بحث عام | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 13 أبريل 2016

مفهوم العقل في فلسفة طه عبد الرّحمن

بدر الحمري
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

الملخص:

لا شك أنّ الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن واحد من الفلاسفة العرب الذين يثيرون العديد من التساؤلات، ومن جملتها: ما مدى جدية ومعقولية الصرح الفلسفي الذي يدافع عنه الرجل منذ نصف قرن تقريباً؟ وهل يستطيع المشروع الأخلاقي - التزكوي للرجل أن يجد له تربة خصبة للحياة؟ وهل نحن في حاجة اليوم إلى فلسفة تمتح من تراث علماء التزكية من جهة، ومن فلسفات المنطق ولسانيات تحليل الخطاب من جهة أخرى؟

للجواب عن هذه الأسئلة، فكرت أنّ المدخل الرئيس هو الوقوف عند مجهودات طه عبد الرحمن في تجديد مفهوم العقل، فما هي معالمه؟ وما أنواعه؟ وهل هناك آفاق يفتحها هذا التصور لمفهوم العقل الإنساني؟

المتأمل لتشكل مفهوم العقل في فكر **الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن** يخرج بملاحظة بالغة الأهمية، وهي أنّ الرجل سعى في نحت المفهوم منذ أعماله الفلسفية الأولى؛ فلا يكاد يخلو كتاب من كتبه يبدع فيه تصوراً تجديدياً للعقل، بل إنّ مفهومه للعقل يزداد قوة من كتاب إلى كتاب، والغرض من هذا الإبداع هو بالذات تحرير الفلسفة العربية الإسلامية من تبعيتها لعقلانية مغايرة، وجعله يجتهد في وضع عقلانية ذاتية، تؤهله للإبداع الفكري، وتمنحه الحق في الاختلاف الفلسفي. ومن المهم الإشارة في هذا السياق إلى أنّ طه عبد الرحمن في تعامله مع قضية الإبداع الفلسفي يؤسس لمفاهيم ومصطلحات بكر، ويخوض فتوحات معرفية في مجال إبداع المصطلح الفلسفي، وينادي في الناس من أراضٍ جديدة لم تطأها قدم فيلسوف قبله، ممّا يجعل شهية الباحثين والدارسين «مفتوحة» على البحث في الآليات التي ينتج بها الرجل مصطلحاته، والتحديدات التي يقدمها لتلك المفاهيم والمصطلحات من جهة، وموازنتها بمعيار ما ورثناه عن متفلسفتنا من جهة أخرى. وليس غريباً أن يعتبر طه عبد الرحمن أنّ الفلسفة إبداع للمفاهيم، وهو في هذا القول يناظر الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز.

توطئة:

يَحْسُنُ في بداية هذا البحث أن ننطلق من إشكال فلسفي رأيت فيه ضرورة منهجية لعله ينقلها إلى أفق أرحب لتحليل ومقاربة مفهوم «العقل» في مشروع الفيلسوف طه عبد الرحمن، وكذلك فهم محاولات الرجل التجديدية للفكر الإسلامي الفلسفي المعاصر عموماً. يمكن طرح هذا الإشكال على النحو التالي: **ما هي معالم تجديد النظر في مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن؟**

نَحنُ هنا إذن نستشكلُ مفهوم «**العقل**»، نَطلبُ فهمه لأنَّنا نشكُ في ماهيته وفيما يستفهم عنه؛ فلَا يُطلب الشيء إلا من أجل أن يُعلم، ولا علم به من غير أن يتقدَّم إمكان العلم به، فإذا عُلِمَ تُرِكَ الطَّلب، والأظهر أنّ الإمكان المطلوب في الاستفهام الفلسفي إمكان بعيد، لأنّ الفلسفة، كما تَقرَّر، طلبٌ متواصلٌ، لا انقطاع معه، فيكون المستفهِم مُعتقداً إمكان العلم بما يَستفهِمُ عنه من غير جزم يتحقق هذا الإمكان له ولا حتى لغيره عن قرب[1]. قال الزركشي: «ولكون الاستفهام طلبَ ما في الخراج أو تحصيله في الذهن، لزم ألا يكون حقيقة إلا إذا صدر من شاك مصدق بإمكان الإعلام، فإنّ غير الشاك إذا استفهم يلزم تحصيل الحاصل، وإذا لم يصدق بإمكان الإعلام انتفت فائدة الاستفهام».[2]

وهذا ما يذهب إليه طه عبد الرحمن عندما يؤكد أنّ السؤال ينطوي على معنيين أساسيين، من شأنهما أن يوسّعا الاستشكالات وينوعا الاستدلالات، وهما: «**الطَّلبُ**» و«**التَّداعي**»؛ فمعلوم أنّ فعل الطلب هو الشرط الضروري لحصول المعرفة، فتكون الفلسفة بانبنائها على السؤال قائمة مقام الشرط الذي تحصل به المعرفة، مادامت حقيقة السؤال هي أنه طلب السائل معرفة المسؤول عنه[3]، كما أنّ للسؤال قوة عجيبة للتداعي، فكل سؤال يدعو إلى سؤال آخر مثله أو ضده، وكل جواب يفتح باب السؤال، فقد يأتي السؤال اللاحق من داخل السؤال السابق أو يأتي من خارجه، وقد يبرز من تحته أو يبرز من فوقه[4]؛ هذه الحركة في السؤال والفكر عموماً هي التي يطلق عليها طه عبد الرحمن اسم «**النويتيك**»، فما معنى هذا الاسم؟ الكلمة مشتقة من «noesis» بمعنى الفكر الحدسي، المقابل للفكر العقلي «discursive» المنطقي.

1- انظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة - 2- المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، سنة 1999 الصفحة: 157

2- محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، المجلد الثاني، دار الفكر، الطبعة الأولى، لسنة 1980، ص ص 326-327

3- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -1- الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2000، الصفحة: 11

4- نفسه، ص 12

يستعمل طه عبد الرحمن «النويتيك» بالمعنى المقابل للأونطي الذي يشير إلى البعد الوجودي للأشياء. فالكلمة ليست سيكولوجيا ولامنطقاً، بل على العكس من ذلك إنها الواقع عينه، لكنه منقول طبعاً باللغة وبنياتها. «النويتيك» ليست شيئاً آخر سوى إمكانيات التفكير الموجودة خلف المستويات المتباينة للُّغة[5].

إنّ مَهَمَّة الفلسفة إذن هي «البحث عن حركة الفكر التي تتحرك داخل المستويات المختلفة للخطاب»، وذلك بالرجوع إلى اللغة وسَلِيقَتِهَا؛ من هنا فالسؤالُ حركة بِمَا هو نمطٌ من التفكير في موضوع ما، وكل حركةٍ فكريةٍ هي فلسفةٌ قائمة المعالم، وبالتالي فإنّ السؤال هو فلسفة قائمة المعالم.

لذلك عمل الفيلسوف طه عبد الرحمن في اجتهاداته الفلسفية على تجاوز تاريخ السؤال الفلسفي، أو قلْ، أسّس شكلاً جديداً للسؤال الفلسفي، يفرضُ علينا النظر حدوده، وذلك بأن جعله مناسباً لأفق الحداثة، أي شكلاً أحدث، وهذا الشكلُ الأحدثُ هو ما يسميه بـ «**السؤال المسؤُول**»؛ فلم يعد السؤال مجرد فحص كما كان مع سقراط، أو مجرد نقد كما كان مع كانط، بل هو سؤال يسأل عن وضعه كسؤال بقدر ما يسأل عن موضوعه، أو بلغة الفحص «السُّقراطي»، سؤال يفحص وضعه كما يفحص موضوعه، أو بلغة النقد «الكانطي»، سؤال ينتقد وضْعَهكما ينتقد مَوْضُوعَه»[6]. والسؤال على وجه العموم هو طلبُ الجواب والسَّعيُ وراءَ اكتشاف الحقيقة.

5- إدريس كثير وعز الدين الخطابي، أسئلة الفلسفة المغربية، منشورات الزمن، الكتاب 10، يناير 2000، ص 114. ولمزيد من توضيح مفهوم "النويتيك" عند طه عبد الرحمن راجع كتابه المتميز في بابه باللغة الفرنسية

Abderrahmane TAHA: Langage et philosophie. Essai sur le structure linguistiques de l'ontologie. rabat. imprimerie de fédala. 1979. p159.

يقول روني بواريي في تقديم هذا المؤلف مبرزاً إشكاليته ما يلي: يعالج هذا الكتاب مشكلتين: الأولى تتعلق بالواقع الذي يقصده الخطاب، وموضوع الحقيقة، إنه مسألة واقعية الحقيقة والأونطولوجيا الثاوية فيها. والثانية تتعلق بدور اللغة في بناء فكر يعبر عن واقع ما وكيفية نقله. ترى كيف يمكن للغة أن تفرض أو تقترح علينا مفاهيم لفكرنا وتوجهه؟ (خاصة إذا كانت هذه اللغة فاقدة للفعل الذي يرادف الوجود être وهو فعل يلعب دوراً أساسياً في الفكر الهيللييني والفكر الغربي بصفة عامة، ستكون مناسبة ممتازة لتحسيسنا بأهمية وصعوبة المسألة)، وذلك هو المشكل الذي يعالجه الأستاذ طه عبد الرحمن بعمق وأصالة. ص 01

6- طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الطبعة 2، الدار البيضاء، 2006، ص 14

مراتب العقلانية عند طه عبد الرّحمن

لقد كان مفهوم «العقل» من جملة المفاهيم التي وجب على متفلسفة ومفكري العرب والمسلمين نقدها وإعادة بنائها، سواء بالتأمل الصريح في معانيها وآفاقها المعرفية، أو بهدم عناصرها الزائفة خروجاً من التقليد الذي كبل العقل المسلم في سعيه نحو التحرر والتجديد.

وبتأمل المفهوم يظهر للمتفطن بسياقاته التاريخية أنه يحتاج إلى تقويم وتسديد في أساسه كما هو مبني عندنا، أو قلْ كما رسخ عليه متفلسفتنا[7] قديماً وحديثاً.

في هذا السياق عمل الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن على نقد مفهوم «العقل» نقداً جذرياً/منهجياً تأصيلياً، قصد تجديده وبيان أنّ الحضارة الحديثة التي قامت على ما اصطلح على تسميته بـ «العقلانية» هي «حضارة ناقصة»[8] رغم كثرة ما قيل حولها، ووفرة البحوث التي أقيمت لها. فقد تساءل في فاتحة كتابه «سؤال الأخلاق» قائلاً: «هل في الضرر أسوأ من أن يدعو إلى حقوق وحظوظ تخرجه من رتبة الإنسانية وتنزل به إلى درك البهيمية؟ محتجاً في ذلك بأنه يتبع طريق العقلانية الواضح الذي هو وحده عنوان الإنسانية»، ثم يستدرك تساؤله قائلاً: لكن لو كان ما يدعيه هذا الإنسان صحيحاً، فيا ترى كيف بالطريق العقلاني الذي يتبعه يفضي به إلى نقيض مقصوده؟ ألم يكن يريد أن يزداد به استقامة، فإذا هو يزداد اعوجاجاً؟ بلى».[9]

وقد لا نختلف مع بعض دارسي الفكر العربي المعاصر عموماً، وفكر الدكتور طه عبد الرحمن على الخصوص، عندما نعلن أنّ أعمال الرجل في صميمها ومن خلال جميع ما أنجزه من مصنفات كتابات تنحو نحو التجديد وتقويم اعوجاج الفلسفة العربية والإسلامية لما لحقها من تقليد وبؤس فكري وأخلاقي. وبالتالي فإنّ الفعل الفلسفي الطهوي فعل يقوم على بناء نظرية منهجية تضبط تعامل المتفلسفة مع إشكالات التجديد ودلالاته.

7- لا شك أنه في الفكر الإسلامي وخاصة في علم الكلام تحضر "مشكلة المفاهيم" حضوراً قوياً؛ والنص القرآني بما هو نص نوراني وتنويري يعمل على تصحيح المفاهيم وضبط دلالات المصطلحات المتداولة في المجال الاعتقادي والأخلاقي والتشريعي، في هذا السياق يقول المفكر المغربي عبد المجيد الصغير: "لسنا نبالغ إذا قلنا إنّ علم الكلام قد ورث هذا الهمّ المفاهيمي من القرآن الكريم، حتى كاد يكون علماً بالمفاهيم، يدور منهج الحوار فيه حول إعادة ضبط أغلب المفاهيم وجملة من المصطلحات المتداولة داخل الحقل المعرفي الإسلامي، الشيء الذي سهل عملية التأثير والتأثر بين هذا العلم وباقي علوم الإسلام". انظر: د. عبد المجيد الصغير، فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام، مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الكلامية، رؤية للنشر والتوزيع، 2011، ص 140. وانظر أيضاً: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2007

8- هذا الموقف المتقدم جداً نجد صداه فيما عبر عنه الفيلسوف الفرنسي إدغار موران بطريقة أو بأخرى، حيث يقول: "فالعقلانية الغربية أياً تكن ضرورتها وأهمتها تظل لها حدودها وليست مطلقة. إنها محصورة بحدود المنطق: ذلك أنه ينقصها غالباً حس النقد الذاتي لذاتها، كما أنها لا تستطيع أن تتصور العمق الأنثروبولوجي للأسطورة الخيالية الإبداعية. والعقلانية الغربية لها تجلياتها السيئة كالعقلنة المفرطة (انظروا نقد فرويد لها)، وكالعقل الأدواتي الاستغلالي (انظروا نقد أدورنو وهوكهايمر له)، وكذلك العرقية المركزية الغربية" انظر: المقدمة التي وضعها إدغار موران لكتاب محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، المركز الثقافي العربي، ترجمة هاشم صالح، الطبعة الأولى، 2013، الصفحة: 06. وبتأملنا لمفهوم العقلانية عند فيلسوفنا طه عبد الرحمن يتضح تماما أن الرجل يتجاوز بكثير ما ذهب إليه الفيلسوف الفرنسي إدغار موران اليوم بنقده للعقلانية الغربية القائمة على التجريد.

9- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2006، ص 13

وإنه لمن العجب العجاب ألا يقف الباحث متأملاً فيما أورده الدكتور طه عبد الرحمن، مع جميل الصبر في تقبل نقده لـمفهوم «العقل» الغربي ومعه العقل العربي الإسلامي، وبعد أن يفرغ من قوله الفلسفي فيه، بالحجة والدليل[10]، يمكن أن ننصب له ما تيسر لنا من كلام السؤال والنقد بعيداً عن أيّ فِكرانية ضيقة، كأن نتساءل مثلاً ـ في سياق بحثنا عن مفهوم العقل ـ فنقول: هل استطاع طه عبد الرحمن امتلاك ناصية تجديد المفهوم، وبكيفيات تحديد أصنافه ووظائفه؟ مع العلم أنّ مسألة التحديدات والتعريفات تحتل مكانة أساسية في «علم المنطق»، وهو العلم الذي برع فيه طه عبد الرحمن في مجالنا العربي بلا منازع، وشهد له الكثير بالريادة تدريساً ومنهجاً[11].

وبعد، فإنّ تساؤلاتنا في هذا البحث يمكن أن نلخصها في الإشـارات الاستشكالية التالية: ما هي معالم تجديد النظر في مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن؟ هل العقل مرتبة واحدة ثابتة أم مراتب متعدّدة متفاوتة؟ وقبل ذلك كيف يقيم الفيلسوف المجدد طه عبد الرحمن ـعلاقةـ تشكل العقل بمفاهيم مثل الحوار، والفلسفة، والأدب والحقيقة؟ ثم كيف ساهم الفيلسوف طه عبد الرحمن في ترسيخ الروح المنهجية في العقل العربي الإسلامي؟

إرهاصات أولية لمفهوم العقـل

المتأمل لتشكل مفهوم العقل في فكر **الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن** يخرج بملاحظة بالغة الأهمية، وهي أنّ الرجل سعى في نحت المفهوم منذ أعماله الفلسفية الأولى؛ فلا يكاد يخلو كتاب من كتبه من إبداع يبدع فيه تصوراً تجديدياً للعقل، بل إنّ مفهومه للعقل يزداد قوة من كتاب إلى كتاب، والغرض من هذا الإبداع هو بالذات تحرير الفلسفة العربية الإسلامية من تبعيتها لعقلانية مغايرة، وجعله يجتهد في وضع عقلانية ذاتية، تؤهله للإبداع الفكري، وتمنحه الحق في الاختلاف الفلسفي. ومن المهم الإشارة في هذا السياق إلى أنّ طه عبد الرحمن في تعامله مع قضية الإبداع الفلسفي يؤسس لمفاهيم ومصطلحات بكر، ويخوض فتوحات معرفية في مجال إبداع المصطلح الفلسفي، وينادي في الناس من أراض جديدة لم تطأها قدم فيلسوف قبله،

10- قد يطلق على الحجة أسماء أخرى مثل "الدليل" و"الاستدلال" وحتى "البرهان"، لكنّ هذا الإطلاق يكون من باب التجوز أو التوسع، وقد وجد الفيلسوف طه عبد الرحمن بين هذه الأسماء فروقاً اجتهد في تحديدها وإحصائها في مقالة: "الإضمار في الدليل"، مجلة المناظرة، العدد الثالث، ص ص 91-105

11- يمكن للناظر أن يتأمل مجموعة من أعمال الرجل خاصة منها: "المنطق والنحو الصوري، دار الطليعة، بيروت، 1983"، و"اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2006"؛ وفي هذا يقول الدكتور عباس أرحيلة: "كان له ـ أي طه عبد الرحمن- فضل تطوير المنطق في مظاهر مختلفة منها: 1- استبدال دروس المنطق القديم بدروس في المنطق الحديث مع انفتاح على المناهج المنطقية عامة والمناهج الرياضية خاصة . 2 - تعريب كثير من المصطلحات ومفاهيم المنطق الرياضي بصورة تجعلها مألوفة لدى الناطق العربي؛ مع قربها من لسانه وفهمه. 3- كفاحه من أجل الزيادة في الحصص المخصصة للمنطق". من كتاب، فيلسوف في المواجهة، ص 25. شهادة أخرى يمكن أن نعرض لها هنا، وهي للدكتور أبو بكر العزاوي، حيث يقول فيها: في سنة 1984- وهي السنة التي سجلت فيها أطروحتي للدكتوراه - لم أجد ـ حسب علمي- باحثاً واحداً يهتم بالحجاج والمنطق الطبيعي بشكل رسمي وأكاديمي في العالم العربي برمته غير باحث واحد هو الفيلسوف والمنطقي المغربي الدكتور طه عبد الرحمن"؛ انظر مؤلفه، حوار حول الحجاج، الأحمدية للنشر، الطبعة الأولى، 2010، ص 99

ممّا يجعل شهية الباحثين والدارسين «مفتوحة» على البحث في الآليات التي بها ينتج الرجل مصطلحاته، والتحديدات التي يقدمها لتلك المفاهيم والمصطلحات من جهة، وموازنتها بمعيار ما ورثناه عن متفلسفتنا من جهة أخرى. وليس غريباً أن يعتبر طه عبد الرحمن أنّ الفلسفة إبداع للمفاهيم، وهو في هذا القول يناظر الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز، بل لا يخفى على كل متتبع حصيف لمتن الرجل أنّ اهتمامه بالمصطلح الفلسفي كان مبكراً، صناعة واستعمالاً، واضعاً له اسم «فقه المصطلح الفلسفي» ويقصد به النظر في القضايا والإشكالات العلمية التي تتعلق بالمصطلح الفلسفي من جهة وضعه وتحديد مضمونه وتقنين إجرائيته، وذلك بقصد صياغة بعض الفرضيات والدعاوى واستخراج بعض الأحكام التي تضبط الممارسة الاصطلاحية في المجال الفلسفي»[12].

ومن هذا الاهتمام الاصطلاحي عند المجدد طه عبد الرحمن مثلاً نجد في مؤلفه «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»[13] تمييزاً بين عقلانيتين اثنتين على الأقل هما: «العقلانية البرهانية» التي تحكم الممارسة العلمية داخل المختبرات والمصانع والمراصد والمؤسسات الأكاديمية، ولا أثر لها في الحياة اليومية؛ و«العقلانية الحجاجية» التي تحكم علاقات التعامل اليومي بين الناس[14].

كما عمل في الكتاب نفسه على استنباط أصول العمل العقلي عن طريق الاشتغال المنطقي في إنتاج المتكلمين الذي وصفه بالخطابية الطبيعية والحوارية الاعتراضية. ولإدراك هذا الغرض أبطل طه عبد الرحمن فرضيتين عن دعاوى العقل العربي والإسلامي؛ فرضية الفيلسوف المغربي محمد عابد الجابري التي يرى فيها أنّ «العقل العربي عقل بياني» لا «برهاني»[15]؛ وأنّ تعامل المسلمين مع النصوص خاصة النص القرآني كان عائقاً أمام تقدم العلم وتوجيه النظر إلى الأشياء الخارجية والتأمل في ظواهرها، فضلاً على أنّ الفكر العربي لا ترقى أدلته إلى مستوى البراهين مكتفية بأساليب استدلالية تشبيهية وقياسية.

12- انظر: طه عبد الرحمن، في فقه المصطلح الفلسفي العربي، مجلة المناظرة، السنة الرابعة، العدد6، رجب 1414، دجنر 1993، ص 71

13- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2007

14- يمثل الطابع الحجاجي للخطاب قيمة عليا يُوصى بتوخيها في أغلب مجالات المخاطبة، بل وتشترط ضرورة في بعضها كالمجال القضائي والمجال العلمي والمجال الرياضي والمجال الاستشاري- السياسي؛ وتقدر قيمة الإنسان والمجتمع ودرجة تطورهما بمدى انتشار الأسلوب الحجاجي عندهما في اتخاذ المواقف وفي ترويجها ونشرها والتربية عليها. انظر: حمو النقاري، المشترك المنسي، دفاتر المدرسة العليا للأساتذة، فبراير 2000، الصفحة، 47. وأيضاً كتاب: طه عبد الرحمن، التواصل والحجاج، سلسلة الدروس الافتتاحية لجامعة ابن زهر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية أكادير، الدرس العاشر، مطبعة المعارف الجديدة، الموسم الجامعي 1993-1994. الذي تلخصه عبارة الدكتور أبو بكر العزاوي: "لا تواصل من غير حجاج ولا حجاج من غير تواصل"، انظر مؤلفه، حوار حول الحجاج، الأحمدية للنشر، الطبعة الأولى، 2010، ص 93

15- يرى محمد الجابري أنّ عمل نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة، غير أنّ هذه العملية يريدها محمد الجابري أن تكون تحرراً من إسار القراءات السائدة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها، دون التقيد بوجهات النظر السائدة. انظر كتاب محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة، بيروت، مارس2009، الصفحة: 09. وإن كان هذا الموقف لا يعبر بشكل مطلق عن القطيعة مع التراث كما قال بها عبد الله العروي من باب الدخول إلى الحداثة؛ غير أنّ حداثة الفلسفة كما يقول د. حمُّو النَّقَّاري لا تدعو إلى القطيعة مع التراث كما يتوهم البعض «ولكنها تدعو بالعكس إلى استئناف الاتصال به لاستثماره، تثبيتاً للصائب فيه، وتقويماً للمعوجّ منه، وتصحيحاً للمعتلّ فيه، وتخلّصاً من الباطل الذي قد يكون فيه، معوّلين فيه على ما انتهى إليه الاجتهادُ النظري الإنساني اليوم من «حقائق» مقرّرة و«استشرافات» متطلّعة قد يكون فيها للناظر العربي المعاصر علوّ همة بعد أن كان، لزمن طويل، قصيرها» د. حمّو النقاري، في منطق بول روايال، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى، يناير 2013، ص 61

بينما نجد الموقف الطهوي ـ نسبة إلى طه عبد الرحمن ـ يرى التعامل مع النصوص لم يحجب المسلمين عن توجههم إلى العلم الصحيح؛ فانشغال المسلمين بتدبُّر النصوص وبناء نظريات دلالية وتأويلية لاستخراج الأحكام منها، دليل قاطع على وعيهم بدور المناهج والوسائل في تشكيل المضامين المعرفية، وعلى وعيهم بوجوب تقديم النظر في الوسائل على النظر في المضامين[16]؛ مع العلم أنّ فلسفة المعرفة درجت على اعتبار الوعي بالوسيلة أعمق وأرسخ من الوعي بالمضمون الذي يتوسل بها إليه.

وقد أدت غفلة الفلاسفة عن دور الوسيلة اللغوية في تكييف وبناء المضامين المعرفية من خلال تعاملهم مع النصوص اليونانية إلى إنشائهم لمضامين مستغلقة على الأفهام لعدم توفرها على الشروط البيانية للُّغة العربيّة.

أمّا دعوى «شرعانية العقل الإسلامي» كما طرحها محمد أركون فقد ميز بين مكونات النظر الإسلامي ومكونات النظر الحديث، معتبراً أنّ مذاهب الفقهاء ومدارس المتكلمين مجرد حركات، من جهة تساند تناحر الجماعات السياسية للهيمنة في مجال السلطة، ومن جهة أخرى تسهم في التنكر لمقتضيات التاريخ، منكراً على الفكر الإسلامي التوجيه الديني لتصوراته وآرائه وأنساقه النظرية[17]. والحال أنّ الفقهاء كان همُّهم الأساس هو بناء نسق نظري يستعان به على ضبط استخراج الأحكام المستجيبة لكل ما استجد من الأحوال.

وقد ردّ طه عبد الرحمن على هذه الدعوى بكون تصورها للعلم لا يرقى لتصور الفقهاء له، ما دام معنى العلم عند محمد أركون ليس سوى جملة المعارف المكتسبة، سواء تلك التي استكملت مقوماتها أو التي ما زالت تتلمس طريقها، بينما تصور الفقهاء للعلم هو تحصيل الإحاطة بمسائل الشرع وقواعد استنباط فروعه من أصوله. وهذا مطلب معقول وقابل للتحقيق[18].

في المؤلف السابق الذكر نفسه يعرض طه عبد الرحمن الاعتراضات على المسلمات المشتركة بين الادعاءين، والملفت للنظر أنّ المسلمة الأولى التي ينتقد فيها المعنى السُّكوني للعقلانية في مقابل المعنى التحولي والوظيفي القاضي بأن تكون العقلانية «فعالية»، هو التصور الذي سيبلوره مستقبلاً بداية من مؤلفه «العمل الديني وتجديد العقل»، مؤكداً أنّ الفعاليات تختلف باختلاف المكان والزمان وباختلاف المعايير التي تشترط فيها، والتي تضيق أو تتسع بحسب الأهداف التي نرسمها للنظر، فقد تقوم إلى جانب العقلانية العلمية عقلانية فلسفية وأخرى أدبية وأخرى علمية، وهكذا[19].

16- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 147
17- نفسه، ص 149
18- نفسه، ص 150
19- نفسه، ص 152

الحقيقة من وراء أُفق العقل:

وفي تصحيحه[20] للتصورات المتداولة يتوقف طه عبد الرحمن في كثير من المناسبات مع مفهوم الفلسفة، فيرى أنّ القول الشائع عنها كونها «ممارسة عقلية»، وبأنها تخاطب العقل الإنساني، وبالتالي قطعها وانفصالها عن كلّ ما يتجاوز العقل، والحال أنّ الإشكال هنا، بداية، يرجع إلى مفهوم العقل ذاته؛ فإذا انتهى الكلام فيه إلى اكتشاف حدوده وسلم العاقل بتلك الحدود؛ فالفيلسوف، ولو أنه يسلِّم بهذه الحدود العقلية، فقد يأبى أن يقف عندها، وأن تحد من طلبه للحكمة وحبه لها، فيتطلع إلى تجاوز تلك الحدود ومعرفة ما وراءها، لأنّ الحقيقة التي يطلبها هي دائماً أمامه وليست بين يديه، ولا هي ملكه، بل هي في أفقه، وينبغي أن يلاحق هذا الأفق بكلّ ما أوتي من السبل، ويستبدل سبيلاً بآخر حتى يقترب شيئاً فشيئاً إلى هذه الحقيقة التي ينشدها، والتي يعلم أنها من وراء الأفق[21].

مع طه عبد الرحمن يصبح الخطاب الفلسفي خطاباً للجمال والذوق الإنساني، يختص بعقل أرق وأدق، هذا العقل يسميه د. طه في أحد حواراته بـ «**الذوق المنشور**»[22]. وليس غريباً أن تكون مثل هذه المفاهيم مستقاة من فلسفة الأخلاق، وهو اليوم المتخلِّق فيلسوف الأخلاق بامتياز.

ثم إنّ الفلسفة لا ينفصل فيها النظر عن العمل، أو قلْ إنّ التفكير الفلسفي تفكير يرتبط فيه العقل بالأخلاق، فلا بدّ من أن تبقى الأفكار مقرونة بالأخلاق حتى تتحقق الفلسفة بمعنى الحكمة، وبناء على هذا يصبح الفعلُ النَّظري فعلاً خلقياً، فضلاً عن أنّ ما يحدد إنسانية الإنسان هو الأخلاق وليس العقلانية، يقول فيلسوف الأخلاق طه عبد الرحمن: «الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنساناً، وليست العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة»[23].

وعبر عملية الاستدلال وإعادة البناء المجادلة لأصول المفاهيم والتصورات النظرية يتشكل في وعي المتخلق طه عبد الرحمن حسب د. مصطفى حنفي معيار التأسيس العملي الذي يحصل به الاطمئنان. إنه المعيار القائم على أساس المطابقة بين الدين والأخلاق، بين الديني والفعل الخلقي[24]. أو لنقل بتعبير آخر يفي

20- قضية خوض طه عبد الرحمن مغامرة تصحيح المسار الفكري للفلسفة العربية الإسلامية يشهد لها كبار المفكرين في مجالنا التداولي، ومنهم الدكتور عباس أرحيلة، حيث يقول: "أراد طه أن يُصحح المسار الفكري، وأن يجدد ويجتهد ويُقدم البديل، ويحدد الكيفية التي يتم بها إنجاز هذا الدليل؛ فيؤصِّل المفاهيم ويُصَنِّع المصطلحات بصرامة منطقية، ويقف في مواجهة فلاسفة الشرق والغرب"، ومن ثم يكون مسار تصحيح التصورات المتداولة عند طه عبد الرحمن يقوم على التجديد والاجتهاد والتأصيل والصناعة والمواجهة. انظ: عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2013، الصفحة 18

21- طه عبد الرحمن، الحوار أفقاً للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2013، ص ص 20-21

22- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، الطبعة 2، مطبعة النجاح، الدر البيضاء، العدد13، 2008، ص 109

23- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2006، ص 14

24- انظر المقال القيم الذي عقده أستاذنا الدكتور مصطفى حنفي تحت عنوان «طه عبد الرحمن وتجديد الفكر الصوفي: دلالات وإشكالات» ضمن أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء تحت عنوان «جهود علماء الأمة في خدمة التصوف الإسلامي الأصول والامتداد» بوجدة، أيام 17-18-19 ذو القعدة 1433هـ الموافق 04-05-06 أكتوبر 2012م، ص 163

بقصد صاحبه: «والصواب أنّ الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين»[25]. إنّ الغرض من أداء الشعيرة كفعل إدراكي حسي مطلوب لذاته لا بمقاصده كما هو الشأن مع فهم بعض الفقهاء، بل ما يتقرر بحصولها قوام الدين وأساس العقيدة، وذلك بالمعنى العملي الذي تكون فيه الشعائر معقولة لا بظواهرها الخارجية، وإنما بمعقولية آثارها السلوكية المعتبرة خلقاً للدلالة عليها. والحال أنّ الشرائع لا تأتي من الشعائر إلا بما يحكم الدين بمعقوليتها ويرى فيه قصداً ومعنى، وبالتالي فإنّ فيما تأمر به من الأفعال هو ما يظهر ويتجلى في تصرفات المتدين في أحوال متفاضلة زيادة ونقصاناً من الفضل والخُلق[26].

أمّا الادعاء بأنّ العقل - أو «اللوغوس» - هو ما يميز الممارسة الفلسفية، بمعنى أنّ القول الفلسفي قول عقلي خالص فهو محض ادعاء أسطوري لا برهان من العقل يثبته ولا سلطان من الواقع يؤيده، والأخذ بالعقل وحده يفضي إلى إيغال المتفلسف في التجريد الذي لا يتحرك، حتى لا واقع محسوساً معه ولا حاضر ملموساً. إنه لا حياة للفلسفة ما لم تزاوج فيها بين الخصوصية الإشارية[27] والعمومية العبارية، ونجعل كل واحدة منهما خادمة للأخرى، ومعلوم أنّ العبارة ذات طبيعة تواصلية معرفية والإشارة ذات طبيعة تفاعلية وجدانية، والارتقاء من التواصل المعرفي إلى التفاعل الوجداني ضروري لحصول الإبداع، والفلسفة الحية غرضها الأول أن تبدع حيث لم تبدع الفلسفة الخالصة[28].

الحوار توسيع للعقـل:

اهتم طه عبد الرحمن بأهمية الحوار منذ أكثر من عقدين، وبادر إلى تأليف كتاب في أصوله[29] يوم كانت فئات المجتمع بمختلف فكرانياتها[30] لا تتحاور ولو مع نفسها. وبالنسبة إليه فإنّ النظر وحده بدون حوار لا يعمق مدارك العقل ولا يسهم في توسيعه؛ وبما أنّ الحوار هو نظر من جانبين، فإنّ العقل الحي الكامل يتقلب بتقلبه حتى يبلغ النهاية في التقلب على عكس تقلب العقل من جانب واحد، ومعلوم أنّ في ازدواج الأدلة من

25- سؤال الأخلاق، المرجع السابق، ص 52

26- مصطفى حنفي، المرجع السابق، ص 163

27-- يشير طه عبد الرحمن إلى أنّ: "الأدب هو مستودع الإشارة الذي لا ينفد، فينبغي لكل فلسفة عربية، متى أرادت أن تحيا ولا تموت، أن تستأنس بأجمل وأجل أساليب الأدب العربي في الإشارة، حتى إذا استأنس بها المتفلسف العربي، أمكنه أن يبني عبارته على مقتضياتها، فتأتي هذه العبارة موصولة وموصلة معاً، ويكون مضمونها أغنى وتأثيرها أنفذ؛ أما الفلسفة الخالصة، فلا بد أن تموت، لأنها طوت الأدب العربي طياً ومحت إشارته محواً، خارقة بذلك القاعدة المقررة أنّ الفلسفة أولها أدب وآخرها علم. المرجع السابق، ص 108. وبالتالي فـ: "ليس من شك في أنّ الفيلسوف يعبر بلغة قومه وأنه يقتبس منها، عن وعي أو عن غير وعي، ما شاء من الألفاظ والتراكيب لتبليغ تصوراته المجردة"، انظر: طه عبد الرحمن، الأصول اللغوية للفلسفة، مجلة دراسات فلسفية وأدبية، السلسلة الجديدة، دار الكتاب، الدار البيضاء، العدد: 1-76-1977، ص 150

28--انظر تفصيل هذا الموقف في مؤلف طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة 2، 2006، من ص 85 إلى ص 109

29- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2007

30- يستعمل طه لفظ "فكراني" في مقابل لفظ "إيديولوجي"، انظر كتابه: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ص 24-25

الجانبين كثرة لا يمكن العثور عليه في حالة الاجتماع، بحيث «تزداد سعة العقل وعمقه درجات كثيرة في حالة الازدواج منها في حالة الاجتماع»[31].

الحوار حياة العقل، والذي يغلق باب الحوار يميت في نفسه روح العقلانية النافعة، التي تكون ثمرة الامتحان بواسطة الأدلة من جانبين اثنين على الأقل، ومن يمت هذه الروح يقطع الأوردة لتي تحمل إليه هذه المعرفة الممتحنة، فيحرم نفسه من إمكان تصحيح آرائه وتوسيع مداركه، فيضيق كما يقول طه نطاق عقله ويتسع نطاق هواه؛ وحينئذ لا يفيده علمه وإن سولت له نفسه أنه يستفيد منه، ولا بالأولى يفيد غيره، بل إنه يضره ويضر غيره؛ وليس هذا فحسب، بل إنه يميت في نفسه وفي غيره روح الجماعة الصالحة[32].

عود على بدء: مفهوم «العقل»: إشكالات وإيضاحات[33]:

تأمل طه عبد الرحمن في كتابه «سؤال العمل» ثمانية إشكالات دخلت على مفهوم العقل وأفضت إلى استغلاق مضمونه، مرجحاً سببها إلى الغلو في التجريد؛ وهي:

4.1. إشكال الترادف بين العقل والمنطق الذي أحدث التباساً بينهما تمثل في صور ثلاث، وهي: الإيحاء بأنّ عمل العقل يضاد عمل اللسان، والإيهام بوجود التلازم بين العقل والقول، وإغفال صلة العقل بالعمل التي هي أصل تداولي إسلامي. حتى أنه لا عقل بغير عمل، ولا عمل بغير عقل، إلا أن يكون فعلاً غفلاً لا يستحق أن يحمل صفة العمل.

4.2. إشكال تعريف العقل بالجوهر حيث يؤدي إلى إضفاء صفة الخلود عليه، ومعاملته معاملة الشيء الذي يجمد على ظاهر هويته، كما يؤدي إلى تقسيم الإنسان إلى ذوات كثيرة، كل واحدة منها قائمة بنفسها؛ ممّا دعا طه إلى وضع تعريف جديد للعقل يفيد في معناه الكف والضبط والجمع، وتشترك هذه المعاني كلها في معنى عام هو «الربط».

4.3. إشكال الفصل بين العقل والحس، حيث يفضي إلى تقديس العقل إلى حدّ التأليه، كما يؤدي إلى إنكار التأثير المتبادل بين العقل والحس، وإلى تجاهل الاتصال السياقي والأفقي بين مختلف القوى الإدراكية.

31- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 21

32- حوارات من أجل المستقبل، ص 07

33- اشتغلنا في هذا المحور على كتاب طه عبد الرحمن، سؤال العمل، بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 2012، من الصفحة 55 إلى الصفحة 110

4.4. إشكال الفصل بين العقل والقلب أفضى إلى ترسيخ الاعتقاد لدى جمهور المسلمين بأنّ العقل جوهر كائن في حيز مخصوص من القلب أو من الدماغ[34]، وجعل فقهاءهم يولون اهتمامهم بالأساس لظاهر موافقة الأفعال والأحكام، ويهملون القيم الأخلاقية التي تنبني عليها، كما منع علماءهم من تأمل أنواع الآفات التي يحتمل أن تدخل على المعرفة العقلية. والحقيقة في نظر طه أنّ القلب هو مصدر الإدراكات العقلية التي تتميز بشدة التقلب ومتانة الصلة التي تربطها بكل قوى الإدراك التي يملكها الإنسان، بحيث يكون في سلامة القلب سلامة المعارف والمدركات؛ كما يؤكد طه أنّ القلب هو مصدر القيم الأخلاقية التي تنبني عليها الأحكام الشرعية، بحيث يكون في صلاحه صلاح الأعمال والتصرفات.

4.5. إشكال الفصل بين العقل والخلق، والحال أنّ العقل حسب طه مثله مثل الخلق، والعقل العملي أولى بأن يستتبع العقل النظري من أن يتبعه؛ والإنسان أولى بأن يختص بالأخلاق من أن يختص بالعقلانية لثبوت طلبه للكمال، ولما يتصف به فعله العقلي من أوصاف خلقية تجعل منه نموذجاً لكلّ الأفعال.

4.6. إشكال الفصل بين العقل والشرع الذي يرجع حسب طه إلى تأثر علماء المسلمين بالأفكار اليونانية التي نشرتها فيهم مدارس اللاهوت المعاصرة لهم، ممّا نتج عنه عدم ترتيبهم للعقول باعتبار تداخلها مع العمل الشرعي، وهو ترتيب يقسمه طه إلى ثلاث درجات: العقل المجرد من عمل الشرع، والعقل المسدد بمقاصد الشرع، والعقل المؤيد بوسائل الشرع.

4.7. إشكال الفصل بين العقل والوحي يقوم على حمل العقل على معنى الرأي وحمل الوحي على معنى النقل وعلى اعتبار الوحي خبراً خارجياً متسلطاً على العقل؛ والرأي إنما هو جزء من العقل وليس كله، كما أنّ الوحي لا يضرّ أبداً باستقلال العقل، بل، على العكس، يوسع نطاقه بفضل ما يمدّه به من أسباب التسديد والتكميل والتعليم.

4.8. إشكال الفصل بين العقل والإيمان، وهذا باطل، لأنّ التوسل بالعقل يوجب تحصيل الإيمان به، حتى تثبت فائدة العقل وتظهر مشروعية التوسل به؛ فضلاً عن أنّ الخطاب الديني يتعلق بالمكلفين، ولا تكليف إلا على من قام به شرط العقل.

هكذا نلاحظ أنّ طه عبد الرحمن لم يشأ أن يذهب في التصور السكوني أو الجوهري والثابت للعقل، بل إنه أبى إلا أن يقف عند ما يمكن أن نسميه بإمكانات العقل المتعددة، وهي الإمكانات التي سيتوقف عندها

34- مع العلم أنّ العقل في لغة المسلمين مصدرُ عقلَ يعقلُ عقلاً، وهو أيضاً غريزة في الإنسان، فمسماهُ من باب الأعراض، لا من باب الجواهر القائمة بنفسها، وعند المتفلسفة مُسمَّاهُ من النوع الثاني. انظر ابن تمية، موسوعة علم مصطلحات المنطق عند العرب، 198 سبق ذكره، الصفحة: 537

بشكل دقيق في كتابيه العمل الديني وتجديد العقل[35] وسؤال الأخلاق[36]، حيث ميز بين عقلانيات ثلاث: «العقلانية المجردة»، و«العقلانية المسددة»، و«العقلانية المؤيدة».

وبعدُ، ثلاثية العقل عند طه عبد الرحمن:

أ- العقل المجرد:

قبل أن يمضي الدكتور طه عبد الرحمن في نقده لنموذجين مشهورين للعقلانية الغربية ردّ إليهما أغلب ما يعرفه من العقلانية المتداولة، وهما: النموذج الأرسطي، والنموذج الديكارتي. قام بعرض معايير عامة ينضبط بها ويستوفيها كلّ تعريف للعقلانية. ومن الواضح أنّ طه في أخذه للنموذج الأرسطي أراد بذلك نقد الأساس العقلاني الذي قامت عليه فلسفة المتقدمين من المسلمين لما للعقلانية الأرسطية من بالغ الأثر فيها، أمّا النموذج الديكارتي فمن الواضح أنّ القصد من ورائه هو نقد الأساس الذي قامت عليه الفلسفة الحديثة، والتي أثرت بشكل كبير أيضاً على متفلسفتنا من المسلمين أو الفكر العربي والغربي المعاصر عموماً، رغم أننا نشير إلى أنّ كلاً من النموذجين قد تمّ تجاوزهما في الفكر الغربي نفسه، خصوصاً مع الفلسفات المعاصرة ونظريات التحليل النفسي، لكن ما يلاحظ أنّ هذه الفلسفات والعلوم بقيت مسكونة بعقلانية النموذجين، حتى وإن كانت تجاوزاً.

فلنمضِ الآن إلى بسط المعايير العامة الضابطة للعقلانية، وقد حصرها طه في ثلاثة معايير رئيسة:

أ- معيار الفاعلية، ومقتضاه أنّ الإنسان يحقق ذاته بواسطة أفعال متنوعة ومتعددة حسب أصنافها وكيفياتها، ووسائلها، لكون ظروفها الزمكانية متقلبة وبواعثها ومقاصدها متفاوتة أيضاً.

ب- معيار التقويم، ومقتضاه أنّ الإنسان يسعى إلى طلب الكمال في كلّ أفعاله، موجهاً بقيم، ومشدوداً إلى معانٍ تعلو به.

ج- معيار التكامل، ومقتضاه أنّ الإنسان ذات واحدة وليس مجموعة من الأجزاء، تجتمع فيها مظاهر القوة والضعف، وصفات العرفان مع الوجدان، ومستويات النظر مع العمل، وقيم الجسم مع قيم الروح.

هذه المعايير الثلاثة هي بمثابة مسلمات معرفية ضابطة تقاس بها «العقلانية»، أو قلْ هي العمود الفقري الذي تقوم عليه، دون أن تنقص معياراً واحداً، وإلا حدث الاختلال والاعوجاج.

35- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 2008

36- سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2006

والآن نمضي إلى بسط شرحنا في التعريفين اللذين سبق أن ذكرناهما، كما انتقدهما طه عبد الرحمن.

ـ التعريف «الأرسطي» للعقل

بداية جاء طه عبد الرحمن بالتعريف الأرسطي للعقل كما هو متداول في شعب المعرفة الإسلامية، ومفاده أنّ العقل جوهر قائم بالإنسان يفارق به الحيوان، ويستعد به لقبول المعرفة[37]. لكنّ التعريف وفق المعايير السابقة لا يقوم بها، اللهم معيار التقويم وإنّ بشكل محدود، لأنه وطبقاً لمعيار الفاعلية يجعل العقل جوهراً، والحال أنّ العقل فعل من الأفعال وسلوك من السلوكات[38] التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة إلى المبصرات، فالبصر ليس جوهراً مستقلاً بنفسه، وإنما هو فعل معلول للعين. فكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية، هي التي تميز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية ألا وهي «القلب».

وهو ما رسخ عليه حجة الإسلام الغزالي في رسالته «مشكاة الأنوار» حيث قال: «واعلم أنّ في قلب الإنسان عيناً هذه صفة كمالها، وهي التي يعبر عنها تارة بالعقل، وتارة بالروح، وتارة بالنفس الإنساني. دع عنك هذه العبارات، فإنها إذا كثرت أوهمت عند ضعيف البصيرة كثرة المعاني. فنعني به المعنى الذي يتميز به العاقل عن الطفل الرضيع، وعن البهيمة، وعن المجنون. ولنسمه (عقلاً) متابعة للجمهور في الاصطلاح»[39].

وممّا نقله طه عبد الرحمن في كتابه: «العمل الديني وتجديد العقل» أنّ ذكر القلب بوصفه محلاً لفعل العقل ورد في القرآن الكريم: (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ)[40]. وأيضاً في الحديث الشريف: (ألا وإنّ في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب)[41].

ثم إنّ العقل بتعريفه الأرسطي مردود وفق معيار الفاعلية من جهة ثانية؛ إذ هو يحسن كما تحسن الأفعال إذا سلك به مسالك المعرفة الحقيقية، ويقبح كما تقبح الأفعال إذا انحرف به إلى الشبهات والأهواء. أضف إلى ذلك أنّ العقل يقبل توجيهه والتأثير عليه. وهو ما قصده الفيلسوف طه عبد الرحمن بقوله إنّ المعنى «الحركي والفعالي» للعقل لم يغب عن التفكير الإسلامي، مستشهداً بقول ابن تيمية عندهم، حيث يقول:

37- وفي هذا أيضاً يقول ابن تيمية: (العقل) في لغة فلاسفة اليونان جوهر قائم بنفسه، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان، ناشرون، تأليف د. فريد جبر، د. رفيق العجم، د. سمير غنم، د. جيرار جهامي، الطبعة الأولى، 1996، ص 537

38- سؤال الأخلاق، ص 63

39- أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، مجموعة رسائل الغزالي، راجعها وحققها إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، بدون تاريخ، ص 288

40- القرآن الكريم، سورة الحج، الآية 44

41- البخاري، الجزء الأول، مطبعة الحلبي، القاهرة، ص 20

«فاسم العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء إنما هو صفة، وهو الذي يُسمّى عرضاً قائماً بالعاقل»[42]. ويراد به أحياناً «الغريزة» التي في الإنسان...، كما أنّ في العين قوة بها يبصر، وفي اللسان قوة بها يذوق، وفي الجلد قوة بها يلمس عند جمهور العقلاء[43].

ويتأمل الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن ثلاث صور اتخذها العقل باعتباره «فعل القلب»، وهي: صورة الربط، بمعنى إدراك القلب للعلاقة بين معلومية، ثم صورة الكف بمعنى المنع. فصورة الضبط بمعنى إمساك القلب ما وصل إليه حتى لا يتفلت منه. بمعنى أنّ العقل هنا يراد به صحة الفطرة الأولى التي تميز بين القبيح والحسن[44].

أمّا التعريف الأرسطي للعقل من حيث هو معيار التكامل فيقسم الإنسان ويفصله عن صفات أخرى تحدد ماهيته كالعمل والتجربة. وهذا التصور اليوناني للعقل يسميه طه «النزعة التجزيئية»[45]. فلو جاز التسليم بجوهر العقل، فلأنه يجوز التسليم بجوهرية العمل فيكون هو الآخر ذاتاً قائمة بالإنسان، وهذه مجانبة صريحة للصواب[46] لتجاهلها وحدة الإنسان في تكامل أوصافه وتداخل أفعاله.

أمّا التقدير الأرسطي للعقل من حيث معيار التقويم، فإن كان د. عبد الرحمن يسلِّم بفوائده لتميزه بين الإنسان والبهيمية، فإنه لا يسلم بالصيغة التي جاء عليها، لأنّ القيم التي يطلب بها تحقيق كمال الإنسان لا تؤمن عواقبها، وقد تنقلب بأشد الضرر على صاحبها، والدليل على ذلك القول بـ «العقول العشرة» وإنزالها منزلة الآلهة. من هنا فإنّ التعريف الأرسطي للعقلانية يخلّ بمعيار الفاعلية والتكامل ويسيء استعمال معيار التقويم، فبات من اللزوم على طه عبد الرحمن طلب تعريف غيره لا إخلال فيه ولا إساءة.

ـ التعريف الديكارتي للعقل:

أمّا التعريف الديكارتي للعقلانية فمعناه استخدام المنهج العقلي على الوجه الذي يتحدد به في سياق ممارسة العلوم الحديثة، ولا سيما الرياضية منها.[47]

42- ابن تيمية، مجموع فتاوى، المجلد التاسع، ط . مكتبة المعارف، ص 286

43- ابن تيمية، نفسه، ص 287. ويقول أيضاً: "العقل في لغة المسلمين مصدرُ عقلَ يعقلُ عقلاً، وهو أيضاً غريزة في الإنسان، فمسماهُ من باب الأعراض، لا من باب الجواهر القائمة بنفسها، وعند المتفلسفة مُسمَّاهُ من النوع الثاني". موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، المرجع السابق، ص 537

44- يقول أبو حامد الغزالي: "العقل يراد به صحة الفطرة الأولى في الناس، فيقال لمن صحت فطرته الأولى: إنه (عاقل) فيكون حدّه أنه: قوّة بها يجود التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة". انظر مؤلفه: معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1961، صحفة 286

45- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 18

46- سؤال الأخلاق، ص 63

47- المرجع السابق، ص 64

وقبل أن يحكم طه عبد الرحمن على هذا التصور فصله طبقاً للمعايير الثلاثة السابقة «الفاعلية والتكامل والتقويم»، فخلص إلى النتائج التالية:

وفق معيار التقويم أكد أنّ الإنسان يتعلق بالمقاصد بقسميها النافعة والضارة. ووفق معيار الفاعلية أكد أنّ الإنسان يتعلق بوسائل ليحقق مقاصده كما صنف الوسائل إلى صنفين: ناجعة وقاصرة. أمّا وفق معيار التكامل ففيه يكون معيار المقاصد نافعة والوسائل ناجعة لخدمة وحدة الإنسان. وهنا لا بأس أن نطرح التساؤل التالي: هل يستجيب المنهج العقلي ذو الأصل الديكارتي لشرطي النفع في المقاصد والنجوع في الوسائل؟[48]

حسب طه عبد الرحمن يتبين ممّا لا يدع مجالاً للشك أنّ مقاصد المنهج العقلي العلمي تتصف بصفات ثلاث: النسبية، والاسترقاقية، والفوضوية.

ويبدو من خلال هذه الصفات أنّه يفتح آفاقاً أخرى للنظر والبحث، ممهداً لنقد فلسفي لأشكال العقلانية الديكارتية التي أثرت في العقل الإسلامي الحديث. وهي توصف بالنسبية لأنّ الإنسان، وإن كان يقصد مقاصد نافعة في أن تكون مبادئ وقوانين العقل الإنساني مشتركة وكليّة وواحدة عند جميع الناس، فإنّ واقع العلوم ومنهاجها يشتمل على أصناف متكاثرة ومتغايرة من «القواعد والمسلمات وبضروب مستقلة في الأنساق التي تنشأ عن هذه الأنساق المتعددة»، ويضرب طه أمثلة لتلك الأصناف كمنطق القضايا، ومنطق المحمولات، ومنطق متعدد القيم، ومنطق الموجهات، ومنطق الواجب والمباح، ومنطق الجهات الزمانية، ومنطق اللزوم»[49]. مع العلم أنّ كل هذه الأنواع من المنطق لها أشكالها وأصنافها وخصائصها.

هنا نلاحظ الاختلاف والتشعب، بل والتضارب حدّ التعارض؛ لهذا فالشك وارد حول تأسيس الخطاب العلمي لحقيقة واحدة للعقل. لكن ما لا يمكن إغفاله هو أنّ ديكارت نفسه كان قد صرّح في كتابه «مقال في المنهج» حين اعتبر أنّ العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس، والمهم بالنسبة إليه ليس امتلاكنا للعقل بل المهم هو «حسن استخدامه»، أي المنهج والطريقة التي نستخدم بها عقولنا، وتختلف هذه الطريقة من شخص إلى آخر، فيحاول العلم أن يوحدها، لكن باختلاف العلوم والنظريات، والقضايا سواء بسواء.

من ثمّ لا ضير أن نقول بالنسبية التي فرضها واقع تاريخ تطور العلوم. أمّا صفة الاسترقاقية فهي نتيجة التحول الذي أصبحت عليه تقلبات المناهج التقنية، فإن كان مقصدها تحقيق النفع للإنسان، فحاصل القول إنها ضربت بهذا الأمل عرض الحائط، لاحتوائها للإنسان واستحواذها عليه، بعدها طمع في السيادة على الكون بواسطتها، ومرد ذلك أنّ التقنية أخذت تشتغل بنفسها، وتسير وفق منطقها بغير بصيرة من الإنسان[50].

48- نفسه.

49- العمل الديني وتجديد العقل، المرجع السابق، ص 44

50- سؤال الأخلاق، ص 45

وقوام هذا المنطق الآلي حسب طه عبد الرحمن مبدآن: الأول مبدأ لا عقلاني، مقتضاه: أنّ كل شيء ممكن، وليست هناك لا قيود منطقية ولا أخلاقيات ولا طبيعية أو غيرها. ممّا يؤدي إلى أنّ الآلة تستبيح كل شيء في الإنسان. أمّا المبدأ الثاني فهو لا أخلاقي: مقتضاه «كل ما كان ممكناً وجب صنعه»، ممّا يؤدي إلى التحلل من كلّ الموانع الأخلاقية المؤدية إلى المكارم[51].

من هنا نلاحظ كيف تخرج العقلانية من دائرتها الآلية إلى اللاعقلانية اللاأخلاقية، «كأنما نموذج العقل المجرد، في نتائجه وتطبيقاته، يحمل بذور فنائه».[52]

أمّا صفة الفوضوية فدليلها من وقائع تاريخ العلم، حيث إنّ نظرياته لا تكمل بعضها بعضاً، وإنما بعضها قاطع عن بعض، ينتقل من أسئلة إلى أخرى لا أجوبة لها، ممّا يؤدي إلى تضارب النظريات، مثلاً نظريات «أينشتين» ونظرية نيوتن، ممّا ينتج عنه إبطال دعوى الإبطال والتكامل.[53]

من ثمّ صح القول مع طه عبد الرحمن إنّ العقلانية العلمية المتداولة تجلب مقاصد ضارة تخالف بها ركناً من أركان العقلانية السليمة الذي هو النفع، فهل تكون هذه العقلانية العلمية ناجعة في الوسائل بعد أن انتفى نفعها في المقاصد؟

وسائل المنهج العقلي العلمي هي الأخرى لها حدود في نجاعتها، يضع لها طه الصفات الثلاث التالية:

أ ـ تكلف الموضوعية: فزعمها أنّ الممارسة العلمية العقلية لا تطلب معاني القيم الذاتية، حتى أصبح كل ما هو ديني وأخلاقي من القيم يعتبر عندها من العوائق في العمل العلمي؛ والصواب يقول طه عبد الرحمن: «إنّ تحصيل تمام الموضوعية غير ممكن، وكل ما تفعله هذه الممارسة العقلانية هو أنها تستبدل بالمعاني الأخلاقية الدينية معاني وقيماً أخرى غير دينية وغير أخلاقية بما فيها الموضوعية نفسها»[54]. وما تحصيل الوسيلة الناجعة لخدمة حياة الإنسان سوى الجمع بين طلب المعرفة العلمية وبيان التزام المعاني والقيم الروحية الأخلاقية. أمّا العقلانية المجردة فهي نزعة توقعنا في كل ما هو ظاهري، وتغيب ما هو داخلي مختص بالمعاني والقيم، هذه النزعة هي ما أطلق عليها طه في مؤلفه العمل الديني وتجديد العقل بـ «التظهير»[55].

51- المرجع السابق، ص 65
52- العمل الديني وتجديد العقل، ص 45
53- سؤال الأخلاق، ص 66
54- سؤال الأخلاق، ص 67
55- العمل الديني وتجديد العقل، ص 46

ب - الجمود على الظاهر: المنهج العقلي العلمي يتعامل مع موضوعاته كظواهر تحليلاً وتجريباً دون الاستناد إلى الحقائق الباطنية التي تستند إليها (مثلاً التحيز المكاني والزماني)، ولم تطلب المعاني السامية للإنسان فقد حرم من أسباب النجوع .

ج- اتخاذ الوسائط: من المعلوم أنّ المنهج العقلي العلمي يحتاج من الوسائط المادية العديد منها حيث يتهيأ له ضبط الظواهر وصفاً وتجريباً ومراقبة وتنبؤاً. من ثم فإنّ إدراك الحقائق غير المادية مثل الغيبيات والروحيات الموصوفة أصلا بكونها لا متناهية في الدقة واللطافة سوف يستلزم من الوسائط المادية ما لا حصر له[56]. لذا فإنّ تكلف المنهج العلمي العقلي بالموضوعية والوقوف عند الظواهر والأخذ بالوسائط المادية، والزمان والمكان يجعل وسائلها قاصرة غير ناجعة.

ولما ثبت لنا خلو العقلانية الأرسطية والديكارتية من النفع في المقاصد والنجاعة في الوسائل، أو ما أطلق عليها د. طه العقلانية التجريدية، يطرح في هذا السياق السؤال التالي: كيف الخروج من هذا الضرر؟

ليس هناك سوى طريق واحد حسب طه هو العمل. ولا يكون هذا العمل أوفى إلا إذا كان مستمداً من شرع الدين الإسلامي، فمن المسلم به، كما يقول طه، أنّ العمل الشرعي بالنسبة إلى المؤمن هو العمل الأكمل، وأنّ كمال غيره يكون كماله. كما أنّ العمل يمد العقل المجرد على مستوى المقاصد بالثبات في القيم والمعاني، ثم الشمول في المعاني لكل الأفراد.[57]

أمّا على مستوى معيار الفاعلية في الوسائل فإنها تتصف بالتغيير في أشكالها وأحوالها ومآلها. وفي هذا السياق يقدم طه مثال مقصد «حفظ الصحة»، فإنّ الوسيلة هنا تتعدد، إذ يمكن أن تكون هي فعل «تناول الدواء»، أو قد يكون مجرد «أكل الطعام»، وقد يكون الوسيلة في «اتباع حمية معينة». ثم صفة الخصوص لصاحبها حيث لا يؤثر إلا بقدر استحكامه من هذه الخصوصية ومطابقته لمقتضى حالها[58]، مع اعتبار أنّ التعرف على هذه الخصوصية يمكن من اختيار الأفعال الصحيحة السليمة والبالغة التأثير.

كما أنه لا خروج من الضرر إلا إذا جعلنا السمو بالعقل إلى مرتبة يسميها طه مرتبة «التسديد»، بوصفها منزلة للعقل يتمكن من خلالها من الاهتداء إلى معرفة المقاصد النافعة.[59]

56- نفس المرجع، ص 47. وسؤال الأخلاق، ص 68
57- سؤال الأخلاق، ص 69
58- سؤال الأخلاق، ص 70
59- نفسه، ص 71

ب ـ العقل المسدَّدُ أو المرتبة الثانية من العقلانية

العقل المسدَّد يتحدث عنه طه في كتابه العمل الديني وتجديد العقل بتفصيل وشرح فائقين، ومن جملة ما قدمه فيلسوفنا التعريف التالي: «إنّ العقل المسدد عبارة عن الفعل الذي يبتغي منه صاحبه جلب منفعة ودفع مضرة، متوسلاً في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع»[60].

العقل المسدد هو العقل الذي تجاوز مرتبة التجريد واهتدى إلى معرفة «المقاصد النافعة». ووفق المعايير الثلاثة السابقة، فالعقل المسدَّد قد استوفى الثبات والشمول في معيار التقويم. لكن كيف هو حسب معيار الفاعلية المتعلق بالوسائل؟ وقبل ذلك إلى ماذا يرجع اصطلاحه بالعقل المسدد؟

حسب طه عبد الرحمن فإنّ تسمية العقل بـ «المسدَّد» يرجع إلى الرغبة في «التسديد»، بمعنى أن يصير العقل قادراً على إدراك مصالحه الدنيوية والأخروية. مع العلم أنّ العقل المسدَّد هو رتبة أعلى من العقل المجرد بعدما «دخله» العمل الشرعي، وأصبح مستقلاً عنه في الآن نفسه، ليشكل خروجاً كبيراً من التجريد النظري إلى التسديد العملي، فازداد شرفاً وقيمة.[61]

قد يتساءل سائل: لماذا العمل الشرعي؟

الجواب أنّ الناظر مهما كان عمله بعيداً عن الشرع الذي أقرّه الله عز وجل فلن يبلغ مدارك بعيدة، ولن تنكشف له منافع في وسائله، أمّا العمل الشرعي كما يقول طه عبد الرحمن فسره أنه يفتح للمرء آفاقاً اعتبارية واختيارية ولا يقوى عليها سواه، ويمده بأسباب السداد فيها، فينفذ من إدراك المصالح إلى أبعد مما يصله المخالف، ويضرب إدراكه في البعد بقدر عمله، ولا يكون إدراك غيره بالقياس إليه إلا كمثل الأفكار الضحلة بالقياس إلى الدلائل المرتبة؛ فمصالح هذا قريبة وعاجلة ومباشرة، أمّا مصالح ذاك فبعيدة وآجلة وغير مباشرة.[62]

ونحن نعلم أنّ الجانب العملي كان الشغل الشاغل للعقل الإسلامي، حتى ذهب بعضهم إلى أنّ العلم الذي لا يكون مقترناً بالعمل لا يعد علماً نافعاً، فكان العقل العملي أنفع من العقل النظري بعمل العاملين حتى لا يقعوا في الإيغال والتجريد؛ فهذا قول يذكرنا بما قاله أبو حامد الغزالي (450هـ 505هـ) عن العلم المجرد الذي ورد في أكثر من موضع في رسالة أيها الولد، ومما قال: «يحسب أنّ العلم المجرد له سيكون نجاته وخلاصه فيه، وأنه مستغن عن العمل. وهذا اعتقاد الفلاسفة. سبحان الله العظيم لا يعلم هذا القدر أنه حين حصل العلم إذا لم يعمل به تكون الحجة عليه آكـد، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أشد الناس

60- العمل الديني تجديد العقل: 53
61- نفسه، ص 67
62- المرجع السابق، ص 60

عذاباً يوم القيامة عالم لا ينفعه الله بعلمه»[63]. وقوله في مناسبة أخرى من الرسالة نفسها «العلمُ المجردُ لا يأخذ اليد». «أيها الولد: العلم بلا عمل جنون، والعمل بغير علم لا يكون»[64]. والمقصود بالعمل هنا العمل الشرعي الذي يأخذ بيد صاحبه، يقول الغزالي في مناسبة أخرى من الرسالة نفسها: «أيها الولد: ينبغي لك أن يكون قولك وفعلك موافقاً للشرع، إذ العلم والعمل بلا اقتداء الشرع ضلالة»[65]. فأخص صفات العقل عند الإنسان أن يعلم الانسان ما ينفعه ويفعله، ويعلم ما يضره ويتركه. والمراد بالحسن هو النافع، والمراد بالقبيح هو الضّار.[66]

ودليله من القرآن الحكيم قول الله عزّ وجلّ (فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا)[67]. وبالعمل تكتمل رحمة الإنسان (وَأَن لَيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ)[68].

فالتبعية للشرع هي الطريق الناجعة والناجحة للعقل الإنساني، أو قلْ هي الأقوم والأفيد، التي تقوم على «منطق يرعى الصلة مع السلوك ويراعي التواصل مع نصوص الشريعة المنظمة لهذا السلوك»[69] فضلاً على أنّ العقل المسدَّد يكون قد جمع بين فضائل العقل المجرد وفضائله، وليس بجمع ظالم أو متعسف، بل هو يقيناً عند - طه عبد الرحمن - إجراء النظر على مقتدى قواعد العمل لاستيفائه شرط المقاربة النظرية وشرط القربان العملي، كما أنّ وصفه لهذا الاستيفاء يتم بأجمل عبارة، لا قلق فيها، مثل وصفه للجمع بين العقل المجرد والعقل المسدد بأنه (تلقيح فضائل الأول بفضائل الثاني) إذ هو تلقيح بالعمل، أو قل بالجملة إنّ العقلانية السديدة هي العمل بما أنزل الله.

وعليه يكون أهل السمع «الفقهاء» أولى من النظار العماد بالعقلانية، لأنهم حسب طه «أفسح مجالاً وأخصب سبيلاً»[70]. كما أنهم تولوا باستنباط الأحكام من النصوص الشرعية لكل الأفعال، من ثم فإنّ العمل الفقهي يكون قد امتاز بالعقلانية المسددة على غرار المتكلمين.

أمّا العقلانية عند النظار فهي «أضيق أفقاً وأعقم مساراً»[71]. لكن الملاحظة التي يمكن أن نسجلها هنا أنّ الفقهاء ليسوا وحدهم من يحتكرون العقل المسدد إذا اعتبرناه رجوعاً للعمل بالأصول الإسلامية، فسنجد

63- مجموعة رسائل الغزالي، ص 276
64- نفسه، ص277
65- نفسه، ص 278
66- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ر160.20-1/ 537
67- سورة الكهف، الآية: 110
68- سورة النجم، الآية: 39
69- طه عبد الرحمن، مشروعية المنطق -أ-، مجلة المناظرة، العدد الأول، السنة الأولى، يونيو 1986، شوال 1409، ص 120
70- العمل الديني وتجديد العقل، ص 68
71- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

أيضاً السلفيين، بوصف العمل الشرعي هو أصل أصولها، وسرعان ما نجد من ينكر على السلفية عقلانيتها. غير أنّ طه عبد الرحمن سرعان ما يبطل دعوى لا عقلانية السلفية، حجته في ذلك أنّ الفكر لا يستقيم إلا بالارتكاز على ما سلف من نماذج المعرفة، بمعنى أنّ الفكر أياً كان نوعه يعتمد على نماذج سالفة. أمّا القول إنّ السلفية لا تاريخية فهو قول مردود أيضاً، لأنّ العقل السلفي ليس تقهقراً إلى غابر العصور وطيّاً للأزمنة، بل هو على الحقيقة عمل بما يخترق الأزمان، ويعبرها إلينا بصفته دائم الحضور بيننا»[72].

لكنّ هذا القول لا يمنع طه عبد الرحمن من تسجيل انتقاده للسلفية التي لحقتها آفتا التجريد والتسييس، لما أفرد الفعل العقلي النظري بالقدرة على التأمل في النصوص الدينية لا تنال إلا بهذا الفعل العقلي [التأمل] التجريدي، وبالتالي الخروج عن العمل هو نتيجة منطقية لهذا الاشتغال. والطريف في التحليل الذي يقدمه طه تسميته لهذا النوع من السلفية بـ «التسلُّف» على غرار «التعقل»؛ بوصف التسلف هو التعقل التجريدي للنصوص التي تنحصر عندهم في التصورات والأفكار، وبالتالي وقوعها في النموذج العقلاني النظري الغربي، وهذا الوقوع هو ما يسميه طه بـآفة التجريد، أمّا عن آفة التسييس فهو إعطاء الأهمية للسياسي في التغيير والإصلاح وتحديد الفرد، وهذه الآفة تسقط بشكل مباشر أو غير مباشر في التصارع والتغالب والتحاقد والتكابر، ممّا يؤدي إلى فتور وتقهقر في العنصر الروحي والأخلاقي، من ثم رجوع السلفية إلى العقل المجرد، رغم أنّ المرتبة التي تستحقها حسب فيلسوفنا هي العقل المسدد[73].

أمام هذه الآفات التي يعرضها طه عبد الرحمن لكل من العقل المجرد والعقل المسدد، فهل نسلم جدلاً أنّ العقل الإنساني ناقص؟ وهل يصح العكس، فكما وجد العقل المسدد الذي تجاوز العقل المجرد، ولولا آفاته التي نزل بها منزلة العقل المجرد، كذلك يمكن أن يوجد عقل آخر يعلو عليهما معاً ويتجاوز الآفات التي وقع فيها كل من العقل المجرد والعقل المسدد، خصوصاً إذا علمنا أنّ الممارسة الشرعية اجتهدت في فرض مزيد من ضوابط العمل تجنباً للآفات السابقة، كما التزمت بمبدأ التكامل، الذي يعتبره طه مزدوجاً: تكامل خَلقي يكون فيه الجانب النظري والعملي مترابطين، وتكامل خلقي يقوم في إرادة الإنسان بلوغ أقصى درجات الكمال في أفعاله، علاوة على أنّ الممارسة الإسلامية عملت على تجاوز شبهات قد تطرأ عليها، سواء على المستوى العقدي والعملي أو على المستوى العقلي والسياسي من أجل النهوض بأحوال المسلمين.

ونضيف إلى كل ما سبق أنّ طه لا يجد أي حرج في أن يكون العقل المسدد ناقصاً مادام شرط هذا العقل هو دخوله في الاشتغال الشرعي، والدخول غير النزول. من ثم تبقى في العقل الإنساني قدرات وإرادات واستعدادات لم تفعل بعد، لأنّ العمل الشرعي مراتب، وكل مرتبة تأتي بأسباب في العقلانية تخفي على سابقتها تزيد المشتغل وسعاً في الإدراك، وتحملاً لمزيد من المعرفة[74]. هذا القول يجعنا نؤكد مرّة أخرى أنّ

72- المرجع نفسه، ص 72

73- لمزيد من التوضيح تأمل صفحات من المرجع السابق، من ص 100 إلى ص 110

74- المرجع نفسه، ص 115

الدين الإسلامي هو الأساس في تفكيره العقلاني، فالعمل الشرعي هو الموسع للعقل، وهو الذي يمنحه أسباب الإدراك والتعقل؛ فالعقل لا يعقل في غياب العمل الشرعي، بل إنه كلما ارتقى رتبة فبسبب اشتغاله بالشرع. وكأنّ العقل «صفحة بيضاء» تملأ عن طريق التجربة الشرعية، أو قلْ تملأ بالعمل الديني، بل إنّ كثرة العمل الديني من شأنه أن يجعل العقل في تقدم مستمر، ومن يعمل غير ذلك مصيره التردي والتقهقر إلى مرتبة العقل المجرد. والعقل المسدد كما رأينا سابقاً هو نفسه مهدد بهذا الفساد ما لم يسمُ إلى رتبة عقلية بمزيد من العمل داخل الشرع وليس خارجه، وإلا تقهقر به التسديد إلى التجريد.

هذه الرحلة في مدارج العمل يسميها صاحب فقه الفلسفة رحلة «فياضة»، توسع من آفاق العقل، فضلاً على أنها تطهر من أفات العقل المسدد، إنها مصدر «حياة الأخلاق»، و«تجديد الأوصاف». من الواضح أننا هنا في رحلتنا مع طه نقترب من الرحلة الصوفية.[75]

وحاصل القول بصدد معنى العقل المسدد فبفضل اختصاصه بمزيد من العمل فهو يتخذ وصفاً جديداً أعقل منه، وأكمل وأفضل، يطلق عليه طه عبد الرحمن «العقل المؤيّد»[76]، فما هي حقيقته ووجوه كمالـــه التي يختلف فيها عن سابقيه؟

ج ـ العقل المؤيّد: مع الله وبالله ولله

إذا كانت هناك عقلانية ينتصر لها الفيلسوف المسلم طه عبد الرحمن في مختلف مؤلفاته الفلسفية التي تسبح في فلك فقه الفلسفة، فهي العقلانية المؤيدة، حيث يكون فيها العقل قد وصل في علمه وإعماله بين نجاعة الوسائل وتحصيل المقاصد النافعة، طالباً كماله من العمل الشرعي حتى يتدارك الآفات الخلقية والعملية التي لحقت بسابقيه. والفرق أنّ العقل المؤيد يدرك أعيان الأشياء، ويطلب الأوصاف الباطنة[77] العمل والأفعال الداخلية. إنه ذات ندركها بواسطة «نظر عملي حي»، أو ما اصطلح على تسميته طه بـ «الملابسة»، أي الدخول في عالم التجربة الحية والاشتغال بالملموس من الفرائض، وحتى يزيد على العقل المسدد يشتغل أيضاً بالنوافل يجعل منها صاحبها مطية للوصول في الوقت الذي يعتبرها العقل المسدد فقط زيادات. يعني أنّ طه عبد الرحمن بوصفه للعقل المؤيد بهذه الصفات يتجاوز العقل المجرد الذي يكتفي بعقل الأوصاف الظاهرة، علاوة على مجاوزته للعقل المسدد الذي يقف عند الأفعال الخارجية للأشياء.

75- المرجع نفسه، ص 116

76- المرجع نفسه، ص ص 129- 209. سؤال الأخلاق، ص ص 72 – 79

77- ويطلق عليه طه عبد الرحمن أيضاً "المباطنة"، حيث يقول في مؤلفه العمل الديني وتجديد العقل: "إنّ المباطنة هي كون الذات المتعرف عليها بالتجربة، تصبح دالة على أوصافها المدركة أصلاً بالنظر وعلى أفعالها المترتبة أصلاً في العمل، بدل أن تكون الأوصاف هي الدالة على الذات، كما هو الشأن في العقل المجرد، أو تكون الأفعال هي الدالة عليها، كما هو الحال في العقل المسدد". ص 127

ومن المعلوم أنّ طه عبد الرحمن عرض لـ «العقل المؤيد»، وقام بربطه بسؤال الأخلاق، فلا بأس إذن أن نقوم هنا بعرض النتائج التي وصل إليها.

من الواضح حسب التحليل السابق للعقل المجرد أنه يقدم تصوراً نظرياً للأخلاق، حيث يمنح المتخلق التمييز والتعرف عليها باعتبارها جملة من الأحكام يقدر على إنزالها على أفعاله. لأنّ هذا التمييز وهذه القدرة يقفان عند حدود استعدادات المتخلق على المستوى النظري فقط. ها هنا يغيب عن العقل المجرد التطبيق العملي، أو قلْ الروح العملية التي يتحلى بها العقل المجرد. الأمر الذي تأمله فيلسوفنا بإصرار وعمل على تجاوزه، لا من أجل نفسه ونقده فحسب، بل من أجل تجديد مفهوم العقل نفسه، وتقديم معنى آخر لهذا «العقل القاصر» غير القادر على تجاوز حدوده النظرية. والتجاوز هنا يفيد طرح السؤال حول حدود العقل المجرد في إدراك الأخلاق لدى الشخص المتخلق.

أسس طه عبد الرحمن عقلا سمّاه «العقل المؤيد»، عن طريقه تخرج وتسمو القدرة على التمييز بين الأفعال الأخلاقية إلى القدرة على العمل، أو قلْ يخرج العقل من قصوره النظري إلى شجاعته العملية في تلقي الخطاب الإلـهي، كما يخرج من معنى القدرة على الإنزال إلى القدرة على تحمل الرؤية[78].

وبيان ذلك، أنّ العقلانية المؤيدة تسمو بالمتخلق إلى تلقي الخطاب وتحمل الرؤية. والمتخلق لا يبقى على حال، وهو ما أكده الفيلسوف من أنّ الخُلق يتقلب في أحوال، فلا يكون قويماً إلا عند دخوله في السلوك، ليكون فيه الفرد مسؤولاً في الإتيان به أو تركه أو في اختيار كيفيات لذلك والسعي وراءها أو القصد من ورائها، حتى لا ينزل الإنسان من درجة الإنسانية إلى درك البهيمية.

وبمقتضى «تلقي الخطاب»[79] يعلم المتخلق أنّ الحق يخاطبه باستمرار، ونص الخطاب حفظ في الصحف المطهرة وأودعت معانيه في النفس والأكوان، فواجب السعي إليها تقرباً إلى حضرة الله. أمّا مقتضى تحمل الرؤية فمعناه أنّ المتخلق يعلم رؤية الله لأفعاله، فإن جاءت بالرضى كانت سعادته، وإذا جاءت بالسخط كان شقاؤه.

لذا، فلا غرابة أن يعتبر طه عبد الرحمن أنّ موضوع العقل المؤيد يعتبر من أشرف مواضيع المعرفة الإنسانية، لأنه يقصد معرفة الذات لا عن طريق النظر المجرد أو العمل الملموس بل عن طريق العمل النظري الحي وهو الملابسة، «وليست الملابسة على درجة واحدة وإنما هي على درجات ثلاث؛ أولها: «المزاولة» التي تغلب فيها الأعمال الظاهرة للجوارح؛ وثانيها: «لمخالطة» التي تنعكس فيها آثار أعمال الجوارح على الجوانح؛ وثالثها: «المباطنة» التي تغلب فيها الأعمال الباطنة للجوانح، فتنعكس آثارها على

78- سؤال الأخلاق، ص 73

79- نفسه.

الأعمال الظاهرة للجوارح؛ فثمار الأعمال الظاهرة التي هي الأعمال الباطنة تعود من جنبها بالنفع على الأعمال الظاهرة التي كانت سبباً فيها، فتصير الأعمال الظاهرة هي الأخرى ثماراً للأعمال الباطنة»[80].

هنا نستشف معاني الطاعة في العبادة ومعاني الطاعة في المعاملة؛ ففي الأولى يدرك المتخلق أنه خلق للاشتغال بالله، بل حتى الاشتغال بغيره يجب أن يذكّره بالله دائماً وأبداً. هنا نستشف أنّ الشخص صاحب العقل المؤيد لا يقوم بفعل إلا وجعل رضا الله أمام أعينه وإرادته العليا في تعقيل الأشياء كلها فيه. والتعامل فيه لا يخرج أبداً عن الاشتغال بالله؛ حيث إنّ طلب الاشتغال بالله لا يكون إلا بمقتضى الصالح العام ليفضي إليه[81].

يظهر أنّ العقل المؤيد عند طه عبد الرحمن لا يخرج من دائرة الدين، بداية ومنطلقاً، ليتخذ من أسباب الطاعة في العبادة والمعاملة كمبدأين عمليين يطبقان من خلال وسيلة الاشتغال بالله والتعامل في الله وسائل لابتغاء رضاه. فبفضل العمل، تأخذ آفاق العقل في الانفتاح والتوسع والتعمق...، وليس للشخص أن يختار هذا العمل بالتشهي، بل ينبغي أن يتوارد العقل والنقل على صحة فائدة العمل المختار في الوصول إلى هذه الغاية، ولا عمل أقرب غير «العمل الشرعي»، فهو أنفع الأعمال في جلاء الحدود وأنجع الوسائل في رفع القيود[82].

مع طه عبد الرحمن فالعقل المؤيد لا يقف عند حدود الآفات الخلقية (التظاهر والتقليد) والآفات العلمية (التجربة والتسييس)، بل يسعى إلى التخلق بفضل ما يسميه بـ «العينية» و«العبدية» للتحرر من الآفات السابقة[83].

فضلاً عن سعيه إلى تحقيق كماله، وبما أنّ الصوفي يتخذ من التجربة الحية «ركن الأركان» سبيلاً في تقويم السلوك، فإنّ العقل المؤيد تظهر كمالاته في الممارسة الصوفية، غير أنّ صاحب الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري يرى أنّ التعقل الكامل لا يكون كذلك إلا إذا استوفى شروطاً ثلاثة أساسية؛ وهي:

أولاً: يجب أن يكون هناك ترابط بين العلم والعمل، «فكلّ معرفة عقلية كاملة لا بدّ لها من أن تنتقل من مستوى التمييز المجرد إلى مستوى التخلق السلوكي، حتى ولو كانت علماً نظرياً أو آلياً، كاللغة والمنطق والحساب، لأنّ التخلق بها سبب في نفوذ المعاني والقيم إليها، هذا النفوذ الذي يقيها مساوئ التنظير المجرد»[84].

80- العمل الديني وتجديد العقل، ص 129

81- سؤال الأخلاق، ص 74

82- نفسه، ص 53

83- لمزيد من التفصيل انظر المرجع السابق من الصفحة 121 إلى الصفحة 146

84- نفسه، ص 147

ثانياً: يجب أن تكون كلّ معرفة عقلية بالموضوعات أو الموجودات مفتاحاً من مفاتيح معرفة الله[85].

ثالثاً: يجب أن تكون المعرفة العقلية متسعة لـ «الاستزادة الدائمة»، أي أن تكون مفتوحة الآفاق ومتسعة الرحاب رسوخاً في معرفة الخالق سبحانه[86].

وهذه الشروط بمجملها حسب طه تستوفيها التجربة الصوفية؛ فالشرط الأول هو ما يسميه الصوفية بـ «اجتماع المقال والحال»، لأنّ المعرفة لا تستقيم عندهم إلا بشرط ملابستها للعمل. فلا ينطق الناطق منهم إلا وهو متحقق مما يقول[87]. أمّا الشرط الثاني فهو ما يعبر عنه الصوفية بـ «رؤية الله في كل شيء»، فالمداومة على الاشتغال بالله توسع من أفق المعرفة، وينتقل بها الصوفي من «العلم بالموجودات» إلى «العلم بموُجدها»، ثم من «العلم بالموجد» إلى «العلم بالموجودات»، فيصير نظره متراوحاً بينهما. أمّا الشرط الثالث فهو ما عرف عن الصوفية بـ «التقرب بالنوافل»، فالنافلة تفتح للمتقرب باب الوصول إلى معرفة الله، والحصول على المحبة الإلهية[88].

وهذا في نظرنا أمر متوقع أن يخالف المفهوم الطهوي للعقل المعنى الغربي له، خصوصاً النموذج الأرسطي والديكارتي، فكلّ من المعنيين ينتمي إلى تاريخ مخصوص وثقافة مخصوصة أيضاً، لها سياقاتها التداولية ومجالها الإبداعي الذي تبدع فيه، وليس من الضروري أن ينطبق قولهم في العقل على قول من يختلفون معهم ثقافة وتاريخاً؛ ومن ثم يجعلنا نقتنع حقاً أنّ هناك عقلاً عربياً وعقلاً غربياً. أمّا الحديث الدائر حول موضوع أنّ «العقل لا جنسية له أو لا بطاقة تعريف يمتلكها» فهي دعوى مردودة على أصحابها، وبيان ذلك أنّ العقل لا يستطيع أن يبدع ويتفلسف إلا انطلاقاً من مجال تداوله الثقافي والتاريخي الخاص...، ومن دون ذلك قد يخرج عنوة عن جادة الصواب، أو إننا نلبسه لبوساً لا يواتيه.

العقـل «المتكوثـر»، أو نحو تراتبية إبستيمولوجية للعقل

ولا يقف اجتهاد طه عبد الرحمن في إبداع مفهوم جديد للعقل عند هذه الثلاثية (العقل المجرد، والعقل المسدد، والعقل المؤيد)، بل بلغ قوله الفلسفي في تعدد العقلانيات مدى أقصى غير مسبوق في تاريخ الفكر الفلسفي، وذلك بوضعه لمصطلح جديد أطلق عليه اسم: «التكوثر العقلي». بعدما تبين للرجل أنّ الفعل العقلي هو أكثر الأفعال الإدراكية تقلباً وتغيراً، في الزمان والمكان[89]، حتى أصبح على يقين من أنّ العقلانية أكثر

85- نفسه، ص 148

86- نفسه، ص 149

87- نفسه، ص 151

88- نفسه، ص ص 151 - 153

89- بحيث ما كان عقلياً في مرحلة سابقة قد يصير لاعقلياً في مرحلة لاحقة والعكس بالعكس.

من أن تحصى[90]. فلا «يتكوثر» حسب طه عبد الرحمن إلا العقل[91]؛ والمقصود بذلك أنّ العقل لا يقيم على حال، وإنما يتجدد على الدوام ويتقلب بغير انقطاع؛ فليس العقل جوهراً كما كان عند اليونان، إنما هو فاعلية، بل أسمى الفعاليات الإنسانية وأقواها، أمّا الجامد عقله فهو ميت، والميت لا عقل له. ولا «يتكوثر» إلا الفعل القاصد، وكل قصد توجه، حدث لا ثقل معه، ينفذ في الأشياء على قدر لطافته. كما أنه ليس ذاتاً بل علاقة تدعو إلى مقابلها، إن مثلاً أو ضداً (..)، فيكون التزوج والتناظر سبيلين للتكثر الصريح. كما لا يتكوثر إلا الفعل النافع، وهي صفة ثالثة للتكوثر؛ والمقصود بذلك أنّ المجلى الأول للفاعلية القصدية هو طلب المنفعة، إذ العقل لا بدّ له أن يقصد، وإلا تعطل، وإذا قصد، فلا بدّ له أن يطلب ما ينتفع به، وإلا انحط؛ وظاهر أنه لا انتفاع له إلا بما يرتفع برتبته[92].

وهكذا يتضح مع الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن أنه لا تكوثر إلا للأفعال العاقلة والقاصدة والنافعة؛ فالعقل الإنساني لا يختلف في الحجم فيكون متسعاً أو ضيقاً، وإنما يختلف أيضاً في عدده، فيكون كثيراً أو قليلاً، مثال الكثرة في الاستلزامات المنطقية والبنيات الرياضية، وكثرة في قيم التصديق والتكذيب وفي الذوات الخطابية التي يتقلب بينها المتكلم والمستمع[93].

وكما يقال «عقل كبير» ينبغي بالنسبة إلى طه عبد الرحمن أن يقال «عقل كثير»، أي تشعب المدارك أو تقلبها، أمّا القول إنّ العقل الإنساني واحد لا يتغير فهو يبلغ الغاية في فقر العقل، لأنّ ما عليه وقع إدركاتنا من تكثير صريح يكذِّبه أيّما تكذيب؛ كما أنّ القول إنّ العقل واحد في جوهره متغير في عرضه فلا يسلم طه عبد الرحمن لأهله بالتفرقة بين الجوهر والعرض، لأنها تفرقة بعيدة تظل الأدلة عليها، وكل ما نعرفه ينحصر فيما نخبره في أنفسنا وفي غيرنا من الأعراض الإدراكية[94].

الملاحظ أنّ هذا المفهوم يتجدد في فكر طه عبد الرحمن بتجدد واقع البحث العربي الإسلامي، وبتجدُّد واقع المعرفة الإنسانية والعلمية عموماً، فضلاً- وهذا افتراض نضعه هنا للنقاش- عن معطى توسع الأفق الأخلاقي للرجل لا يعقلهُ إلا الراسخون في العلمِ؛ فكلما ارتقى الرجلُ رتبةً في التخلُّق زاد رتبة في المعرفة

90- وهو المعنى الذي غاب عن أحد الباحثين في فكر الفيلسوف طه عبد الرحمن عندما قارن بين ثلاثية العقل عند المرحوم محمد عابد الجابري ومفهوم العقل عند طه عبد الرحمن، ويظهر هذا في قوله: «وإذا جاز لنا أن نبحث عن عنصر الجدة في مشروع طه، فهو استبداله للتسميات مع المحافظة على نفس المسميات: وهي العقل المجرد (البرهان) والعقل المسدد (البيان)، والعقل المؤيد (العرفان)». فأين هو عنصر الجدة في استبدال التسميات والمحافظة على المسميات؟ وهل الاستبدال هو الطريق السليم إلى الإبداع الفلسفي والاختلاف الفكري الذي فنى فيهما طه عبد الرحمن عمره داعياً إليهما؟ ثم إنّ استبدال البرهان بالعقل المجرد، والبيان بالعقل المسدد، والعرفان بالعقل المؤيد فيه نوع من قلق الفهم للنسق المفهومي الذي ينطلق منه طه عبد الرحمن والراحل محمد عابد الجابري رحمه الله؟ كما لا نستسيغ سكوت الباحث عن مصطلح آخر لطه عبد الرحمن وهو التكوثر العقلي أو قل «العقل المتكوثر ! فلماذا «غفلة هذا المعنى»؟ انظر: عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري صراع المشروعين على أطر الحكمة الرشدية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2014، ص ص 118-119

91- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2006، ص 21

92- المرجع نفسه، ص 22

93- المرجع السابق، ص 23

94- نفسه، ص 25

والعلم؛ بمعنى أنّ مشروع طه عبد الرحمن يتقدم بالعروج الروحي لصاحبه، وفي هذا نقد للفكرة الشائعة إنّ ارتباط العلوم بما هو أخلاقي روحي يعني فقدان الموضوعية، وهذا موقف في غاية الفساد؛ فالتجربة الروحية تعطى موضوعية للتطور والفهم الحقيقيين للحقول العلمية؛ حيث يمكن لكل حقل أن يحتل مكانه على الوجه الصحيح وبشكل وظيفي ليتهيأ لأداء المهمة التي من المفترض أن يؤديها[95].

الكتابة الفلسفية لدى طه عبد الرحمن حول مفهوم «العقل»، ومعه كتابات أخرى من بينها كتابات محمد عزيز الحبابي ومحمد عابد الجابري، تزرع في النفس روح الانتماء إلى المجال التداولي الإسلامي، وتحرّك الهمم من أجل الاستقلال بالرأي في معالجة القضايا، ونقض كثير من الدعاوى السائدة في عالم الفكر المعاصر. وإيقاظ قوة المصطلح العربي الإسلامي من سباته العميق. وفي مشروعه الفكري عامة ما يحفز همم الباحثين إلى النظر فيما تستشكله الأمّة وما يضطرب به واقعها، من منطلق مجالها التداولي الإسلامي[96]. وإبداع فلسفة إسلامية لا يمتنع أن تقرر خروجها عن العقلانية الغربية لخصوصيتها الثقافية، من جهة أخرى فإنّ إبداعنا لمفهوماتنا الخاصة بنا يدخل في صميم مساهمتنا في إبداع الفكر الفلسفي الكوني مادام يضمن لنا حقنا في الاختلاف فيه ومعه. ومن ينكر علينا هذا الحق إنما يمارس، بقصد أو عن غير قصد، قهراً باسم الفلسفة، يكون رفضنا لها مشروعاً من أجل حرية الاختلاف وترسيخ قيمة الحق في التفلسف.

خلاصات

كان وقوفنا على **الفلسفة الطهوية** وقوفاً على أهم المشاريع الفلسفية التّجديديَّة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، وتتمثَّلُ مَعالِمُ التجديد في فكر الفيلسوف طه عبد الرحمن من جملة ما تتمثل فيه نقده لمفهوم العقل استشكالاً واستدلالاً، قديماً وحديثاً، واكتشافه لحدوده، وإيمانُه الراسخ بأنّ العقلانية مراتب لا مرتبة واحدة؛ بمعنى أنّ العقلانية ليست واحدة، وإنما هي أنواع من العقلانيات، وهي:

95- قد يدعي مدع أننا نخلط بين التصوف كتجربة أخلاقية والفكر الفلسفي كتفكير عقلاني؛ والحال أنّ مسار الفيلسوف طه عبد الرحمن يؤكد أنّ الاختلاف في الأقوال الإنسانية لا يترتب عليه أنّ ماهية الفلسفة لا شأن لها بالمنطق والتصوف، لأنّ ذلك، حسب الرجل، ينقضه تاريخها وواقعها؛ فمنذ نشأتها جعل المنطق آلة ومدخلاً لها كما جعلت الحكمة موضوعاً وثمرة لها؛ ومعلوم ـ يقول طه عبد الرحمن ـ أنّ الحكمة هي أصلاً مبتغى الصوفي، فيكون مشاركاً للفيلسوف في طلبها، هذا إذا لم يدخل في منازعته فيها لراسخ اعتقاده أنه أحق منه بها، وعلى هذا، فقد يكون الفيلسوف منطقياً كما قد يكون صوفياً، وقد يجمع بينهما، وهذا الجمع بالذات هو الذي جعل منه المفكر والمنطقي الإنجليزي "برتراند راسل" في مقال بديع بعنوان: "التصوف والمنطق" علامة على عبقرية قصوى لا تضاهيها عبقرية من لم يتيسر له الجمع بينهما واكتفى بواحدة منها، إذ يقول- قاصداً في هذا السياق بلفظ "العلم" المعرفة العقلية المبنية بالمناهج المنطقية-: "إنّ أعظم البشر الذين كانوا فلاسفة شعروا بالحاجة إلى العلم والتصوف معاً: إذ ظلوا في حياتهم يسعون جاهدين إلى التأليف بينهما، هذا السعي الذي، وإن حفه شك مُضن، يرى البعض أنه ينبغي دائماً أن يجعل الفلسفة شيئاً أعظم من العلم [المجرَّد] وأعظم من الدين [المقلّد]. انظر هذا مقال "التصوف والمنطق" في كتاب راسل الذي يحمل نفس العنوانMYSTICISM and Logic, Coxn and wyman ,ltd ,reading ,1986 ,p 20 B.RUSSELL أورده طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2- كتاب المفهوم والتأثيل، ص 96. في هذا السياق، ولتوسيع النقاش، يمكن أن نشير إلى العمل الذي قدمه ولتر ستين، التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، القاهرة، 1999

96- عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في أعمال فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، سنة 2013، ص 182

الأولى: **العقلانية التّجريدية** التي لا نفع في مقاصدها ولا نجوع في وسائلها؛ تطلُب النظر في الظواهر بوسائط مادية فقط؛ بمعنى أنها **عقلانيَّة مُجرَّدة** من الممارسة العملية، بالخصوص العمل الشرعي أو الممارسة الدينية، وهو وصف ينطبق على **العقلانية الحديثة**.

الثانية: **العقلانية التَّسديديَّة** التي لا ضرر في مقاصدها ولا نجوع في وسائلها؛ تطلب المقاصد الحق التي أهدى إليها الدِّين، الجالبة للنفع والدافعة للضرر، توجهاً سالكاً لطرق قد تكون غير موصلة وغير مفضية إلى تحقيق هذه المقاصد[97]. بمعنى أنها **عقلانيّة مسدَّدة** يعمل صاحبها على أخذ قيمه من نصوص الوحي، ولو أنه «تعثَّر» في اتخاذ الوسائل، بوقوفه على ظاهر النصوص وعدم اجتهاده في جوهرها.

الثالثة: **العقلانيّة التأييديَّة** النافعة في مقاصدها والناجعة في وسائلها، وهي عقلانية تتوسع بدوام الاشتغال بالله والتغلغل فيه أي بدوام الممارسة الدينية التي نزل بها الوحي الإلهي؛ بمعنى آخر إنّ **عقلانيّة التأييد** تجمع بين معرفة الموجُودات ومعرفة موجِد هذه الموجودات، وهذا الجمع جمعٌ بين «**النَّظر المُلكِي**» و«**النَّظر المَلَكُوتِي**» بوجه يجعلُ الثاني أساساً وأصلاً للأول، إنَّهُ جمع «**تشهيد**» تتحقق به «**مشاهدة**» العالم الغيبي في العالم المرئي[98]. مع العلم أنّ **النَّظر المُلكي** حسب طه عبد الرحمن هو **النظر في الأشياء بوصفها ظواهر**، أمّا **النَّظر المَلَكُوتي فهو النظر إلى الأشياء بوصفها آيات**. والأصل في نظرة المسلم إلى الأشياء تأمّل في آيات، أي «**نظرة ملكوتيّة**»[99].

يتضح أنّ هناك مراتب ثلاث من العقلانية: «**العقلانية المجرَّدة**»، و«**العقلانيَّة المسدَّدة**»، و«**العقلانية المؤيَّدة**». ويذهب طه عبد الرحمن إلى أكثر من ذلك ليؤكد أنّ العقل الإنساني صفته «**التّكوثر**»، أي أنه لا يبقى على حال واحدة، بل **يتحوَّلُ ويتقلَّبُ** باستمرار، والعقل بما هو فعل خاصٌّ بالقلب يكون أكمل كلَّما استطاع أن يتقلب أقصى ما يمكنه ذلك؛ «لأنّ القلب تتواردُ عليه أحوالٌ متعدّدة، منها أحوال حسية وأخرى روحية، ولا بدّ من أن تنعكس هذه الأحوال المختلفة في أفعال القلب؛ ومادام القلب هو الذي يصدر عنه الفعل العقلي، فإن هذا الفعل يحمل شيئاً من الحس وشيئاً من الروح، أو، قُلْ يزدوجُ فيه الحسي بالروحي»[100].

هكذا، يكون طه عبد الرحمن قد رسخ علماً لمفهوم العقل من مجالنا التداولي العربي الإسلامي، فما أحوج ـ معشر المثقفين والمفكرين المسلمين ـ أن يبدعوا مفاهيمهم من داخل نصوصنا الإسلامية المؤسِّسة؛ أم أننا في «**أزمة فكريَّة**» تضرب فيها آراؤنا ورؤانا بعضها بعضاً؟ أم نحن في «**هزيمة فكريَّة**» حلَّت بنا

97- حمّو النّقاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2013، ص 96

98- المرجع نفسه، ص 98

99- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005، ص: 18-19. ويطلق طه عبد الرحمن على النظر المُلكي أيضاً اسم "النظر الفرعي" الذي يُدبّر به الأشياء كي يصل به إلى العلم، أمّا النظر المَلَكُوتي فيطلقُ عليه اسم "النظر الأصلي" الذي يدبر به الأشياء كي يوصله إلى الإيمان.

100- طه عبد الرحمن، الحوار أفقاً للفكر، ص ص 41-42

لتخاذلنا في القيام بواجبنا أو لإنكار الآخَر لحقوقنا؟ أم نحن في «**فراغ فكريّ**» أتى من موتٍ أصاب الذهن والقلب فينا؟ أم نحن في «**عجزٍ فكري**» نتج عن ضعف أفهامنا أو من نقص معارفنا؟

ويأتي جواب الفيلسوف المسلم طه عبد الرحمن في مواجهة كل تلك التساؤلات القلقة فيؤكد أننا **لسنا مأزُومين ولا مهزُومين ولا فَارغين ولا عَاجزين**، فماذا يكون وضعنا الفكري إذن؟

إننا **تائهُون وحائرُون ومشتَّتُون**؛ شتات في المكان وشتات في الزمان وشتات في الأفكار؛ بين تقليد القديم وتقليد الجديد، ولا يتيسر لنا الخروج من هذا المأزق الفلسفي والتيه الفكري العظيم إلا بتحصيل «**الأفكار الطُّولى**»[101].

من هنا، تمثل آخر لمعالم تجديد النظر في المفهوم الفلسفي بصفة عامة، ومفهوم «العقل» بصفة خاصة عند طه عبد الرحمن، حيث عملَ من خلاله إلى بلوغ «**الأفكار الطُّولى**» في النظر إلى **تكوثر** العقل البشري والنظر في مفهوم الإنسان نفسه، حيث لم يعد هو الكائن العاقلُ -فقط- بل أصبح مع طه عبد الرحمن كائنا «**متخلقاً**»[102] و«**متقرِّباً**»[103] و«**ذاكراً**»[104]؛ كلما ازداد ذكراً وتخلُّقاً ازداد تقرّباً وطلباً للتوليَّة الإلهية، فضلاً على أنّ صاحب هذا العقل يُسمَى «**المقرَّب**» الذي تنزل عقلانيته أعلى المراتب لتغلغلها في الاشتغال الشرعي وتزوّده بالتحقيق، فيدرك - كما يقول طه عبد الرحمن - الأشياء بالوجه الذي يدل به على الحق، كما تزوده بالتخلق، فيأتي أفعالاً ترغبه في تجديد العمل وتكامله[105].

إنّ هذه المعالم التجديدية لمفهوم «العقل» في تفكير الفيلسوف طه عبد الرحمن هي بمثابة تبصُّر فلسفيٌّ مؤسَّس انطلاقاً من مجالنا التداولي العربي الإسلامي، دلالته إبداع فلسفة تقوم على تزكية النفس لتنمية الفكر، إنها معالم كما رأينا سابقاً لا تعرف التقليد بل تحاربه وتنتقدهُ؛ وبالتالي عندما ننظر إلى مفاهيم مثل «العقل المجرد» و«العقل المسدد» و«العقل المؤيد» نصل إلى الخلاصات الأساسية التالية التي يمكن اعتبارها بمثابة معالم ترشد الباحث عن إبداع فلسفة خاصة به، ألا وهي: أنّ طه عبد الرحمن:

أ - استطاع فعلاً أن ينتج فلسفة لها قوة مفهومية وإنتاجية تضاهي القوة الإنتاجية للمفاهيم المعاصرة، ومؤسّسة على أصول إسلامية، أو قلْ، إنها فلسفة مستقاة من المصادر المؤسِّسة، أي «القرآن» و«السنّة»،

101- المصدر نفسه، ص ص 08-09

102- في هذا السياق يقول طه عبد الرحمن: "وإذا بطَل أن تكون العقلانية هي الحدُّ الفاصل بين الإنسانية والبهيمية، وجب أن يوجدَ هذا الحدُّ الفاصل في شيء لا ينقلب بالضرر على الإنسان من حيث أراد الصلاح في الحال والفلاح في المآل، ولا يقع الشك في نفعه متى تقرر الأخذ به ولا في حُصول الضَّرر متى تقرر تركه؛ وليس هذا الشيء إلا مبدأ طلب الصلاح نفسه، وهو الذي نسميه باسم "الأخلاقية". سؤال الأخلاق، ص 14

103- يرى طه عبد الرحمن أنّ عقلانية المقرّب هي أشمل وأكمل العقلانيات الثلاث. انظر في هذا السياق كتابه، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق الذكر، من ص 157- إلى ص 221

104- يتحدث طه عبد الرحمن عن الإنسان الذاكر في مقابل الإنسان الناسي، انظر مقدمة مؤلفه "روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2012

105- المصدر نفسه، ص ص 222-223

ومن إنتاج علماء الإسلام المبني على أصول المجال التداولي الإسلامي العربي؛ وهذا ليس غريباً على من جعل همَّهُ أن تحصّل الفلسفة الإسلامية عقلانية تضاهي عقلانية الفلسفات الغربية، لأنّ هذه الأخيرة هي أيضاً فلسفات مبنية على أصول دينية، لكنّ أصحابَها، إمّا أنهم يُخفون هذه الأصول ويتستّرون عليها، وإمّا أنهم «يُعلمِنُونها»، أي ينقلونها من إطارها الديني إلى إطار عقلاني غير ديني على مقتضى عقلهم المجرَّد.[106]

في هذا السياق اشتهرت عن طه عبد الرحمن مقولة: «كلّ مفهوم منقولٍ إلينا معترضٌ عليه - يعني منتقَد- حتى يقوم الدّليل على صحته، وكلّ مفهوم مأصولٍ مقبولٌ، حتى يقوم الدليل على بطلانه». بمعنى أنّ **المفهوم المنقول** إلينا يجب أن نخضعه لمحك النظر والنقد حتى تتبين قيمته ومدى صلاحيته لمتطلبات وجودنا الحضاري؛ بينما **المفهوم المأصول** يكون موصولاً بتراثنا وبحياتنا، فنظل نأخذ به إلى أن يتبين لنا بأدلة مستجدة أنه لم يعد صالحاً ولا نافعاً؛ فعندئذٍ يتعيّن أن نتركه ونضع مكانه غيره من المفاهيم[107].

ب - قدّم المثال الحي للتحرر من أي منظومة فكرية مغلقة، وكشف غطاء «الخوف من الإبداع»؛ فلم يُبدع إلا في المفاهيم التي تحتاجها الأمّة، ولم يتكلّم إلا فيما يوقظُ همتها، دفاعاً عن الحق في الاختلاف الفلسفي.

ج - فتح باب التّجديد في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، ونادى في مثقفينا ومفكّرينا أن حيَّ على «الجهاد المفهومي في ساحة الفكر الفلسفي» ضد الاعتداء المفهومي، و«تعالوا جميعاً نفكر كبيراً لا صغيراً، وأن نفكر طويلاً لا قصيراً»[108].

يقول د. عباس أرحيلة عن **فلسفة طه عبد الرحمن**، وهو خير قول شاهد أختم به هذه الورقة: «لفلسفة طه عبد الرحمن بعدٌ إنسانيٌّ، يتمُّ به إنقاذ الإنسانية من ضلالات «**الأغرقة**» و«**التهويد**» و«**مظاهر التحديث**»، **وبُعْدٌ دينيٌّ يخرجها من التيه** ويعيدها إلى حظيرة الإيمان. وبهذا الإيمان يترقى العقل في مدارج الإبداع، ويترقى الإنسان في قلب الحداثة الحقيقية التي رسم معالمها الإسلام، والتي افتقدتها الإنسانية في تجربتها على الأرض»[109].

أرجو أن تتاح لي فرصة أخرى لتعميق البحث العلمي حول مفاهيم أخرى في فكرنا العربي الإسلامي المعاصر نموذج الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، وعلى الله أتوكل وهو حسبي ونعم الوكيل.

106- الحوار أفقاً للفكر، ص 167. يقول طه عبد الرحمن في هذا السياق: "وأحسنُ تطوير للمفاهيم هو إنشاء مفاهيم جديدة قد يخصنا بعضها، وقد يشاركنا الآخر في بعضها؛ فما خصَّنا منها، أقمنا الدليل على مشروعيته؛ وما شاركنا فيه الآخر، توسّلنا به في دفع ما يخصه من المفاهيم التي يريد أن يحملنا عليها حملاً"، المصدر السابق، ص 10

107- المصدر نفسه، ص 166

108- المصدر السابق، ص 11

109- عباس أرحيلة، مرجع سابق، ص 185

لائحة المصادر والمراجع

1- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة1-- الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2000

2- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة2-- القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1999

3- د. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2006

4- د. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2007

5- د. طه عبد الرحمن، الحوار أفقاً للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2013

6- د. طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، الطبعة الثانية، مطبعة النجاح، الدر البيضاء، العدد13، لسنة 2008

7- د. طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة 2، 2006.

8- د. طه عبد الرحمن، سؤال العمل، بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 2012

9- د. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2006.

10- د. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 2008

11- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2014

12- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005

13- د. طه عبد الرحمن، التواصل والحجاج، سلسلة الدروس الافتتاحية لجامعة ابن زهر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية أكادير، الدرس العاشر، مطبعة المعارف الجديدة، الموسم الجامعي 1993-1994

14- ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين بين إياكَ نعبدُ وإياكَ نستعين، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، الجزء الأول، 1416هـ، 1996م.

15- أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، مجموعة رسائل الغزالي، راجعها وحققها إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، بدون تاريخ.

16- أبو حامد الغزالي، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر 1961

17- د. أبو بكر العزاوي، ، حوار حول الحجاج، الأحمدية للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2010

18- ابن تيمية، مجموع فتاوى، المجلد التاسع، كتاب المنطق، ط . مكتبة المعارف.

19- ابن القيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

20- د. عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة في أعمال فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، سنة 2013

21- د. عبد المجيد الصغير، فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام، مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الكلامية، رؤية للنشر والتوزيع، 2011

22- د. حمّو النّقّاري، المشترك المنسي، دفاتر المدرسة العليا للأساتذة، الطبعة الأولى، فبراير 2000

23- د. حمّو النّقّاري، المنطق في الثقافة الإسلامية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، يناير 2013

24- د.حمّو النّقّاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، دار الأمان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2005

25- د. حمّو النّقّاري، أبحاث في فلسفة المنطق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2013

26- د. حمّو النّقّاري، نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي، رؤيا للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2011

27- د. حمّو النّقّاري، في منطق بول روايال، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى، يناير 2013

28- د.حمّو النّقاري، منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2013

29- ولتر ستين، التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، القاهرة، 1999

30- د.محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة، بيروت، مارس 2009

31- عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري صراع المشروعين على أطر الحكمة الرشدية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2014

32- محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، المجلد الثاني، دار الفكر، الطبعة الأولى، لسنة 1980

33- إدريس كثير وعز الدين الخطابي، أسئلة الفلسفة المغربية، منشورات الزمن، الكتاب 10، يناير 2000

34- إدريس كثير، نحو الفلسفة ...، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، لسنة 2007

35- د. يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2012

36- الإمام عبد الملك الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1405هـ/1985م.

37- د. محمد مصطفى عزام، الخطاب الصوفي بين التأوّل والتأويل، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، الطبعة الأولى، لسنة 2010

38- محمد بن علي الشطيبي، عيون الناظرين في شرح منازل السائرين لأبي إسماعيل الهروي، دراسة وتحقيق د. محمد أمين الغويلي، سلسلة مأثورات السلوك، الرابطة المحمدية للعلماء، مركز الإمام الجنيد للدراسات والبحوث الصوفية المتخصصة، الطبعة الأولى 1433هـ، 2012م.

39- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيرت، لبنان، دون تاريخ.

40- محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، المركز الثقافي العربي، ترجمة هاشم صالح، الطبعة الأولى، 2013

41- أبو عثمان الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ج 5، القاهرة 1362هـ - 1943م.

42- محمد بن زكريا الرازي، الشكوك على جالينوس، تحقيق مهدي محقق، طهران، 1372هـ - 1993م.

43- ابن عجيبة الحسني، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2010

44- ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، الجزء الأول، 1411هـ - 1991م.

مراجع أجنبية:

- T. Abderrahmane

.Langage et philosophie. Essai sur le structure linguistiques de l’ontologie. Imprimerie de Fédala. 1979

- B. RUSSELL

.MYSTICISM and Logic, Coxn and wyman; ltd; reading; 1986

هذا المرجع مهم جداً في مجاله حيث يوضح بشكل جلي وبديع موضوع «التصوف والمنطق» من زاوية نظر فيلسوف ومنطقي متخصص، نرجو في القريب العاجل أن تنهض إليه همم الباحثين والدارسين بالترجمة والدراسة.

الدوريـات:

1- طه عبد الرحمن، «في فقه المصطلح الفلسفي العربي»، مجلة المناظرة، السنة الرابعة، العدد6، رجب 1414، دجنر 1993.

2- طه عبد الرحمن، «الإضمار في الدليل»، مجلة المناظرة، العدد الثالث، ذو الحجة 1410 يونيه 1990

3- طه عبد الرحمن، الأصول اللغوية للفلسفة، مجلة دراسات فلسفية وأدبية، السلسلة الجديدة، دار الكتاب، الدار البيضاء، العدد: 1-76-1977

4- طه عبد الرحمن، مشروعية المنطق -أ- مجلة المناظرة، العدد الأول، السنة الأولى، يونيو 1986

5- الدكتور مصطفى حنفي، «طه عبد الرحمن وتجديد الفكر الصوفي: دلالات وإشكالات» ضمن أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء تحت عنوان «جهود علماء الأمّة في خدمة التصوف الإسلامي الأصول والامتداد»، بوجدة، أيام 17-18-19 ذو القعدة 1433هـ الموافق 04-05-06 أكتوبر 2012م .

الموسوعات:

ـ موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، تأليف د.فريد جبر، د.رفيق العجم، د. سمير غنم، د.جيرار جهامي، الطبعة الأولى، 1996

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2016

جميع الحقوق محفوظة © 2016