركة واحدة هي الإنسان نفسه بكليته، وليس لأي جزء من أجزائه ولو كان هذا الجزء أشرفها جميعا⁴. بعد العرض هذه الشبهة الثلاثة التي ترد على القول بجوهريّة العقل، أي شبهة تخليد العقل التي تنافي الحقيقة العقدية للإسلام،

¹ سورة البقرة، الآية: 44.

² يقصد من هؤلاء العلماء، ابن تيمية، وأبو عبد الله القرطبي في تفسيره للآية الكريمة: تأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم أفلاتعقلون. طه، سؤال العمل، ص. 61.

³ طه عبد الرحمن، سؤال العمل بحث عن الأصول في الفكر والعلم، (مصدر سابق)، ص. 61.

⁴ المصدر السابق، ص. 62.

و شبهة تشييء العقل وهي التي تنافي الحقيقة الحيوية للعقل، وشبهة تجزيء الإنسان التي تنافي الحقيقة التكاملية للإنسان، يتبين لنا أن ننظر في وصف يتحدّد به العقل يكون قادرا على أن يدفع هذه الشبه الواردة على مبدأ جوهرية العقل.

وكما يُبين كيفية إثبات فعالية العقل حيث يقول: إذ نفينا عن العقل صفة الجوهرية، نكون قد أثبتنا له بالضرورة، صفة العرضية، وقد أشار إلى أن بعض المسلمين تبينوا حقيقته العرضية، واعتبروا العقل صفة تقوم بالإنسان، غير أن الأعراض على قسمين هما: صفات وأفعال؛ ولئن سلّمنا بأن العقل عرض، فلا نُسلم بأنه صفة لازمة لا انفكاك عنها، وثابتة لا تغير معها، بل نرى أن العقل في حقيقته، فعل إدراكي يأتيه الإنسان كما يأتي فعل البصر وفعل السمع وغيرهما من أفعال الإدراك، ويصدق عليه ما يصدق عليها من الحدوث في الزمن والتجدد والتبدل سلبيا أو إيجابيا، فحينها سنرى أنه أحقُّ بهذه الخاصية الفعلية من هذه الأفعال الإدراكية وأبلغ مثال عليها، وكذلك يدلُّنا المعنى اللغوي للفعل: "عقل" على كيفية الإدراك يختص بها هذا الفعل، علما بأن العرب تراعي المناسبة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، والظاهر أن المعنى الأصلي الذي استعمل فيه هذا الفعل تعلق بالدابة، إذ يقال: عقل الدابة، أي بمعنى قيدها؛ و الملاحظ أن هذا التقييد يفيد معاني ثلاثة متقاربة يمكن بناء عليها المعنى الاصطلاحي للعقل، وهي: التقييد بمعنى الكف، التقييد بمعنى الضبط، التقييد بمعنى الجمع¹.

أ- التقييد بمعنى الكف، أي أن العقل هو الفعل الذي يجعل الإنسان يكف عن الخطأ في القول والشرّ في الفعل، أي يمنع صاحبه عن اتباع الهوى.

ب- التقييد بمعنى الضبط، أي أن العقل هو الفعل الذي يجعل الإنسان يُضبط ما يُحصّله، أي يُمسك ما يصل إليه من مدركات ويحميه بداخله حتى لا يُنسى.

¹ طه عبد الرحمن، سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، ط1، 2012م، ص. 62، 63.

ج- القييد بمعنى الجمع، أي أن العقل هو الفعل الذي يجعل الإنسان يجمع ما يحصله.

كما نجد أن هذه معاني الثلاثة: الكف، الضبط، والجمع، فروق واضحة، فإنه يمكن جمعها في تحت لفظ عام، وهو: الربط، فالكف ربط مانع، والضبط ربط ماسك، والجمع ربط واصل؛ وقد نبني على هذا المدلول الجامع، "الربط" المدلول الاصطلاحي لمفهوم العقل، بحيث يكون العقل هو إدراك الإنسان للارتباط الموجود بين شيئين فأكثر، أي بمعنى للعلاقة بينهما، حيث يضع للعقل التعريف المجمل وهي: العقل هو إدراك الإنسان للعلاقات القائمة بين الأشياء. ونجد في اللغة سند لهذا التعريف، حيث إن الجذر ع، ق، ل، "العين، القاف، اللام" المشتق منه لفظ "العقل" هو عبارة عن قلب للجذر، ع، ل، ق، "العين، اللام، القاف" الذي اشتق منه لفظ "العلاقة" مع العلم بأن بعض اللغو بين يرون أن الغالب على تقاليد الجذر الثلاثي أن تشترك في معنى عام¹.

كما لا يخفى على أن في القرآن الكريم ورد مادة "عقل" وهي تسع وأربعون آية، لم يوردها إلا بصيغة الفعل، ولا وجود لصيغة الاسم منها، ولا بالأولى لصيغة اسم الفاعل التي قد تحمل على معنى الصفة الثابتة، أذكر بعض آيات منها:

قَالَ تَعَالَى: ﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾²

وقوله تعالى أيضا ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾³.

وقوله تعالى: ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴾⁴

¹ طه عبد الرحمن، سؤال العمل بحث عن الأصول في الفكر والعلم، (مصدر سابق)، ص. 63.

² سورة البقرة، الآية: 44.

³ سورة الملك، الآية: 10.

⁴ سورة العنكبوت، الآية: 43.

وليس هذا فحس بل إن القرآن الكريم يستعمل فعل " فقهه " في معنى " عقل " حيث يقول عزوجل: **﴿ قَالَ تَعَالَى: ﴿ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴾** 1.

و يقول أيضا: **﴿ قَالَ تَعَالَى: ﴿ كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾** 2.

وكما أن اسم المصدر من "عقل" لم يرد ذكره في القرآن، فكذلك لم يرد فيه ذكر اسم المصدر من "فقهه" وفي هذا الاستعمال القرآني للفعل: " فقهه " إذا دل على شيء فإنما يدل على دلالة واضحة على مزيد التأكيد على هذه الصبغة الفعلية³.

ومن هنا يقول طه عبد الرحمن لو أن علماء المسلمين تأملوا حق التأمل علاقة الترادف التي أقامها القرآن بين المفهومين "العقل"، و"الفقه" نافذين إلى أغوارها، لاهتدوا إلى حقائق أساسية تُراجع عددا غير قليل من الأحكام الراسخة في النفوس التي تتعلق بهما، بل لاستطاعوا أن يغيروا المسارين اللذين اتخذهما هذان المفهومان في تاريخ الثقافة الإسلامية، فلا ينحصر عمل العقل في ضبط ظاهر الأشياء وحده، وكذلك لا ينحصر عمل الفقه في ضبط ظاهر الأفعال وحده كما حصل في هذه الثقافة. وهكذا حاصل الإشكال أن تعريف العقل بالجواهر يؤدي إلى إضفاء صفة الخلود عليه، ومعاملته معاملة الشيء الذي يجمد على ظاهر هويته كما يؤدي إلى تقسيم المرء إلى نوات كثيرة، كل واحد منها قائمة بنفسها، كل ذلك يدعو إلى وضع تعريف للعقل لا يُجوهره⁴.

ويرى الباحث هنا يمكن أن نحدّ العقل بكونه الفعل الإدراكي الذي يقوم في الربط بين الأشياء.

¹ سورة الأنعام، الآية: 98.

² سورة الروم، الآية: 28.

³ طه عبد الرحمن، سؤال العمل، (مصدر سابق)، ص.64.

⁴ المصدر السابق، ص. 65.

2.4. المبحث الثاني: إشكال الفصل بين العقل والخُلق

لقد جاء الفلاسفة بهذا الفصل أي الفصل بين العقل والخُلق استنادا إلى

الأدلة الآتية:

* جوهرية العقل وفعلية الخلق

* الفصل بين العقل النظري والعقل الخلقى

* تميُّز الإنسان عن الحيوان بالعقل

أ- جوهرية العقل وفعلية الخُلق، لقد رأوا في العقل جوهرًا، أي بمعنى ذات قائمة بنفسها، لا بغيرها، بينما رأوا الخُلق مجرد فعل، والفعل لا يقوم بنفسه، وإنما يقوم بغيره.

ب- الفصل بين العقل النظري والعقل العملي، حيث أن العقل عند الفلاسفة على نوعين: العقل النظري، وهو يبحث في ماهيات الأشياء وفي أسبابها الكلية وعلاقتها الضرورية عن طريق البرهان، وهذا النوع ليس لدي دخل للخُلق فيه.

نوع الثاني، العقل العملي، وهو الذي يُحدد كيف يكتسب الإنسان الفضيلة، طلبا للسعادة، فطه عبد الرحمن يقول: تصورهم لعقل العملي يبقى عرضه لورود شبهتين اثنتين عليه: وهي شبهة التجوهر، شبهة التبعية.

- أما عن شبهة التجوهر، فلما كان حدُّ العقل عندهم أنه جوهر مجرد عن المادة، إذ وجب أن تلازمه الجوهرية في تفرُّعه إلى نوعين، فيكون العقل العملي جوهرًا كما يكون العقل النظري جوهرًا، وفي هذا ما يوهم بحصول ازدواج في هذا الجوهر الذي هو العقل، حتى كأنه جوهران اثنان، ولما كان جوهر العقل بحسب تعريفه ذاتا بسيطة، لا انقسام ولا تركيب فيها، اضطرب كلام فلاسفة الإسلام بهذا الصدد، بحيث أنهم اضطروا إلى أن يسندوا إلى العقل صفة الفعلية، فقد اعتبروا إقبال النفس الناطقة على العلم فعلا، وسموه عقلا نظريا، إذ في هنا يلزمهم أن يعتبروا إقبالها على العمل، هو الآخر فعلا، وأن يسموه عقلا عمليا، وواضح أن "الجوهرية"

و "الفعلية" مفهومين متضادين، لأن الفعل عرض، والعرض خلاف الجوهر، إذ يطرأ عليه من خارجه.

- وأما عن شبهة التبعية، فلما كان النظر على صورة التأمل عند المتفلسفة، أسمى فعل يمكن أن يأتيه الإنسان، لأن العقل النظري عندهم ينزل رتبة أعلى من الرتبة التي ينزلها العقل العملي، وفي هنا يستفاد من هذا النزول في الرتبة وجود تبعية العقل الثاني للأول، وهذه تبعية على نحوين:

1- أن الأصل في العقل النظر، وليس العمل، كما أن هذا الاعتقاد على رسوخة في النفوس غير مسلم، ذلك أن الفعل العقلي الأول الذي يُقبل به الإنسان على الأشياء فعل لا ينفك فيه النظر عن العمل، فعل متداخل لا تنطبق عليه مقولة النظر بمفردها ولا مقولة العمل بمفردها.

2- أن النظر شرط في وجود العمل، فلا عمل بغير نظر، في حين يوجد النظر ولا عمل، وهذا الاعتقاد الثاني، وهذا أيضا غير مسلم، ذلك أنه يفترض أن الحقيقة الإنسانية مزدوجة، أي "نظر" و "عمل"، بحيث ما هو نظر لا يكون عملا وما هو عمل لا يكون نظراً، والحال أنه يجوز الاستبدال بهذا الافتراض افتراضا يعكسه، وهو أن الحقيقة الإنسانية أصلا واحدة، وهي حقيقة عملية، بحيث يصح إضافة 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 حتى ولو لم نتوسل فيه بالجوارح الظاهرة والتي غالبا ما يُعتبر استعمالها هو الدليل على الدخول في العمل¹.

ج- تميُّز الإنسان عن الحيوان بالعقل، عند الفلاسفة يقتضي ترتيب الموجودات، أن يكون الشيء الذي يفصل الإنسان عن الحيوان هو العقل، حيث وضعوا له تعريفات

¹ طه عبد الرحمن، سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، ص. 79، 80.

متواترا تلقاه علماء المسلمين بالقبول، وكما أنه أثر عنهم حتى أصبح بمنزلة الحقيقة الثابتة، وهو بمعنى أن الإنسان حيوان ناطق، أي قائل عاقل، بل صار مفهوم "الإنسانية" عندهم يتحدد بالعقلانية، كما يتجلى ذلك في نظرية التكليف ونظرية خلق الأفعال، وتمسك المتأخرون من المسلمين بهذا التحديد، مما جعل تأثرهم وبغيرهم من المحدثين في الإشادة بالعقل الإنساني إلى حد التقديس والتعبد له، وهذا التعريف للإنسان أيضا غير مسلم، فلم لا يجوز أن تكون القوة العقلية من قوى الإنسان من جنس قوة الإدراك التي يملكها الحيوان والتي يهتدي بها إلى مراعيه وموارده، ويميز بها بين المنافع والمضار، مقبلا للمنافع ومتجنبيا على المضار¹.

ويقول طه عبد الرحمن على تميز الإنسان عن البهيمة بالعقل، حيث ارتضى علماء المسلمين بتخصيص الإنسان بالعقل دون سواه، وأن لا يساورهم شك في صحته، مع أن القرآن الكريم قد ذكر أمثلة للحيوانات التي تتكلم كالنملة مثلاً، والهدد التي تعلم ما لم يعلمه الإنسان، فضلا عن وصفه لها بكونها أمثال البشر، وكما جاءت في الآية ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾².

فيقال إن ذكر الأنعام جاء هنا في سياق نفي العقل عنهم بالكلية، فيكون المراد بتشبيه الغافلين بهم نزول رتبته عن رتبة العاقلين، لكن هذا التأويل يقع في خطأين: أحدهما أنه يتجاهل أن الأنعام في الواقع، تُبصر وتسمع وتفقه، أي بمعنى يعقل، وأن القرآن الكريم لا ينفي عنها وجود هذه الإدراكات الظاهرة، وإنما الذي ينفيه هو وجود إدراكات أخرى من جنسها تعلق عليها وتليق برتبة الإنسان، وهي التي أشبه الغافلون

¹ طه عبد الرحمن، سؤال العمل، (مصدر سابق)، ص. 80.

² سورة الأعراف، الآية: 179.

الأنعام في الخلو منها، وإلا فهم يُبصرون ويسمعون ويفقهون كما تبصر وتسمع وتفقه الأنعام، وثانيها أن هذا التأويل يغفل الأهمية التي يكتسبها أحد اللوازم المترتبة وصف الغافلين بأنهم أضل من الأنعام، وهذا اللازم هو بالذات أن الأنعام أهدى سبيلا، والواقع أنه لا هادي لها إلا ما جعل فيها من عقل يُرشدّها إلى مأكّلها ومشربها وهكذا ولو كان عقلا أدنى من عقل الإنسان، والإنسان الغافل أي بمعنى غير العاقل، لا هادي له ولو كان عقله أعلى من عقل الأنعام، فتكون رتبته دون رتبته¹.

ويقول طه: إذا بطل أن العقلانية هي الحدّ الفاصل بين الإنسان والحيوان، وجب أن يوجد هذا الحدّ الفاصل بينهما في شيء لا ينقلب بالضرر على الإنسان من حيث أراد الصلاح في الحال والفلاح في المآل، ولا يقع الشك في نفعه متى تقرر الأخذ به ولا في حصول الضرر متى تقرر تركه، وليس هذا الشيء إلا مبدأ طلب الصلاح نفسه، وهو الذي سماه طه باسم "الأخلاقية"؛ فالأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق الحيوان، فلا مرأى في أن الحيوان لا يسعى إلى الصلاح في سلوكه كما يسعى إلى رزقه مستعملة في ذلك عقله، فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي. كما يتضح في هنا على أن المحدثين، ظنوا أن العقلانية واحدة، لاثانية لها، وأن الإنسان يختص بها بوجه لا يشركه فيه غيره، والأمر ليس كذلك، لأن العقلانية على قسمين، العقلانية المجردة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع الحيوان، وهناك العقلانية المسدّدة بالأخلاقية، وهي التي يختص بها الإنسان دون سواه².

ويرى الباحث هنا أن ما يميز الإنسان عن الحيوان ليست عقلانية مجردة، وإنما عقلانية أخلاقية. وفي هذا يبيّن على أن العقلانية نوعين، نوع مشترك فيه الإنسان

¹ طه عبد الرحمن، سؤال العمل، (مصدر سابق)، ص. 81، 82.

² طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط1، 2000م، ص. 14.

والبهيمة، ونوع يختص به الإنسان فقط من غيره، وبالجملة، على أن الأخلاقية هي التي تجعل الإنسان إنساناً، وليست العقلانية.

وفي هذا أن العقل مهما اتسعت آفاقه، يبقى يدور على النظر وحده ولو أنه يأخذ في مطالعة عالم المعاني والقيم، في حيث أن الأخلاقية متى تثبتت أركانها، تعددت نطاق مقتضيات العمل إلى التزود بالمعاني والقيم التي اهتدى إليها هذا النظر الموسّع، بل تجعل قوام هذا العمل هو على وجه التعيين التحقق بهذه القيم والمعاني نفسها، وفي هذا تكون الأخلاقية أخص من العقلانية¹.

ومن الأدلة التي تدلّ على تميّز الإنسان عن البهيمة بالعقل هي الأخلاقية، وهذه الأدلة حسب تناول طه أربعة وهي:

أ- طلب الإنسان للكمال؛ إن الحيوان لا يسعى إلى الصلاح كما يسعى إلى رزقه، متوسّلاً في ذلك بما أتى من عقل على قدر رتبته الوجودية، لأن السعى إلى الصلاح يقتضي أن يكون الساعي قادراً على أن يستحضر في نفسه القيم المثلي، ومعلوم أن القيمة عبارة عن معنى يتجاوز الواقع، فإذ يُحدد لا ما هو كائن، وإنما يجب أن يكون، والبهيمة ليست بمقدورها أن تتفصل عن واقعها المادي، يبحث إلى واقع أفضل منها سواء أكان معنويًا أو ماديًا كما يتطلع إلى ذلك الإنسان، بحثاً لمزيد الكمال.

ب- اللباس القيمي للفعل العقلي؛ فكل فعل من أفعال الإنسان، إما أن يرتفع به درجة أو ينزل به درجة، بحيث لا حياد في الأفعال التي تُنسب إليه بموجب طلبه الكمال، ومن أبرز الأفعال التي وقع هدم أساس اللباس القيمي، بحجة تحقيق التقدم، كثير من أفعال العقل، حتى يمكن أن يظن الظان أنها تخلو في الأصل من كل تطلع قيمي، والواقع أن هذه الأفعال العقلية المجردة من لباسها القيمي لا تُمثّل إلا الجانب الآلي من القوة العقلية التي يتمتع بها الإنسان، وعلى الرغم أن الإنسان قد

¹ طه عبد الرحمن، من الإنسان الابتر إلى الإنسان الكوثر، جمع وتقديم: رضوان مرحوم، ط1، 2016م، ص. 64.

حقق إنجاز أجهزة عالية الدقة من تقدّم مادي للإنسانية، فإنها تبقى الجزء الأخس من العقل، بل تبقى الجزء الأسهل ضبطا وامتلاكًا مقارنة بأفعاله التواقّة إلى الكمال¹. ويقول الفيلسوف طه عبد الرحمن لقد أخطأ الذين يزعمون بأن نهوض الإنسان يتحقق بالتصرف في هذا الجزء الآلي من العقل، ذلك لأن هذا التصرف لايزيد عن تحويل الإنسان إلى كيان مسخّر، كما أن هذا النهوض يتحقّق بإيجاد الأسباب التي تجعل أفعال العقل تتطلع إلى مزيد الكمال الخُلقي.

ج- الخُلقيّة النموذجية للفعل العقلي، ذلك أن الفعل العقلي هو الفعل المميّز للقلب، وبمعلوم أن القلب هو معين القيم الخُلقيّة والمعاني الروحية في الإنسان، إذ إذا صح هذا أيضا أن الفعل العقلي لا يكون مجرد فعل خُلقي فقط، وإنما يُشكّل المثال النموذجي لغيره من الأفعال، لأنه أكثر تغلغلا منها في الخُلقيّة التي تنبعث أصلا من القلب، فلو لم نعتبر من المعاني القلبية إلا القصد أو النية، لكان ذلك كافيا في إثبات خُلقيّة الفعل العقلي، إذن فمن هنا لا فعل عقلي بدون قصد أو نية وهكذا².

ويرى الباحث هنا أن الفعل العقلي قد يُمدح وقد يكون عكس، وكلاهما متى طلب صاحبه أن يحصل بواسطة، إما أن يسعى صاحبه إلى تحصيل المعرفة النافعة ويأتي بالعمل والفعل الصالح فيُمدح، أو أن يسعى صاحبه إلى عكس ذلك فيذم.

- والأدلة الأخيرة، الحرية النموذجية للفعل العقلي، معلوم أن الفعل العقلي عند المسلمين يقترن بالتكليف، كما في قولهم "العقل مناط التكليف" فمتى وُجد العقل وجد التكليف، حيث يُبيّن هنا على أن المكلف مسؤول عن إتيان ما كُلف به، إما فعلا أو تركا، كما يوجد ثواب على طاعته ويعاقب على عصيانه، فطه عبد الرحمن يقول هنا على أن الفقهاء والمتكلمين، بدل أن يُركّزوا على مفهوم "المسؤولية" الذي ينطوي عليه التكليف، فضّلوا التركيز على مفهوم "المشقة" حيث أن كلمة التكليف مأخوذ من

¹ طه عبد الرحمن، سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، ط1، 2012م، ص. 82، 83.

² المصدر السابق، ص. 84.

الكلفة، أي المشقة، كما أنهم أجمعوا على اعتبار المشقة واجبة في التكليف، بحجة أنه لولا وجودها في الأوامر والنواهي الإلهية، لم يحصل استحقاق الثواب على الامتثال لها، ثم إن بعض المفسرين من جانبهم فسروا هذه الآية الكريمة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾¹.

ترجّحت عندهم دلالة لفظ "الأمانة" على معنى "الفرائض" وفاتهم التطرق إلى المسؤولية الأخلاقية التي تلزم عن حمل الأمانة، وأفاضوا في الكلام عن العقاب أو الثواب اللذين يكونا في الآخرة.

كما يقول أيضا لو أن علماء المسلمين اعملوا نظرهم في إشكال المسؤولية نفسه الذي يقترن بالتكليف وبالأمانة، لتبينوا لهم خصوصية العلاقة التي تربط الفعل العقلي بالحرية في معناها الأخلاقي، فلا تكليف بغير مسؤولية، ولا مسؤولية بغير حرية، فمن هنا يلزم أن يكون الفعل العقلي الذي هو مناط التكليف فعلا حرا صريحا، وفي هذا لا يوجد التكليف إلا حيث توجد حرية الفعل العقلي، و"المشقة" التي تأول الفقهاء بها التكليف ليست في العمل المكلف به بمقدر ماهي في أن يختار المكلف بأفعاله العقلية، أن يخرج من تدبير الذات إلى تدبير الله، كما أن الأمانة لا توجد بغير مسؤولية، ولا مسؤولية بغير حرية، فيلزم هنا أن يكون الفعل العقلي الذي هو مناط الأمانة فعلا حرا حقا، لأن الأمانة لا توجد إلا حيث توجد حرية الفعل العقلي، ويقول أيضا الفريضة التي تأول بها بعض المفسرون الأمانة ليس أداؤها مطلوبا لذاته، وإلا كانت الإرادة التكوينية الإلهية التي خضعت لها الكائنات غير الآدمية يوم أن عرضت عليها الأمانة تغني عن الإرادة التشريعية التي توجه بها الحق سبحانه وتعالى إلى الإنسان، ولكن المطلوب أساسية هو أن يختار المكلف بأفعاله العقلية

¹ سورة الأحزاب، الآية: 72.

الخروج من إرادة الذات إلى إرادة الله، ومتى تبين أن التكليف والأمانة يقتضيان وجود الحرية، إذن فيظهر هنا أن الفعل العقلي ليس مجرد فعل حرّ، وإنما هو فعل ينزل المثال النموذجي لغيره من الأفعال الحرة، بحيث تتحقق فيه الحرية بوجه لا تتحقق في غيره¹.

ويرى الباحث أن هذه الأدلة الأربعة التي تم ذكرها السابق يدل على أن الأخلاقية هي بالذات التي تجعل الإنسان إنساناً، وليست العقلانية المجردة، كما انغرس النفوس منذ قرون بعيدة، وفي هذا يكون الإنسان إنساناً بالأخلاق، لأن كمال الإنسان في كمال الأخلاق، كما جاء في الحديث، مروى عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" أو كما قال.

ومن هنا حاصل الإشكال الفصل بين العقل والخلق يقوم على أدلة، وهي: جوهرية العقل في مقابل فعلية الخلق، وجوهرية العقل العملي مع تبعيته للعقل النظري، واختصاص الإنسان بالعقل، وفي هذا يظهر بطلان هذه الأدلة الثلاثة، فالعقل فعل مثله مثل الخلق، والإنسان أولى بأن يختص بالأخلاقية من أن يختص بالعقلانية لثبوت طلبه للكمال وبما يتصف به فعله العقلي من أوصاف خلقية تجعل منه نموذجاً لكل الأفعال².

¹ طه عبد الرحمن، سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكري والعلم، (مصدر سابق)، ص. 84، 85.

² المصدر السابق، ص. 88.

3.4. المبحث الثالث: حدود العقلانية المجردة وسبل مواجهتها وفيه مطلبان.

1.3.4. المطلب الأول: درجات العقلانية ومراتبها:

طه عبد الرحمن يرى، بأن العقل المجرد: عبارة عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما، معتقداً في صدق هذا الفعل، ومستنداً في هذا التصديق إلى دليل معين¹.

إذا فهو جملة الأفعال التي يقوم بها شخص ما عند النظر في شيء ما، أو أمر ما، بقصد إدراك مطلوب معين.

أما العقل المسدد، أو العملية للعقل المسدد، فهو: عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب أو كسب منفعة أو دفع مضرة، متوسلاً في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع².

من هنا يتبين أن الفعل في العقل المسدد المعتبر فيه ليست أي فعل كان وإنما هو الفعل الذي يوافق مع الشرع، ويجتلب المصلحة، ثم يدخل في الأشغال. فطه عبد الرحمن يبين لنا هنا، على أن الفعل المسدد يتصف بالأوصاف الثلاثة، وهي: الموافقة للشرع، اجتلاب المصلحة، ثم الدخول في الاشتغال.

أ- موافقة الشرع: إن العمل الذي يخالف الشرع قصداً أو الذي لا يبالي صاحبه، سواء أكان مخالفاً للشرع أم لم يخالفه، لا يمكن أن يقع به "التسديد" وأن يصح أن يقع به "التوجيه" إلا أن التوجيه غير التسديد، فليس كل عمل متعلق بالتوجيه عملاً منوطاً بالتسديد. أي متعلق بالتسديد.

فقد يوجه العمل المرء إلى ما يضره أو يضر غيره ولو يكون قد استفترغ الوسع في تحري ما يراه أنفع الأعمال، وفي اتخاذ ما يظنه أنجع الطرق لأداء عمله، فما لم يقم

¹ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (مصدر سابق)، ص. 17.

² المصدر السابق، ص. 58.

شاهد من الشرع على هذا العمل وعلى وسائله، ومالم يقصد به المرء صريح الموافقه، لم ينج في الوقوع بالآتيان الفساد حيث يظن أنه يحسن صنعا¹.

هكذا لا يمكن أن يقع التسديد في الفعل ما لم يحصل التوافق مع الشرع.

فيقول ابن حزم هنا: "العقل واستعمال الطاعات والفاضائل، وهو غير التميز، لأنه استعمال ما أوجب التميز فصله، فكل عاقل فهو مميز، وليس كل مميز عاقلاً².

ب- إجتلاب المنفعة: ويقول هنا، إن المنفعة الناتجة عن العمل الشرعي غير المنفعة الحاصلة بطريق العمل غير الشرعي، فهذه واقعة لامحالة في النقائص ولو تحرى فيها الانسان ماتحري، واتخذ من المثل غير الشرعية ماتخذ. وهذه النقائص ثلاث التي لا يقع فيها ألبة العمل الشرعي، وهي: الصفة المادية، الصفة السطحية، والصفة الذاتية³.

وفي هذا الصنف صنف من الأوصاف الثلاثة أساسية للفعل العقل المسدد، الذي تعني ركن إجتلاب المنفعة الذي يبني على القيم المعنوية، ويتطلب بُعد النظر. ج- الدخول في الاشتغال: حد الاشتغال بوجه عام، هو الخروج من وصف النظر إلى وصف العمل، ومعلوم أن مفهوم الاشتغال قد همّ القدامى الذين سبقونا وكما أنه همّ المحدثين كذلك، ولكنه اكتفى عند هؤلاء مكانة متميزة، حتى أصبح المعيار الذي يُفزع إليه كل شيء، كما وردت هذه المفهومة أسماء مختلفة مثل: العمل، والشغل، والفعالية، وغيرها وبالأخص الممارسة. وليس هذا التعدد لمرادفات الاشتغال، إلا دليلاً على زيادة الوعي بوظائف التي هي: التشخيص، التشريف، التوسيع، والتصحيح⁴.

¹ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (مصدر سابق)، ص. 58، 59.

² انظر: ابن حزم، رسائل، تحقيق: إحسان عباس، ج4، ص. 412.

³ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (مصدر سابق)، ص. 60.

⁴ المصدر السابق، ص. 61.

وفي صنف الأخير "الإشتغال" الذي يفيد في تجسيد العمل، أي تحويل الأفكار إلى أشياء مادية وأفعالة، وفي توسيع المدارك، وتصحيح السلوك، لأن العبرة ليست في الأفكار المجردة إنما بالنتائج العلمية التي تلازم هذا الإشتغال.

بينما **العقل المؤيد**، فهو: عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الإشتغال الشرعي، مؤدباً النوافل، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل¹.

إذاً فطه عبد الرحمن أكد أكثر من موضع واحد من مؤلفاته، على أن العقلانية ليست عقلانية واحدة وإنما هي عقلانيات حيث قال: وقد التبس الأمر على دعاة العقلانية من المحدثين، فظنوا أن العقلانية واحدة، لا ثانية لها، وأن الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره، والأمر ليس كذلك، إذ العقلانية على قسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجردة من الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع الحيوان، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية، وهي التي يختص بها من دون سواه، ويقول أن المحدثين خطأوا حيث أنهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان، ولا يصح أن يُستدرك علينا، فيقال بأن العقلانية التي يختص بها الإنسان على نوعين: العقلانية النظرية، والعقلانية العملية، الأولى هي التي لأخلاق فيها، بينما الثانية هي التي أجاز أن يتفرد بها الإنسان، إذا فلا يجوز أن يكون الأولى أصلها ولا حتى أن تكون في رتبها كما يُظن، والصواب أن الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنساناً، وليست العقلانية، وهذا كما غرس في النفوس منذ قرون بعيدة، لذا ينبغي أن تتجلى الأخلاقية في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان، مهما كان متغلغلا في التجريد، بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى هذه الأخلاقية، حتى إنه لا فرق في ذلك بينفعل تأملي مجرد وفعل سلوكي مجسد².

¹ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (مصدر سابق)، ص. 121.

² طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية، ط1، 2000م، ص. 15، 14.

2.3.4. المطلب الثاني: حدود العقلانية المجردة وسبل مواجهتها:

قد تحدث طه عن حدود العقلانية المجردة، وكيف يمكن التصدي لها أخلاقياً في كثيرة من مؤلفاته وخاصة في كتابه "سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية" حيث تحدث فيه عن معايير تعريف العقلانية، التي قد ضبطها في ثلاثة، وهي: معيار الفاعلية، معيار التقويم، ومعيار التكامل.

1- معيار الفاعلية: مقتضى هذا المعيار الأول أن الإنسان يحقق ذاته بواسطة أفعال مجالها متسع ومتنوع، ويتجلى تحقق الإنسان بواسطة الأفعال فيما يتخذه من مختلف الموافق التي تحدد بمجموعها هوية سلوكه، كما يتجلى اتساع مجال أفعاله وتنوعها في مظاهر ثلاثة، أولها كون أصناف هذه الأفعال وكيفياتها ووسائلها متعددة، والثاني كون ظروفها المكانية والزمانية متقلبة، والثالث كون بواعثها ومقاصدها متفاوتة.

2- معيار التقويم: مقتضى هذا المعيار الثاني أن الإنسان لا يركن إلى ما هو كائن وما هو واقع، بل يسعى دائماً إلى أن يكون موجّهاً بقيم معينة تُملي عليه ما يجب أن يكون وما يلزم أن يقع، ومشدوداً إلى معان تلو بهمته إلى الخروج عن حاله الحاضر وابتغاء أحوال أخرى غيرها، والشاهد بمعنى ذلك كون الإنسان يطلب الكمال في كل أفعاله، فلا يصل إلى مرتبة حتى يطلب مرتبة فوقها، وهكذا¹.

3- معيار التكامل: مقتضى هذا المعيار الثالث والأخير، أن الإنسان على اختلاف مظاهره السلوكية وتعدد قدراته النفسية ووظائفه العضوية، ليس مجموعة من الأجزاء التي تقبل إيقاع الانفصال بينها وإيقاف تأثير بعضها في بعض، وإنما هو عبارة عن ذات واحدة تجتمع فيها مظاهر القوة مع مظاهر الضعف وصفات العرفان مع صفات الوجدان ومستويات النظر مع مستويات العمل وقيم الجسم مع قيم الروح².

¹ المصدر السابق، ص. 61، 62.

² طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية، (مصدر سابق)، ص. 62.

نعم وهكذا فمعيار الفاعلية يقول بتحقق الإنسان عن طريق الأفعال، ومعيار
التقويم يقضي إلى أن تستند هذه الأفعال إلى قيم معينة، فأما معيار التكامل فهو
الذي يجعل هذه الأفعال مكملة بعضها لبعض.



الخاتمة: وتشتمل على النتائج والتوصيات

استناداً على ماتم عرضه وتحليله من موقف طه عبد الرحمن، من العقلانية يمكنني القول بأن رؤيته وفكرته يشكّل مشروعاً حضارياً قائماً بذاته، أمّا الباحث فقد وصل إلى النتائج التالية:

-العقلانية ليست درجة ومرتبة واحدة، وإنما هي درجات ومراتب متفاضلة تعكس الفعالية العقلية للإنسان، وقدرته على الانتقال من فعل عقلي لآخر.

-يمثل نظر طه عبد الرحمن حالة جديدة نسبياً فيما يتعلق بمفهوم العقل والعقلانية، فهو يعيد استشكال هذا المفهوم بطريقة لا يطابق التصور القديم ومنهجيته تماماً ولا تقطع مع التصور الجديد مطلقاً.

-وضع مشروع فلسفة إسلامية تضاهي في بنائها المعرفي والمنهجي الفلسفة الغربية، أي فلسفة تستقل برؤيتها ومجالها التداولي.

التوصيات: ويوصي الباحث على التعرف على هذا المفكر المعاصر طه عبد الرحمن، الذي بذل وقدم اسهامات كبيرة ومتميزة في العقل المعرفي، والتي انتقد فيها العقلانية المجردة التي نادى بها الحضارة الغربية المتمثلة بفلسفة كانط.

وأحث على طلبة العلم بدراسة الفلسفة الإسلامية التي تعتمد على المنهج التاريخي التحليلي، وذلك لابرار الحق أينما كان.

المصادر:

1. القرآن الكريم.
2. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997م.
3. _____، بؤس الدهرانية النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ط1، 2014م.
4. _____، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المؤسسة للفكر والابداع، بيروت، ط1، 2015م.
5. _____، من الإنسان الابر إلى الإنسان الكوثر، جمع وتقديم: رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والابداع، بيروت، ط1، 2016م.
6. _____، سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط1، 2012م.
7. _____، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، ط1، 2000م.
8. _____، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط1، 2000م.

المراجع العربية:

1. إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2009م.
2. ابن حزم، رسائل، تحقيق: إحسان عباس، ج4.
3. ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997م.

4. —، تهافت التهافت، تقديم صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، بدون طبعة، 2002م.
5. ابن سينا، النجاة، منشورات دار الآفاق، بيروت، ط1.
6. الفارابي، محمد بن محمد، رسالة في العقل، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1938م.
7. الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بدون طبعة ولا تاريخ.
8. —، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1984م.
9. حنا الفاخور؛ خليل الجرّ، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، ج2، ط3، 1993.
10. ستيوارت هامبشر، عصر العقل فلاسفة القرن السابع عشر، ترجمة: ناظم طحان، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، اللاذقية، ط2، 1986.
11. إسماعيل مهناة، الفلسفة العربية المعاصر تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والإيدلوجيا، ط1، 1435هـ، 2014م.
12. محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، ط1، 1990م.
13. —، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط2، 1996م.
14. —، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، ط2، 2000م.
15. محمد الحاج الكمالي، المصادر المعرفية في الفكر الفلسفي، مكتبة المتفوق، صنعاء، ط1، 2012م.

16. محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1988م.

17. مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه دراسة تحليلية ونقدية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ.

المراجع المترجمة:

1. KANT emmanuel, **Düşüncenin ustaları.**, çeviren: ATLİLA cemaal
2. Taha abdurraman, **Ahlak meselesi** batı modernitesinin ahlakı eleştirisine bir katkı Çev: ULUÇ Tahir
3. إيمانويل كانط، **أنطولوجيا الوجود**، ترجمة: جمال محمد أحمد سليمان، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، سنة الطبع 2009م.
4. _____، **نقد العقل المحض**، ترجمة: موسى وهبة، مركز الانحاء القومي، بدون طبعة.
5. _____، **نقد ملكة الحكم**، ترجمة: غانم هنا، منظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005م.

المعاجم:

1. ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، ج11، ط1، بدون تاريخ.
2. أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، ج4، 1979م.
3. الجرجاني، علي محمد السيد الشريف، **معجم التعريفات**، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، بدون طبعة، 816هـ، 1413م.

الرسائل والمجلات الجامعية:

1. الوجره، إبراهيم محمد حسين، فلسفة الجوهر وعلاقته بالماهية والوجود في الفكر الفلسفي ابن سينا أنموذجا، جامعة نجم الدين أريكان، مجلة الوحدة 48، 12 ديسمبر 2019م.
2. _____، نظرية الفيض وتأثيرها في المعرفة عند ابن سينا، (رسالة ماجستير) مقدم جامعة صنعاء كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، 2013م، 1434هـ.
- رضوان مرحوم، مسارات طه عبد الرحمن (يشمل الحوارات التي أجراها طه على قناة الجزيرة الفضائية نسخة مرقونة معدة للنشر.