الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة ابن خلدون – تيارت
كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية

قسم: العلوم الاجتماعية
تخصص: فكر عربي اسلامي

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر الموسومة بـــ :

إشكالية العقل و النقل
طه عبد الرحمان أنموذجا

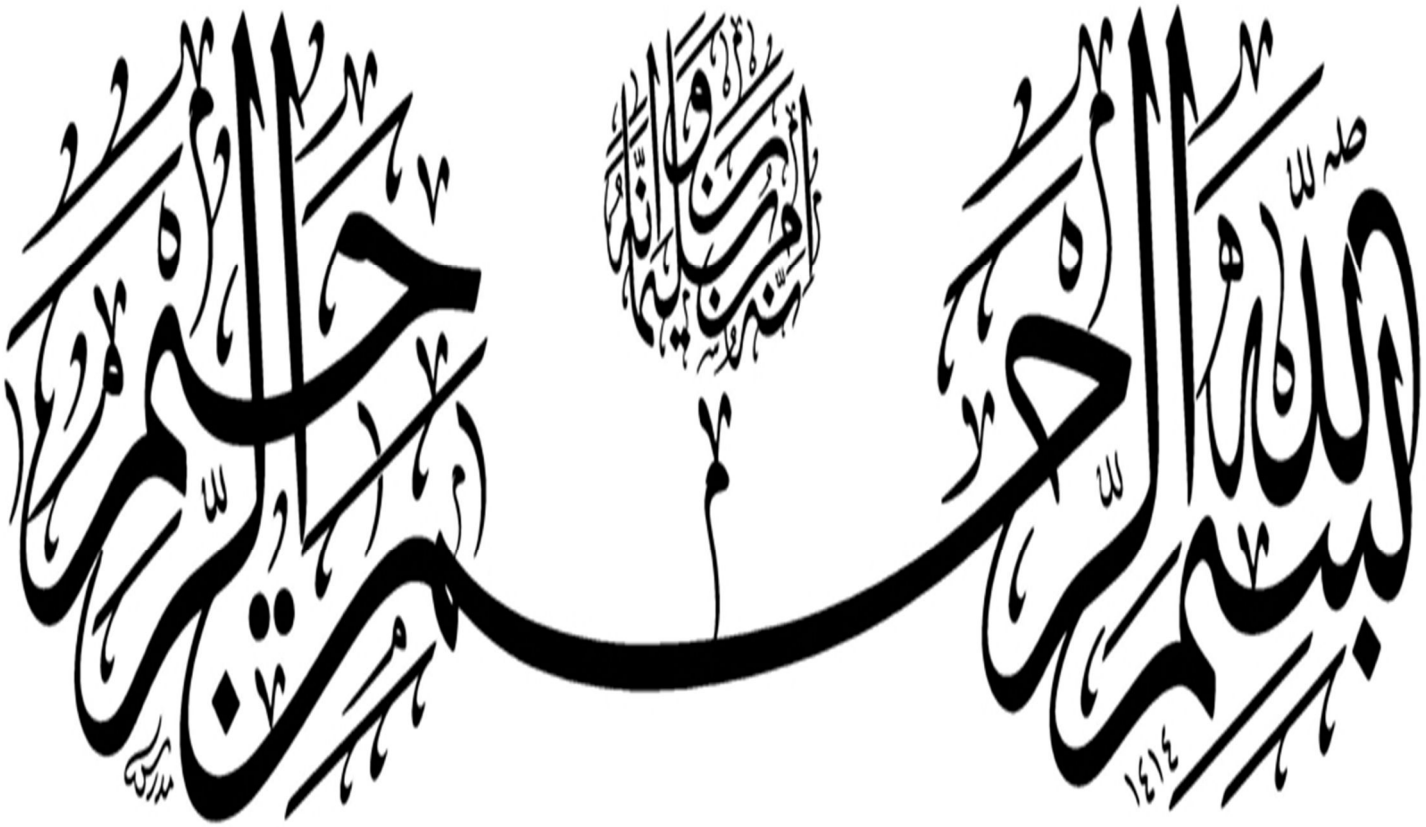
اعداد الطالبات:
– احلام بقنونو
–كلتوم بوشارب

اشراف الأستاذ:
د. عبد القادر بهلول

لجنة المناقشة

- د.بن سليمان عمر..... رئيسا
- د.بهلول عبد القادر.....مشرفا و مقرر
- أ.بن ناصر الحاجة .....مناقشا

السنة الجامعية:
2018/2017


بسم الله الرحمن الرحيم
إنه من سليمان وإنه

شكر و عرفان

إننا في هذه الحياة على الأغلب ندين لكثير من الناس أقرباء كانوا أو أصدقاء بكثير من الخدمات و لعل أصغر شيء يمكننا فعله من أجلهم هو شكرهم، لهذا يقول رسول الله صلى الله عليه و سلم "من لا يشكر الناس لا يشكر الله"

يسعدنا بعد الحمد لله و شكره الثناء لما خصنا به من امتنانه و توفيقه لنا في انجاز هذا البحث.

أولا نوجه الشكر إلى الأستاذ المحترم بهلول عبد القادر الذي لم يبخل علينا بارشاداته ونصائحه السديدة، كما لا يفوتنا أن نتقدم بالشكر إلى كل أساتذة قسم الفلسفة و كذا عمال مكتبة الكلية، كما نتقدم بأسمى الشكر إلى كل أعضاء لجنة المناقشة الموقرة على قبولها مناقشة موضوع المذكرة و إلى كل من قدم لنا يد العون في انجاز هذا العمل المتواضع.

الاهداء

الحمد لله الذي أعاننا بالعلم و زيننا بالحلم و أكرمنا بالتقوى و أجملها بالعافية.

ما أجمل أن يجود المرء بما لديه و بأغلى ما لديه، هي ثمرة جهد أجنيها اليوم هي هدية رمزية أتقدم باهدائها بكل اللغات و الكلمات من قلب ظمأ و عينان تدمعان إلى:

ملاكي في الحياة، معنى الحب، الحنان و التفاني بسمة و سر الوجود،

من كان دعائها سر نجاحي، و حنانها بلسم جراحي أمي الحبيبة.

إلى من أحمل اسمه بكل افتخار، من كلله الله بالهيبة و الوقار،

علمني العطاء بدون انتظار أبي الغالي شفاه الله.

إلى من بهم أكبر و عليهم أعتمد، إلى شموع متقدمة تنير ظلمة حياتي....

إلى من بوجودهم أكتسب القوة و المحبة، إلى من عرفت معهم طعم الحياة

إلى: علي، حميد، خالد، محمد، حمزة، بلال.

إلى رفيقات دربي معهم أكون أنا و بدونهم أكون مثل أي شيء

من تطلعن لنجاحي بنظرات أمل خديجة، فاطمة ، رقية، سعاد.

إلى من أرى التفاؤل بعيونهم إلى الوجوه المفعمة بالبراءة

إلى: عبد الهادي، محمد، يحي، سفيان، أسامة، بهاء، نذير، عبد المؤمن.

و إلى كل زملاء الدراسة، و أصدقائي المقربين و كل ساعدني في انجاز هذا العمل،

إلى كل من وسعتهم ذاكرتي و لم تسعهم مفكرين.

كلتوم

إهداء

أهدي ثمرة نجاحي هذه إلى أحلى اثنين في الوجود،

إلى من قال فيهما الرحمان "و صاحبها في الدنيا معروفا" لقمان 15.

إلى ازكى وردتين في البستان، إلى اللذان وهباني الحياة بعد خالقي.

أهدي هذا النجاح إلى من كان له الفضل، في نجاحي، إلى من عمل، بكد في سبيلي و علمني معنى الكفاح، و وأوصلني إلى ما انا عليه إلى من احمل اسمه بكل افتخار "أب" الكريم أدامه الله و حفظه .

إلى من أرضعتني الحب و الحنان، إلى رمز المحبة و بلسم الشفاء، إلى القلب الناصع بالبياض، إلى من ضحت من أجل اسعادي، و تعذبت لراحتي، إلى من كان دعاؤها لباس يسترني، إلى من جعل الله الجنة تحت أقدامها "أمي" الغالية شفاها الله و اطال في عمرها.

إلى أحلى شمعة أنارت درب حياتي، إلى من يهم أكبر و عليهم أعتمد، إلى من وقفوا معي في السراء و الضراء: أختي زينب و زوجها عبد القادر، و إلى أخي الغالي و نور عيني عبد النور، إلى عبد الحق و زوجته نسيمة، إلى توأم روحي اختي العزيزة الكتكوتة نور الهدى و خالتي سعاد، عبد الهادي ، محمد أمين و أنور دون ان أنسى بالذكر البراعم الصغار عبد الحميدّ، شهيناز، سيف الاسلام و اسيل.

إلى من انارت طريقي بدعواتها جدتي شفاها الله و أطال في عمرها بالاضافة إلى العائلة الكبيرة من الكبير إلى الصغير.

إلى من آنس وحدتي إلى من انار لي درب حياتي إلى من احمل اسمه بكل افتخار إلى من كلله الله بالهيبة و الوقار وسخره لي في كل مكان و زمان شريك حياتي عادل.

أحلام

خطة البحث:

مقدمة

الفصل الأول: مركزية إشكالية العقل و النقل في التراث و تجلياتها

المبحث الأول: ماهية الإشكالية في علم الكلام

المبحث الثاني: ماهية الإشكالية في الفلسفة المشائية الإسلامية

المبحث الثالث: تجليات إشكالية العقل و النقل في الفكر المعاصر

الفصل الثاني: موقف طه عبد الرحمان من دور الفلسفة

المبحث الأول: الفلسفة بين الكونية المجردة و الكونية المشخصة

المبحث الثاني: الفلسفة الإسلامية بين الإبداع المفصول و الإبداع الموصول

المبحث الثالث: مقومات استقلال الخطاب الفلسفي

الفصل الثالث: مسلمات ابطال العلاقة بين العقل و النقل

المبحث الأول: مسلمات الفرق بين الفلسفة و الدين

المبحث الثاني: مسلمات الفرق بين العقل و الوحي

المبحث الثالث: نقد منظور طه عبد الرحمان

خاتمة

قائمة المصادر و المراجع

الفهرس

مقدمة

لا جدل أن العلاقة بين العقل و النقل، أو الفلسفة و الدين كان لها تاريخ كبير من الصور و الأنماط التي لا تزال تنعكس على واقعنا الراهن بأشكال أكثر حدودا و جلاءا، و تراوحت تلك الصور بين هيمنة طرف على طرف آخر أو على شكل التقاء و ائتلاف يحاول أن يقلل من قوة الصدام بينهما بل، و يلغي وجوده أصلا، وجاءت صور أخرى على انفصال لا أصل للقاء فيه و لا أمل في العودة اليه، فقد عدت قديما هذه المشكلة من أعقد المشكلات الفلسفية و أشدها استقصاء إذ واجهت الباحثين و المفكرين على مر العصور و عاصرت الفكر الانساني و سايرته ابتداء من فلاسفة الاغريق القدامى و حتى عصرنا الحاضر، الأمر الذي أدى إلى تشعب الأفكار و اختلاف الآراء حولها اختلافا عظيما لم يحدث له مثيل.

فهذه الأخيرة تعتبر من بين أهم الاشكاليات التي عالجها مثقفون عرب في وقتنا الحاضر و التي تحسن بدورها واقعهم الراهن و من بين هؤلاء المثقفين و المفكرين نجد الدكتور طه عبد الرحمان الذي هو مفكر مغربي مختص في المنطق و اللسانيات، يؤمن بتعدد الحداثات و يسعى لتأسيس حداثة أخلاقية إنسانية انطلاقا من قيم ومبادئ الدين الإسلامي، الذي هو بدوره اهتم بدراسة هذه الإشكالية من جميع مضامينها مع العلم أن هذه الإشكالية ذات عروق تاريخية عريقة حيث حاول طه عبد الرحمان انشاءها من أصولها و دراستها دراسة معاصرة و بنظرة حداثية دون اهمال أصالتها و تراثها.

ثم إن طه عبد الرحمان منسوب إلى تيار التصوف بالمفهوم المعاصر، فعودته للتراث و إحالاته لتبني الصوفية التي تكون مرجعتها التي فرضها الراهن في التحديات و استلزمت منطقيا إعادة النظر في الثاني و المتحول، فإذا كان العلم التطبيقي "المادي" الذي ادعى تطبيقه إضافة إلى الرياضيات فإن كلاهما في أزمة اليقين فإنه من الضروري التعامل مع اليقينيات الداعية للثبات.

إن هذه القاعدة في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي اقتضت جدلا لا زال العقل يبحث له عن تجاوز أو تركيب، و جوهر مسألة البحث عن العلاقة المنسجمة بين النص و المقصد و الواقع، فطبيعة هذه العلاقة منذ علم الكلام المعتزلي فرضت إشكالية علاقة العقل بالنقل، و منه فإن الحجاج الفلسفي عند طه عبد الرحمان يؤكد و يلح على مكانة العقل في تحقيق الفهم، و كل جهوده تبلورت في مشروع تنويري تصب في تحسين المعاني و بث الحياة فيها و درء التعارض القائم بين العقل و النقل، فهذه الإشكالية التي من وجهة نظره تعتبر اشكالية وهمية.

1) اشكالية البحث:

و لأجل وضع هذا الموضوع في اطاره المعرفي انصب اهتمامنا لمعالجة الاشكالية تتضح معالمها كالتالي:

- هل اجتهادات طه عبد الرحمان في هذا المجال، التأول، لها أسس صلبة أم انها تقويل؟ و ما أثر ذلك في مكونات الفلسفة الاسلامية؟

و تتفرع عن هذه الاشكالية الرئيسية مجموعة من التساؤلات الجزئية:

- هل استطاع طه عبد الرحمان أن يجمع في قراءاته للتراث بين القراءات الماضية من أجل بناء قضايا حاضرة معاصرة؟

- و هل حافظت نظريته على مبادئ هذه الاشكالية و أصولها من خلال القراءات و التحليلات الجديدة لها؟

- و ما هو الجديد الذي أضافه لهذه الاشكالية؟

2) أهمية البحث:

تكمن أهمية موضوع بحثنا هذا في تحليل أفكار طه عبد الرحمان و إظهار قيمة الموقف و المنظور و الرأي الذي جاء به طه مقارنة بمنظور سابقيه، كما تتمثل أهمية دراستنا في فتح المجال أمام المزيد من الدراسات حول أفكار طه عبد الرحمان.

3) أهداف البحث:

و من أبرز الأهداف المسطرة لهذا البحث هو تقديم لمحة عن المفكر طه عبد الرحمان، و استعراض أهم المشكلات الفلسفية التي تطرق اليها، و كشف الغموض عن هذا المفكر و تقريب فكره من القارئ.

4) أسباب اختيار البحث:

و من بين أهم الأسباب و الدوافع التي أدت بنا إلى الالمام بهذا الموضوع نذكر منها ما هو ذاتي و ما هو موضوعي:

تتمثل الدوافع الذاتية في رغبتنا الشخصية للولوج في عالم هذا المفكر المغربي، إلى جانب حب المعرفة والتطلع في صميم هذا الموضوع المشوق و الغني بالأفكار القيمة و كذا محاولة التعرف على الفكر الطهطائي وكيفية معالجته لهذا الموضوع.

أما عن الدوافع الموضوعية فتتمثل في محاولة الاستفادة من نظرة طه عبد الرحمان باستثمار الايجابيات أو الكشف عن التناقضات و السلبيات داخل هذه النظرية.

5) منهج البحث:

لقد اعتمدنا في بحثنا هذا على المنهج التحليلي النقدي مع استعمال المنهج التاريخي المقارن بحسب متطلبات البحث، حيث قمنا بتحليل مشكلة العقل و النقل عند طه عبد الرحمان.

6) خطة البحث:

و للإجابة عن المشكلة المطروحة وضعنا خطة بحث قد تضمن لنا معالجة صحيحة للموضوع و قد قادتنا متطلبات البحث إلى إتباع الخطوات التالية:

حيث قسمناه إلى مقدمة اشتملت في الأساس على التعريف بالموضوع و مدى أهميته كما حددنا من خلالها الأسباب التي جعلتنا نختار هذا الموضوع و من المنهج المتبع، و من أهم الصعوبات التي اعترضتنا في انجاز هذا البحث مع ذكر آفاق و حدود البحث، كما اشتملت على الإشكالية الأساسية للبحث و ما تفرع منها من مشكلات، وقد قسمنا هذه المذكرة على ثلاث فصول: كل فصل يحمل في طياته ثلاث مباحث:

فالفصل الاول موسوم بمركزية اشكالية العقل و النقل في التراث و تجلياتها و يتضمن ثلاث مباحث، الأول تناولنا فيه ماهية الاشكالية في علم الكلام أما المبحث الثاني فقد جاء حول ماهية الاشكالية في الفلسفة المشائية الاسلامية، اما المبحث الثالث فقد تطرقنا فيه إلى تجليات اشكالية العقل و النقل في الفكر المعاصر، ثم مضينا إلى الفصل الثاني و الموسوم بموقف طه عبد الرحمان من دور الفلسفة مقسما اياه إلى ثلاث مباحث، المبحث الاول كان حول الفلسفة بين الكونية المجردة و الكونية المشخصة التي تطرقنا فيه إلى ذكر أنواع العقول عند طه عبد الرحمان أما المبحث الثاني فقد كان تحت عنوان الفلسفة الاسلامية بين الابداع المفصول و الابداع الموصول، ثم المبحث الثالث بعنوان مقومات استقلال الخطاب الفلسفي، و حاولنا في الفصل الثالث أن نرصد فيه مسلمات ابطال العلاقة بين العقل و النقل، فالمبحث الاول يحمل عنوان مسلمات الفرق بين الفلسفة و الدين و المبحث الثاني كان حول مسلمات الفرق بين العقل و الوحي أما المبحث الثالث فخصصناه لرؤية تجاوزية لمسألة العقل والنقل عند الجابري.

و قد اعتمدنا في بحثنا هذا على أهم مصادر طه عبد الرحمان من بينها كتاب "سؤال العمل"، "العمل الديني و تجديد العقل"، "سؤال الأخلاق"، "روح الحداثة"، "فقه الفلسفة"، " الحق العربي في الاختلاف الفلسفي". بالاضافة إلى مراجع أخرى ساعدتنا في تحرير موضوعنا هذا نذكر منها: "فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة" للمؤلف بن احمد عبد الجبار، حنا الفاخوري.

بالاضافة إلى مراجع أخرى متعددة، أما عن الدراسات السابقة لمشكلة العقل و النقل عند طه عبد الرحمان نموذجا فإنها غير متوفرة حسب علمنا و دراستنا الشخصية.

7) الصعوبات:

و كباقي الباحثين واجهتنا جملة من الصعاب و العراقيل، كانت دائما عائقا أمام سير عملية البحث العلمي من بينها: حدة الموضوع و عذريته، كما كان لنقص بعض المصادر الأثر السلبي في وجه السير الحسن للبحث، بالاضافة إلى اللغة التي اعتمدها طه عبد الرحمان كانت لغة صعبة، و كذا ندرة الدراسات حول اشكالية العقل والنقل عند المفكرين المعاصرين مما دفعنا إلى البحث عنها في شبكة الأنترنت.

و كأي بحث أكاديمي كان في أخير بحثنا خاتمة كانت عبارة عن حوصلة لأهم النتائج التي توصلنا اليها من خلال البحث و الدراسة، و عقبه قائمة بيبليوغرافيا و فهرسة للموضوعات.

و أخيرا نرجو أن نكون قد أفدنا و لو بقدر ضئيل ببحثنا في هذا الموضوع الشيق و الواسع، كما نرجو أن يكون بادرة خير لنا و لغيرنا و نواة لدراسات لاحقة، هذا جهدنا فإن وفقنا فمن الله، و إن أخطأنا فمن انفسنا و من الشيطان و الله المستعان.

الفصل الأول: مركزية إشكالية العقل و النقل في التراث و تجلياتها

المبحث الأول: ماهية الإشكالية في علم الكلام

المبحث الثاني: ماهية الإشكالية في الفلسفة المشائية الإسلامية

المبحث الثالث: تجليات إشكالية العقل و النقل في الفكر المعاصر

تمهيد:

فتح المسلمون البلاد المجاورة للجزيرة العربية التي كان فيها مدارس الفلسفة و فروعها و من اشهرها مدرسة الإسكندرية و مدرسة انطاكيا و غيرها، و كانت الدراسة باللغة السريانية و اليونانية. لم يتعرض المسلمون عند الفتح و بعده لهذه المدارس، و ظلت تمارس نشاطها طيلة عصر الراشدين بحرية تامة و لما كتب الأمويون الفلسفة حينها انتقل الحكم إلى للعباسيين بدأت حركة الترجمة للكتب العلمية و كانت ردود الأفعال مختلفة في المجتمع المسلم نحو الفلسفة، الموقف الرسمي للخلفاء و الولاة و الأمراء كان موقفا مشجعا و مؤيدا.

أما موقف علماء الدين و الشريعة لقد كان موقفا شديد الحذر فقد حذروا من دراسة الفلسفة و المنطق ونصحوا التلاميذ بالاقبال على العلوم الدينية و الابتعاد عن العلوم الجديدة، و أما موقف علماء الكلام في الفلسفة، إذ هو مبحث عقلي يستند في الرد على الخصوم و في اثبات العقائد على تقديم الأدلة العقلية شعر المتكلمون أنهم بحاجة إلى تعلم المنطق و الاطلاع على آراء الفلاسفة.

و قد أجمع الفلاسفة المسلمون على اختلاف أساليبهم و أدلتهم على القول بأن الدين و الفلسفة الصحيحة لا يتعارضان.

و إن بقي علينا أن نشير في سياق ما نحن فيه هنا إلى طبيعة العلاقة بين العقل و النقل، و من ثم بين سلطة العقل البشري و سلطة النص الالهي في الوعي الذي أسس له الخطاب القرآني عموما انطلاقا من السؤال:

ما الذي أسس له الخطاب القرآني فيما يتعلق بهذه المسألة ؟ هل أسس لسلطة العقل على حساب النص ؟ أم أسس لسلطة النص على حساب النص ؟

كيف نظر القرآن الكريم إلى مسألة العلاقة بين العقل و النقل ؟ أيهما عده شرط الآخر و ضرورته ؟

هل تأسيس النقل لا يكون إلا بمقتضى العقل الذي نجده عند المتكلمين أم لما أخذ به كل المشائيين إضافة إلى المعاصرين الذين انقسموا في هذه المسألة بين قائل بتبيعة العقل للنص و العكس ؟

و فيما تمثل البعد التاريخي لاشكالية العقل و النقل ؟

المبحث الأول : ماهية الاشكالية في علم الكلام

يعتبر علم الكلام من علوم العقيدة المصبغة بصبغة عقلية تدور مسائله حول أصول العقائد الإسلامية واثباتها والدفاع عنها ضد الآراء المخالفة لها، و هذا يعني أنه يدافع عن العقيدة الإسلامية بأدلة عقلية و الرد على مخالفيها ودحض شبهاتهم حولها.[1]

ثم نجد المتكلمون اتفقوا على أن اللجوء إلى العقل*و النظر لمعرفة الله و البرهان على وجوده فرض على كل مؤمن ومؤمنة، فقد اختلفوا حول مصدر هذا الفرض، و قال المعتزلة أنه عقلي محض ناجم عن طبيعة العقل.

أما المتكلمون فقد أثبتوا تقدم الشريعة على العقل، و قالوا أن اللجوء إلى العقل و النظر في الأمور العقائدية فرض شرعي، و أنه لولا وجود الشريعة لما تمكن العقل من معرفة الله و اثبات وجوده.[2]

و بالتالي فإن علماء الكلام فقد كان هناك اختلاف في وجهات نظر علماء الكلام فهناك من يرى بأن النص في الدرجة الاولى و العقل في الدرجة الثانية و العكس.

و تعتبر المعتزلة من أكثر المتكلمين نشاطا فقد أقاموا مذهبهم على النظر العقلي، فأولوا تعاليم الدين من أجل أن تتفق مع العقل.[1]

---

[1] بخيت محمد حسن مهدي، الفلسفة الاسلامية بين الاصالة و التقليد، عمان: الاردن، ط1، 2013، ص 198.

* هو مصطلح يستعمل عادة لوصف القدرة على التمييز و ادراك و اتخاذ القرار بالاستفادة من بيانات الدماغ البشري، و خاصة تلك الوظائف التي يكون فيها الانسان واعيا مثل: التفكير، الذكاء ...الخ.

[2] الفاخوري حنا، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، بيروت: لبنان، ط1، 2002، ص 171.

ثم نجد أن المعتزلة أرادوا فهم النصوص حسب ما يستقر في النفس على البداهة، هو ما يتبادر إلى الذهن من كلمة العقل، كما أنهم حاولوا اثبات فطرة أن الانسان قادر بعقله أن يفرق بين الحسن و القبيح من الأفعال، وهذا ما أدى بهم إلى وضع قاعدتهم المشهورة "الفكر قبل ورود السمع".[2]

فالعقل في نظر المعتزلة دليل داخلي يمكن الانسان من معرفة الخير و الشر، و لا قيمة للشريعة المنزلة إلا إذا اتفقت مع أحكامه، أما المتكلمون و لاسيما في أول عهدهم فإنهم يضعون النص في الدرجة الأولى و العقل في الدرجة الثانية، وهناك نوعان من البراهين، البرهان العقلي الذي لا يستند إلا إلى العقل و مبادئه و البرهان السمعي الذي يستند إلى القرآن و الحديث و الاجماع.[3]

و بالتالي فإن المعتزلة لا تعترف إلا بقيمة الأول و هو العقل ثم نجد أن المتكلمون و على رأسهم الأشاعرة يؤكدون أن البراهين العقلية لا قيمة لها إلا أن الشرع يأمر بها و أن العقل لا قيمة له في ذاته بل فيما يستمده من الشرع و في حال تعذر الوصول إلى البرهان العقلي يمكن اللجوء إلى البرهان السمعي أو النقلي كما يسمونه فيما بعد، و منه فإن الأشاعرة على غرار المعتزلة لكن ليست بطريقة قطعية في بداية الأمر لم يعرض الأشعري عن العقل، والبراهين العقلية و هو تلميذ المعتزلة و لقد أنكر أن يكون استخدام العقل في الدين بدعة، و أنكر أن يكون البحث في القضايا التي لم يبحث فيها الرسول بدعة و البرهان على ذلك أن الصحابة بحثوا في أمور لم يبحث فيها الرسول.[4]

---

[1] العروي عبد الله، مفهوم العقل، الدار البيضاء: المغرب، ط3، 2001، ص 76.

[2] الجابري علي حسين، دروس في الفكر الفلسفي الاسلامي، رؤية للنشر و التوزيع، المغرب، ط1، 2010، ص 68.

[3] بن أحمد عبد الجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، تونس، ط1، 1972، ص 125.

[4] الفاخوري حنا، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، المرجع السابق، ص 172.

كما أن الأشعري حريص في الدفاع عن عقيدته، و مؤمن بالكتاب المنزل و بما جاء في سنة الرسول فيعتبر كل ما جاء في النص أصلا لكنه لا يأبى أن يرجع إلى العقل الذي يعتبر مهمته تأييد ما في النص و الدفاع عنه دفاعا عقليا.

كما أنه في بعض الأحيان يعطي العقل المكان الأول.[1]

فالأشعري يعتبر بحق مؤسس علم الكلام في الإسلام و وقف موقفا وسطا بين النصيين و العقليين و قبل بالسير وراء العقل، على أن يكون ذلك لخدمة الشرع و ضمن نطاق حدوده و بالتالي فالأشعري لا يرفض فكرة العقل و إنما لابد له أن يعمل في حدود الدين.[2]

ثم أنه يمكن اعتبار مبدأ حرية الانسان في اختيار أفعاله و هو المبدأ المؤسس على قدرة العقل على الفرز والادراك كمساهمة من المعتزلة في تحرير الدين من التوظيف الايديولوجي و السياسي فمن المعروف أن الحكم الأموي كان ينظم مبدأ الجبر و الارجاء لأغراض سياسية و قول المعتزلة بالحرية و الاختيار و هو مبدأ يجعل كل سلطة مسؤولة على أفعالها. كما نجد أن المعتزلة قد جعلت هذا الفعل كاشفا عن جوهر الدين و عن حقيقة الله.[3]

و قاموا في الحقيقة بتدينيه و تنصيبه مرجعا لا يختلف من حيث الوظيفة و حتى من حيث المقام عن الوعي و عن الكتاب بل إنهم قد جعلوا العقل في سلم الاستدلال مقدما على الكتاب و السنة، أما في المسألة الخلقية ترى أنه لا يجوز أن يضاف على الانسان شر أو ظلم، و لا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، و يحكم عليهم

[1] الفاخوري حنا، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب ،المرجع السابق، ص 181.
[2] الفاخوري حنا، المرجع نفسه، ص 182.
[3] بن أحمد عبد الجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، المرجع السابق، ص 126.

شيئا ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير و الشر و الايمان و الكفر و الطاعة و المعصية، و هو مجازى على فعله والرب تعالى أقدره على ذلك كله.[1]

و بالتالي فإن الانسان عليه أن يعمل بما أمر الخالق و يحاسب على أفعاله و يستحال أن يخاطب العبد "بإفعل" و هو لا يمكنه أن يفعل، و هو يحس من نفسه الاقتدار و الفعل فعدل الله يفرض الحرية و المعرفة تنتج عن العقل كما رأينا، فالعقل هو الذي يوصل الانسان إلى معرفة الشريعة الخلقية الطبيعية على أن يعمل بموجبها فالمقياس الخلقي للأفعال ليس في الشريعة بل في الأفعال ذاتها و وظيفة الشرع أن تثبت هذه الحقائق التي يدركها العقل. و من خلال هذا فإن العقل في حد ذاته هو الذي يصل إلى المعرفة من خلال الأفعال ذاتها.

يقول القاضي عبد الجبار في كتاب فصل الاعتزال و طبقات المعتزلة الأدلة الثلاثة: دلالة العقل لأنه يميز بين الحسن والقبيح و لأن به يعرف أن الكتاب حجة و كذلك السنة و الإجماع و لربما تعجب البعض من هذا الترتيب فيظن أن العقل كان يدل على أمور فهو مؤخر و ليس الأمر كذلك[2].

و هذا يعني أن مبدأ قال الله قال الرسول لا يعتبر حجة على حد تعبير حسن حنفي.[3]

و قد يتساءل المرء من أين للعقل كل هذه السلطة التي نسبها له المعتزلة و الجواب عندهم أن هذا السلطان يستمده العقل من الله فالله تعالى كما يقول عبد الجبار "لم يخاطب إلا أهل العقل "[4]، و بالتالي فإن العقل عظمة من عظمات الله التي وهب إياهالإنسان لكي يخاطبه من خلالها فهو الذي جعله كما قال الماوردي:"للدين أصلا وللدنيا عمادا".[5]

---

[1] الفاخوري حنا، ، المرجع السابق، ص 164.

[2] بن أحمد عبد الجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، المرجع السابق، ص 128.

[3] حنفي حسن، موسوعة الحضارة العربية الاسلامية، م1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ص 125.

[4] بن أحمد عبد الجبار، المرجع السابق، ص 128.

[5] الماوردي، أدب الدنيا و الدين، القاهرة : مصر، ط1، 1973، ص 101.

لكن إذا كان العقل كذلك فإن مقولاته تكفي أن تكون اجتهادات بشرية قابلة للصواب و الخطأ.

ثم إن حدس التاريخ لم يعرف أي بلورة عند المعتزلة فهؤلاء لم يدركوا تاريخية الفكر و العقل و كونهم نصبوا العقل مرجعا في إدراك حقيقة الدين لا يختلف في الحقيقة عن القول بأن العقل هو الناطق باسم الله و ليس مجرد وسيلة بشرية يفكر بها الإنسان تعالى، و الواقع أن كل معرفة في هذا المجال نقلية كانت أم عقلية لا تعدو أن تكون معرفة بشرية محكومة بشروط إنسانية تاريخية أو اجتماعية.

كما يقول محمد أركون إن التعاليم الإلهية لا يعرفها الإنسان و لا يتقيد بها إلا عن طريق التفسير و التأويل والرواية والاستنباط و هي كلها عمليات بشرية يقوم بها العلماء.[1]

لما نعود إلى كتب الفرق نجدها تقرر كذلك أن الأشاعرة قد انتبهت إلى الخلاصة القائلة أنه من ادعى حفظ ما فهم الأسلاف من النصوص تطاولتم و لم تقفوا عند الحد الذي يقره العقل نفسه و منها وقفوا عند حدهم مع أنهم اتبعوا نهج المعتزلة في المجادلة و استنباط المعاني، فأحسنوا حيث أساء أولئك.[2]

و بالتالي فإن العقل السوي هو الذي يستعمل لإثبات عقيدة السلف التي هي عقيدة الفطرة، ففطرتهم هم وبالتبعية فطرتنا نحن هذه إذن خطة صريحة لحد العقل و إرغامه على أن يكون مجرد آلة في خدمة ما هو أسمى وأشرف منه.

إذن موقف الأشاعرة يتأرجح بين موقف المعتزلة و أهل السلف لأن العقل المستقل عن الوحي عاجز عن معرفة الشؤون الإلهية و ما هو إلا أداة و وسيلة لفهم الوحي المترل. و رغم أن العقل هو الداعي إلى الإيمان و لكن لا يمكنه أن يحلل أو يحرم، و منه نجد أن الأشاعرة أنفسهم يضعون شروط صارمة لطرح النصوص تحت نظر

[1] أركون محمد، الفكر العربي، ت: عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 14.

[2] العروي عبد الله، مفهوم العقل، المرجع السابق، ص 76.

العقل[1]، وبالتالي فإن الدين منه ما هو معقول و منه ما هو غير معقول، و مثال ما هو غير معقول كالخوارق والمعجزات التي يجب علينا أن نسلم بها لأننا عاجزون على البرهنة أو الاستدلال عليها، فهل يمكننا أن نفسر عقليا حادثة الإسراء والمعراج؟

و منه يمكننا أن نعرف أنه يوجد فوق عقل كل فرد عقل آخر قد يحل أحيانا في ذهن الفرد لكن من مسلك غير عقلي و هو وحده الباعث على الإيمان، أي سكينة النفس، الأمر الذي حرم منه المعتزلة و الأشعرية بسبب تشبثهم الأعمى بالمسلك العقلي.[2]

و بالتالي هناك قوة أعلى و أسمى من قوة العقل تتحكم فيه و تسيره، فالعقل عند المعتزلة ذو سلطة أوسع لذلك يجب خضوع النص للعقل بشكل أكبر، أما العقل عند الأشاعرة فهو تابع للنقل لذلك يجب عليه أن يذعن للنص الديني ولا يجب تجاوزه إلا ضمن شروط.

[1] العروي عبد الله، المرجع نفسه، ص 77.

[2] العروي عبد الله، مفهوم العقل، المرجع السابق، ص 78.

المبحث الثاني: ماهية إشكالية العقل و النقل في الفلسفة المشائية الإسلامية

تعتبر قضية الصلة بين العقل و الدين أبرز قضايا الفلسفة الإسلامية، بل يمكن القول أنها كانت القضية الرئيسية التي سيطرت على فكر فلاسفة الإسلام الذين حرصوا على إزالة أي تناقض بين العقل و الدين.

نجد من بين هؤلاء الفلاسفة : "الكندي" الذين عالجوا إشكالية العقل و النقل، فإذا كانت الفلسفة عنده هي علم الأشياء بحقائقها فلا خلاف بينها و بين الدين[1].

و من هنا يعرض لنا الكندي لقضية التوفيق بين الفلسفة و الدين و يظهر بأن الفلسفة هي على حق، و أن الدين أيضا على حق، و هنا تظهر نزعته بكل وضوح في الاعتزال و هو يثبت في رسالته إلى أحمد بن المعتصم مقدرة العقل و يقول:" و لعمري أن قول الصادق محمد صلوات الله عليه و ما أدى عن الله عز و جل لموجود جميعا بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة و اتحد بصورة الجهل من جميع الناس"، و هو يقول أيضا في رسالته إلى المعتصم في الفلسفة الأولى:" في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية و علم الوحدانية و علم الفضيلة، و جملة كل علم نافع و السبيل إليه و البعد عن كل ضار و الاحتراس منه، و اقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه"[2]

و لئن ثمة فرق بين علوم الفلاسفة و علوم الأشياء فذلك في الطريقة و المصدر و الخصائص و ذلك أن علوم الأنبياء تأتيهم بفعل إلاهي يطهر نفوسهم و يهيئها لتقبل تلك العلوم بطريقة عجيبة تخرج عن مقدرة الطبيعة، ثم إن علوم الأنبياء موجزة، بينة، قريبة السبيل محيطة بالمطلوب.[3]

[1] الفاخوري حنا، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت: لبنان، ط3، 1993، ص 64.
[2] الفاخوري حنا، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، المرجع السابق، ص 450.
[3] الفاخوري حنا، تاريخ الفلسفة العربية، المرجع نفسه، ص 74.

فإذن التوفيق بين الدين و الفلسفة أو الشريعة و الحكمة أحد المسائل الهامة التي شغلت الفلاسفة المسلمين منذ الكندي إلى ابن رشد و من بعده، و ربما إلى وقتنا الحاضر، و إذا كانت محاولات البعض في هذا الصدد لم تحض بالقبول و خاصة في الوسط الديني فإن محاولة الكندي ربما كانت أكثر توفيقا.

من بين أهم الدوافع و الأسس التي يقيم عليها الكندي توفيقه في أمور منها:

1- غاية الفلسفة تلتقي تماما مع غاية الدين، فالفلسفة تهدف إلى علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان، لأن غرض الفيلسوف في علمه اصابة الحق و في عمله العمل بالحق، و تلك هي الغاية التي يعمل لها الدين الذي جاء به الرسل الصادقون عن الله تعالى.

2- إذا كان منهج الفلسفة يقوم على العقل بينما يستند دين الإسلام إلى الوحي، فإن ما جاء به الوحي أي القرآن يكمن في نظر الكندي أن يفهم بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل و اتحد بالجهل.[1]

3- الفلسفة لا تتناقض مع الدين، فهي ليست بديلا يغني عنه، و لذا يؤلف الكندي في رسالته في تثبيت الرسل عليهم السلام، فالفلسفة تصل بعد الجهد و الكسب إلى بعض الحق، أما النبوة فهي فعل إلهي في نفوس الانبياء، فإن علومها لدى من تأملها و أحسن فهمها تبدو بينة محيطة بالمطلوب قريبة المسلك إلى العقول والقلوب[2].

4- مهما كان حظ الفلسفة من تحقيق الغاية التي تسعى اليها فلا ينبغي اهمالها أو معاداتها فالحكمة ضالة المؤمن[3].

و من هنا نرى من أولى المحاولات التوفيقية التي أشار اليها الكندي في رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، هي محاولة تمتاز بالبساطة حيث أنها لم تبلغ النضج حد كفاية، و لا غرابة في أن يسعى الكندي للتقريب بين الفلسفة والدين، فلقد كان ذو نزعة اعتزالية تهتم بالعقل و تجعله مقدم على النقل.

[1] الفاخوري حنا، تاريخ الفلسفة العربية، المرجع السابق، ص 68.

[2] بخيت محمد حسن، الفلسفة الاسلامية بين الأصالة و التقليد، مرجع سابق، ص 170.

[3] علي رجاء أحمد، الفلسفة الاسلامية، عمان: الأردن، ط1، 2012، ص 25.

إلا أننا نجد للكندي موقع مهم للدين في فلسفته و ذلك لسببين:

1- أن الكندي كان يشغل نفسه بقضايا دينية مطروحة في عصره حيث عايش مشكلة خطيرة أثارت ردود فعل عنيفة كان قطباها المعتزلة و معهم السلطة من المأمون و الواثق إلى المعتصم، و أهل السنة المتمثلين في الإمام أحمد بن حنبل، ألا و هي مشكلة خلق القرآن[1].

2- أن الكندي بوصفه أول الفلاسفة تاريخيا، لم يتح له أن يخوض في مسائل الفلسفة اليونانية على نحو واسع، وبشكل يحوز على نصيب الدين في فلسفته و من ثم بقي الدين متوافقا عند الكندي مع الفلسفة لظروف اضطرارية إذا جاز التعبير، و يقر الكندي بأن غاية الفيلسوف ادراك الحق في علمه و الاشتغال بالحق في عمله و ما ذلك إلا ما تسعى اليه الشريعة و هو من أهم مقاصدها.[2]

إذن نجد مجاهدة الكندي في ألا يكون هناك تصادم بين الفكر و العقيدة في الأمور التي يمكن للعقل فيها ايجاد مواطن للالتقاء.

على غرار ما قدم لنا الكندي نجد المعلم الثاني أو الفارابي و التي تعتبر فلسفته مزيج من أرسطوطاليسية وأفلاطونية حديثة مع صيغة إسلامية واضحة و نزعة شيعية امامية لا شك فيها، هو ارسطو طاليسي في المنطق والطبيعيات، أفلاطوني في الاخلاق و السياسة، أفلاطوني في فلسفة ما بعد الطبيعة، و هو قبل كل شيء فيلسوف الانتقاء والتوفيق، و هو من بين الفلاسفة المسلمين الذين عالجوا مشكلة العقل و النقل.

النبوة من الأسس الرئيسية التي قام عليها الإسلام، لان جميع تعاليم الإسلام مستمدة من الوحي، فالنبي لا يأت بشيء من عنده **"وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ (1)مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ (2) وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (3) إِنْ هُوَ**

[1] عبد القادر محمد أحمد، التفلسف الاسلامي جذوره و مشكلاته، الاسكندرية: مصر، 2012، ص 328.

[2] العروي عبد الله، مفهوم العقل، المرجع السابق، ص 108.

إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (4) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ(5) "[1]، و على كل فيلسوف مسلم إذا شاء أن يظل مسلما و أن تتفق آراءه مع الاسلام، أن يجعل للنبوة محلا لائقا في مذهبه و أن يحاول التوفيق بين الدين و الفلسفة، أي بين الوحي و المعرفة العقلية، و أول فيلسوف مسلم عالج قضية النبوة و كون نظريتها هو الفارابي.

- تعتبر هذه النظرية أهم محاولة للتوفيق بين الدين و الفلسفة، و هذه النظرية هي أسمى جزء من مذهبه الفلسفي تقوم على دعائم من علم النفس و ما وراء الطبيعة و تتصل اتصالا وثيقا بالسياسة و الأخلاق.[2]

- يرى الفارابي أن معنى الفيلسوف و الرئيس و الملك و واضع النواميس و الامام معنى كله واحد، و أي لفظة ما أخذت من هذه الألفاظ ثم أخذت ما يدل عليه كل واحد منها عند جمهور أهل لغتنا وجدتها تجتمع في آخر الأمر في الدلالة على معنى واحد بعينه.[3]

- و الشرط في بلوغ هذه المرتبة أن يبلغ الانسان درجة العقل المستفاد فيتصل عقله بالعقل الفعال فيكون الله عز وجل يوحي اليه بتوسط العقل الفعال فيكون ما يفيض من الله تبارك و تعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة، فيكون بما يفيض منه إلى عقلية المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام و بما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون و مخبرا بما هو الآن من الجزئيات.[4]

و يشرح الفارابي كيفية الوحي فيقول: "إن القوة المتخيلة إذا كانت في انسان ما قوية كاملة جدا و كانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها... تقبل عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها عن المحسوسات و تقبل محاكيات المعقولات المفارقة و سائر الموجودات الشريفة ونراها".

---

[1] سورة النجم، الآية (1-5).

[2] الفاخوري حنا، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 152.

[3] الفارابي أبو ناصر، آراء أهل المدينة الفاضلة. ص 85.

[4] الفارابي أبو ناصر، المرجع نفسه، ص 86.

هذه هي نظرية النبوة التي انتهى اليها الفارابي بعد بحوثه الاجتماعية النفسية فالنبي و الحكيم في رأيه هما الشخصان الصالحان لرئاسة المدينة الفاضلة و كلاهما يحظى في الواقع بالاتصال بالعقل الفعال الذي هو مصدر الشرائع والقوانين الضرورية لنظام الجمعية و كل ما بينهما من فارق، أن الأول يحظى بهذا الاتصال عن طريق المخيلة والثاني عن طريق البحث و النظر.[1]

و عند الفارابي محاولة فريدة ليس بين الدين و الفلسفة، بل بين فلسفة و فلسفة، أي بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو في كتابه المعروف "الجمع بين رأيي حكيمين" الذي حاول فيه ازالة الخلاف و اتهامه للباحثين في كتبهما بأنهم هم مصدر هذا الخلاف لأنهم لم يفهموا حقيقة أفلاطون و حقيقة ما قصد أرسطو، و من ثم جاء اللبس في الفهم والغموض في ادراك المعنى.[2]

نجد الفارابي راح يستنطق أفلاطون و ارسطو بما لا يقولا ليدل بزعمه أنه لا تعارض بين الدين و الفلسفة فيما يذهبان إليه من قضايا فيدركوا أن الله أنقذ أهل العقول و الأذهان بهذين الحكيمين: أفلاطون و أرسطو، ومن سلك سبيلهما و خصوصا في أمر الربوبية و في مبادئ الطبيعة لكان الناس يضطربون في حيرة و لبس.

يرى الفرارابي أن موضوعات الدين و موضوعات الفلسفة واحدة فكلاهما يعطي المبادئ القصوى للموجودات، فإنهما يعطيان علم المبدأ الأول و السبب الأول للموجودات، و يعطيان الغاية القصوى التي لأجلهما كون الانسان هي السعادة القصوى، و الفلسفة الصحيحة لا تتناقض مع الدين الصحيح، فإن بدا هناك بعض النفور أو التناقض بين الطرفين فما ذلك إلا لأن النظام الفلسفي الذي تناقض مع الدين يعتبر نظاما واهيا، لم تكتمل فيه البراهين المؤدية إلى اليقين، فالحقيقة واحدة لدى الفارابي و لكن الطريق اليها متعدد.[3]

---

[1] زقزوق محمود حمادى، مقدمة في الفلسفة الاسلامية، مصر: القاهرة، 2003، ص 42.

[2] زقزوق محمود حمادى، المرجع نفسه، ص 43.

[3] قعدان زيدان عبد الفتاح، عمان: الأردن، ط1، 2013، ص 119.

المبحث الثالث: تجليات إشكالية العقل و النقل في الفكر المعاصر

لقد حاول طه عبد الرحمن* منخلال دراساته المعاصرة من فحص و نقد للقراءات الحداثية للقرآن الكريم ويكشف عن محاولتها فصل القراءة التفسيرية للقرآن عن الرؤية الاعتقادية المبدعة و الموصولة، و تقرر لديه أن هذه القراءات الحداثية للنصوص القرآنية تحقق قطيعة معرفية بينها و بين القراءات التراثية، التي هي على نوعين : احداهما القراءات التأسيسية القديمة التي قام بها المتقدمون مفسرين كانوا أم فقهاء أم متكلمين أو صوفية، والأخرى القراءات التجديدية الحدثية التي قام بها المتأخرون سلفيين اصلاحيين أو سلفيين أصوليين أو إسلاميين علميين وخص بالذكر كل من الطنطاوي و مصطفى محمود و محمد شحرور[1]، و منه فإن طه عبد الرحمن يؤكد على أن القراءات التراثية هي تفسيرات للقرآن الكريم لا تنفك تضع للايمان أسسه النظرية أي أنها قراءات ذات صفة ايمانية.

ثانيهما القراءات الحداثية فهي تفسيرات للآيات القرآنية تخرج عن هذه الصفة الايمانية كونها تمارس تقليد التطبيق الغربي الذي من نتائجه محو خصوصية النص القرآني حيث اصطلح طه عبد الرحمن على تسميتها بالقراءات البدعية الانتقادية، إذ يقول :"فالقراءات الحداثية لا تريد أن تحصل اعتقادا من الآيات القرآنية و انما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات".[2]

و بالتالي فإن هذه القراءات الحداثية هي تفسير للآيات القرآنية لكنها تخرج عن الصفات الايمانية.

بالاضافة إلى قراءات المدرسة التونسية ممثلة في عبد المجيد الشرقي و طيبتيزيني و حسن حنفي و غيرهم، فعمد طه عبد الرحمن إلى الكشف عن الكيفية التي باشرت بها هذه القراءات الحداثية في انجاز مشروعها الحداثي، وبرأيه فقد اتبعت هذه القراءات استراتيجيات وصفها بأنها خطط انتقادية.

---

* طه عبد الرحمن، 1944 بالجديدة فيلسوف مغربي، مختص في المنطق و فلسفة اللغة و الأخلاق، يعد من أبرز المفكرين في مجال التداول الاسلامي العربي منذ بداية السبعينات من القرن العشرين، لا يزال على قيد الحياة.

[1] بوزيرة عبد السلام، طه عبد الرحمن و نقد الحداثة، جداول للنشر و التوزيع، بيروت: لبنان، ط1، 2011، ص 207.

[2] بوزيرة عبد السلام، المرجع نفسه، ص 208.

1) خطة التأنيس أو الأنسنة:

اختصت هذه الخطة الأولى بنقل الآيات القرآنية من الوضع الالهي إلى الوضع الانساني قاصدة الغاء القدسية عنها فانتهت إلى تقرير المماثلة اللغوية بين القرآن و غيره من النصوص البشرية الأخرى[1]. و بالتالي جعل النصوص القرآنية بسيطة و سهلة مثلها مثل النصوص الأخرى.

يقول محمد أركون في هذا السياق: "لقد اقترحت مصطلح الأنسنة لكي أدعو بالحاح إلى ضرورة احياء الموقف الفلسفي في الفكر العربي خاصة و الفكر الاسلامي عامة و كنت أعتقد و لا أزال بأنه لا سبيل إلى الاعتناء بمصير الانسان اعتناءا شاملا نقديا منيرا، محررا بدون التساؤل الفلسفي عن آفاق المعنى التي يقترحها العقل و يدافع عنها"[2]. و الأنسنة هنا ليست أكثر من تأكيد مفهوم العلمنة كونها تشد على حرية البحث عن المعنى الذي يترسخ ويغتني من خلال الممارسة الرصينة للاستماع و المناقشة، و هذا موقف ثقافي وصلت اليه الحداثة عندما اتخذت موقفا نقديا من المسألة الدوغمائية الأصولية التي نعيشها باسم الحقيقة الدينية الواحدة المطلقة و التي تنفي ما يخالفها كما يرى أركون[3].

و منه فإن الأنسنة هي تأكيد لمفهوم العلمنة و هي موقف ثقافي وصلت اليه الحداثة من خلال نقد الدوغمائية.

فطه عبد الرحمن لم يسع إلى هدم الآليات المنهجية التي يستند إليها المقلدة الحداثيون في قراءاتهم الخاصة للقرآن الكريم، بل سعى برؤية منهجية واضحة إلى تفكيك خططهم التي تروم قطع القرآن عن الوحي والأخلاق

[1] بوزيرة عبد السلام، طه عبد الرحمن و نقد الحداثة، المرجع السابق، ص 211.

[2] أركون محمد، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الاسلامية، ت: صالح هاشم، دار الساقي، بيروت: لبنان، ط1، 2001، ص 84.

[3] بوزيرة عبد السلام، المرجع نفسه، ص 212.

باسم العقلنة و الأنسنة و الأرختة[1]، و بالتالي فإن طه عبد الرحمن قد سعى إلى وضع منهج واضح لم يكن هدفه هدم المنهجية التي سبقته.

و لعل أهم المحاولات الحداثية التي عملت على قراءة بعض الآيات القرآنية على هذا المقتضى الانتقادي المقلد المفصول تلك التي تمثلها قراءة محمد أركون كشرط حسب رؤيته الحداثية لقيام إسلاميات تطبيقية كعنوان لمشروعه البديل، و المتجاوز للاسلاميات الكلاسيكية الذي يهدف إلى إعادة قراءة التراث الاسلامي قراءة نقدية وذلك ما يفهم من قوله: "كل من يقرأ كتاباتي يعرف أني حريص كل الحرص على نقد التراث المعرفي الاسلامي منذ ثلاثين عاما، و أنا أحاول انتهاك أطره التقليدية الموروثة الجامدة و تحدياته و مفاهيمه و رؤيته للعالم و للوجود (...) لكي أفتح له آفاقا لم تكن في الحسبان، و لكي أخرجه من عزلته و إغلاقه الدوغمائي المزمن"[2].

و بالتالي فإن أركون حاول إعادة النظر في التراث الاسلامي لكن من زاوية نقدية فهو يحاول أن يجدد فيه ويتجاوز كل ما هو تقليدي.

كذلك قراءة نصر حامد أبو زيد الذي يؤكد أن تحديد مكانة العقل الاسلامي و منتجاته الفكرية بالنسبة إلى العقل الحديث و مكتسباته النظرية يشكل الهدف العلمي لنقد العقل الاسلامي و قراءته قراءة حداثية ويحذر من التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصيلة، لأنها سوف تؤدي إلى سياقي دوغمائي مغلق.[3]

يؤكد طه عبد الرحمن أن عملية النقل هذه من الوضع الالهي إلى الوضع البشري تتم بواسطة عمليات منهجية خاصة، منها:

- حذف عبارات التعظيم التي يستعملها المؤمنون في الحديث عن كتاب الله عز و جل مثل: القرآن الكريم، الذكر الحكيم، قال عز و جل، صدق الله العظيم.

---

[1] بوزيرة عبد السلام، طه عبد الرحمن و نقد الحداثة ،المرجع السابق، ص 209.

[2] أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ت: صالح هاشم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1998، ص 150.

[3] أبو زيد نصر حامد، الخطاب الديني المعاصر و آلياته و منطلقاته الفكرية، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1995، ص 70.

- استبدال مصطلحات مقررة بأخرى جديدة من وضع الانسان كاستبدال "الخطاب النبوي" مكان "الخطاب الالهي"، "العبارة" مكان "الآية".

- التفريق بين مستويات مختلفة من الخطاب الالهي كالتفريق بين الوحي و المصحف، القرآن الشفوي و القرآن المكتوب[1]، و بالتالي فإن عملية النقل هذه لابد لها أن تتناسب و العقل البشري لكي تعجزه في تأويل النص الديني.

2) خطة التعقيل أو العقلنة:

اختصت هذه الخطة بالتعامل مع الآيات القرآنية بجميع المنهجيات و النظريات الحديثة قاصدا الغاء الغيبية بوصفها عائقا أمام القراءة الحداثية و إعادة تعريف النص الديني ذاته من خلالها والتوسل بالمناهج المقررة من علوم القرآن و العلوم الانسانية و الاجتماعية و منجزاتها عبر المقارنة اللغوية التي تسمح للباحث أن يتحرر من أسر النصوص الدينية و هيبتها و تجعله يرى النصوص على حقيقتها المادية كونها كلاما مدونا في مادة مما يساعده على تحليلها تحليلا موضوعيا، و محاولة الغاء الغيبية في الخطة انتهت إلى تقرير المماثلة الدينية بين القرآن و ما سواه من النصوص الدينية الأخرى[2].

و بالتالي فهذه الخطة هي خطة عقلية تسمح للباحث بالخروج من هيبة النصوص الدينية و التعامل معها بكل بساطة.

يقول محمد أركون: "لكننا نعتقد أن أي نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولية و التفكير التي تقدمها لنا علوم الانسان و المجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري، والموقع الابستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية، إلى فضاءات التحليل و التأويل التي يفتحها الآن العقل

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الاسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص 233.
[2] بوزيرة عبد السلام، طه عبد الرحمن و نقد الحداثة، المرجع السابق، ص 213.

الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثا"[1]. و منه فإن للعقل مكانة مهمة عند أركون أي أنه لا يمكننا أن ننتقد العقل إلا باستخدام جميع مصادر المعقولية.

و من أجل رفع و إزالة عائق الغيبية يجب التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر التي تمثلها المنهجيات و النظريات الحديثة. و يتم هذا التعامل وفق منهجية خاصة نذكر منها:

- نقد علوم القرآن، على أساس أن هذه العلوم النقلية قوالب معرفية جامدة متحجرة تمنعنا من قراءة النص القرآني بأسباب النظر العقلي الصريح.

- التوسل بالمناهج المقررة في علوم الانسان و المجتمع في قراءة النص القرآني كغيره من النصوص الأخرى كاللسانيات و علم التاريخ و علم النفس.

- اطلاق سلطة العقل كون أن النص القرآني لا فرق بينه و بين النصوص الأخرى و لا وجود لآية تمنع على اجتهاد العقل أي لا حدود يقف عندها العقل و لا وجود لآفاق يتقيد بها و هذا يعني أنه يمكن تغيير مفهوم الوحي واستبداله بمفهوم تأويلي آخر يصوغه العقل و ينقيه من اللامعقول كونه رمزا للأسطورة و الخرافة والطقوس الجامدة.[2]

حدود استعمال الآليات العقلانية المجردة في نقد التراث:

يذهب أصحاب الآليات الاستهلاكية العقلانية من دارسي التراث إلى أن المنهج العقلاني هو أقدر المناهج على توفير الاستفادة العلمية من التراث، و قدتؤدو عن طريق هذا المنهج المقتبس إلى تشريح التراث شرائح متعددة ومتباينة حتى يتسنى لهم أن ينتقوا منها ما يبدو لهم أرب إلى الاستجابة لمعايير "العقلانية".[3]

[1] أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، ت صالح هاشم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 58.

[2] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المصدر السابق، ص 182.

[3] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، المغرب، ط2، ص 25.

غير أن دعاة الأخذ بالمناهج العقلانية المنقولة في تقويم التراث ، و ان اتفقوا على العمل بمبدأ التشريح والانتقاء، فإنهم اختلفوا اختلافا في تعيين الشرائح التراثية التي تمثل أفضل تمثيل النموذج العقلاني، فمنهم من يقول بأنها النصوص الفلسفية، و منهم من يرى أنها هي النصوص الفقهية، و منهم من يقول بأنها النصوص اللغوية، ومنهم من يذهب إلى أنها هي النصوص الكلامية، و منهم أخيرا من يجمع بين أجزاء هذه النصوص التي ما كان من هذه النصوص واضح الانتساب إلى العقلانية، لزم في نظرهم تحقيقه و الانتفاع به وفق مقتضيات الحداثة و شروط التطلع إلى المستقبل و ما كان منها مجانيا أو مخالفا لهذه العقلانية، وجب عندهم تركهم و ان دعت الضرورة إلى تحقيقه قصد المقارنة و المقاربة، فليتجزأ منه بعينات تؤخذ منها العبرة ويحصل بها الاتعاظ.[1]

حيث نجد من أهم الاعتراضات الموجه للفئة المجزئة للتراث و المفاضلة يبين أقسامه ما يلي:

- أولها: لم تبرهن على تحصيل الدرجة في استخدام الآليات العقلانية المنقولة من مفاهيم مصطنعة، وقواعد مقررة ومناهج متبعة و نظريات مسطرة، فضلا عن أن تبرهن على الاحاطة بتمام تقنياتها و بوجود اجرائيتها.
- و الثاني: أنها لم تمهد لانزال هذه الآليات العقلانية على التراث، بنقد كاف و شامل لها، حتى تتبين مدى كفايتها الوصفية و قدرتها التحليلية و قوتها الاستنتاجية.
- و الثالث: أنها لم تجر النقد على العقلانية المعاصرة من حيث هي اختيار منهجي مخصوص، لاسيما وأن المراجعة قد أخذت تتطرق إلى هذا الخيار و أن حدوده أخذت تفقد دقتها و وضوحها في موطنه الأصلي عند من وضعوا أصوله و رتبوا مسائله.[2]

لكن هذه الفئة أبت إلا أن تبقى على التوسل و التشبث بالعقلانية المنقولة، مبدأ و منهجا، ناسية واجبها في القيام بنقد شاف لها قبل الدخول في تقطيع التراث بواسطتها، بدعوى أن بعضه أوفى بالاختيار العقلي، والحق أن هذه الفئة لو نهضت بواجبها في الاعتراض على هذه العقلانية لتبينت أن لها من الصفات السلبية، كفحش

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص 180.

[2] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المصدر نفسه، ص 27.

التجريد، و نقص التوجيه، ما يجعلها غير كافية بل محتاجة إلى المزيد من التغيير و التطويع و التنقيح حتى يصير أقدر على الظفر بحقيقة المعرفة التراثية الإسلامية.[1]

لكن هذه المعرفة ليست ذات اتجاه نظري خالص كأدوات العقلانية المنقولة، و إنما لها تعلق راسخ "بالحقيقة العملية" ذلك لأنها تتصل بالقيم السلوكية و تكتسب بالتعاون مع الغير، في اظهار الصواب و تحقيق الاتفاق.

[1] طه عبد الرحمن، الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص 82.

الفصل الثاني: جدلية العقل و النقل في فكر طه عبد الرحمان

المبحث الأول: الفلسفة بين الكونية المجردة و الكونية المشخصة

المبحث الثاني: الفلسفة الإسلامية بين الابداع الموصول و الابداع المفصول

المبحث الثالث: استقلالية الخطاب الفلسفي الإسلامي

تمهيد:

إن اشكالية العقل و النقل عند طه عبد الرحمان شغلت حيزا كبيرا في فلسفته فقد تحدث عن العقل و لم يهمل جانب النقل، ففي منظور طه عبد الرحمان أن العقل ليس في مرتبة واحدة و إنما هو مراتب متباينة متعددة تختلف باختلاف المواقف، فهكذا فإن الفلسفة الطهائية تكون أمام سلم عقي يضم ثلاث درجات، و قبل أن نفصل في هاته الدرجات أو المراتب العقلية و نكشف عن آفات كل منها و كمالاته لابد أن نعرج على مسألة متعلقة بطه عبد الرحمان لموضوع مراتب العقل هذه، إنه في اعتقادنا لا يمكن أن نخلص إلى فهم واضح و كامل لهرمية العقل في هذه الفلسفة إذا لم نربط بين كل ما ذكره طه عبد الرحمان و نجمع بينه في سياق البحث عن الرؤية التكاملية، اما بالنسبة إلى النقل أو الشرع أو الدين فإنه لم يهمل ذلك و أقر بأن الحضارة العربية الاسلامية قد تأثرت بتراث غيرها من الأمم و الحضارات خصوصا التراث اليوناني، فالتاريخ يؤكد على أن القرن 2 هـ/8م يعد العصر الذهبي للترجمة حيث برز فيه فعل نقل التراث اليوناني إلى الأمة العربية الاسلامية إلى حد أنه أثار جدل كبير حول أهمية الترجمة وقيمتها، فانفتح على اثره باب البحث و النظر في مدى تفوق الحضارات المختلفة والمفاضلة بينها، و بوجه خاص البحث في خصائص و سمات الحضارة اليونانية و المقارنة بينها و بين الحضارات الأخرى أهمها الحضارة الإسلامية، ومن خلال كل ما سبق يراودنا الاشكال التالي:

كيف كانت وجهة نظر طه عبد الرحمان إلى العقل؟ و ما هي أنواع العقول التي تطرق إليها في كتبه ؟ و هل حقيقة الفلسفة الاسلامية كانت اتباع للحضارات السابقة أم ابداع بذاتها ؟

المبحث الأول: الفلسفة بين الكونية المجردة و الكونية المشخصة

معلوم أن الدليل الأساسي الذي يدعي المشتغلون بالفكر الفلسفي أنه يثبت تجاوز الفلسفة لحدود المأصول التداولي هو أن الفلسفة تتوسل إلى طلب الحقيقة بالنظر العقلي بوصفه مقاربة خالصة للوجود إذ مفاهمها عبارة عن تصورات مجردة و تعاريفها عبارة عن تحديدات ماهوية و أدلتها عبارة عن براهين صورية، و لنورد اعتراضات على هذا الدليل الذي يقيم كونية الفلسفة على توسلها بالنظر العقلي*.[1]

تعدد مراتب العقل:

لا نسلم أن النظر العقلي رتبة واحدة لا ثاني لها لماذا لا يكون لهذا النظر مراتب متفاوتة فيها بينها بل ما المانع من أن يكون عبارة عن سلم عقلي يبلغ فيه التفاوت بين طرفين الأقصى و الادنى حد التعارض كما يكون الكلام سلما صوتيا درجته العليا هي الصراخ و درجته السفلى هي الهمس[2].

الواقع أن هناك النظر العقلي الذي يقف عند الأسباب الظاهرة للأشياء لا يتعداها إلى ما وراءها و هناك أيضا النظر العقلي الذي يتطلع إلى أن يعرف ما انطوى تحت هذه الأسباب الظاهرة من القيم الأخلاقية و المعاني الروحية، و هناك من يتعدى هذه القيم و المعاني إلى معرفة الأسباب الخفية أي الأسرار التي توصل إلى أن تتلذذ النفس بجمال هذه القيم و المعاني.

تصنف مراتب العقل كالتالي:

1) العقل المجرد و حدوده:

العقل المجرد** و هو الفعل الذي يطلع صاحبه على وجه من وجوه شيء ما، يقول ابن خلدون:" إن العلم المجرد عن الاتصاف قليل الجدوى و النفع و هذا علم أكثر النظار"[1]، و من هنا يتبين لنا بأن العقل أي ذات قائمة

* عبارة عن الفعل الادراكي الذي يطلب شيئا معينا و يسلك اليه طرقا محددة مع الاعتقاد بأن هذه الطرق قادرة على الظفر بهذا الشيء المطلوب.

[1] طه عبد الرحمان، سؤال العمل، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2012، ص45.

[2] طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص61.

بالإنسان يفارق بها الحيوان، و يستعد لقبول بها المعرفة كما يسود الاعتقاد بذلك في الثقافة الغربية تأثرا بنظرية الفكر اليوناني في العقل، و معلوم أن الثقافة العربية الإسلامية هي الأخرى أخذت أخذت بهذه النظرية و أقربت بعض شعب المعرفة الإسلامية على مقتضاها.

و الحق أن هذا الضمور للعقل يقع في نزعة تشييئية و تجزيئية، تشييئية لأنها تجمد الممارسة العقلانية بأن تنزل عليها أوصاف الذوات من التحيز و التشخيص و الاستقلال و التحدد بالهوية و اكتساب الصفات والأفعال، وتجزيئية لأنها تقسم تجربة العاقل الإنساني المتكاملة إلى أقسام مستقلة و متباينة.

فعلى هذا، لا يعدو العقل أن يكون فعلا من الأفعال أو سلوكا من السلوكات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه و في أفقه مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات، فالبصر ليس جوهرا مستقلا بنفسه و انما هو فعل معلول للعين فكذلك العقل هو فعل معلول لذات تحقيقية و هذه الذات هي تميز بها الانسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية، ألا و هي القلب فالعقل للقلب كالبصر للعين، لقوله تعالى:" أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقولون بها أو ذات يسمعون بها، فإنها لا تعمي الأبصار و لكن تعمي القلوب التي في الصدور"[2] و في الحديث الشريف "ألا و إن في الجسد مضغة إلى صلحت صلح الجسد كله، و إذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب"[3].

إن التصور الفعالي للعقل ازدوج في الممارسة الفكرية الإسلامية بالمعنى التشيئي الذي يرد عند بعض علماء المسلمين في ادعائهم بأن العقل يراد به "الغريزة" و ان كانوا يميلون إلى اعتبارها قوة أو ملكة أكثر من اعتبارها ذاتا أو جوهرا يقول ابن تيمية:" قد يراد بالعقل نفس الغريزة التي في الانسان التي بها يعلم و يميز، و يقصد المنافع دون المضار لما قال أحمد بن حنبل و الحارث المحاسبي و غيرها: إن العقل غريزة، و هذه الغريزة ثابتة عند جمهور

** هو صناعة مجردة للبحث عن الأسباب الأولية لحدوث الكائنات العالية.

[1] ابن خلدون، المقدمة، تح: عبد الله محمد الدرويش، ط1، مج 2، دار يعرب، بيروت، لبنان، 2004،ص 208.

[2] سورة الحج الآية 44.

[3] البخاري، الصحيح، الجزء الأول، مطبعة الحلبي، القاهرة، ص 20.

العقلاء، كما أن في العين قوة بها يبصر، و في اللسان قوة بها يذوق، و في الجلد قوة بها يلمس عند جمهور العقلاء"[1]

إلا أن العقل المجرد لا تظهر حدوده في الممارسة العقلانية الإسلامية العربية يقدر ما تظهر في الشعبة الالاهية التي اشتغلت بها هذه الممارسة.

من العلماء المسلمين من خاض في الالاهيات و اجتهد في البحث عن وجه يجعل الغرض في الالاهيات أمرا مشروعا عن منظور النسق العقدي الإسلامي.

يقول ابن رشد "القرآن كله انما هو دعاء للنظر و الاعتبار و تنبيه على طرق النظر"[2]

و رغم اختلاف وجوه المشروعية هذه في تفاصيلها و توجهاتها و قيمتها فإن هؤلاء العلماء سعوا قدر الإمكان في بناءها على النص الأصلي الذي يجمع عليه المسلمون ألا و هو كتاب الله العزيز.

الصيغة المشوبة للعناصر المكونة للنظر الفلسفي:

المفهومات و التعاريف و الاستدلالات التي يتكون منها النظر الفلسفي لا تصفو أبدا بل دائما تكون مشوبة بأضدادها، فالمفهوم الفلسفي يشوبه ما نسميه بالتأثيل*، كما أن التعريف الفلسفي يشوبه التمثيل إذ أن المتفلسف لا ينفك يستخدم في توضيح مضمونه تعريفاته الأمثلة و الشواهد حتى اذا تقرر الأخذ في الممارسة الفلسفية بنوع من التعريفات أطلق عليها اسم التعريف بالمثال و بهذا يكون التعريف الفلسفي أشبه بالتوصيف المجسد منه بالتحديد المجرد و أثيرا للاستدلال الفلسفي يشوبه التخيل، ذلك أن المتفلسف يستعمل الاستعارات

[1] ابن تيمية، مجموع فتاوى، مج9، ط1، مكتبة المعارف، ص 287.

[2] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ط1، الدار الجديدة، بيروت، ص 69.

والمجازات بل يستعمل القصص الخيالي و من ثم يكون الدليل الفلسفي أشبه بالحجة الخطابية منه بالبرهان الصوري.[1]

و منه ثبت اذن أن النظر العقلي في المجال الفلسفي ينل مراتب قد تتفاوت إلى حد التعارض، فتعدد كونياته إلى حد التعارض و ثبت أخيرا أن فعله التجريدي يخل بتكامل الوجود لأن هذه الكونية توجب وحدة النظر العقلي و خلوص القول الفلسفي.

لذلك لابد من أن تستبدل هذه الكونية بكونية أخرى تجعل النظر العقلي الفلسفي يتكاثر و يتنوع في كونية كما تجعله يزدوج بغيره من ملكات الانسان الأخرى في تكامل بينهما. و تطلق على هذه الكونية التي تتوصل في تقرير حقائقها و دعاويها بالنظر العقلي الذي يستند إلى المأصول التداولي اسم الكونية المشخصة، فإن المراد بما اصطلحنا عليه اسم "الفلسفة التداولية" انما هي الفلسفة التي تجعل كونيتها كونية مشخصة.[2]

2) العقل المسدد و آفاقه:

ان العقل المسدد عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع.[3]

و منه يتبين لنا من مقتضى العقل المسدد أو الفعل المعتبر فيه ليس أي فعل كان و انما هو فعل شرطه أن يتصف بالأوصاف الثلاثة التي تريد الوقوف عندها و هي:

1- موافقة الشرع: ان العمل الذي يخالف الشرع قصدا أو الذي لا يبالي صاحبه، سواء أخالف الشرع أم لم يخالفه، لا يمكن أن يقع به التسديد ، و أن يصح أن يقع به التوجيه إلا أن التوجيه غير التسديد.

---

* و المراد به وصل المدلول الاصطلاحي أو المفهومي الذي وضع للفظ الفلسفي بأسباب مدلوله اللغوي و توظيف هذه الأسباب الدالية الأصلية في توسيع النظر حول هذا اللفظ.

[1] طه عبد الرحمان، العمل الديني و تجديد العقل، ط3، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص 26.

[2] طه عبد الرحمان، سؤال العمل، مرجع سابق، ص 46.

[3] ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج4، ط1، دار المعرفة، بيروت، ص412.

2- **اجتلاب المنفعة:** إن المنفعة الناتجة عن العمل الشرعي غير المنفعة الحاصلة بطريقة العمل غير الشرعي فهذه الأخيرة واقعة لا محالة في النقائص منها الصفة المادية فالمصلحة التي يطلبها العامل بشرعه أو بشرع غيره من دون الله، لا تستقل عن الانتفاع المادي الواقف عند حدود الأفق الصرف إضافة إلى الصفة السطحية التي مهما أوتي العامل من وسائل نظرية أو عملية لتعيين و تقرير مصالحه فإنه لن يبلغ في ادراكها مبلغا بعيدا[1].

3- **الدخول في الأشغال:** حد الاشتغال بوجه عام، هو الخروج من وصف النظر إلى وصف العمل و معلوم أن مفهوم الاشتغال قد هم القدامى كما هم المحدثين[2].

و قد اكتسى عند هؤلاء مكانة متمية، حتى اصبح المعيار الذي يفع اليه في كل شيء.

3) العقل المؤيد و كمالاته:

إذا كان العقل المجرد يطلب أن يعقل من الأشياء أوصافها الظاهرة أو بالاصطلاح رسومها، و كان العقل المسدد يقصد أن يعقل من هذه الأشياء أفعالها الخارجية أو أعمالها، فإن العقل المؤيد* على خلاف منها، يطلب بالإضافة إلى هذه الرسوم و تلك الأعمال الأوصاف الباطنة و الأفعال الداخلية للأشياء أو ذواتها، والمراد بالذات ما به يكون الشيء هو هو أو هويته، أي ذات متشخصة في الوجود و متحققة في العيان نحتاج في ادراكها، لا إلى النظر وحده، و لا إلى العمل معه، و انما اليهما معا بالاستعانة بمقدمتين و هي مقدمة الصفة التجريبية و مقدمة الصفة الكمالية.

1- مقدمة الصفة التجريبية في العقل المؤيد:

و منه نقف عند معنيين أساسيين واردين في هذا التعريف للعقل المؤيد هما:

---

[1] الحميري عبد الواسع، نظرية المعرفة بين القرآن و الفلسفة، ط1، بيروت، لبنان، 2013، ص36.

[2] طه عبد الرحمان، العمل الديني و تجديد العقل، المصدر السابق، ص 61.

* هو عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي.

أ) وصف العينية: إن موضوع العقل المؤيد هو أغنى و أشرف مواضيع المعرفة الممكنة الثلاثة و التي هي الصفات والأفعال و الذات، فإذا كان العقل المجرد يقصد به معرفة الصفات و العقل المسدد معرفة الأفعال فإن العقل المؤيد يقصد به الذوات، و لا سبيل إلى معرفة الذات بطريق النظر لأنه لا يوصل إلا إلى الصفات و لا بطريق العمل لأنه لا يوصل إلا الأفعال، و إنما بلوغ ذلك يتم بطريق يجمع بين النظر و العمل و التجربة، أي بطريق يجمع بين النظر و العملي الحي.[1]

ب) وصف العبدية: نعتبر العبدية في معرفة الذات في تبعيتها أو تبعية الانسان ترتبط بشيء تحصل له به فائدة ما، و معرفة التبعية*التي هي مقتضى العبدية هي معرفة الانسان للارتباط الذي يحصل به أكبر الفوائد، و لا فائدة أكبر من تحقيق وجوده و تحقيق سلوكه[2] و التي لها أن تتحقق وفق شروط نذكر منها:

التخلص و يقصد به ترك التبعية الشيئية أو الاستقلال عن الشيء أي ذاتها بحقائقها وأوصافها الظاهرة والباطنة، لأن هذه الأشياء ليست على الحقيقة إلا آثارا لهذه التبعية الأصلية، إضافة إلى شرط الإخلاص و هو التحرر من التبعية العملية**، هي التحرر من طلب الانتفاع بالعمل، فكل من طلب درجة التأييد لابد له من أن يتحرر من هذه الرؤية الانتفاعية، إضافة إلى الرؤية التعظيمية، حيث يكون هذا الشعور باعثا له على العمل إذا كان يرى لنفسه فضلا على غيره و قد يتقلب هذا الشعور في أحوال بعضها أشد من بعض، تبتدئ عند حل الاعجاب بالعمل و تنتهي عند حال التمنن به.[3]

2- مقدمة الصفة الكمالية للعقل المؤيد:

[1] طه عبد الرحمان، العمل الديني و تجديد العقل، المصدر السابق، ص 121.

* و هي الارتباط بشيء في أمر ما لا يتم حصوله إلا بهذا الشيء.

[2] تدبر الآية الكريمة 96 من سورة الصافات "و الله خلقكم و ما تعملون".

** هي خاصية كل عمل يجد المتقرب في تأديته شعورا بالتصرف فيه.

[3] طه عبد الرحمان، المرجع نفسه، ص 134.

إن العقل المؤيد لا تظهر كمالاته في الممارسة العقلانية الإسلامية يقدم ما تظهر في الممارسة الصوفية ويترتب عن هذا أن الصوفي باتخاذه التجربة الحية سبيلا في إقامة الاعمال يكون قد اختار أكمل طريق في التعقل، و لا يكون التعقل كاملا الا اذا استوفى الشروط الآتية:

أ- **شروط كمال العقل:** يجب ألا ينفك العلم عن العمل في الممارسة العقلية، فلا نكاد نجد عالما اشتهر في الناس الأخذ عنه إلا وقف عند هذه الرابطة بين العلم و العمل معبرا عنها "أن العلم مبدأ العمل والعمل تمام العلم"، أو كمال العلم في حصول الاتصاف، قال ابن مسعود رضي الله عنه"كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات، لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن و العمل بهن".[1]

ب- يجب ألا تنفك معرفة موضوع أي علم عن معرفة الله في الممارسة العقلية، فكل معرفة عقلية كاملة تشكل مفتاحا من مفاتيح الاهتداء إلى طريق الله بقدر ما هي علم بالموضوع الذي تختص ببحثه و بالكشف عن قوانينه، فالموضوعات أو الموجودات التي تنظر فيها العلوم هي على التحقيق مجلى قدرة الله و مظهر صنعه.[2]

[1] حديث شريف أخرجه الطبري في تفسيره، ج1، ص 80.

[2] قول مأثور "العاقل الكامل من عقل عن الله أمره و نهيه"

المبحث الثاني: الفلسفة الإسلامية بين الابداع الموصول و الابداع المفصول

تأثير الفلسفة اليونانية على الفلسفة الإسلامية:

كانت فترة انتشار الفلسفة في البلاد العربية و الإسلامية ما بين القرنين السادس و السابع الميلادي، هي فترة النشوة الفلسفية بالنسبة للفلسفة اليونانية، و ذلك عن طريق شراحها، و انتشارهم في البلاد العربية، و هؤلاء الشراح كانوا قد ترجموا العديد مما وصل اليهم من كتب الفلاسفة اليونانيين و درسوها في مدارس الإسكندرية وغيرها.[1]

تأثرت الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية من حيث:

1) **الموضوعات:** موضوعات الفلسفة المجردة التي تسمى بالفلسفة النظرية هي الوجود، الله، النفس، الروح، العالم[2]. و منه نجد أن موضوعات الفلسفة اليونانية مبحوثة و مطروحة في الإسلام، لكن لا يمنع هذا أن نجد بعض القضايا قد سطرها الفلاسفة المسلمون في كتبهم لمناقشة الفلاسفة اليونان، و من أبرز هذه القضايا هي قضية قدم العالم، التي يقول بها الفلاسفة اليونان و هي أن العالم مازال مساويا لله تعالى ووجوده منذ الأزل لم ينفك وجوده عنه فلم يكن العالم معدوما ثم وجد بل وجوده مع وجود الله تعالى، هذه النظرة ذكرها فلاسفة المسلمين و ناقشوها و جعلوها أطروحة في مصنفاتهم، الكندي، الذي ذكرها و للأسف اعتقد بها و كذا ابن رشد في "تهافت التهافت" [3]، و ذكرها الإمام الغزالي و لكنه لم يقل بها و انما رد عليها و فندها في "تهافت الفلاسفة".

إضافة إلى التأثر و البحث في قضايا النفس و الروح و الخوض في حقيقتها مع أنها موجودة في الإسلام.

---

[1] الساهوك سعدون محمود، الفلسفة الاسلامية دراسات نقدية منتقية، ط1، عمان، الأردن، 2007، ص79.

[2] طه عبد الرحمان، سؤال العمل، مصدر سابق، ص50.

[3] ابن رشد، تهافت التهافت، ط1، بيروت، لبنان، 2007، ص21.

2) **من حيث الأسلوب:** و يكمن في بعض المصطلحات و استعارتها من الفلسفة اليونانية، أي في طريقة البرهنة على القضايا المرادة بالمصطلحات، كقولهم بدل "اثبات وجود الله تعالى" قالوا اثبات العلة الأولى، "و كذا وجوده تعالى" قالوا "ماهيته تعالى".

أما الأسلوب فنرى تأثرا واضحا عند فلاسفة المسلمين بتقرير البراهين بنفس الطريقة التي استخدمها الفلاسفة من غير المسلمين في البرهنة على وجوده تعالى و اثبات خلود الروح، فإن أفلاطون عندما استدل على خلود الروح قال بأمور منها: بساطة الروح، تعاقب الأضداد، التذكر.[1]

و منه نجد أن البرهنة على خلودها استخدمها بعض الفلاسفة المسلمين كابن رشد و الكندي.

و حتى نعرف فيما اذا كان هناك تأثير من الفلسفة اليونانية على الفلسفة الإسلامية لابد أن نعرج بعض الشيء على الفترة التي سبقت ظهور الفلسفة و الفلاسفة في الإسلام.

الواقع الفكري في تاريخ الأمم جميعها يقوم على اتجاهات فكرية ثلاث:

1- **الاتجاه المادي:** و الذي يرى أصحابه أن العالم لم يزل موجودا بنفسه بلا صانع.

2- **الاتجاه العقلي:** يرى مؤيدوه أن مشاكل الأخلاق و مشاكل الدنيا و الآخرة يحلها العقل.

3- **الاتجاه الروحي الالهامي:** لا تتأتى فيه المعرفة بها إلا عن طريق الاتصال المباشر بالملأ الأعلى.[2]

و هذه الاتجاهات الثلاثة وجدت في الأمة الإسلامية منذ تكونها و لكنها ظهرت للعيان في عهد الاستقرار، حيث كانت الأمة الإسلامية متشبعة بالفكرة الدينية.

[1] مقداد العرفة، الفارابي فلسفة الدين علوم الاسلام، ط1، بيروت، لبنان، 2013، ص56.

[2] محمود عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الاسلام، ط3، القاهرة، مصر، 1968، ص78.

و قد وجدت هذه الاتجاهات في كل أمة من الأمم و قد أورد لنا القرآن و قص علينا قصص هذه الطوائف في قوله تعالى:" و قالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت و نحيا و ما يهلكنا إلا الدهر و ما لهم بذلك من علم أن هم إلا يظنون".[1]

انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي:

مما ساعد على انتقال الفلسفة اليونانية، هو ارسال البعوث من قبل المأمون إلى بلاد الروم "بيزنطة" وارسال الهدايا إلى ملوكهم، و كبارهم، و طلب ما عندهم من مخطوطات العلوم، ليقوم المسلمون بترجمتها والاستفادة منها.

قبل مجيء الإسلام كانت هناك مدارس فلسفية منتشرة في بلاد العرب كمدرسة الإسكندرية التي استمرت حتى أوائل القرن السابع الهجري، و ازدهرت فيها علوم الأوائل و خاصة الطب، مما أدى إلى انتشار المترجمين، حيث ظهر نوعان من الترجمة: الترجمة من اليونانية إلى العربية، إضافة إلى الترجمة اليونانية للسريالية و من ثم إلى العربية.[2]

و في العهد الأموي انتشر هؤلاء الشراح في جزيرة العرب و سوريا حتى جاء العباسيون و نقلوا الخلافة إلى بغداد و اتخذ خلفاء بني عباس منهم الأطباء و الوزراء و المستشارون لأولادهم.[3]

و منه نستنتج الطريق المباشر لاتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية.

إلا أن انقسام المؤرخين للفلسفة الإسلامية إلى قسمين، فيرى البعض أن الفلسفة الإسلامية ما هي إلا تقليد للفلسفة اليونانية أو أنها فقط نسخ و ترجمة لها، و أنها منذ نشأتها مؤسسة على علوم اليونان و أفكارهم وأوهامهم، و أن أقصى ابداع للحضارة الإسلامية هو شروحها على أرسطو.

---

[1] سورة الجاثية، الآية 24.

[2] ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الاسلامية، بيروت، لبنان، 1979، ص28.

[3] محمد علي أبو الريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ط2، بيروت، لبنان، 1973، ص30.

و هذه الأقوال صادرة عن بعض المستشرقين أمثال أولكن برتر و من نهج نهجهم من المؤرخين العرب مدعي التجديد، ايحاء برفض المحلية و تبيينا لمحلية الثقافة و هي اليونانية.[1]

اختلاف تعامل الفلسفة الإسلامية مع المنقول اليوناني:

يرى بعض المؤرخون أن الفلسفة الإسلامية متجانسة تجانس الفلسفة اليونانية، بحيث يكون تعاملها مع مجموع المنقول اليوناني، قد اتبع طريقا واحدا، و هذا غير صحيح، فقد اختلف هذا التعامل مع اختلاف مجالات الفلسفة اليونانية و لاسيما أن هذه الفلسفة كانت تتضمن مختلف المعارف الإنسانية التي كان الاغريق على دراية بها. فعلى سبيل المثال كان تعاملها مع الالاهيات اليونانية مختلفة عن تعاملها مع المنطق اليوناني، بل أن هذا التعامل تنوع بتنوع الموضوعات داخل المجال المعرفي الواحد، فمثلا تعاملها مع مسألة "تعدد الآلهة"[2]، و "تعدد العقول" في الالاهيات غير تعاملها مع مسألة "الجواهر و الأعراض".

نسبية النمط اليوناني في التفلسف:

يقرر الدليل السالف الذكر أن الفلسفة لا توجد إلى مقتضى النمط اليوناني في التفلسف، اذ ينبغي لكل فلسفة أن تتوسل بنفس الاستدلالات التي توسل اليها الإغريق، و إلا فلا أقل من أن تستعمل استدلالات تكون من جنسها. لما ينبغي لها أن تخوض في نفس الاشكاليات التي خاضوا فيها و إلا فلا أقل من أن تعالج اشكاليات تكون من جنسها و هذا أيضا لا يصح، و بيان ذلك أن يجوز أن يوجد في العطاءات الفكرية غير اليونانية من

[1] الساهوك سعدون محمود، الفلسفة الاسلامية دراسات نقدية منتفية، مرجع سابق، ص81.

[2] صبحي أحمد محمود، في فلسفة الحضارة، ط1، بيروت، لبنان، 1999، ص58.

الاستدلالات و الاشكاليات الفلسفية ما يضاهي شأنها و فورا ما تجد في الفكر اليوناني[1]، و لو أنه لا يرد تحت اسم الفلسفة، بل قد يرد تحت أسماء و عناوين قد تدعو إلى الشك في كونية المفهوم اليوناني للفلسفة.

و لا يقال إن شرط التفلسف هو استيفاء مقتضى العقل، لأننا نقول أن العقل كما تقدم، مراتب متفاوتة، و الوقوف عند المرتبة الدنيا منها، أي النظر في الأسباب الظاهرة لما فعلت الفلسفة اليونانية لا يلزم غيرها ما دام يترل في رتبة في العقل أعلى، هذا مع العلم بأن ما يتحقق من مقتضيات عقلية في رتبة يكون أولى بالتحقق في الرتبة التي تعلوها، و يبدو أن الفكر الاسلامي واحد من هذه العطاءات التي انطوت على أدلة و أسئلة ذات صيغة فلسفية صريحة و لو لم يعرف الفكر اليوناني مثلها أو لا يتسع تصوره الفلسفي لها.

عدم كفاية استئناف العطاء الفلسفي في فلسفة اسلامية: لئن كان استئناف* العطاء شرطا ضروريا في الابداع الفلسفي، فإنه ليس شرطا كافيا في اضفاء الصفة الاسلامية عليه، فيجوز أن توجد استئناف العطاء الفلسفي و لا توجد اسلامية هذا العطاء.

و يتجلى هذا في الحالات الثلاثة التالية:

1) الفلسفة الاسلامية بحسب بعض الدارسين لم تكتف بتكرار أسئلة الفلسفة اليونانية و استرجاع الأجوبة عنها، بل تناول هذه الاشكاليات اليونانية فاتحة فيها آفاقا غير مطروحة أو آتية بحلول لها غير مسبوقة أو رافعة معوصات غير محسومة، و ليس مقصودهم مطلقا أن فلاسفة الاسلام أبدعوا في هذه الاشكالية المنقولة على طريقة تخصهم وإنما أنهم أتوا بمبدعات فلسفية ظلت لا تحيد عن قانون اليونان في التفلسف[2]، و لا نزاع في أن ابن رشد خير من يمثل هذا الاستئناف المقلد، إذ جاء في فلسفة ما يكمل آثار أرسطو موضحا ما غمض منها و مجيبا عما طرح فيها.

[1] طه عبد الرحمان، سؤال العمل، مصدر سابق، ص49.

[2] عبد القادر محمد أحمد، التفلسف الاسلامي (جذوره و مشكلاته)، مرجع سابق، ص 95.

2) العطاء الفلسفي المستأنف يخضع الموروث الاسلامي لمقتضيات الموروث الفلسفي اليوناني، لا شك أن اعجاب متفلسفة الاسلام بالاشكاليات اليونانية جعلهم ينظرون اليها على انها مثال أعلى يجب أن يحتذوا حذوه في صوغ الاشكاليات الاسلامية، و أن يستمدوا منه معايير الكم.

3) العطاء الفلسفي المستأنف يحرص على حفظ الموروث اليوناني داخل الموروث الاسلامي، و هذا يعني أن الاشكاليات اليونانية تبقى على صورتها الأصلية دون أدنى تصرف، و تهتم إلى الاشكاليات اليونانية ضم ايواء لا ضم احتواء.[1]

و منه نجد أن الفضائل الاسلامية الأساسية تختلف عن الفضائل التي أثبتها اليونان، إذ نجد في مقدمتها، "الايمان والعمل والتقوى والجهاد" و لا واحدة منها يرد ذكرها في أمهات الفضائل اليونانية السابقة.

و منه لابد أن نستبدل هذه الابداعية المجازية ابداعية حقيقية تتجاوز حدود المنقول اليوناني، و تجعل منطلقها ما ينطوي في المأصول الاسلامي من أدلة و أسئلة خاصة، مراعية في كل ما تنقله عن غيرها، و تطلق على هذه الابداعية الحقيقية اسم "الابداعية الموصولة"[2]، فالفلسفة الاسلامية المبدعة هي إذن الفلسفة التي تستند في ابداعها إلى المأصول الاسلامي، كما كان لهذا المأصول نتاجا للمجال التداولي الاسلامي الخاص، كما ان المنقول نتاج للمجال التداولي اليوناني، وجب أن تكون الفلسفة الاسلامية ذات الابداع الموصول، هي الأخرى فلسفة تداولية* صريحة.

[1] عبد القادر محمد أحمد، التفلسف الاسلامي (جذوره و مشكلاته)،المرجع السابق، ص 98.

[2] خليل عماد الدين، مدخل إلى الحضارة الاسلامية، ط1، الدار العربية للعلوم، المغرب، 2005، ص 58.

* هي علم معاني كلمات الكلام الانساني و معاني مقصود المتكلم.

المبحث الثالث: استقلالية الخطاب الفلسفي الإسلامي

ليس المراد بالاستقلال الفلسفي "الانعزال الفلسفي" أي الانفراد بفلسفة لا تقول بما تقول به أي فلسفة أخرى في تباين كامل معها، و لا يراد بها الانغلاق الفلسفي أي الاعتقاد بأن فلسفة مخصوصة تستقل بمعرفة الحقيقة دون غيرها انما يراد بها القدرة على حفظ المبادرة الخاصة في صنع الفكر الفلسفي استشكالا و استدلالا[1]، و هذا يعني أنه لا استقلال في الفكر الفلسفي بغير تحصيل شرطين:

1. شرط المبادرة الفلسفية:

أ- إن الفيلسوف المسلممتى صان صلته بالمجال التداولي الخاص به، تزود من القيم العقدية، و اللغوية والمعرفية، التي يتضمنها هذا المجال.

ب- الفيلسوف المسلم متى استند إلى الحقائق الفلسفية المأصولة، تخلص من الشعور بالقصور ازاء العطاء الفلسفي للآخرين بل تخلص من الشعور بالضيق، في الأخذ من عطاءهم نظرا لأن هذه الحقائق الفلسفية الأصلية تقوم عنده مقام المعايير الأساسية التي يفصل بها بين ما يجوز أخذه من هذا العطاء الأجنبي و ما يتعين تركه، و ليس هذا فقط بل أيضا يستطيع بفضلها أن يعدل وجهة المنقول أو يغير مضمونه بما يجعله بالمأصول فضلا. كما يمكن أن يفرعه على هذه الأصول الفلسفية من الحقائق بغير واسطة هذا المنقول.[2]

ج- الفيلسوف المسلم متى جمع إلى الوعي بأصوله الفلسفية ملكة التصرف في المنقول على وفقها، تمكن من أن يأتي بما لم يسبق اليه من جهات ثلاث احداها أن يبني على هذه الاصول الفلسفية أو على فروعها ما نقله من حقائق الوجود على الفلسفات الأخرى، و الثانية أن يفرع على الحقائق المنقولة اشكالات لم يكن يتصور طرحها

[1] بوقاف عبد الرحمان، دراسات فلسفية، العدد 4، أفريل 2015، ص 72.

[2] ابراهيم سعد الدين، الصحوة الاسلامية و هموم الوطن العربي، ط2، منتدى الفكر العربي، عمان، الأردن، 1998، ص 289.

في مجالات تداولها الأصلية، كالمجال اليوناني و الثالثة أن يستنبط من ازدواج الحقائق المأصولة بالحقائق المنقولة حقائق أخرى مأصولة.[1]

و منه يتضح أن المبادرة الفلسفية التي تورث الاستقلال للفلسفة الاسلامية تتحقق بأمور ثلاثة هي: الانطلاق من الحقائق المأصولة المأخوذة من المجال التداولي الخاص، والاقتدار على ادخال تحويلات على المنقول بما يوفي بمقتضيات هذا المجال، و اقتناص الحقائق غير المسبوقة التي هي ثمرة التفاعل بين المأصول و المنقول.

2. شرط الخصوصية التداولية:

بعد توضيح كيف أن تحصيل الفلسفة الاسلامية للابداع يشترط على فلاسفة المسلمين اتخاذ المبادرة في انتاجهم الفلسفي، يبقى أن نبين كيف أن تحصيل هذه الفلسفة للكونية المشخصة يقوم على الوفاء بالشرط الثاني للاستقلال، و هو حفظ الخصوصية التداولية[2]، و بيان ذلك من الوجوه الآتية:

أ- حفظ الحقيقة العقدية: على الرغم من أن الدين حقيقة كونية، بحيث لا نجد مجتمعا بغير دين، يبقى أن كونية الدين الاسلامي اتخذت صورة خاصة و تتجلى هذه الصورة في أمرين أساسيين: احدهما أنه ليس دين مجتمع مخصوص و إنما دين العالم كله، إذ جاء للناس كافة، و الثاني أنه ليس دين فترة زمنية مخصوصة، و إنما دين التاريخ البشري كله[3].

و منه لابد للفيلسوف المسلم أن يبرز في فكره هذه الخصوصية العقدية للاسلام التي تجعل منه دينا مزدوج الكونية: كونية عالمية، و كونية تاريخية، بانيا عليها أسئلة و أدلة غير مسبوقة، بل أحكاما و حقائقا جديدة تعيد النظر في حقيقة الانسان و كماله الأصلي و دوره التاريخي.

---

[1] ابراهيم سعد الدين، الصحوة الاسلامية و هموم الوطن العربي، المرجع السابق، ص 290.

[2] ابراهيم سعد الدين، الصحوة الاسلامية و هموم الوطن العربي، المرجع السابق، ص 291

[3] ابن باديس عبد الحميد، العقائد الاسلامية، ط5، المجلس الاسلامي الأعلى، الجزائر، 2011، ص 92.

ب- حفظ الحقيقة الخبرية: ذلك أن عالم الفيلسوف المسلم ليس عالما واحدا متجانسا يكفي في ادراك حقائقه التوصل بالنظر العقلي، و انما عوالم متعددة و متغيرة، لا يقدر النظر العقلي المجرد على بلوغها أو الانتقال بينهما، فيحتاج هذا الفيلسوف إلى أن يلقي السمع اليها لكي يعلم من أخبارها ما يكمل أو يقوم به نظره العقلي، حتى إذا كمل هذا النظر و استقام أمكنه التدبر في الخبر المسموع من هذه العوالم البعيدة[1]، فكونية النظر العقلي في الفلسفة الإسلامية تتخذ شكلا مميزا.

ج- حفظ الحقيقة العملية: ذلك أن القول في الممارسة الإسلامية ليس قولا يقع في لحظتين متتاليتين، لحظة أولى ينظر فيه، ثم بعد الفراغ من النظر فيه، تأتي لحظة العمل به، حتى إن القول الذي ليس ثمة عمل لا يعتبر هذا إن لم يكن العمل أصلا و القول فرع منه، فكلام المسلم في الألوهية ليس مجرد تفكير فيه، إنما هو تذكر. و التذكر هو عمل التفكير الذي يصحبه مزيد الارتقاء في مراتب الإيمان، كما أن كلام المسلم في النبوة ليس مجرد تأمل فيها، وانما اقتداء فعلي بها يصحبه مزيد الاهتداء في السلوك.[2]

و منه نجد أنه إن لم يكن القصد أصلا و الفعل فرعا منه فلا يسمع الفيلسوف المسلم حينئذ، إلا أن ينظر في هذه الخصوصية للعمل في الإسلام التي تجعله عملا مزدوج الكونية "كونية فعلية و كونية قصدية".[3]

د- حفظ الحقيقة اللغوية: ذلك أن لغة القرآن ليست مجرد لغة طبيعية مثلها مثل أية لغة إنسانية خاصة، و انما هي ذات كونية خاصة، و تتمثل في أمرين: أحدهما، أن الإله تكلم بها في عالم الملكوت، و معلوم أنه لاكونية تعلو على كونية الألوهية المطلقة، و الثاني أن الإنسان يتعبد بهذه اللغة في عالم الملك، و معلوم أن العبادة لا تصح بغيرها.

[1] أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2007، ص 37.
[2] أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ط3، المركز الثقافي العربي، المرجع السابق، ص 38.
[3] رمضان يحي، القراءة في الخطاب الأصولي، ط1، عالم الكتب الحديث، عمان، الأردن، 2008، ص 165.

و منه يتعين على الفيلسوف المسلم سواء كان لسانه عربيا أو عجميا أن يتأمل في هذه الخصوصية للسان القرآن التي تجعل منه لسانا ذا كونيتين، كونية ملكوتية و كونية ملكية[1]، فيستثمرها في بلورة إشكاليات واستدلالات ترقى بلغة الفلسفة من رتبة المعرفة النظرية إلى رتبة الحكمة الالاهية.

الترجمة و تأثير القول الفلسفي عند طه عبد الرحمان:

قد صنف طه عبد الرحمان الترجمة الفلسفية إلى ثلاثة مستويات:

أ- الترجمة التحصيلية: هي ترجمة حرفية لكل ما تضمنه النص المترجم لفظا و معنى، مع التمسك بتمام الصورة التعبيرية، فالترجمة التحصيلية هي التي تتولى نقل النص الفلسفي بجميع مكوناته الأصلية و الفرعية إذ تستحوذ عليها اللغة في صيغها الصرفية و بناها التركيبية و العمل على نقلها بتمام كيفياتها، و كل مقتضياتها إلى اللغة الناقلة، يقول:"فالمترجم التحصيلي إذن هو عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التحصيل، لا فرق بينه و بين المتعلم إلا أن هذا يتلقى تعلمه بقصد التمكن فيه و هو يتلقاه بقصد تمكين المتلقي منه".[2]

و بهذا فالترجمة التحصيلية تقوم على نقل البنى النحوية التي صيغت بها البنى الدلالية سواء أتعلق الأمر بالصيغة المفردة أم بالعبارات المركبة، و تمسكا بالحرفية التركيبية تزيد حظوظ المترجم من انتقاء التراكيب المترجمة المضطربة و العبارات الركيكة.

و يضرب طه عبد الرحمان مثالا على هذا النمط من الترجمة و هو نمط الترجمة في المغرب الذي يقوم على مبدأ التعلم و التعليم أي التحصيل، و التوصيل، فالمتفلسف المغربي صار يمارس فعل الترجمة بتعلمها ابتداء و حفظا لصورها اللفظية، و بتعليمها انتهاءا.

[1] اليماني عبد الكريم علي، فلسفة التربية، ط1، دار الشروق، عمان، الأردن، 2004، ص 127.

[2] طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995، ص 305.

فطلب التعلم يورث الحرفية اللفظية التي تجعل المترجم التحصيلي يقابل اللفظ باللفظ و طلب التعليم يورث الحرفية المضمونية التي تجعل المترجم التحصيلي يقابل المعنى بالمعنى، فهي بذلك استنساخ العناصر اللفظية والمضمونية الدالة في النص الأصلي أو المنقول أي التشدد و الحفاظ على الصيغ اللفظية[1].

ب- الترجمة التوصيلية: هي التي تفي بغرض الأمانة المضمونية أي تتوخى الحرفية المضمونية لا يحصل فيها استقلال عن محاكاة المضمون الأصلي للنص المترجم أو المنقول[2]فالترجمة التوصيلية لا يستحوذ عليها هم اللغة أو اللفظ كما هو الحال في الترجمة التحصيلية، إنما يستحوذ عليها هم المعرفة، أي تتبع المكونات المعرفية للنص المنقول و مراعاة مضامينه و معانيه فالمترجم التوصيلي هو الذي يختص بنقل البنى المعنوية التي وردت بها البنى المنطقية في النص الأصلي سواء أتعلق الأمر بمجموعة المدلولات الاصطلاحية و اللغوية، أم بمجموعة القيم و المثل العليا، إذ يقول طه عبد الرحمان :"فالمترجم التوصيلي إذن هو عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التوصيل لا فارق بينه و بين الراوي إلا أن هذا ينقل ما علم به بقصد إخبار المتلقي بينما هو ينقله إليه بقصد تعليمه".[3]

و يستشهد على هذا النموذج من الترجمة، المتمسك بحرفية المضمون دون حرفية اللفظ أو التركيب، بما حاول ابن رشد القيام به من رفع الركاكة عن العبارة الفلسفية و سماها: الشروح، لكن الحقيقة حسب طه عبد الرحمان هي ليست شروحا و انما إعادة ترجمة لهذه النصوص الفلسفية بعيدا عن الأصلي لعدم معرفة ابن رشد باللغة اليونانية، لا باللغة السريانية، و توصل بهذه الشروح إلى مستوى الترجمة التوصيلية التي تفي بغرض الأمانة المضمونية بسبب إجلاله البالغ لارسطو يقول:" فهذا واحد من المتقدمين و ليس بأوحدهم و هو أبو محمد عبد الحق بن سبعين الفيلسوف الصوفي القريب العهد من ابن رشد يصف هذا الأخير أنه بلغ النهاية في تقليد أرسطو

[1] طه عبد الرحمان، المفهوم و التأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999، ص 11.
[2] طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002، ص 336.
[3] طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المصدر السابق، ص 362.

حتى ألأنه لو سمعه يقول أنه القائم القاعد في زمان واحد، لقال به و اعتقده، و أكثر تآليفه من كلام أرسطو إما يلخصها و إما يمشي معها و لا يعول عليها في اجتهاده فإنه مقلد لأرسطو"[1]

ج- الترجمة التأصيلية: هي التي تتوخى التصرف في النص الأصلي ألفاظا و معان، بما يتلاءم مع عبقرية اللغة المنقول اليها و ما يتناسب و القارئ العربي، أي ما يناسب مجاله التداولي حتى لكأنها تنفي بتأصيلها عملية النقل، فتقع في نفس القارئ العربي موقع الأصل و المترجم المؤصل هو الذي يقصد رفع عقبات الفهم الزائدة عن الضرورة من طريق المتلقي، ثم اقداره على التفاعل مع المنقول بما يزيد في توسيع أكثر عناصر النص الفلسفي أصولا و فروعا كما يفعل المترجم التوصيلي المتلقي على التفلسف، و يقول طه عبد الرحمان:" فالمترجم التأصيلي لا فرق بينه و بين المؤلف سوى أن هذا ينشأ ابتداء من نصوص متفرقة معلومة و غير معلومة دامجا بعضها في بعض"[2].

فالمترجم التأصيلي في هذه الحالة لا يستحوذ عليه الحرفية اللفظية كما هو الحال في الترجمة التحصيلية و لا هم الحرفية المضمونية كما هو الحال في الترجمة التوصيلية و انما يستحوذ عليه هم الفلسفة فيتعقب المكونات الفلسفية للنص مستخرجا منها المواضع الاستشكالية و الآليات الاستدلالية و قائما في هذا الاستخراج بالموجبات التداولية للغة المنقول اليها، فالمترجم التأصيلي يتصرف في دلالات النص الأصلي و تراكيبه معا بحسب ما يوجبه نقل بناه المنطقية على وفق مقتضيات المجال التداولي الاسلامي متحملا بذلك مسؤولية استقلاله عن هذه الدلالات و التراكيب باعتبارها تمارس نوعا من الوصاية عليه، و حتى يقضي المتفلسف العربي على آفة الاتباع و التقليد من أجل أن يرفع همته نحو اليقظة الفلسفية الحية لا مناص له من أن يخرج من الاتباع التحصيلي و التوصيلي الموروث في ممارسة الترجمة و الذي يتقيد فيه نجد فيه اللفظ و بحرفية المضمون فيكون المآل عدم أصالة المنقول الفلسفي.[3]

[1] طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي ، المصدر السابق، ص 205.

[2] طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، المصدر السابق، ص 262.

[3] طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي ، المصدر السابق، ص 150.

و من أجل هذا يدعو طه عبد الرحمان إلى ضرورة مراجعة الصور و الأنماط التي خضعت لها الترجمة العربية الاسلامية للنصوص الفلسفية، و هذه المراجعة المطلوبة للفلسفة لن تتم في اعتقاده إلا عبر الانتقال من مرتبة الاشتغال بها إلى رتبة الاصطناع لها، و سعيا منه للنهوض بفقه الفلسفة و طلبا لتحميص النظر في المنقول الفلسفي المترجم قصد اقتراح نموذج تطبيقي عن الترجمة العربية للنص الفلسفي، فقد اختار أن يترجم "الكوجيتو الديكارتي" لما له من دور في رسم وجه الفلسفة الغربية الحديثة و كذا لرمزيته الدالة على العقلانية "أنا أفكر إذا أنا موجود"وعند وقوفه على مكامن الخلل في الترجمة التحصيلية و التوصيلية عند بعض من نقلوا الكوجيتو إلى الصيغة العربية، ينتهي طه عبد الرحمان إلى رتبة الترجمة التي تحسبها منبه للفكر، موقظة للحس، باعثة على العطاء في مجالنا التداولي وفق عبارة "أنظر تجد" و هي المقابل التأصيلي للكوجيتو الديكارتي، فهذه العبارة تحمل من الدلالات ما يكفي لحمل المتفلسف على نبذ الجمود و طلب اليقظة أو في صيغتها المترجمة الشائعة، أنا أفكر إذن موجود و التي يمكن أن نصطلح عليها بالصيغة الوجودية التي انحصرت في ذات المتكلم "أنا" وحده[1]، بمعنى أن الانسان كموجود أو كشيء عند ديكارت لا يدرك وجود ذات إلا على مقتضى صيغة المتكلم.

و لكي تتسع آفاق الممارسة الفلسفية يجب استبدال الكوجيتو التكلمي بالكوجيتو الخطابي ليكون المخاطب هو الأصل و المتكلم هو الفرع فعبارة أنظر تجد لا تدفع ثقل الترجمة السابقة للكوجيتو فحسب بل تستشرق حلولا لمشاكل المجتمعات الحدثية خارج اطار العقلانية التي أنتجت هذه المشاكل، و في نفس الوقت تدعو الانسان إلى فتح باب التأمل و النظر في عالم الحس، يقول طه عبد الرحمان :"فمن ينظر قد ينظر في أحواله وأفكاره و من ينظر قد ينظر في المعاني التي تضمنها نفسه فيجد الهه، أي هو موجوده الذي يعرف أنه خالقه، ومن

[1] طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي ، المصدر السابق، ص 117.

ينظر قد ينظر في الاعتقادات[1] التي تضمنتها نفسه والصفات التي يتصف بها ربه، فيجد عالمه الذي يحيط به أي عالمه هو موجوده الذي يشك في ادراكه".

فالعقل لا يخرج من الوجود ليؤسس لفكرة مجردة عن هذا الوجود و إنما ينطلق من النظر في الوجود المعطى ليبني تصورا عن وجود ممكن و هذا تبرز الحاجة إلى النظر و الافتقار اليه لا في المجال التداولي العربي الاسلامي فقط، بل في المجال التداولي الحداثي عامة[2].

ثم إن الترجمة التي قدمها طه عبد الرحمان للكوجيتو انظر تجد تحمل معاني الاجتهاد في اطار الترجمة التأصيلية و هي التي تفتح آفاق تفلسف جديدة للمتلقي العربي من غير أن يعني هذا انكار دور مراتب الترجمة الأخرى.

[1] طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، المرجع السابق، ص 299

[2] طه عبد الرحمان، المفهوم و التأثيل، المصدر السابق، ص 48..

الفصل الثالث: مسلمات ابطال العلاقة بين العقل و النقل

المبحث الأول: مسلمات الفرق بين الفلسفة و الدين

المبحث الثاني: مسلمات الفرق بين العقل و الوحي

المبحث الثالث: نقد منظور طه عبد الرحمان

تمهيد:

بسبب الجدل حول أسبقية العقل أو النقل و العلاقة بينهما، طرحت مسألة التعارض بين المعقول و المنقول و حل اشكالية التعارض لكون كل واحد منهما طريقا من طرق المعرفة في الفكر الاسلامي ما أثار أسئلة كثيرة قديما و حديثا حول تحديد مجال و نطاق عملهما و طبيعة العلاقة بينهما و طرق و آليات رفع التعارض بينما تقتضيه دلائلهما و تشير مراجع العقائد الاسلامية إلى أن نشأة هذه الاشكالية كانت بعد انفتاح المسلمين على الثقافات الأخرى و ترجمة كتب المنطق و الفلسفة اليونانية و تأثر بعض المفكرين المسلمين و علمائهم بتلك الفلسفة بتعظيمها للعقل و جعله معيار قبول الأشياء و ردها فما عارضه من الشريعة يجب تأويله بما يتوافق مع دلائل العقل، طبقا للمقرر لتلك الفلسفة، و لازالة التعارض القائم بينهما تراوحت أقوال الاتجاهات الدينية بين من يرى تقديم النقل عن العقل مطلقا و من يعاكسه بتقديم العقل على النقل مطلقا، و من شق طريقا لتحديد القطع منها و تقديمه على الآخر بصفته قطعيا و ليس باعتبار جنسه سواء كان عقليا أو نقليا.

و منه نطرح الاشكال التالي: حينما يتعارض العقل مع النقل من يقدم منهما؟ و ماهي مسلمات الفرق بين الفلسفة و الدين، العقل و الوحي؟ و كيف كان منظور محمد عابد الجابري لمشروع طه عبد الرحمان؟

المبحث الأول: مسلمات الفرق بين الدين و الفلسفة

1) ماهية الدين

- الدين على صعيد اللغة عند عبد الله دراز* يعني "الخضوع و الطاعة و الورع".[1]

و يذهب دراز إلى ان الحد التام لماهية الدين هو الاعتقاد بوجود ذات أو ذوات غيبية، علوية لها شعور و اختيار، ولها تصرف و تدبير للشؤون التي تعني للأنسان اعتقاد من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة و رهبة و في خضوع و تمجيد.[2]

- و منه يذهب عبد الله دراز إلى ان ظاهرة التدين تستند في أصلها إلى مبدأين و مرتكزين في بداهة العقول وهما قانون السببية و قانون الغائية.

- فهذا الكون يخضع لأسباب و مسببات و لا بد من وجود سبب أخير يفسر وجوده و هو الله و بصيغة أخرى هناك نظام في الكون يقوم على مبدأ السببية، و هذا النظام يحقق غاية في آخر المطاف و هو ضرورة يمليها العقل لا مناص من التسليم بها.[3]

- نظرية مالك بن نبي في الدين: يقول في هذا الصدد "علينا العودة إلى القرآن لتحديد مفهوم الدين، و كلما رجعنا إلى الماضي وجدنا الدين ثابتا أينما اتجهنا و كلما أوغلنا في الماضي التاريخي للانسان في الأحقاب الزاهرة لحضارته، أو في المراحل البدائية لتطوره الاجتماعي فإنه يجد سطور من الفكرة الدينية"[4].

---

* مفكر اسلامي أصيل صاحب رؤيات تجلت في رسالته للدكتوراه دستور الأخلاق في القرآن التي نوقشت في 1947، باريس و له كتاب حول الدين 1952.

[1] عبد الله دراز، الدين، مكتبة دار السعادة، القاهرة، ط1، 1969، ص 26.

[2] عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، تر: عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، القاهرة، ط1، 1973، ص 35.

[3] المرجع نفسه، ص 38.

[4] بن نبي مالك، الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، الاتحاد الاسلامي العالمي، القاهرة، ط1، 1978، ص 75.

- و منه نجد ان مالك بن نبي يرجع هذه الفطرة على انها فلسفية لا علمية و علينا العودة إلى القرآن لدراسة الدين، و هو يضع الدين في سجل الأحداث الكونية بجانب القوانين الطبيعية.

الفلسفة و الدين بين الاتفاق و الافتراق:

مما يلاحظ على العلاقة التي تربط الفلسفة و الدين أنها تلتقي في كثير من المسائل المطروحة من طرفيها: في مكانة الانسان، في الطبيعة، في الخير و الشر، و مسائل أخرى، بالإضافة إلى توظيف رجال الدين لمصطلحات فلسفية، كما نجد عند توما الإكويني، و الأمر نفسه ينطبق على الفلاسفة لمفهومهم الفلسفي للإله.

2) آليات الخطاب الديني المعاصر:

أ) التوحيد بين الفكر و الدين: منذ اللحظات الأولى في التاريخ الاسلامي و خلال فترة نزول الوحي و تشكل النصوص، كان ثمة ادراك مستقر أن للنصوص الدينية مجالات فعاليتها الخاصة، و أن ثمة مجالات تخضع لفاعلية العقل البشري و الخبرة الانسانية، و لا تتعلق بها فعالية النصوص. و كان المسلمون الأوائل كثيرا ما يسألون إزاء موقف بعينه ما إذا كان تصرف النبي محكوما بالوحي أم محكوما بالخبرة و العقل.

و رغم ذلك مضى الخطاب الديني في مد فعالية النصوص الدينية في كل المجالات متجاهلا تلك الفروق التي صيغت في مبدأ "أنتم أعلم بشؤون دنياكم".[1]

و منه لم يكتفي الخطاب الديني بذلك بل وحد بطريقة آلية بين هذه النصوص و بين قراءته و فهمه لها، وبهذا التوحيد لا يقوم الخطاب الديني بالغاء المسافة المعرفية بين الذات و الموضوع فقط، بل تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية و المعرفية و الوصول إلى القصد الالاهي الكامن في هذه النصوص.

[1] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط3، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2007، ص 29.

و في هذا الصدد يقول أحد ممثلي تيار الاعتدال: "ليس هناك اسلام تقدمي و آخر رجعي، و ليس هناك اسلام ثوري و آخر استسلامي، و ليس هناك اسلام سياسي و آخر اجتماعي أو اسلام لسلاطين و آخر للجماهير، هناك اسلام واحد، كتاب واحد، أنزله الله على رسوله و بلغه رسوله إلى الناس".[1]

لكن الخطاب الديني لا يسلم أبدا بالنتائج المنطقية لكثير من أفكاره بل كثيرا ما يجمع هذا الخطاب بين الفكرة ونقيضها.

يقول فهمي هويدي:"افتح أي صفحة من صفحات التاريخ الإسلامي، ستجدها ناصعة في كل مرحلة، مكتوبة بفصيح اللسان و صريح العبارة. كما تكونون يكون دينكم[2]. و كذلك نجد كاتب آخر يتحدث عن نوعين من الإسلام، الإسلام المستأنس و هو الذي تباركه السلطة السياسية و ترعاه، و الإسلام الحقيقي اسلام القرآن و السنة و اسلام الصحابة و التابعين.[3]

و منه نرى أن الإسلام الحقيقي في نظر الكاتب هو الإسلام الذي يفصح عنه العلماء في خطابهم لأنهم وحدهم القادرون على فهم الإسلام الصحيح.

و معنى ذلك أن سلطة التأويل و التفسير لا ينبغي أن تتجاوز هذه الدائرة، فمن ادعى على الكتاب والسنة، و طعن في علماء الأمة فليس بمأمون على تعاليم الدين و من أخذ عن العلماء و كتب المذاهب مهملا دلائل القرآن و الحديث، فقد أهمل الدين و مصدر التشريع.[4]

3) الأثر اليوناني في الفصل بين العقل و الشرع:

لم يتقرر هذا الأمر إلا بعد استئناس المسلمين ببعض الأفكار اليونانية التي بكرت بنشرها بين ظهرانيهم المدارس اللاهوتية التي كانت موجودة في الشام و العراق أي قبل أن يأتي عهد الترجمة المنتظمة الذي افتتحته دار

[1] فهمي هويدي، القرآن و السلطان، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1982، ص7.
[2] المرجع نفسه، ص 20.
[3] يوسف القرضاوي، الصحوة الاسلامية بين الجمود و التطرف، دار الشروق، ط2، 1984، ص 224.
[4] يوسف القرضاوي، الصحوة الاسلامية بين الجمود و التطرف، المرجع السابق، ص 207.

الحكمة أيام المأمون، و لا ريب أن متفلسفة الإسلام الذين جاؤوا من بعد هذا العهد قد ساهموا أكثر من غيرهم في تثبيت هذا الفصل في الحقول في سياق طرحهم لإشكال التوفيق بين الحكمة اليونانية والشريعة الإسلامية.

و يرجع هذا الأمر إلى سببين جوهريين:

أحدهما: أنهم كانوا يعدون مجموع ما نقل عن اليونان بمثابة نتاج للعقل الصريح في حين أن مجموع ما جاء به الشرع بمنزلة ما ليس من نتاج العقل.[1]

و منه و إن كان هذا الموقف صحيحا في ظاهره، حيث أن الوحي لم ينتجه العقل الانساني، فإنه يشعر بأن الخطاب الشرعي خطاب غير عقلي، و لو كان هذا صحيحا لما وقع التكليف به أصلا.

أن قسطا كبيرا من الخطاب الشرعي هو من وضع الفقهاء الذين بنوا اجتهاداتهم العقلية على أصول مأخوذة من القرآن و السنة.[2]

و السبب الآخر أنهم تعرفوا بطريقة ما على الفصل الذي أقامه أفلاطون بين اللغوس* و بين الميتوس**. كما أنهم سلموا بالفصل الذي أقامه أرسطو طاليس بين القول البرهاني و القول الخطابي، و من المحتمل جدا أن يكونوا قد رجعوا إلى هذين النوعين من الفصل القولي و توصلوا بهما إلى تحديد العلاقة بين العقل و الشرع، و علامة ذلك ما ذهبوا اليه من أن ما تضمنته نصوص الشرع، إنما هو مثالات و تشبيهات تفيد افهام الجمهور مقاصد الدين. فيصير الشرع عندهم نازلا منزلة الميتوس، أي القول القصصي و إلا فلا أقل من نزوله منزلة القول الخطابي.[3]

---

[1] عبد الرحمان طه، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 88.

[2] المصدر نفسه، ص 89.

* أي القول العقلي الاستدلالي الذي يضعه الفيلسوف و يكون موجه للخاصة.

** أي القول القصصي الخيالي الذي يضعه الشاعر و يمون موجه للعامة.

[3] المصدر نفسه، ص 89.

و لا يخفى عن ذي بصيرة ما في هذا الرأي من فساد، إذ ينبني على جملة من المسلمات، منها أنه ليس للعقل إلا طريق واحد و هو طريق الاغريق.[1]

و منه نستنتج أن هذه المسلمات باطلة لأن الأفعال متعددة أشكالها و متقلبة أطوارها.

أن القول الذي لا يسلك الطريق العقلي اليوناني هو من جنس الخيال و هذا لا يصح بالضرورة، فقد يكون هذا القول من نتاج قوة ادراكية تعلو على قوة الخيال، بل قد يكون الخيال نفسه على نوعين: خيال أدنى وخيال أعلى، فيجوز أن يكون القول الذي ليس على مقتضى العقل اليوناني خيالا أسمى من هذا العقل و من هذه المسلمات كذلك أن المثالات و التشبيهات الواردة في النصوص المنزلة عبارة عن تقريب لمعان لو جردت بطريقة اليونان لكانت معاني عقلية صريحة. بحيث جاءت هذه المثالات و التشبيهات للتنبيه عليها. و هذا هو الآخر باطل، إذ يجوز أن تكون المقاصد الشرعية التي هي من وراء هذا التمثيل معان عقلية من جنس غير الجنس الذي عرفه اليونان، أو تكون معاني تسمو درجات على المعاني العقلية على طريقتهم.[2]

4) عدم تمحيص وجوه المقابلة بين العقل و الشرع:

لقد سلم علماء الإسلام بهذا الفصل دون أن يمحصوا مختلف الوجوه التي يمكن أن تقع بها المقابلة بين الطرفين.

و من الوجوه المحتملة لهذه المقابلة و هي ثلاثة: المصدر الأصلي المضمون، الدلالي، الكيفية البيانية. ولنوضح كيف أن كل واحد منها يفضي إلى التشكيك في صحة هذا الفصل.

أما المقابلة بين العقل و الشرع من جهة المصدر الأصلي، فهي تعني أن المصدر الأصلي للعقل هو الانسان بينما المصدر الأصلي للشرع هو الاله، و هذا لا يصح بالاطلاق نظرا لأن العقل الانساني في أصله صادر عن الاله

[1] المحمداني علي عبود، فلسفة الدين، ط1، دار الأمان، الرباط، 2012، ص 46.
[2] المصدر نفسه، ص94.

صدور القول الشرعي عنه، فهو الموجد لهما معا بدون منازع، فإذا قيل بأن العقل يمارسه الانسان من داخله وبمحض ارادته، بينما الشرع يتلقاه من خارجه و بارادة خالقه.

و منه لم لا يجوز أن يكون العقل شرعا يتلقاه الانسان من الداخل و أن يكون الشرع عقلا يتلقاه الانسان من الخارج.[1]

و لعل الراغب الاصطفهاني* أول من قاس علاقة العقل بالشرع علاقة الداخل بالخارج إذ يقول: "اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع و الشرع لا يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأس و الشرع كالبناء، و لن يغني أس ما لم يكن بناء، و لن يثبت البناء ما لم يكن أس، و أيضا فالعقل كالبصر و الشرع كالشعاع و لن يغني البصر ما لم يكن شعاع من الخارج، و لن يغني شعاع ما لم يكن بصر من الداخل [...]فالشرع عقل من الخارج، و العقل شرع من الداخل، و هما متضادان متحدان.[2]

و أما المقابلة بين العقل و الشرع من جهة المضمون الدلالي فإنها تفيد أن المضمون الدلالي العقلي مضمون انساني صرف، بينما المضمون الدلالي الشرعي مضمون الاهي صرف، و هذا أيضا لا يصح اطلاقا، ذلك أن الانسان يفهم المضمون الشرعي فهمه المضمون العقلي، فإذا قيل بأن الحقائق التي يتضمنها النص الديني لا يمكن مطلقا أن يتوصل اليها العقل من عنده و بنفسه.

و إذا قلنا بأن هذا أيضا، إذا تأملناه غير مسلم فلم لا يجوز أن نتصور العقل متقلبا في أطوار بعضها أكمل من بعض من غير نهاية، بحيث يدرك هذا العقل بالحقائق، حتى إذا بلغ أعلى الدرجات من الكمال و لتعتبر بالحقائق الدينية التي لم تدرك عند نزولها، ثم أصبحت مدركة الآن بعد أن تقدمت المعرفة الانسانية.[3]

---

* **الرَّاغِب الأَصْفَهَانِي** (توفي 502 هـ / 1108 م) هو أديب وعالم، أصله من أصفهان، وعاش ببغداد .ألف عدة كتب في التفسير والأدب والبلاغة . هو الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني (أو الأصبهاني) المعروف بالراغب, إختُلِف في مذهبه فقيل من الكثير أنهُ شيعي ,وقال الكثير أيضاً بل هُوّ من المعتزلة، ويُعدّه رهطٌ مِن عُلماء الشيعة بإنه شيعي من أعلامهُم وكبراؤهُم وعُلماؤهُم وأعيانُهم.

[2] الراغب الاصفهاني، تفصيل النشأتين و تحصيل السعادتين، ص 117-118.

[3] المصدر نفسه، ص 94.

و أما المقابلة بين العقل و الشرع من جهة الكيفية البيانية، فتعني أن كيفية العقل في بيان أغراضه كيفية انسانية صرفة، بينما كيفية الشرع في بيان أحكامه كيفية الاهية صرف و هذا كذلك لا يصح باطلاق.[1] ذلك أن الانسان يستعمل كيفية البيان على مقتضى الشرع استعماله لكيفية البيان على مقتضى العقل و الآيات القرآنية الشاهدة على ذلك كثيرة نذكر منها:"نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين"[2]، وأيضا الآية: "إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون"[3] ، و الآية: "كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون"[4]، فإذا قيل بأن وسائل التعبير و التبيين التي يستخدمها النص الشرعي لا يمكن أن يتوصل بها العقل من عنده و بنفسه.

تترتب على الافتراضات التي ترد على هذه الوجوه الثلاثة في المقابلة بين العقل و الشرع، نتيجة هي غاية في الأهمية، و هي أن العقل ليس واحدا و انما عقول تتفاوت فيما بينها على قدر موافقتها للشرع، بحيث كلما كان العقل أقرب إلى الفطرة، كانت ادراكاته و تصرفاته أكثر موافقة للشرع، حتى أن العقل لو تكتمل صيغته الفطرية، أو يرجع بالكلية إلى أصله الفطري يصبح مطابقا للشرع بل يكون هو الشرع نفسه.[5]

و اذا كان الانسان قد فقد هذا العقل الفطري بحكم أنه نسي الميثاق الذي أخذ منه في أصل وجوده، و الذي أقر فيه بالربوبية المطلقة لموجده سبحانه و تعالى، فإن الانسان مطالب أن يجاهد نفسه من أجل أن يتذكر و يسترجع العقل هذا العقل الأصلي، فيتعين عليه أن يجتهد في أن يستمد مقاصد أعماله و وسائلها من الشرع وحده، علما بأن الشرع جاء أصلا ليذكره بهذا الميثاق المنسي و يعيد اليه عقله الأول.

و منه إذا اتخذنا من مجاهدة الانسان لنفسه، و اجتهاده في موافقة الشرع معيارا لوضع ترتيب العقول تحصلت لنا عقول تترل مراتب ثلاثة، أولها: العقل المجرد: و ليس المقصود به القدرة على انتزاع المعقولات من

[1] الراغب الاصفهاني، تفصيل النشأتين و تحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 95.
[2] سورة الشعراء، الآية، 195.
[3] سورة يوسف، الآية، 2.
[4] سورة فصلت، الآية 3.
[5] الحميري عبد الواسع، نظرية المعرفة بين القرآن و الفلسفة، ط1، المؤسسة الجامعية للنشر و التوزيع، بيروت، 2013، ص 98.

المحسوسات، و انما المقصود به العقل المنقطع عن العمل الشرعي، بحيث لا يحمل شيئا من آثاره، و لا يستخرج منه معقولاته، و على هذا فإن العقل المجرد من العمل الشرعي قد يكون عقلا له صلة بأسباب المحسوس، بل قد يكون عقلا حسيا بالكلية كما انه قد يكون عقلا له صلة بأسباب المجردات المستمدة من الحس[1]، و لما كان هذا العقل يخلو من العمل الشرعي، صار صاحبه لا ينسب إلا إلى نفسه، و لا يرى في الأشياء إلا ظاهر لا باطن.

و الثاني العقل المسدد و المقصود به هو العقل الذي دخل صاحبه في العمل الشرعي، و تزود بنصيب منه يكفي لأن يتبين العمل الصالح من غيره و لا عمل صالح إلا ما أمن فيه التعرض للاحباط، و لا أمن من الاحباط إلا فيما وافق الأوامر الالاهية، و من ثم فإن صاحب العقل المسدد يحصل له اليقين في نفع المقاصد التي يتوخى تحقيقها بأعماله، لانها غير المقاصد التي جاء بها الشرع، أما الثالث فهو العقل المؤيد و المقصود به هو العقل الذي تغلغل صاحبه في العمل الشرعي، حتى تلبس به باطنه، فضلا عن ظاهره، بحيث تكون اعمال جوارحه مطابقة لأعمال قلبه، بل قد تغلب أعمال قلبه على جوارحه، فيكثر من الصالحات و يستغرق في المجاهدات مبتغيا مزيد التقرب إلى الحق سبحانه.[2]

و منه نجد أن صاحب العقل المؤيد يحصل له اليقين في نجوع الأعمال التي يتوسل بها في تحقيق هذه المقاصد و الاعمال التي تقررت في الشرع، و لما كان هذا العقل متشبعا تشبعا كاملا بالعمل الشرعي، صار صاحبه يرى نسبة الأفعال إلى الآمر الأعلى قبل أن يرى نسبتها إلى نفسه. و حاصل الأشكال هو أن الفصل بين العقل و الشرع يرجع إلى تأثر علماء مسلمين مبكرا بالأفكار اليونانية التي نشرتها فيهم مدارس اللاهوت المعاصرة لهم، كما أنهم لم يتأملوا حق التأمل الوجوه التي تقع بها المقابلة بين العقل و الشرع.[3]

[1] طه عبد الرحمان، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 91.

[2] المصدر نفسه، ص 94.

[3] المحمداوي علي عبود، فلسفة الدين، مرجع سابق، ص71.

المبحث الثاني: مسلمات الفرق بين العقل و الوحي

1) أنحاء الفصل بين العقل و الوحي: قد يفهم هذا الفصل على أنحاء ثلاثة أحدهما أن العقل بمعنى الرأي، والرأي يضاد الوحي، و الثاني أن الوحي بمعنى النقل، و النقل يضاد العقل، و الثالث أن الوحي خبر خارجي و الخبر الخارجي يضاد العقل.

1.1) العقل بمعنى الرأي: ليس من شك أن للرأي صلة وثيقة بالعقل إذ هو اجمالا عبارة عن حكم يتوصل اليه العقل باجتهاده في مسألة من المسائل بناءا على اعتبارات محددة، فيلزم أن الرأي ليس هو فعل العقل ذاته و انما هو احدى ثمار هذا الفعل الذي ينفذ بمجرد صدوره من القلب إلى كل أفعال الادراك.[1]

و منه نجد أن كل من يرد العقل إلى الرأي كمن يرد الكل إلى الجزء فيكون لدينا نتيجة باطلة، فالرأي ليس مرادفا للعقل.

أما الوحي فله معنيان أساسيان، أعم أو أخص، و الوحي في معناه الأعم هو ما يلقى في القلب من العلم، و يبدو أن صلة الوحي بالقلب هي أقوى صلة يمكن أن تكون لأي فعل ادراكي به، بحيث لا وحي إلا في القلب.[2]

و منه نجد أن هذا الأخير لزم أن يكون أقرب فعل إلى العقل باعتبار أن العقل هو الفعل المميز للقلب وكان الوحي عبارة عن القاء في القلب فإن الوحي امتداد للفعل العقلي نفسه.

أما الوحي في معناه الأخص، فالمقصود به هو الإصلاح الشرعي أي كل كلام أنزله الحق تعالى على نبي من أنبياءه و أن هذا الكلام لا يكون نزوله إلا في القلب مصدقا للآية الكريمة:"و إنه لتنزيل رب العالمين، نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين"[3]

---

[1] طه عبد الرحمان، سؤال العمل، مصدر سابق، ص 97.

[2] المصدر نفسه، ص 98.

[3] سورة الشعراء، الآيات 192-195.

فلما كان الوحي كلاما نازلا على القلب الذي هو محل العقل، وجب أن يكون كلاما معقولا بل أن يكون كلاما هو في نهاية المعقولية، و من هنا كان النبي حتما أعقل الناس في قومه و كانت دعوته لهم دعوة إلى كمال العقلانية و كان صلاحهم لهم، صلاح لقلوبهم، لكي تصبح هذه القلوب قادرة على أن تعقل الأشياء على مقتضى الوحي.[1]

2.1) **الوحي بمعنى النقل:** لا شك أن للنقل صلة بالوحي إذ يستعمل في معنى المنقول من باب استعمال المصدر في معنى اسم المفعول، و يفيد بهذا الصدد، الخبر الذي ينقل من قائله على ما هو عليه من دون تغيير لفظه، والوحي هو الخبر الذي نزل على النبي صلى الله عليه و سلم، فنقله إلى قومه على الوجه الذي نزل به، لكن ليس في الخبر المنقول من حيث هو كذلك، ما يدل على تعارضه مع العقل و بيان ذلك ما يلي:

أ) أن كل قول منقول هو من انشاء قائله، و هذا الانشاء يقتضي من العقل ما يقتضيه القول غير المنقول، ذلك أن النقل لا يكون إلا مجرد تحريك للقول من قائله إلى غيره لا أثر له في مضمونه، فيبقى هذا القول على معقوليته الأصلية بعد هذا التحريك، فما الظن إذا كان المنقول هو كلام الله عز و جل و كان الناقل أو المبلغ هو النبي الصدوق.

ب) ليس كل معقول ينشئه العاقل من عنده، بل كثير من معقولات الانسان ليست من انشاءه، و إنما هي من نقله، و لا تغالي إن قلنا إن أغلب معقولات الانسان منقولات، حتى أن حياته تستحسل لو توجب عليه أن لا يأخذ إلا بما يتوصل اليه عقله، لكن ثقته بمنقولات غيره تجعله يتزلها منزلة معقولاته فيعمل بما لغيره عمله بما هو من عنده.[2]

[1] طه عبد الرحمان، سؤال العمل، المصدر السابق، ص 100.

[2] عواد محمد أحمد، الوجود الالاهي في ضوء الفلسفة المتوازنة، ط1، دار الحامد للنشر و التوزيع، عمان، الأردن، 2011، ص 417.

ج) يبدو أن السبب الذي دعا إلى مقابلة المنقول بالمعقول هو الاعتقاد بأن الخبر يضاد النظر بحيث يعتبر النظر مرادفا للعقل و الخبر مرادفا للنقل، و لكن التضاد بين النظر و الخبر هو نفسه قد لا يسلم، لأن الخبر قد يكون نظرا منقولا لما أن النظر قد ينبني على خبر.[1]

الوحي بمعنى الخبر الخارجي: ليس في وسع الانسان أن يتصور علاقته بالعالم الغيبي- أو قل عالم الملكوت- إلا من خلال مقولات العالم المرئي التي فطر عليها حتى أنه يضطر إلى التشبيه فيمن حقه التنزيه، و من هذه المقولات ما يعرف بالجهات المكانية مثل: خارج، داخل، فوق، تحت، أمام، وراء، يمين و يسار، ما دام التشبيه بالجهة الفوقية هو من أجل التقريب لا من أجل التحقيق، فلولا أن الله عز و جل منزل الوحي ما عقلت قلوبنا لقوله تعالى:" وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ"[2] و كذا الآية:**"وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ"**[3]

2) **ادعاء تسلط الوحي على العقل:** الواقع أن الغرض من الالحاح على الوجود الخارجي للوحي هو القول بأنه خبر غير عقلي يتسلط على العقل من الخارج و لقد قال بذلك كثير من المحدثين الذين رأوا في العقل أساس التقدم الانساني منذ أن طلع عليهم عصر التنوير، و قد ادى هذا التسلط في نظرهم إلى ضررين "أن الوحي حرم العقل من ممارسة حريته" و أيضا "أنه ضيق من مجال عمل العقل".

و منه فلننظر في هذين الضررين المزعومين "فقدان العقل لاستقلالية" و "ضيق مجال عمل العقل"

[1] عواد محمد أحمد، الوجود الالاهي في ضوء الفلسفة المتوازنة ، المرجع السابق ، ص 418.

[2] سورة ق، الآية 16.

[3] سورة الأنفال، الآية 24.

يعد الوحي الميزة الأساسية لأي دين متعارف عليه، و هو الشرط الأساسي لقيام أي دين، و لا يمكن أن يكون منبثقا عن الانسان وحده، إذن لابد من مبدأ خارجي تصدر عنه الرسالة السماوية بأي طريقة كانت، في النهاية ما يعرف به الدين هو الرسالة السماوية أي الوحي.[1]

و منه نجد فيما يخص نفس المبدأ حالات مثل البوذية و أديان شرقية أخرى يكفي أنها لا ينطبق عليها مفهوم الألوهية أي وجود أديان بدون اله.

فالدين هو العلاقة التي تربط الانسان بما هو مقدس، بالاضافة إلى ان المقدس يحيل حسب الاديان إلى أفعال و أشياء، و إلى كل ما يعتبره دين مطلق، و بعبارة أخرى، فما هو مقدس لدى كل دين لا يمكن مناقشته أو انكاره من داخل الدين نفسه. كما أن لكل دين مقدساته التي لا تناقش و لا تبرر عقليا، و في جميع الحالات أن هذه التبريرات تنشأ بعد ظهور الدين بسبب تربوي و ليس ديني بالاضافة أنها اختيارية و غيابها لا يؤثر على جوهر الدين، أما فيما يخص الفلسفة فسيكون الوجه المقابل كما ذكر حول الدين، فالفكرة الوحيدة المميز للدين، أي الوحي تجعل الفلسفة حائرة و مترددة فماذا يمكن القول.[2]

"نقصان قدرة العقل"

أ) **فقدان العقل لاستقلاليته:** ان ادعاء تسلط الوحي على العقل انبنى على خلط صريح بين الوحي كخبر غيبي وبين مدعي الائتمان عليه أي رجل الدين- كإنسان له مصالحه- فنسب إلى الوحي ما تنبغي نسبته إلى هذا المدعي، والحق أن التسلط على العقل لا يمكن أن يكون تسلط الوحي و ايضاح ذلك من خلال وجوه أربعة:

[1] طه عبد الرحمان، المصدر السابق، ص 101.

[2] عرفة منسية مقداد، فلسفة الدين و علوم الاسلام، دار المدار الاسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص 22.

1. أن الوحي هو من نفس الجنس الادراكي الذي يندرج فيه العقل، فالعقل هو الفعل الذي يختص به القلب، والوحي هو الخبر الذي يترل على القلب فإذن القلب هو محل العقل والوحي معا[1]، لا يفرق بينهما إلى شيء واحد وهو اتجاه العلاقة بهذا المحل، فالعقل يصدر منه والوحي يرد عليه.[2]

2. إن الوحي يدعو إلى الحق، فيلزم أن تكون إحدى وظائفه هداية العقل إلى هذا الحق، فيتولى اخراجه من أخطاءه وتقويم اعوجاجه و تصحيح مساره، لاسيما و أن الانسان، لو خلي بينه و بين طبعه، لا يصفو عقله بل تخالطه النوازع و الأهواء، كما أنه لا يطهر قلبه، بل تتسرب فيه آثار الضلالات والجهالات.

3. أن الوحي يأتي بالكمال، فيتعين أن تكون وظيفته أيضا ايصال العقل إلى هذا الكمال، متوليا الارتقاء به في مدارج الادراك، فلا يقف العقل عندما تدركه الحواس من ظاهرات، و لا عندما يستخلصه منها من مجردات بل يتطلع إلى ما وراءها من معان روحية و حقائق غيبية، مدركا أن هذا الكون لا يوجد عبثا.[3]

4. أن الوحي يعلم بالغيب، فيتوجب أن تكون وظيفته كذلك احاطة العقل ببعض المغيبات، بحيث يتولى توسيع آفاقه و تأسيس مدركاته، من هنا نستنتج أن الوحي لا يتسلط على العقل من الخارج، و إنما على العكس من ذلك، يتولى تحريره من الداخل، إذ يحرره من أخطاءه، و أيضا يحرره من نقصه، مكملا له و أخيرا يحرره من جهله.[4]

ب) **نقصان قدرة العقل:** يبدو أن ردة الفعل على تسلط أوصياء الوحي على العقل كانت من القوة، بحيث استبدلت بتسلط الأوصياء تسلطا آخر ألا و هو العقل نفسه، فقد أقيم العقل مقام السلطة المطلقة في كل شأن من

[1] طه عبد الرحمان، المصدر السابق، ص101.
[2] الغزالي أبو حامد، احياء علوم الدين، تح: سيد عمران، دار الحديث، القاهرة، ط1، ج2، ص 15-16.
[3] طه عبد الرحمان، المصدر نفسه، ص 40.
[4] طه عبد الرحمان، المصدر السابق، ص41.

شؤون الحياة، حتى أنه لم يكتفي عن الاستغناء عن الوحي، و حلاله محله، بل تم نسيان متزل الوحي نفسه، و انزاله مكانه.[1]

[1] أبو حامد الغزالي، المنقذ من الظلال، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص 5.

المبحث الثالث: القراءة الايديولوجية عند طه عبد الرحمان:

اذا كان الجابري يعتبر قراءته قراءة ايديولوجية واعية، تستثمر العناصر المضيئة في تراثنا الماضي قصد بناء مستقبلنا القومي العربي الآتي، فإن طه عبد الرحمان لا يقل تشبثا بهذه النزعة القومية، و يعتبر كتاب "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي"، محصلة مرافعاته الطريفة دفاعا عن أطروحة قومية الفلسفية ضدا على الاطروحة القائلة بكونيتها.[1]

لقد اتخذ طه عبد الرحمان من مفهومه الضيق للمجال التداولي، مقصلة قمعت كل انفتاح معرفي رشدي على الانتاج الفلسفي اليوناني، بما هو انتاج انساني كوني و مشترك بين كل الشعوب و الامم، كما استنتج ذلك الباحث المغربي ابراهيم مشروح*، الذي لازم طه ملازمة زمنية و فكرية طويلة، و كان من أشد المدافعين عن أطروحاته، لكنه أدرك محدودية هذه الأطروحات خلال بحثه عن رؤية فكرية تعارفية مفتوحة تتجاوز موانع الانفتاح على المشروع الطاهوي.[2]

طه عبد الرحمان يسقط في فخ قراءة الجابري لابن رشد:

لقد سقط طه عبد الرحمان في فخ قراءة الجابري لايديولوجية التراث عموما، و التراث الرشدي خصوصا، فسلك مسلكا ايديولوجيا مضادا للجابري، حتى يمكننا أن نفترض أن المشروع الفكري عند طه ليس في حقيقة الأمر إلا المشروع الفكري الجابري مقلوبا، فما يقوم الجابري من الاعلاء من شأنه، يقوم طه عبد الرحمان بالحط من قيمته، والعكس بالعكس، و إذا كان كل من الجابري و طه عبد الرحمان يعلنان صراحة عن عملهما من أجل بناء فكري قومي عربي، يتبوأ فيه الفكر المغربي الوسيط مكان الالهام و الريادة، فإنهما يختلفان في تحديد ما هو هذا

[1] طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المصدر السابق، ص 211.

* باحث مغربي لازم طه عبد الرحمان ملازمة طويلة.

[2] الحري عبد النبي، طه عبد الرحمان و محمد عابد الجابري صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، ط1، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، 2014، ص 169.

الفكر المغربي الذي يستطيع انقاذنا من ضلال التخلف و ظلمات الانحطاط، هل هو الرشدية أو الخلدونية ؟ هل هو البرهانية المغربية أم العرفانية المغربية؟[1]

1) الثالوث المخادع:

إذا كان الجابري يقسم التراث إلى ثلاث دوائر و هي : البرهان، البيان والعرفان[2] فإنه التقسيم الثلاثي الذي نجده عند طه عبد الرحمان الذي ميز بين العقل المجرد، المسدد و المؤيد.[3]

نستنتج من هذه الدراسة دلالات هذه المفاهيم المختلفة سيخلص إلى النتائج التالية: أن ما يدل عليه الجابري بالبرهان يدل عليه طه عبد الرحمان بالعقل المجرد، و ما يسميه الجابري بالبيان يسميه طه بالعقل المسدد، وما ينعته الجابري بالعرفان ينعته طه بالعقل المؤيد، و منه نطرح الاشكال التالي: ما الفرق بين ثالوث الجابري وثالوث طه عبد الرحمان ؟ و ما علاقة هذا الثالوث بموقف ابن رشد ؟

يوجد ابن رشد في قلب هذا التقسيم الثلاثي عند كل من الجابري و طه عبد الرحمان، فإذا كان الجابري قسم التراث تقسيما ثلاثيا يتبوأ فيه البرهان مكان الشرف و الصدارة و ينزل فيه العرفان إلى أدنى المراتب بينما يحتل البيان مرتبة دون البرهان و أعلى من العرفان، فإن طه عبد الرحمان يقلب هذا الترتيب رأسا على عقب، حيث يحتل العقل المؤيد أعلى المراتب المعرفية و أشرفها، ثم يليه العقل المسدد في المرتبة الثانية من حيث القيمة والمكانة العرفية، بينما يحتل العقل المجرد أدنى هذه المراتب و أقلها شأنا و قيمة.[4]

[1] الحري عبد النبي، طه عبد الرحمان و محمد عابد الجابري صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية ، المرجع نفسه، ص 179.
[2] الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013، ص 395.
[3] طه عبد الرحمان، العمل الديني و تجديد العقل، مصدر سابق، ص 17.
[4] طه عبد الرحمان، العمل الديني و تجديد العقل، مصدر سابق، ص 18.

2) من البرهانية الرشدية إلى العرفانية المغربية:

حينما نتأمل تصور الجابري للبرهان، فإننا نجده يضع على رأسه المدرسة الفلسفية المغربية، و يضع أعلى قمة هذه المدرسة الفلسفة الرشدية، و بذلك تكون برهانية ابن رشد أعلى شأنا من البيان و العرفان، في المشرق والمغرب الاسلامي على السواء، أما اذا سألنا طه عبد الرحمان عن موقفه من هذا الترتيب الذي وضعه الجابري، فإنه يجيبنا قائلا:" أما نحن فنذهب إلى ابعد من هذا فلا نسوي البيان بالبرهان [كما فعل ابن حزم و الجاحظ] بل نجعله درجة فوقه، إذ البيان أخص و البرهان أعم، فكل بيان برهان و ليس كل برهان بيان، فيكون حد البيان عندنا هو البرهان الذي حسنت عبارته الظاهرة حسن الاستدلال المضمر فيها، و قد يكون البرهان و لا حسن في العبارة"[1]

و إذا كان طه عبد الرحمان لم يترك أي مناسبة في كتبه السابقة من دون أن يتصدى لأطروحة الجابري هذه التي تعلي من شأن النزعة البرهانية عند ابن رشد، فإنه يعود موقوف عندها في هذا الموضع لأسباب ثلاثة وهي:

1. أن العقلانية المجردة التي يرفعها هذا الباحث [يقصد الجابري] إلى أعلى المراتب لا تنزل عندنا [طه] إلا الرتبة الدنيا من رتب العقلانية، إذ تعلوها رتبة العقلانية المسددة و من فوقها رتبة العقلانية المؤيدة.[2]
2. أن العرفانية التي يترلها هذا الباحث أدنى المراتب تنزل عندنا الرتبة العليا من رتب العقلانية.
3. أن دعواه القائلة باختصاص الفكر المغربي للعقلانية المجردة ينقصها أو يكذبها وجود عقلانية مجردة في المشرق العربي على الوجه الذي توجد به في المغرب و هذا الوجود لا ينازع فيه إلا معاند كما ينقصها أو يكذبها وجود عقلانية غير مجردة في المغرب على الوجه الذي توجد به في الشرق كما أراد هذا الباحث تخصيصه بها.[1]

---

[1] طه عبد الرحمان، اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998، ص 404.

[2] المصدر نفسه، ص 200.

لكن طه عبد الرحمان يلاحظ أن النقص الأكبر الذي تعاني منه أطروحة الجابري يأتي من كون المغاربة الذين ينسب اليهم قمة العقلانية مع ابن رشد ساهموا بقسط كبير في نشأة العرفان بالمشرق الإسلامي، الذي لم يثبت تأثير برهانية فيلسوف قرطبة في أي عاصمة من عواصمه الفكرية و الثقافية "بينما ثبت أن المغربيين أمدوا اخوانهم المشرقيين في باب الأخلاق بما لم يمدوهم به في باب غيره من أبواب الثقافة الإسلامية المختلفة"[2]

[1] المصدر نفسه، ص 202.

[2] طه عبد الرحمان، اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، المصدر السابق، ص 203.

خاتمة

خاتمة:

أخيرا نستنتج أنه يمكن اعتبار ما كتبه الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمان يندرج في سياق التأصيل الحضاري للعقلانية كما أن فلسفة طه عبد الرحمان هي فلسفة ارتدادية و هي عبارة عن مسألة مفتعلة وردة فعل على الجو الثقافي الذي طبع الفكر العربي المشحون بالتقليد، و لقد كانت فلسفته طامحة فعلا و مستأنفة النظر في مضامينها مستحضرة أهم الانتقادات التي وجهت اليها، و لعل أكبر عقبة تواجه الفلسفة الطهائية تكمن بالضبط في التخفيف من حدة صوريتها و اضفاء مسحة واقعية عليها، و منه نجد أن طه عبد الرحمان يحاول أن يضع الأسس الكبرى التي يمكن أن تحكم تجربة الحداثة الاسلامية كما يصفها، فهو مشغول بوضع القواعد المنهجية الرئيسية في التعامل مع التراث و النصوص و الظواهر حيث يحاول الباحث أن يبلور أطروحة أصيلة في تحديد العقل الاسلامي منطلقا من روح الحداثة و ليس من تجربتها في النموذج التاريخي الغربي. كما نجد أن عبد الرحمان يرى بأن مفهوم العقلانية في كتابات المفكرين العرب بمصطلحاتها المختلفة: العقل، العقلية و التعقيل، و المنهج العقلاني و هذا دون أن يخوض فيما خاض فيه الكثير من الدارسين من التبشير بهذه النزعة و اعتبارها الخلاص من الانسداد و التخلف، فنجد أن عبد الرحمان سلك مسلك التقعيد النظري فهو ينحو إلى تقسيم العقل إلى عقل مجرد و عقل مسدد و عقل مؤيد، و هكذا يهيكل طه أقسام العقل، ضمن الأبعاد الكونية و الدينية و الروحية و يمضي عبد الرحمان في هذا المسار واضعا مقدمات لكل قسم و حدود مركزا على آفات كل عقل، مما لا يسمح المقام في التفصيل فيها بشكل مستفيض.

كما أنه حاول تفكيك الأسس و المنطلقات الفلسفية و المنهجية لما سماه "القراءات الحداثية المقلدة" التي تنتهج مسالك الحداثة الغربية خاصة في قراءة النص القرآني، كما أنه ذكر أهم أعلام هذه القراءات الحداثية المقلدة الذين اهتموا بتفسير الخطاب القرآني قد ذكر محاولات محمد أركون و عبد المجيد شرقي، و نصر حامد أبو زيد، حسن حنفي و بعمل منهجي دقيق يفكك طه عبد الرحمان خطط هذه القراءات و أصولها و استراتيجياتها كاشفا

عن هدفها النقدي و آلياتها النسقية، هكذا خطط عبد الرحمان قراءات ليبين منطلقاتها الأصلية القائمة على أساس "التأنيس" أو "الأنسنة" أي رفع جانب القداسة عن النص الديني و خطة "التعقيل أو العقلنة" بتجاوز البعد الغيبي و خطة "التأريخ أو الأرخنة" أي التعامل مع النص القرآني في ضوء التحولات التاريخية و الثقافية.

يدعو الحداثيون إلى إعادة فهم و تفسير النص القرآني في ضوء العقلانية و الحداثة فإن خطابهم لا يعد أن يكون استنساخا لتجربة تاريخية معينة هي تجربة المجتمع الغربي بحقبة معينة، و على هذا الأساس يقدم طه عبد الرحمان تصوره لما سماه الحداثة المبدعة أو الابداع الموصول من خلال التفاعل مع البعد الحضاري الاسلامي، و منه فإن طه عبد الرحمان ينهض على رهان التأسيس و التأصيل و يروم أن يكون محاولة عميقة و أصيلة في تكريس وعي اسلامي حضاري مبدع وهو بشكل آخر يسعى إلى ترشيد فهم النص القرآني و الشرعي عامة بما يتماشى وخصوصياته المقدسة و المتعالية وبما يضمن كذلك التفاعل الخصب مع فتوحات المعرفة المعاصرة و انجازات الحضارة شرط استيعاب روحها و مضامينها الانسانية الأصيلة و ليس التعلق بأشكالها التاريخية العابرة.

ثم اننا نجد أن طبيعة العلاقة بين العقل و النقل، لا تتوقف أبدا بالرغم من وجود تعرض بين العقل و النقل، و بين العقل و الوحي خاصة حينما تعلو أصوات الثقافات المتغلبة في تجلياتها الحداثية التي أقصت الوحي اليه عن واقع الحياة و أحلت محله عقل الانسان فألهت العقل، و جعلته معيار قبول الأشياء وردها ما ارخى بظلاله على منطق التفكير الديني في بعض الأوساط لتأويل عقائد الدين و أحكامه كي تتوافق مع العقلانية المقررة في تلك الثقافات.

و منه فإنه لا يمكن الحديث عن الفصل بين المعقول و المنقول أو الحديث عن التعارض مثلما فعل المتكلمون و الفقهاء، كما لا يمكن الاعتماد على العقل و اهمال النقل مثلما فعل الفلاسفة و التيارات التحديثية المنادية باقصاء التراث و النقل، كما أنه لا يمكن الاعتماد على النقل و اهمال العقل مثلما فعلت التيارات السلفية لأن النص وجه آخر للعقل و العقل وجه آخر للنص و كلاهما من الوسائل المؤدية للحقيقة.

قائمة المصادر و المراجع

- **القرآن الكريم.**

المصادر:

1- طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002.

2- طه عبد الرحمان، العمل الديني و تجديد العقل، ط3، الدار البيضاء، المغرب، 2000.

3- طه عبد الرحمان، اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998.

4- طه عبد الرحمان، المفهوم و التأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999.

5- طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2000.

6- طه عبد الرحمان، سؤال العمل، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2012.

7- طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995.

8- طه عبد الرحمن، الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005.

9- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، المغرب، ط2.

10- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الاسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.

المراجع:

11- ابراهيم سعد الدين، الصحوة الاسلامية و هموم الوطن العربي، ط2، منتدى الفكر العربي، عمان، الأردن، 1998.

12- ابن باديس عبد الحميد، العقائد الاسلامية، ط5، المجلس الاسلامي الأعلى، الجزائر، 2011.

13- ابن تيمية، مجموع فتاوى، مج9، ط1، مكتبة المعارف.

14- ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج4، ط1، دار المعرفة، بيروت.

15- ابن خلدون، المقدمة، تح: عبد الله محمد الدرويش، ط1، مج 2، دار يعرب، بيروت، لبنان، 2004.

16- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ط1، الدار الجديدة، بيروت.

17- ابن رشد، تهافت التهافت، ط1، بيروت، لبنان، 2007.

18- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الظلال، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 1988.

19- أبو زيد نصر حامد، الخطاب الديني المعاصر و آلياته و منطلقاته الفكرية، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1995.

20- أبو زيد نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2007.

21- أركون محمد، الفكر العربي، ت: عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.

22- أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، ت صالح هاشم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2001.

23- أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ت: صالح هاشم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1998.

24- أركون محمد، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الاسلامية، ت: صالح هاشم، دار الساقي، بيروت: لبنان، ط1، 2001.

25- البخاري، الصحيح، الجزء الأول، مطبعة الحلبي، القاهرة.

26- بخيت محمد حسن مهدي، الفلسفة الاسلامية بين الاصالة و التقليد، عمان: الاردن، ط1، 2013.

27- بن أحمد عبد الجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، تونس، ط1، 1972.

28- بن نبي مالك، الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، الاتحاد الاسلامي العالمي، القاهرة، ط1، 1978.

29- بوزيرة عبد السلام، طه عبد الرحمن و نقد الحداثة، جداول للنشر و التوزيع، بيروت: لبنان، ط1، 2011.

30- بوقاف عبد الرحمان، دراسات فلسفية، العدد 4، أفريل 2015.

31- الجابري علي حسين، دروس في الفكر الفلسفي الاسلامي، دار ....، ط1، 2010.

32- الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013.

33- حديث شريف أخرجه الطبري في تفسيره، ج1.

34- الحري عبد النبي، طه عبد الرحمان و محمد عابد الجابري صراع صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، ط1، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، 2014.

35- الحميري عبد الواسع، نظرية المعرفة بين القرآن و الفلسفة، ط1، المؤسسة الجامعية للنشر و التوزيع، بيروت، 2013.

36- الحميري عبد الواسع، نظرية المعرفة بين القرآن و الفلسفة، ط1، بيروت، لبنان، 2013.

37- حنفي حسن، موسوعة الحضارة العربية الاسلامية، م1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر.

38- خليل عماد الدين، مدخل إلى الحضارة الاسلامية، ط1، الدار العربية للعلوم، المغرب، 2005.

39- الراغب الاصفهاني، تفصيل النشأتين و تحصيل السعادتين.

40- رمضان يحي، القراءة في الخطاب الأصولي، ط1، عالم الكتب الحديث، عمان، الأردن، 2008.

41- زقزوق محمود حمادى، مقدمة في الفلسفة الاسلامية، مصر: القاهرة، 2003.

42- الساهوك سعدون محمود، الفلسفة الاسلامية دراسات نقدية منتفية، ط1، عمان، الأردن، 2007.

43- صبحي أحمد محمود، في فلسفة الحضارة، ط1، بيروت، لبنان، 1999.

44- عبد القادر محمد أحمد، التفلسف الاسلامي جذوره و مشكلاته، الاسكندرية: مصر، 2012.

45- عبد الله دراز، الدين، مكتبة دار السعادة، القاهرة، ط1، 1969.

46- عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، تر: عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، القاهرة، ط1، 1973.

47- عرفة منسية مقداد، فلسفة الدين و علوم الاسلام، دار المدار الاسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

48- العروي عبد الله، مفهوم العقل، الدار البيضاء: المغرب، ط3، 2001..

49- علي رجاء أحمد، الفلسفة الاسلامية، عمان: الأردن، ط1، 2012.

50- عواد محمد أحمد، الوجود الالاهي في ضوء الفلسفة المتوازنة، ط1، دار الحامد للنشر و التوزيع، عمان، الأردن، 2011.

51- الغزالي أبو حامد، احياء علوم الدين، تح: سيد عمران، دار الحديث، القاهرة، ط1، ج2.

52- الفاخوري حنا، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، بيروت: لبنان، ط1، 2002.

53- الفاخوري حنا، تاريخ الفلسفة العربية، بيروت: لبنان، ط3، 1993.

54- الفارابي أبو ناصر، آراء أهل المدينة الفاضلة.

55- فهمي هويدي، القرآن و السلطان، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1982.

56- قعدان زيدان عبد الفتاح، عمان: الأردن، ط1، 2013.

57- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الاسلامية، بيروت، لبنان، 1979.

58- الماوردي، أدب الدنيا و الدين، القاهرة : مصر، ط1، 1973.

59- محمد علي أبو الريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ط2، بيروت، لبنان، 1973.

60- المحمداني علي عبود، فلسفة الدين، ط1، دار الأمان، الرباط، 2012.

61- محمود عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الاسلام، ط3، القاهرة، مصر، 1968.

62- مقداد العرفة، الفارابي فلسفة الدين علوم الاسلام، ط1، بيروت، لبنان، 2013.

63- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط3، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2007.

64- اليماني عبد الكريم علي، فلسفة التربية، ط1، دار الشروق، عمان، الأردن، 2004.

65- يوسف القرضاوي، الصحوة الاسلامية بين الجمود و التطرف، دار الشروق، ط2، 1984.

فهرس الموضوعات

شكر و عرفان

اهداء

خطة البحث

مقدمة أ- ه

الفصل الأول: مركزية إشكالية العقل و النقل في التراث و تجلياتها 06

تمهيد 07

المبحث الأول: ماهية الإشكالية في علم الكلام 08

المبحث الثاني: ماهية الإشكالية في الفلسفة المشائية الإسلامية 14

المبحث الثالث: تجليات إشكالية العقل و النقل في الفكر المعاصر 19

الفصل الثاني: موقف طه عبد الرحمان من دور الفلسفة 26

تمهيد 27

المبحث الأول: الفلسفة بين الكونية المجردة و الكونية المشخصة 28

المبحث الثاني: الفلسفة الإسلامية بين الإبداع المفصول و الإبداع الموصول 35

المبحث الثالث: مقومات استقلال الخطاب الفلسفي 41

الفصل الثالث: مسلمات ابطال العلاقة بين العقل و النقل 49

تمهيد 50

المبحث الأول: مسلمات الفرق بين الفلسفة و الدين 51

المبحث الثاني: مسلمات الفرق بين العقل و الوحي 59

المبحث الثالث: نقد منظور طه عبد الرحمان 64

خاتمة 68

قائمة المصادر و المراجع 71

فهرس الموضوعات 76