

إشكاليّة العقل في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر: محمد عابد الجابري – طه عبد الرحمن



محمد عدي
باحث مغربي

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

المخلص:

- تحديد مشكلة البحث:

يعالج هذا البحث إشكالية كتب فيها الكثير من المفكرين والباحثين، وهي إشكالية العقل، فحاولت أن أفهم على مفكرين مغربيين، تعتبر كتابتهما من أهم ما كتب في الموضوع، خصوصاً في الفكر الفلسفي المغربي، وهما المفكران المغربيان محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، ولم يكن هذا الاختيار عشوائياً، بل نظراً للطرفية التي كتبها فيها حول هذا الموضوع، والتي كانت متزامنة تقريباً، وهو ما فتح أبواب الحوار والنقد بينهما، وإن تفاوتت درجات التجاوب في هذا الحوار، فضلاً عن أنّ هذين المشروعين يكادان يقفان على طرفي نقيض، فما يعلي أحدهما من شأنه، نجد الطرف الثاني يعتبره أساس مقاربته لهذه الإشكالية.

- الأسئلة البحثية الفرعية:

- ما هي أهمية نقد العقل لكل مشروع تجديد نهضوي؟
- ما علاقة إشكالية العقل بضرورة تجديد التراث؟
- ما هي أوجه التقارب والتباعد بين مشروع الجابري ومشروع طه؟

- الخطوات العامة لمنهجية البحث:

أربعة مناهج أساسية يمكن القول بأنها أساس هذا البحث، أولها: المنهج الوصفي؛ من حيث عرض الأفكار الرئيسية لكل واحد من الأنموذجين مع الاستشهاد بنصوص أصلية، ثم المنهج التحليلي، من حيث محاولة تحليل الأفكار الأساسية التي تتضمنها النصوص التي تم الاستشهاد بها، ثم المنهج المقارنة، باعتبار البحث كله مقارنة بين أفكار متناظرة تعالج إشكالية واحدة، وأخيراً المنهج النقدي؛ وقد خصصنا محوراً تم التطرق فيه لأهم الانتقادات التي تحاول تقويم كلا المشروعين.

- مخطط المحاور التي سيتضمنها البحث:

أولاً: محمد عابد الجابري ونقد العقل العربي:

- 1- مفهوم العقل وأهمية نقده عند الجابري.
- 2- التقسيم الثلاثي للعقل في الثقافة العربية الإسلامية.
- 3- النماذج العقلانية في الثقافة العربية.
- 4- أضواء نقدية على مشروع نقد العقل العربي.

ثانيًا: طه عبد الرحمن والنقد التداولي لمفهوم العقل:

- 1- تجديد النظر في مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن.
- 2- النقد الأخلاقي للعقل المجرد والعقل المسدّد؛ الحدود والآفات.
- 3- العقلانية المؤيدة؛ تعريفها ومبادئها وخصائصها.
- 4- أضواء نقدية على مقارنة طه عبد الرحمن لإشكالية العقل.

تقديم

ما من مشروع نهضوي يستشكل قضايا الفكر الفلسفي إلا ونجده بشكل أو بآخر يقف ملياً مع إشكالية العقل، باعتبار التفكير نتيجةً حتميةً لاستعماله، ومن باب الحكمة تمحيص كل آلية ونقدها قبل استعمالها، وهذا البحث المتواضع يحاول أن يتطرق إلى مشروعين فكريين في الفكر الفلسفي المغربي، باعتبارهما من أهم المشاريع التي عنيت بإشكالية العقل، نقصد مشروع نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري ومشروع تجديد العقل لطله عبد الرحمن.

التفكير بالنسبة إلينا أمر ضروري وحتمية لا خيار لنا دونها، كيف لا وهي حتمية ملازمة للإنسان حتى اعتبره جل الحكماء جزءاً لا يتجزأ من ماهيته، ولكن هذا الاعتبار لا يستقيم بدون تعقيل للتفكير باعتباره في بدائيته مجرد عملية إدراكية، فالمجنون يدرك ولكنه لا يعقل، أي أن إدراكه دون التفكير العقلاني الذي تحكمه قواعد ومبادئ قبلية، فهذا النمط من التفكير مرتبط بالاستطاعة بقدر ارتباطه كذلك بالجرأة والإرادة، وليس هنالك كلام أبلغ من كلام أفلاطون في أهمية هذه الأركان الثلاثة، إذ يقول: "نحن مجانين إذا لم نستطع أن نفكر، ومتعصبون إذا لم نرد أن نفكر، وعبيد إذا لم نجراً على التفكير"، وما اختياري لمشروع الجابري وطه، وإن كانا مشروعين يتناظران ولكل منهما وجهة هو موليتها، إلا لأنه يجمعهما أمر واحد، إنها تلك المعركة التي يخوضانها معاً، معركتهما ضد الجنون والتعصب والعبودية، إن مشروعيهما تأسيس حقيقي في الفكر الفلسفي المغربي للقدرة والاستطاعة الفكرية والإرادة في التفكير وللجرأة على التفلسف.

يتكوّن هذا البحث من محورين أساسيين، خصصتُ الأول للوقوف على أهم معالم مشروع نقد العقل العربي للمفكر المغربي محمد عابد الجابري، فتطرقت إلى مفهوم العقل العربي وأهمية نقده في سياق المشروع ذاته، وتطرّقت بعدها إلى التقسيم الثلاثي الذي ذهب إليه الجابري في دراسته البنيوية للعقل العربي والثقافة العربية الإسلامية، هذه النقطة التي تأخذنا مباشرة للحديث عن النماذج العقلانية التي يعتقد الجابري أنها تجسّد العقلانية البرهانية في التراث العربي الإسلامي، وفي نهاية المحور حاولت إيراد بعض الانتقادات حول مشروع الجابري واعتبرناها خطوة مهمة بل متجانسة مع المشروع ذاته باعتباره محاولة جادة لتأسيس الثقافة النقدية في الفكر الفلسفي المغربي.

أما المحور الثاني فقد خصّصناه للوقوف على أهم معالم مشروع تجديد العقل الإسلامي عند المفكر المغربي طه عبد الرحمن، فحاولت في البداية أن أحدّد أهم مميزات هذا التجديد سواء في مفهومه أو في نقده للمرجعيات الفلسفية والفكرية التي كانت الثقافة العربية الإسلامية تستند إليها في تفكيرها العقلاني، ليتمّ بعدها التطرق إلى ما ذهب إليه طه من مراتب العقلانية، فوقفت على انتقاداته لما يسميه بالعقلانية المجردة وكذا انتقاداته للعقلانية المسددة، لنقف بعدها ملياً مع الأنموذج العقلاني الذي يراه طه كفيلاً بتجديد الفكر الإسلامي روحاً ومنهجاً، وهو ما يسميه بالعقل المؤيد، فأشرنا إلى مفهومه وخصائصه وكذا مبادئه، لنختم

الفصل بمجموعة من الانتقادات والاعتراضات المختلفة التي ناقشت مقارنة طه لإشكالية العقل، وهي خطوة بقدر تجانسها مع مشروع الجابري فهي ركن من الأركان الكلية لمشروع طه، كيف لا وهو يعتبر الحوار ركنًا من أركان مشروعه بالإضافة إلى ركني العقلانية والأخلاقية، إضافةً إلى أننا نجد النقد ركنًا من أركان الحداثة الإسلامية التي حاول طه عبد الرحمان تأسيسها بديلاً عن الحداثة الغربية.

أولاً: محمد عابد الجابري ونقد العقل العربي:

1- مفهوم العقل وأهميّة نقده وأهدافه عند الجابري:

أ- مفهوم العقل العربي:

يعتبر المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري من أهم الإنجازات الفكرية التي عنيت بالتراث العربي في مختلف جوانبه تحليلًا وتفكيكًا، وقد جاء اهتمامه بإشكالية العقل في إطار دراسته للخلفيات المنتجة للمادة التراثية؛ فبعد أن خصص كتابه «نحن والتراث» لتأسيس ما يسميه «بالقراءة المعاصرة لتراثنا»، فإنه في رباعية ضخمة (تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي والعقل الأخلاقي العربي والعقل السياسي العربي) حاول الوقوف على إشكالية العقل من مختلف جوانبها، نقدًا وتفكيكًا للأدوات المنتجة للأفكار والإيديولوجيات¹، ومن هذا المنطلق يحدد الجابري مفهوم العقل العربي؛ باعتباره: «جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية، التي تحكم بهذه الدرجة أو تلك من القوة الصارمة رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء، وطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة؛ مجال إنتاجها وإعادة إنتاجها»²؛ ويوضح الجابري هذا أكثر بقوله: «العقل العربي كما سنتناوله بالتحليل والفحص في هذه الدراسة {هو} الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصياتها وهي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري وتعكس واقعهم أو تعبّر عنه أو عن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبّر، في ذات الوقت، عن عوائق تقدّمهم وأسباب تخلفهم الراهن»³، أي أنّ الجابري في منهجيته الأولى المحددة لا يروم التركيز على المضامين التراثية، بقدر رغبته في التركيز على الأسباب المنتجة لها انطلاقًا من المنتج الثقافي الذي سيتمّ فحصه ناهجًا بالمقاربة التكوينية والمقاربة البنوية التحليلية، ومحاولًا الكشف عن مناهج التفكير وآلياته وطرقه التي تكونت داخل إطار ثقافي وتاريخي واحد، الثقافة العربية وعصر التدوين، باعتبارهما إطارين تشكّلت منهما ذهنية الإنسان العربي، فيكون العقل العربي هو: «البنية الذهنية الثاوية في الثقافة العربية كما تشكّلت في عصر التدوين»⁴.

1 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 10، بيروت، 2009، الصفحة 11 بتصرّف.

2 - المصدر نفسه، الصفحة 70

3 - المصدر نفسه، الصفحة 14

4 - المصدر نفسه، الصفحة 71

ب- أهمية نقد العقل العربي:

أما عن أهمية هذا النقد الذي يمارسه الجابري على العقل العربي، فإنه يعتبره أول الخطوات الضرورية لأي مشروع إصلاحية نهضوي؛ وكل مشروع يقفز على هذه الخطوة فمآله الفشل واجترار التخلف لا محالة، بل يعتبر هذه الممارسة النقدية: «موضوعاً كان يجب القول فيه منذ مائة سنة، فنقد العقل جزء أساسي وأولي من كلّ مشروع للنهضة [...] وهل يمكن بناء نهضة بغير عقل ناهض، عقل لم يقدّم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراتهِ ورؤاه»⁵، إذ على الرغم من كون إصلاحية عصر النهضة قد تفتنوا إلى ضرورة التسلح بالعقل والنقد في مواجهة تحديات العصر، إلا أنهم «لم يدركوا أو لم يعوا أنّ سلاح النقد يجب أن يسبقه ويرافقه» نقد السلاح؛ لقد أغفلوا نقد العقل»⁶، وانشغلوا بمضامين تستمر في إحياء نفسها، باعتبارها مجرد نتائج لآليات جامدة غير متجددة، ومن هذا الواقع ينطلق الجابري في مشروعه النقدي، الذي سنحاول الوقوف على أهم معالمه.

ج- أهداف نقد العقل العربي:

يهدف هذا المشروع النقدي الذي يصير صاحبه على أهميته، إلى بناء قراءة معاصرة لتراثنا، وجعله قابلاً للاستثمار في استكمال التحديات والقضايا المعاصرة أو كما يعبر الجابري عن ذلك: «من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياناتنا العقلية وإرثنا الثقافي، والهدف فسخ المجال للحياة كي تستأنف دورتها وتعيد فينا زرعها»⁷، إنها بالنسبة إلى الجابري معركة تاريخية هدفها الاستقلال التاريخي للذات العربية، من خلال تجاوز القراءات التراثية للتراث؛ سلفية كانت أو ليبرالية أو ماركسية، إلى القراءة المعاصرة والاستشرافية لهذا التراث، بله تجاوز للقراءة النقدية للتراث إلى القراءة النقدية للآليات المنتجة له باعتباره مضامين لا تحقق تاريخيتها إلا من خلال نقد مصادرها.

2- التقسيم الثلاثي للعقل في الثقافة العربية الإسلامية:

ينطلق الجابري من الثقافة العالمية التي تكوّن فيها العقل العربي، ويقسمها إلى ثلاثة أنظمة معرفية؛ «البيان والعرفان والبرهان»، وكما يشير إلى ذلك عبد الإله بلقزيز: «فقد استعار الجابري مفهوم النظام المعرفي (Epistémé) من ميشيل فوكو الذي استعمله على نحو خصب وغني في تحليل الثقافة الغربية في العصر الكلاسيكي لهذه الثقافة في القرنين السادس عشر والسابع عشر والإبستيمي الناظم لها، والقطيعة الإببستيمولوجية التي حصلت في القرن التاسع عشر وأنتجت نظاماً معرفياً جديداً هو الحداثة»⁸.

5 - المصدر نفسه بتصرف، ص 5

6 - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، بيروت، 1994، الصفحة 09

7 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، الصفحة 7 وما بعدها، مصدر سابق.

8 - عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 2014، الصفحة 342

أ- العقل البياني:

ويقصد بالعقل البياني تلك الممارسة العلمية التي تتأسس على علوم اللغة وما يتفرع عنه من آليات، أهمها القياس الذي نجده عند الأصوليين والنحويين والمتكلمين، فيكون البيان هو: ”الحقل المعرفي الذي بلورته وكرّسته علوم اللغة العربية الإسلامية الاستدلالية الخالصة، ونعني بها النحو والفقه والكلام والبلاغة“⁹.

ب- العقل العرفاني:

أما دائرة العرفان فيقصد بها الجابري، كل التجليات الغنوصية والصوفية في الثقافة العربية الإسلامية، باعتبارها موقفاً فردياً ونفسياً للعارف الذي يحاول الاتصال بالذات الإلهية هارباً من الواقع ورافضاً له، فضلاً عن أنّ للعرفان- بوصفه ميثولوجية أسطورية لها تصوّرها عن الله والكون والإنسان- آليةً مخصوصةً يتوسل بها العارف في البحث ”كنوع أسْمى من المعرفة يلقي في القلب على صورة كشف أو إلهام“¹⁰. أمّا المصادر الأساسية لهذه الدائرة المعرفية فتنتهي كلها إلى ”الموروث العرفاني القديم السابق على الإسلام، والهرمسي منه خاصة“¹¹، إضافةً إلى أنّه نظام معرفي يستثمر اللغة بتوظيف الزوج: ”الظاهر والباطن“، ويخدم رؤية معينة للسياسة بتوظيف الزوج: ”الولاية والنبوة“.

ج- العقل البرهاني:

ويأتي على رأس التقسيم الثلاثي دائرة البرهان، بمثابة تجلٍّ للعقل العلمي الذي تمّ نقله إلى الثقافة العربية وتوظيفه، ويتكون أساساً من الفلسفة الأرسطية، ويعتبره الجابري المنهج العلمي والبرهاني الذي ”يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية من حسّ وتجربة ومحاكمة عقلية وحدها دون غيرها، في اكتساب معرفة بالكون ككلّ وكأجزاء“¹².

وبعد أن حدّد الجابري المكوّنات البنوية الثلاثة للعقل العربي، فإنّه انتقل إلى فحصها من حيث آلياتها وعلاقة بعضها ببعض، وذلك من خلال منهج له ثلاثة مستويات؛ المستوى الأول للمعالجة البنوية ودراسة النصوص كما هي في مصادرهما، والمستوى الثاني حاول فيه الربط بين الأفكار وسياقها السياسي والثقافي والاجتماعي أو ما يمكن التعبير عنه بالتحليل التاريخي للأفكار، وأخيراً المستوى الثالث الذي حاول فيه

9 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة، بيروت، 2010، الصفحة 123

10 - المصدر نفسه، الصفحة 251

11 - المصدر نفسه، الصفحة 372

12- المصدر نفسه، الصفحة 383 وما بعدها.

الجابري الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية والاجتماعية والسياسية التي تؤديها هذا الأفكار داخل الحقول المعرفية التي تنتمي إليها¹³.

أما أهم النتائج التي يمكن الخروج بها من خلال دراسة الجابري للعقل العربي تحليلًا ونقدًا؛ فإنه قد تناول كل نظام معرفي باعتباره مستقلاً بذاته، وذلك عبر مرحلتين؛ مرحلة تأسسه ثم مرحلة أوجه وتأزمه؛ أي (مرحلة التداخل التكويني، ومرحلة التداخل التلفيقي).

ونخلص من دراسة الجابري لدائرة البيان إلى اعتباره اللغة العربية محدداً أساسياً للعقل العربي، إلا أنها في نظره لغة لا تاريخية وغير متجددة بقيت جامدة ومحدودة على حالها جمعاً وتقنياً وصناعةً منذ عصر التدوين، وهو ما يجعلها محافظة على تلك النظرة المحدودة والمعيارية التي تميز بها الأعرابي في العصر الجاهلي¹⁴، فيكون الأعرابي بهذا هو صانع العقل العربي على حد تعبير الجابري، وما حافظ على هذا الجمود هو آلية القياس التي تجعل اللاحق تابعاً للسابق، هذه الآلية التي انتقلت بعدها إلى مختلف الميادين البيانية من بلاغة وكلام وأصول فقه.

أما دائرة العرفان باعتبارها أدنى مراتب العقلانية نظاماً خارجياً عن الإسلام مضموناً ومصطلحاً¹⁵، لكونها تغترف من الأساطير الهرمسية فإنها أفضت بذلك إلى تعطل العقل العلمي واستقالته، فضلاً عن أنها كرّست أخلاق الفناء التي أفضت إلى فناء الأخلاق على حد تعبير ناقد العقل العربي¹⁶.

أما دائرة البرهان التي يعتبرها الجابري العقلانية الاستنتاجية الاستدلالية المستمدة من فلسفة أرسطو، والتي تمّ توظيفها في الثقافة العربية في بداياتها لأسباب علمية وعقلانية فإنها أصبحت "مع الغزالي مجرد آلية ذهنية شكلية" أفقدتها وظيفتها التحليلية والبرهانية، لتنتهي مع ابن سينا (370هـ - 427هـ) إلى توظيفها إيديولوجياً في إشكاليات المتكلمين وإشكاليات العرفان الغنوصي¹⁷.

3- النماذج العقلانية في الثقافة العربية الإسلامية:

وانطلاقاً من هذه الأزمة المؤسسة مع الغزالي (450هـ - 505هـ)، والتي انتهت إلى أزمة في الأسس تفككت معها النظم التي كانت مستقلة باختلاط مفاهيمها، كانت الحاجة إلى محاولات لتجاوز هذه الأزمة عبر إعادة التأسيس، بدأت بمحاولات مع المدرسة المشرقية - على حد تعبير الجابري - إلا أنها لم تعرف

13 - محمد همام، جدل الفلسفة العربية، المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى، 2013، الصفحة 21

14 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ، الصفحة 86، بتصرف، مصدر سابق.

15 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، الصفحة 374، مصدر سابق.

16 - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 2001، الصفحة 427

17 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، الصفحة 477، مصدر سابق.

قفزة نوعية إلا مع المدرسة المغربية التي عرفت انفصلاً عن الأولى يذهب بها الجابري إلى حد «القطيعة الإبيستيمولوجية [...] التي تمس في آن واحد المنهج والمفاهيم والإشكالية»¹⁸.

يعتبر الجابري جهود أبي محمد علي بن حزم الظاهري (383هـ - 456هـ) من أولى محاولات إعادة تأسيس البيان على البرهان، فهو في نظره ليس مجرد فقيه ظاهري؛ بل صاحب «مشروع فكري فلسفي الأبعاد يطمح إلى إعادة تأسيس البيان وإعادة ترتيب العلاقات بينه وبين البرهان مع إقصاء العرفان إقصاء تاماً»¹⁹، فيكون على حد تعبيره قد «دشن مرحلة جديدة من النقد في الثقافة العربية الإسلامية»²⁰، لينوّه الجابري بالمراجعات الأصولية والفقهية التي قام بها ابن حزم خصوصاً في نقده للقياس الأصولي، ويعدها «مشروعاً لإعادة تأسيس البيان في مجال الفقه خاصة، فدعا إلى التمسك بظاهر النص والاعتماد في التعامل معه على الاستنتاج والاستقراء، حتى تكون النتائج برهانية»²¹.

وهذا الخطاب الجديد الذي يرى الجابري أنّه قد شكّل معالم مدرسة جديدة، قد عرف تجلّيات أخرى في الفكر الفلسفي مع أبي بكر ابن باجة (487هـ - 533هـ) في رسالته «تدبير المتوحد»، بحيث عدّه - أي الجابري - عقلانيًا ومتحرّرًا، إذ خلص الخطاب الفلسفي من «القيود أو العوائق الإبيستيمولوجية التي أورثها [إياه] علم الكلام من جهة والأساس الغنوصي؛ الصيغة المشرقية للأفلاطونية المحدثة من جهة أخرى»²²، ولكنّ هذا التوجّه العقلاني على حدّ تعبير الجابري لم يعرف أوجه إلا مع ابن رشد الحفيد (520هـ - 595هـ) في تأليفاته وشروحه في العلم الطبيعي [الأرسطي] البرهاني، حيث أزال عن النصوص الأرسطية ما اعترى عباراتها من القلق "كما صحّ فيها كثيرًا من الأخطاء التي وقع فيها الشراح السابقون، وبالأخص منها التي ارتكبها ابن سينا"²³.

وينطلق الجابري من نماذج أخرى لتزكية الطرح نفسه، مثل أبي إسحاق الشاطبي (538 - 590هـ) في مجال مقاصد الشريعة، وبالأخص كتابه الموافقات، الذي أكد فيه أبو إسحاق على قطعية أصول الفقه؛ بل هي أول قاعدة في هذا الكتاب حيث يقول الشاطبي: "[إِنَّ] أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنّية، والدليل على ذلك أنّها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي"²⁴، وهذا الأمر في نظر الجابري هو

18 - محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، 1993، الصفحة 212

19- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، الصفحة 514

20 - المصدر نفسه، الصفحة 527

21 - المصدر نفسه، الصفحة 530

22 - محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الصفحة 177

23 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، الصفحة 529. مصدر سابق.

24 - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، الجزء الأول، دراسة وتحقيق أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي، سيد زكريا سيد الصباغ، دار الفضيحة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2010، الصفحة 73

محاولة من الشاطبي لجعل "علم الشريعة علماً برهانياً، علماً مبنياً على القطع"²⁵، بل إنه يتناول مقدّمة ابن خلدون (732هـ - 772هـ) من الزاوية نفسها باعتبارها "نظرية في العلوم"، يسعى من خلالها إلى "تأسيس علم جديد يتم بواسطته رفع التاريخ من مستوى الفن إلى مستوى العلم"²⁶، فيكون بهذا "يمثل أوج الفكر التاريخي والاجتماعي والسياسي في الثقافة العربية الإسلامية"²⁷.

وإلى هذا الحد نقف مع محمد عابد الجابري في مشروعه النقدي الذي اتخذ العقل العربي موضوعاً له، أقصد من حيث عرض محتوياته وآرائه، وأظن أنه من باب إغناء النقاش حول هذا الموضوع، سيكون لازماً عرض بعض الانتقادات الجديّة لهذا المشروع، فهذه الخطوة الأساسية متجانسة مع كل ما سبق، لأنّ الثقافة النقدية التي يحاول الجابري ترسيخها بوضع العقل العربي محلّ نقد، يفرض علينا أن نضع نقد العربي بدوره محلّ نقد.

4- أضواء نقدية على مشروع نقد العقل العربي:

يأتي هذا المحور كما أشرنا تفاعلاً مع الثقافة النقدية التي حمل الجابري لواءها في مشروعه النقدي، حيث سنورد بعض الملاحظات النقدية الجدية التي جادت بها دراسات بعض الباحثين لمشروع نقد العقل العربي، وسنقف بالذات مع ملاحظات الدكتور عبد الإله بلقزيز الذي عرف الجابري عن قرب شخصاً ومشروعاً، ثم نورد بعدها انتقادات الدكتور طه عبد الرحمن، التي سنقف بعدها على مقاربته لإشكالية العقل.

بعد أن قدّم بلقزيز قراءة تحليلية لمشروع نقد العقل العربي من حيث مفاهيمه وفرضياته، باعتباره انتقالاً من قراءة مضامين التراث إلى قراءة الآليات المنتجة له، يقدّم صاحب كتاب "نقد التراث"²⁸ عشر ملاحظات نقدية على الجابري، وسنقتصر على الملاحظات التي لها علاقة بإشكالية العقل.

يأخذ بلقزيز على الجابري إسقاطه المفاهيم الحديثة على النص التراثي منتزعةً من سياقها المعرفي، وهو ما يحوّل الموضوع «إلى حقل تجارب لإثبات نجاعة المفهوم المستخدم لا النص المشتغل عليه»، من قبيل مفهوم القطيعة الإبيستيمولوجية الذي استعاره الجابري من لويس ألتوسير، لإثبات برهانية الفكر المغربي مقابل عرفانية الفكر المشرقي، وهذا الانتزاع يعتبره بلقزيز «أقرب ما يكون إلى الإقحام القسري والتعسف في الاستخدام»²⁹، ويؤدّي هذا الإسقاط أيضاً إلى «تضمين تلك المفاهيم دلالات جديدة تخالف

25 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، الصفحة 540. مصدر سابق.

26 - محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الصفحة 264

27 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، الصفحة 538. مصدر سابق.

28 - عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 2014

29 - المصدر نفسه، الصفحة 353

دالاتها في الأصل أو تحدث فيها إحداثاً»³⁰ مثل مفهوم النظام المعرفي الذي يشكّل «أمّ المفاهيم في كتاب نقد العقل العربي، و«الجابري إذ يستعيره من ميشيل فوكو الذي أعمله في تحليل الثقافة الغربية، فإنّه [أي الجابري] لا يمنحه الدلالات عينها التي حدّدها فوكو»³¹.

وينتقد بلقزيز منهج الجابري في الاستشهاد والاقتباس المطول الذي يتجاوز حدود «المطلوب في الدراسات العلمية»، فضلاً عن كون هذه الاقتباسات منتقاة بشكل مسبق لتلائم استنتاجات مُعدّة سلفاً³²، وهي نزعة انتقائية ترافق الجابري في مختلف مؤلفاته، بل لا تقتصر على معلومات معينة داخل علم واحد، وهنا يشير بلقزيز إلى اقتصار الجابري على ميادين داخل التراث بعينها للخروج بفرضيات عن العقل العربي، دون ميادين أخرى لا يختلف تأثيرها في الثقافة العربية الإسلامية عن الأولى إن لم تضاهيها، ويمثل بلقزيز لذلك علوم لها تأثير كبير في مناهج التفكير الإسلامي، كعلم التفسير وعلوم القرآن وعلوم الحديث، وهي كلها غائبة وغير معتبرة في دراسة الجابري للعقل العربي.³³

إلى جانب هذه الملاحظات النقدية يستنكر بلقزيز إجماع الجابري عن التصريح بمصادر ومراجع استند إليها في بناء كثير من فرضياته، مثل تجاهله لمجهودات أحمد أمين «الذي أخذ عنه تقسيمه الثقافة العربية الكلاسيكية» وكذلك إجماعه عن الإشارة إلى «سبق ناصيف نصار في استخدام مفاهيم العقيدة والغنيمة والقبيلة في تحليل المجال السياسي الإسلامي»³⁴.

وإلى هذا الحد نقف عند انتقادات عبد الإله بلقزيز لمشروع الجابري في نقد العقل العربي، لنورد الملاحظات النقدية التي يوجّهها له طه عبد الرحمن في الموضوع نفسه، لأهميتها باعتبارنا سنتطرق في المحاور المقبلة لإشكالية العقل عند طه عبد الرحمن.

يورد طه عبد الرحمن انتقاداته على مقاربة الجابري لإشكالية العقل في إطار تقويم الدراسات المعاصرة للتراث، ويختار طه مشروع الجابري أنموذجاً ليعبّر عن قصور هذه الدراسات لمجموعة من الأسباب والآفات، وسنقتصر على بعض انتقاداته التي لها علاقة مباشرة بإشكالية العقل وإن كان أغلبها ينتهي إليها في نهاية المطاف.

ينتقد طه نظرية العقل عند الجابري على مستوى المرجعيات المعتمدة ثم على مستوى البناء المنطقي الذي قابل به الجابري بين مختلف تجليات العقل في الثقافة العربية الإسلامية، ثم على مستوى تقسيمه الثلاثي

30 - المصدر نفسه، الصفحة 354

31 - المصدر نفسه، الصفحة 358

32 - المصدر نفسه، الصفحة 355

33 - المصدر نفسه، الصفحة 357

34 - المصدر نفسه، الصفحة 356

للعقل، وأخيراً على مستوى توظيف الجابري لآلية المماثلة، وهي أربع آليات يصفها طه بالقصور والتهافت في بنائها؛ آلية تخصيص العقل، وآلية المقابلة، وآلية التقسيم، وآلية المماثلة.

يبدأ طه بفحص الأسس الفكرية التي استند عليها الجابري في مشروعه النقدي، والذي حاول فيه أن يتبنّى ما سماه "بالتصوّر العلمي في أرقى مراتبه"، مع العلم أنّ هذا التصور الذي استقاه الجابري من المصادر الفرنسية ينتمي إلى اجتهادات تجاوزتها الدراسات العلمية المستجدة، "والتي لا يعقل أن يستغني عنها الباحث المسؤول أو يتجاهلها"³⁵ على حد تعبير طه، وينتقد سوء ترجمة الجابري لمقولة "جعلها حجر الزاوية لنظريته في العقل" لأحد الباحثين الإبيستيمولوجيين، والتي حملها الجابري عكس دلالتها عند صاحبها، وهو ما يعتبره طه إبطالاً لدعوى بناء الجابري لنظريته في العقل على أرقى مراتب التصوّر العلمي، سواء من حيث دراسات الإبيستيمولوجيا المتقدمة التي استند عليها، أو من حيث سوء فهمه وتأويله لعبارة "غونزيت"³⁶.

أما تهافت آلية المقابلة فتتجلى على حد تعبير طه عبد الرحمن من المقابلات التي يضعها الجابري في مجال المعقول واللامعقول، من قبيل "المعقول الديني" و"اللامعقول الديني" و"المعقول العقلي" و"اللامعقول العقلي"³⁷، حيث يشير طه إلى الإضراب غير الخفي الذي يتخلّل هذه المفاهيم عند المقابلة بينها، مثل عدم وضوح وجه العلاقة بين "المعقول الديني" و"المعقول العقلي"، حيث يتساءل طه عن وجه نسبة المعقولية الأولى للمعقولية الثانية، وهل بينهما توافق أم تعارض، وهي إشكالية توقع الجابري في تناقض صارخ سواء قلنا بالسلب أو الإيجاب على حد تعبير طه، وذلك لاعتبارات منطقية تتعلق بشروط المقابلة والتميز، تفقد معها هذه المفاهيم التي وضعها الجابري "كل فائدة إجرائية"³⁸.

ويقف طه عبد الرحمن مع تقسيم الجابري للأنظمة المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية، وهي كما سبقت الإشارة إليها: البيان والعرفان والبرهان، حيث يسعى طه إلى تبين مدى تحقيق الجابري لمبدأ التقسيم ومدى "حفظه لشروطه المصححة والمكملة كما تنص عليه نظرية التقسيم المنطقية"³⁹، هذا بالإضافة إلى فحص المفاهيم التي استند عليها الجابري في وضع هذا التقسيم مثل مفهوم النظام المعرفي ومفهوم البنية الشعورية، وهي مفاهيم لا يلبث طه أن يحكم عليها بعدم تحصيلها للكفاية العلمية في توظيفها، وهو الأمر الذي يجتمع فيه مع بلقزيز كما تبين في انتقاداته التي تم إيرادها سابقاً، ويعتبر طه التقسيم الثلاثي عند الجابري قاصراً وغير مستوفٍ لشرط "الإنشائية"، ويقصد به طه: اكتساب المفهوم المقتبس إجرائية معينة

35 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، المغرب، 2007، الصفحة 42

36 - المصدر نفسه، الصفحة 44

37 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، الصفحة 136، مصدر سابق.

38 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الصفحة 45

39 - المصدر نفسه، الصفحة 49

وإنتاجية مخصصة بفضل ما ينشئه له مقتبسه من معايير وأوصاف محددة تكون كافية وضرورية للاشتغال في الوصف أو التحليل أو التفسير، وهو شرط لم يستوفه الجابري في تقسيمه الذي استقاه من أهل العرفان الذين ينزلهم أدنى درجات العقلانية، وهذا النقص في الإنشائية "يكون سبباً في اضطراب المفاهيم وقلق البناء النظري"⁴⁰ على حد تعبير طه.

أمّا آلية المماثلة التي انتقدها الجابري باعتبارها المبدأ الذي يقوم عليه العرفان، فهي بمثابة القياس العرفاني مقابل القياس البرهاني والقياس البياني، حيث قرّر الجابري بصدده هذه الآلية أموراً هي بمثابة أحكام (وخلاصات) نقده لهذا النظام المعرفي؛ ومن الأحكام نفسها ينطلق طه لفحص مدى صحتها باعتبارها أحكاماً خلص إليها الجابري في نقده للنظام العرفاني في الثقافة العربية الإسلامية، وسنقتصر على دعوى الجابري بخلو آلية المماثلة من القرينة.

ينطلق الجابري من نص لابن عربي فيؤوله باعتباره شهادة من أحد رجالات العرفان بخلو المماثلة من القرينة، وهو النص نفسه الذي يرجع إليه طه ليلاحظ على الجابري وقوعه في تقويل ابن عربي ما لم يقله وكذلك وقوعه في التناقض بخصوص قوله بخلو المماثلة من القرينة، فالتقويل بخصوص تأويله لنص ابن عربي الذي لم يقصد أبداً خلو المماثلة القرينة، بل مقصوده "أن المتكلم الذي يعرف معاني اللفظ لا يدلّ به عند استعماله إلا على المعنى الذي تقتضيه القرينة"، وأما وقوع الجابري في التناقض فيتجلى على حدّ تعبير طه في استحضار الجابري للمقاصد والأحوال باعتبارها ما يلتجئ إليه العرفاني وما تصدر منها معارفه، يقول طه: "ليست القرينة في اصطلاح البلاغيين وفي استعمال الناطقين سوى المقاصد والحقائق المشتركة ذاتها"⁴¹، وهذا ما يقصده بتناقض الجابري، أي أنه ينفي القرينة ويثبتها في آن واحد.

ثانياً: طه عبد الرحمن والنقد التداولي لمفهوم العقل:

1- تجديد النظر في مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن:

تنطلق مقارنة طه عبد الرحمن لمفهوم العقل من خلفيتين أساسيتين توجّهانها في استشكال هذا الموضوع، أولهما مسألة اليقظة الدينية والعقدية، ثم مسألة تجديد الفكر الإسلامي، وهي بمثابة الغايات التي يرى طه أنها لا تتحقق إلا بعقلانية متجددة قائمة على شروط تكاملية،⁴² تتصل من جانب بالأسس الإيمانية والأخلاقية أو ما يسميه «بشروط التجربة»، وتتأسس من جانب آخر على أحدث المناهج العقلية وأقواها، أو ما يطلق عليه

40 - المصدر نفسه، الصفحة 53

41 - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، الصفحة 58

42 - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، المغرب، 2009، الصفحة 09

طه عبد الرحمن «شروط العقلنة»، فشرط التجربة على حد تعبيره «تمدّ اليقظة بأسباب التكامل التي تجمع بين اتجاهاتها وتؤلّف بين عناصرها، أمّا شروط التعقل فتمدّها بأسباب التجريد في الفكر توليداً وترتيباً»⁴³.

وانطلاقاً من هذه الشروط التكاملية التي سبق ذكرها يتوضح القصد بالتجديد التداولي⁴⁴، أي أنّ طه ينطلق من معطيات تداولية – إيمانية وأخلاقية – تتسم بالانفتاح العقلي الذي يضمن تجدها على الدوام، على شكل نسق يحفظ للممارسة الفلسفية والعقلانية الإسلامية خصوصيتها وفي الوقت نفسه انفتاحها على التجارب الكونية المشتركة، وهو ما يسميه طه بالنظر الائتماني، الذي يعتبر العقل فعالية إدراكية مخالفاً ما كان معهوداً من اعتبار العقل جوهرًا قائمًا بذاته، وقد جعل هذه الفعالية على ثلاث مراتب؛ أدناها «العقل المجرد» يليه «العقل المسدّد»، ثم «العقل المؤيّد» الذي يعتبر خلاصة استشكال طه لمفهوم العقل على مستوى الفكر الغربي والفكر الإسلامي.

ولكن قبل أن نأتي على ذكر تعريف كل مرتبة وخصائصها، فإنّه بالكاد يكون من الضروري الوقوف على التصورات الشائعة لمفهوم العقل، والتي تعتبر المورد الرئيس للعقلانية، وسنكتفي بمورد اعتبره طه الأكثر تأثيراً ويتمثّل في الفلسفة الأرسطية. فأرسطو يعتبر العقل هو «ما تتفكر به النفس وتعقل المعاني»⁴⁵، وهو عنده عبارة عن جوهر قائم بالإنسان، «يختلف به عن الحيوان ويستعد به لقبول المعرفة»⁴⁶، ويترتب على هذا كون العقل ذاتاً مستقلةً بنفسها، وهو التصور نفسه الذي تسرب إلى الثقافة الإسلامية والذي احتضنه فلاسفة الإسلام والمتكلمون، يقول طه عبد الرحمن: «لقد نقل العرب عن اليونان تعريفهم للعقل بكونه جوهرًا {...} فقد أصبح استعمالها في العربية راسخاً، وجوهر الشيء في استعمال الجمهور يفيد اللب الذي به يتقوم الشيء أو الحقيقة التي يكون عليها، أما تعريف العقل عند الفلاسفة بكونه جوهرًا، فيقصدون به معنى أخص وهو أنّ العقل عبارة عن ذات موجودة في نفسها، لا في غيرها، وقائمة بنفسها لا بغيرها»⁴⁷، وهذا التأثير الأرسطي نجده في تعريفات بعض فلاسفة الإسلام للعقل، كابن سينا الذي يقول: «إنّ هذا الجوهر الذي هو العقل هو جوهر مجرد عن المادة بالذات، وبالعلاقة العقلية، ومن كل جهة»⁴⁸، وهو أمر حاول بعض النظار المسلمين المتقدمين تجاوزه، فيكون لزاماً على المعاصرين تجاوز مورد العقلانية الشائع في عصرهم، غير المنبني على أصولهم التداولية، والمقصود هو ضرورة تجاوز التصور الديكارتي في دعوى وحدة العقل عند كل الناس، باعتباره «أعدل قسمة بين البشر»⁴⁹، بل به يكون الإنسان إنساناً.

43 - المصدر نفسه، الصفحة 10

44 - سنعود إلى هذا المفهوم في الفقرات المقبلة.

45 - أرسطوطاليس، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة، الطبعة الثانية، القاهرة، 1949، الصفحة 108

46 - بوزيرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، لبنان، 2011، الصفحة 27 وما يليها.

47 - طه عبد الرحمن، سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء 2012، الصفحة 59

48 - ابن سينا، في أحوال النفس، تحقيق محمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1952، الصفحة 112

49 - روني ديكارت، مقالة في المنهج، ترجمة محمد محمود الخضيرى، دار الكتاب العربي للطباعة، الطبعة الثانية، القاهرة 1968، ص 109

ومن هذا المنطلق يعترض طه عبد الرحمن على التصور الأرسطي والديكارتي للعقل، باعتبار الأول يحاول صياغة مفهوم العقل نظامًا يحاكي نظام الكون، بل هو على شكل ربطية تشمل الكون كله وتقيم داخله، وهو يعترض على التصور الديكارتي للعقل باعتباره ربطًا بين وسائل وغايات على شاكلة إجرائية أو ما تصطلح عليه مدرسة فرانكفورت بالعقل الأداتي والإجرائي، وهذا النمط العقلاني المعاصر في رأي طه أساسه البحث عن الوسيلة المناسبة للغاية المطلوبة، إلا أنّ هذه الغاية بدورها تصبح وسيلة، وهو ما يوقع العقلانية المجردة في شكلها المعاصر في نمط من «التوسيل» الكلي للأشياء، وهو أمر يفضي في نظره إلى «لا غاية»⁵⁰، مؤكدًا على فعالية العقل أي أنّه فعل «يدخل في باقي الأفعال الإنسانية، فمثلاً المبصر وهو يبصر وهو يعقل في بصره، والسامع يسمع وهو يعقل في سمعه»⁵¹.

2- مراتب العقلانية: العقل المجرد والعقل المسدد؛ الحدود والآفات:

في كتابه «العمل الديني وتجديد العقل» يجعل طه عبد الرحمن فاعلية العقل على ثلاث مراتب، جعل أدناها العقل المجرد، وأعلاها العقل المؤيد، وتتوسطهما مرتبة العقل المسدد، وسنحاول في هذا الجزء من هذه الدراسة أن نقف مع كل مرتبة لتبين خصائصها، وكذا انتقادات طه للعقل المجرد والعقل المسدد، حيث سنخصص محورًا خاصًا للعقلانية المؤيدة للوقوف على خصائصها مقارنة بعقلانيّتي التجريد والتسديد.

أ- العقل المجرد؛ مفهومه وحدوده:

يعرّف طه العقل المجرد بأنّه: «الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما، معتقدًا في صدق هذا الفعل ومستندًا في هذا التصديق إلى دليل معين»⁵²، وقد أشرنا إلى مصدرين أساسيين من مصادره، وهما العقلانية «الأرسطية» والعقلانية «الديكارتية»، فالأولى بسطت نفودها عند المتقدمين، خصوصًا عند المشتغلين منهم بالإلهيات، وهو المجال نفسه الذي انطلق منه طه ليعبر حدود هذه الممارسة العقلية، باعتباره - أي مجال الإلهيات - المجال الذي تظهر فيه العقلانية المجردة أكثر من غيره من الشعب المعرفية، بحيث دأب أهلها على «إعمال العقل بقصد الاقتراب من حقيقة الألوهية عند كل من الفيلسوف والمنكلم»⁵³، ونجد أيضًا الحضور القوي للعقلانية الديكارتية عند المتفلسفة المعاصرين، ولو أنّ هذين الأنموذجين قد تم تجاوزهما إلا أنّ «الفلسفات والعلوم بقيت مسكونة بعقلانية النموذجين»⁵⁴.

50 - طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت 2013، الصفحة 43 وما بعدها.

51 - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2000، الصفحة 63.

52 - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء، 2009، الصفحة 59.

53 - المصدر نفسه، الصفحة 25.

54 - بدر الحمري، مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2016، الصفحة 13.

يحاول طه إبراز محدودية العقل المجرد في الممارسة العقلانية الإسلامية العربية، والتي تتجلى على حد تعبيره في كونها «رمزية لا وجودية» و«ظنية لا يقينية»، وأخيراً أنها «تشبيهية لا تنزيهية»؛ فهي رمزية في توسل الإلهيين من المتكلمين والفلاسفة باللغة واشتغالهم «بالوجود بعينه لا بمجرد العلم بتصور هذا الوجود»، فحال توسلهم باللغة دون بلوغ مراميهم في إدراك المعرفة الحقة أو ما يسميه «بالتحقق والعيان»، فضلاً عن أنها ظنية لا يقينية لاستحالة تأسيسها على أدلة برهانية علمية على الرغم من ادعاء الإلهيين لذلك، وأخيراً هي تشبيهية لما جبل عليه العقل النظري من «قياس المعلوم على الأشياء»⁵⁵ أو ما يطلق عليه طه عبد الرحمن بالتشبيه الاضطراري مقابل التشبيه الاختياري.

ويرى طه عبد الرحمن أنّ للعقل المجرد ثلاثة حدود عامة، وهي «الحدود المنطقية الثابتة بالبرهان الرياضي، والحدود الواقعية التي يشهد عليها واقع العلوم في تكونها وتطورها، والحدود الفلسفية التي حاول استنباطها من تصور الفلاسفة لطبيعة العقل المجرد»⁵⁶.

ويقصد بالحدود المنطقية عدم إمكان صياغة الواقع صياغة تامة في قوالب صورية، وكذا قصور المنطق الصوري عن إدراك الحقائق العلمية الثابتة وتفسير جميع الظواهر الإنسانية، أما الحدود الواقعية فيقصد بها ما يتصف به العقل المجرد من نسبية تفنّد وحدته أو واحدته وكذا كونه، ثم اتصافه بما يطلق عليه طه بـ «الاسترقاقية» ويقصد به الهيمنة التقنية وانقلابها على طموح الإنسان في السيطرة، وآخر تجليات الحدود الواقعية ما يسميه بـ «الفوضوية» من حيث ادعاء الصفة التراكمية للعلم، وهو أمر تكذّبه «وقائع تاريخ العلم» الذي برهن على أنّ الحقائق العلمية لا يكمل بعضها بعضاً، بل يقطع بعضها بعضاً ويباين بعضها بعضاً، ويضرب طه لذلك أمثلة نحو «العلاقة بين نظرية التكوين ونظرية التطور، والعلاقة بين نظرية الميكانيكا الذرية والميكانيكا العقلية، والعلاقة بين نظرية أينشتاين ونظرية نيوتن»⁵⁷.

أما الحدود المنطقية للعقلانية المجردة فتتجلى في اكتفاء العقل المجرد بالوسائط المادية، وهو ما يجعل المدركات ذات صبغة مادية بحتة، وهو ما يطلق عليه طه بـ «مادية العقلانية المجردة»، وتفنّد النظريات العلمية ادعاء العقل المجرد للعقلانية الصارمة التي لا تقبل التناقض مبدأً أساسياً من مبادئها، كما تفنّدها بعض الأنساق المنطقية الحديثة التي تتسم بالبرهانية على الرغم من شيوع التناقض فيها أو ما يسميه بـ «ملازمة اللاعقلانية للعقل المجرد»، وأكد طه خصوصية العقلانية المجردة وعرضيتها وانتماءها لثقافة مخصوصة؛ وهو الحد الأخير من حدودها أو ما يسميه بـ «بعدم وجوب العقلانية المجردة».

55 - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، الصفحة 38

56- المصدر نفسه، الصفحة 40

57 - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، الصفحة 46

ب- العقل المسدد، مفهومه وآفاته:

يعرف طه عبد الرحمن العقل المسدد بأنه: "عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلاً في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع"، فهو نفسه العقل المجرد ولكن موصولاً بالشرع، ساعياً إلى موافقته، "أي أنه خرج من أوصاف التجريد النظري، ولبس أوصاف التسديد العملي"⁵⁸، مقوماً بذلك الكثير من الآفات التي انتقدها طه على العقلانية المجردة، أهمها انقلاب قيمها؛ من الحرية إلى الاسترقاق ومن ادعاء الحوار إلى الهوس بالهيمنة واستعمار الغير، حتى صارت الهيمنة أساس بقاء الأنظمة السياسية المتشعبة بهذا النمط العقلاني⁵⁹، إضافةً إلى أن العقل المسدد قائم على جلب المصلحة، معتبراً آجلها وعاجلها، على عكس العقلانية المجردة التي لا تكثر سوى للمصالح العاجلة، وهو أمر يجر على مستقبل البشرية تحديات جدية تهدد وجود الأجيال الآتية، فالعقل المسدد إذاً هو: «الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة»⁶⁰.

وكما سبق الإشارة إليه فالعقل المسدد يتميز بثلاث صفات علمية، ويشير طه إلى أن الفقهاء يصطلحون عليه بلفظ «العقل غير المستقل» أو «العقل المقيد»⁶¹، وهي ألفاظ ورد بعضها في كلام للشاطبي في كتاب الاعتصام، حيث يقول الشاطبي: «فالعقل غير مستقل البتة، ولا ينبغي على غير أصل وإنما على أصل متقدم مسلم على الإطلاق {...} فعلى الجملة: العقول غير مستقلة في إدراك مصالحها دون الوحي»⁶²، ونلاحظ أن الشاطبي في كلامه هذا يجمع التقييدات الثلاثة التي جعلها طه أوصافاً للعقل المسدد أي موافقته للشرع واجتلاب المنفعة ثم الدخول في الاشتغال.

فالعقل المسدد، إذن، لا يلغي العقل المجرد بل هو في الحقيقة نفسه داخل في العمل الشرعي، وهنا يقول طه: «العقل المسدد هو العقل المجرد وقد دخله العمل الشرعي»⁶³، فتكون بذلك هذه المرتبة العقلية قد حصلت ما فوّتته المرتبة السابقة من تحصيل القيم النافعة التي لا يتم إدراكها إلا عبر الصبغة العملية التي يكتسبها التجريد من خلال الاشتغال الشرعي، ولكن هذا لا يعني حسب طه أنها استنفدت كل إمكانيات الفاعلية العقلية، وذلك لمجموعة من الآفات التي يكون العقل المسدد عرضة لها جراء عدم تحصيله للوسائل الناجعة، سمةً أساسية تميز بها العقل المسدد.

58 - طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، مرجع سابق، الصفحة 115

59 - أنظر الكتاب القيم لنعوم تشومسكي، الهيمنة أم البقاء، ترجمة سامي الكعكي، دار الكتاب العربي بيروت، طبعة 2004

60 - سؤال الأخلاق، مصدر سابق، الصفحة 68

61 - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، الصفحة 67

62 - أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، تحقق أبو عبيدة مشهور، مكتبة التوحيد، المجلد الأول، بدون تاريخ الطبعة، الصفحة 59

63 - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، الصفحة 67

وبما أن العقلانية المسددة تظهر في مجالين اثنين كما يشير إلى ذلك طه عبد الرحمن، وهما «الممارسة الفقهية في تناولها لمسألة الألوهية في فهمها لآية الأسماء الحسنى» ثم «الممارسة السلفية في توجهاتها العقلانية والسياسية»⁶⁴، حيث يحاول إبراز آفات كل من الممارستين وحدودهما.

وإذا كان مسلك العقل المجرد في تناول موضوع الألوهية هو التسمية أو «المقاربة»، فإن العقل المسدّد - في جانبه العقدي المتداخل مع الفقه - يسلك في تناول الموضوع نفسه مسلك العبادة أو «القربان»، إذ يحاول التقرب بالعبادة متّصفاً بثلاثة أوصاف؛ وهي العقلانية والإحسان والعمل، منفرداً بالصفة الأخيرة ومشاركاً في العقلانية والإحسان مع العقل المجرد.⁶⁵

إلا أنّ الآفات التي تدخل على العقل المسدّد تجعله يفقد ميزة العمل التي يرجع إليها فضل اتصافه بالتسديد، وقد أجمّلها طه في آفتين اثنتين:

- آفة التظاهر: ويقصد بها «التفاوت بين واقع الاشتغال وبين المقاصد المتوخاة في هذه الأعمال»، من حيث التضارب بين مقاصد عدة منها: «مقصد التقرب إلى الله ومقصد التقرب إلى الناس ومقصد التقرب إلى النفس»⁶⁶، بحيث يتخذ التظاهر انطلاقاً من هذه المظاهر ثلاثة أوجه، وهي التكلّف والتزلف والتصرف⁶⁷، والتي توقع المشتغل غالباً في الرياء والشرك والابتداع، وهي آفات تحول في النهاية دون أن تحقق مقاصد الاشتغال الشرعي التي تميز بها العقل المسدّد عن العقل المجرد.

- آفة التقليد: والتقليد هو: «العمل بقول الغير على سبيل الاتفاق أو على سبيل العادة أو بالاستناد إلى دليل نظري»⁶⁸، وبعد أن يمحّص طه كل وجوه التقليد وأصنافه يتوصّل إلى أنّ أضرّها ما سماه بالتقليد الإجباري أي القسري الذي يأتيه المشتغل مكرهاً، ثم التقليد الآلي المفرغ من معاني (وقيم) العمل الذي يأتيه المشتغل⁶⁹.

وهذه باختصار أهم الآفات التي تدخل على العقل المسدّد كما يتجلى في الممارسة الفقهية، حيث يحول التظاهر والتقليد من تحقق جوهر العقل المسدّد، الذي هو تحصيل التسديد من النصوص الشرعية والظفر بمقاصدها وقيمتها.

64 - المصدر نفسه، الصفحة 72

65 - المصدر نفسه، الصفحة 77

66 - المصدر نفسه، الصفحة 79

67 - المصدر نفسه، الصفحة 80 وما بعدها.

68 - المصدر نفسه، الصفحة 83

69 - المصدر نفسه، الصفحة 88

وبعد أن تمّ التطرّق إلى الآفات التي تدخل على الممارسة الفقهية باعتبارها إحدى تجليات العقل المسدد، فإن الممارسة السلفية من تجلياته كذلك، حيث حاول طه إبراز مجموعة من الآفات العلمية التي تدخل عليها في مشاريعها الإصلاحية التي اهتمت بالأوضاع السياسية في البلاد الإسلامية إبان الاستعمار.

يبدأ طه في نقده بالردّ على بعض الدعاوى التي قد تحول دون اعتبار الممارسة السلفية عقلانية تسديدية، ويقصد بالتحديد النقد التاريخاني الذي نعتقد بأنّه موجّه للمفكر المغربي عبد الله العروي، باعتبار كل الدعاوى التي اعترض عليها طه أوردها العروي في كتابيه «مفهوم العقل»⁷⁰ و«الإيديولوجيا العربية المعاصرة»⁷¹، سواء عن لا عقلانية الممارسة السلفية أو لا تاريخيتها، دون أن ننسى أن هذا النقد يأتي في سياق نقد طه للعقل السلفي لا للدفاع عنه؛ كما أنه بمثابة نقد يدخل فيه طه في حوار غير مباشر مع مقاربة أخرى لإشكالية العقل في الفكر المغربي، يقول طه منتقداً هذه المقاربة التاريخانية: «إن المدعي هو نفسه واقع فيما يأخذه على غيره؛ حيث إنه يضل متعلّقاً بنموذج عقلاني ذهب الزمان بأسبابه. إنه يقع في تقديس التاريخ بل تأليهه، [...] يجعلون من التاريخ ذا سلطان لا يقهر، وذا وجود لا ينقطع، مما يشيء التاريخ، ويحول مدلوله إلى مطلق لا تاريخي يخرج عن المعنى المتداول للتاريخ الذي هو تغيير الأحداث بما فيها التاريخ نفسه، فيلزم من هذا المعنى خروج التاريخ ذاته عن نفسه وإحلال غير محله»⁷².

ويرى طه عبد الرحمن أن الممارسة السلفية في بداياتها الأولى حاولت التوفيق بين ثلاث ممارسات؛ «الممارسة القربانية» في سعيها لتخليص الدين من البدع والخرافات، و«الممارسة السياسية» في محاولات السلفية من تخليص المجتمع من عوامل الركود وآثار التخلف السياسي، وأخيراً «الممارسة النظرية» في سعيها لتخليص الممارسة العقلية الإسلامية من الجمود الفكري، وعلى حدّ تعبير طه عبد الرحمن فقد اتسمت البدايات الأولى للسلفية بحفاظها على التوازن بين هذه الممارسات الثلاث، لانبناء الممارسة السياسية والنظرية على الممارسة القربانية، إلى أن وقع الإخلال بهذا البناء، وهو ما جعل الممارسة السلفية بوصفها تجلياً للعقل المسدد عرضة لأفتين، هما آفة التجريد وآفة التسييس⁷³.

وتتجلى «آفة التجريد» في بناء العمل والاشتغال الشرعي على النظر المجرد، من حيث الاعتقاد بإمكانية نيل قيم النصوص بمجرد إخضاعها للتجريد العقلي⁷⁴، أما «آفة التسييس» فتتجلى في «إفراد الجانب السياسي بالقدرة على الإصلاح والتغيير»⁷⁵، وهو ما يؤدي إلى نوع من اختزال الفرد في مجرد

70 - عبد الله العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة 2001، الدار البيضاء المغرب.

71 - عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1995، الدار البيضاء المغرب.

72 - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مصدر سابق، الصفحة 71 وما بعدها.

73 - المصدر السابق، 98 وما بعدها.

74 - المصدر نفسه، الصفحة 99.

75 - المصدر نفسه، الصفحة 103.

”كائن سياسي“، فتضع الممارسة السلفية على عاتق السياسية ما لا تحتل، بأن جعلت الإصلاح الديني مرتبطاً بها دون التفريق بين ”التسييس“ و”التوعية السياسية“، والفارق الجوهرى بينهما واضح كما يؤكد طه، وهو ما يجعل الممارسة السلفية في بنائها ”الممارسة القربانية“ على الممارسة السياسية تقع في ثلاثة اختلالات أساسية في نظره؛ ”ترك الأخذ بالمعاني الروحية“ و”ترك العمل بالقواعد الأخلاقية“ وأخيراً ”ترك الاستقامة“⁷⁶.

خلاصة هذا المحور الذي حاولنا فيه أن نقف على مفهوم ”العقل المسدد“، أن هذا الأخير باعتباره ممارسة عقلية نظرية دخلت في الممارسة الشرعية، ينزلها مرتبة أعلى من التجريد وهي مرتبة التسديد، إلا أنه وإن حَصَلَ المقاصد النافعة فإنّه لا يسلم من آفات حاول طه رصدها في مجالين أساسيين هما: الممارسة الفقهية والممارسة السلفية، حيث تدخل على الأولى آفتان؛ هما آفتا التظاهر والتقليد، وتدخل على الثانية آفتا التجريد والتسييس.

3- العقلانية المؤيدة؛ آفاقها وأثرها في المعارف التداولية:

لقد سبق وأشرنا إلى أنّ اهتمام طه عبد الرحمن بإشكالية العقل ليست حالة شاذة في الفكر المغربي، بل كانت بمثابة إطار نظري لمشاريع فلسفية كبرى، حيث إنّ الوقوف على هذه الإشكالية هو بمثابة تحديد موقف كل مشروع من مسألتين أساسيتين سال فيهما مداد كثير من الباحثين، أقصد مسألتى التراث والحداثة، ولهذا فإنّ طه لم يخرج عن هذا العرف البحثي الذي سنّه باحثون قبله، لذا نجده وقبل التطرق لأنموذجه العقلاني، ينتقد النماذج العقلانية الأخرى، أو بالأحرى التي تنافس أنموذجه العقلاني، وهما الأنموذج الغربي؛ عقلانية الحداثة الغربية التي يسميها بالعقل المجرد، ثم العقلانية الدينية، والفقهية والسلفية منها؛ عقلانية التراث التي يسميها العقل المسدد، مبيّناً آفات هذه العقلانيات وحدودها، على أساس التمهيد للأنموذج العقلاني الذي يراه محاولاً تجاوز آفات المراتب السابقة وحدودها لاستيفاء الشروط المعرفية والنظرية والعملية التي من شأنها أن تكون سنداً في تجديد الفكر الإسلامي، هذه العقلانية التي وسمها بالعقل المؤيد.

أ- تعريف العقل المؤيد:

يعرّف طه العقل المؤيد بأنه: «العقل الذي يهتدي إلى تحصيل الوسائل الناجعة فضلاً على تحصيل المقاصد النافعة»⁷⁷، أو «الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤدياً النوافل، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل»⁷⁸.

76 - المصدر نفسه، الصفحة 104

77 - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، الصفحة 73

78 - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، الصفحة 121

إذا كان التعريف الأول يؤكد السمة الأساسية للعقل المؤيد وهي الوسائل الناجعة، فإنّ التعريف الثاني يلمح إلى هذه الوسائل، والتي تتجلى في «العينية والعبدية»، ويقصد طه بالعينية أنّ العقل المؤيد «يطلب الأوصاف الباطنة والداخلية للأشياء أو «ذواتها»، أي هوياتها، بينما يقتصر العقل المجرد على أوصافها الظاهرة، والعقل المسدد على أعمالها وأفعالها الخارجية، فيكون العقل المؤيد قد حصّل النظر العملي الحي، أو ما يصطلح عليه طه عبد الرحمن بالملابسة،⁷⁹ فيصير العقل بمقتضى العينية قادراً على استيفاء «أغنى وأشرف مواضيع المعرفة الممكنة الثلاثة، والتي هي الصفات والأفعال والذوات». ويقصد بالعبدية ما به يكون العقل قادراً على استيفاء معرفة الأشياء على قدر ارتباطها بالفائدة، فتكون العبدية هي «معرفة الارتباط الذي يحصل به التعيين الوجودي والتحقق السلوكي»، ويصطلح عليها طه باسم «التبعية الأصلية» مقابل «التبعية الشئئية»، ولهذه التبعية شروط ثلاثة، وهي على التوالي شرط التخلّص ويقصد به ضرورة ترك التبعية للشئ فيكتسب بمقتضاها الإنسان حرية وصفية، وشرط الإخلاص ومفاده ترك التبعية للعمل ويكتسب بمقتضاه الإنسان حرية فعلية، وأخيراً شرط الخلاص الذي هو تحرر من الشرطين السابقين دون انعتاق منهما، أي تحرر من النزعة التصرفية والتملكية، وهو شرط يرى طه أنّه يوسّع من حرية الإنسان الوجودية والسلوكية.⁸⁰

إذا كان المميز الأساسي للعقل المؤيد أنّه تجريبي، فإنّ له ميزة أخرى لا تقل شأنًا عن الأولى وهي أنّه يتميز بالكمالية، والتي لا تظهر في نظر طه إلا في الممارسة الصوفية، حيث تمكّن العقل من تجاوز الآفات الخلقية والعملية التي سبق وتطرّقا إليها وذلك بفضل التجربة الحية، وذلك لاستيفائها شروط كمال العقل، والتي يوجزها طه عبد الرحمن في شرطين، أولهما «عدم انفكاك العلم عن العمل»، وثانيهما «عدم انفكاك معرفة موضوع أي علم عن معرفة الله».⁸¹

إنّ التصرّ «الطهائي» للعقل لا يمكن فهمه بشكل واضح إلا داخل مشروعه الفلسفي المتكامل الأطراف المنبني على الحق في الاختلاف والخصوصية العقلية والفلسفية، فهو اعتراض على العولمة الغربية في شكلها الفلسفي القائم على كونية العقل وواحديته، العقل التقني ذي الأصول الميتافيزيقية الغربية، العقل البروميثيوسي الذي ثار على الآلهة بأن سرق شعلة المعرفة التي كانت تحتكرها، العقل الذي أسس لتاريخ الغرب،⁸² اعتراض على عقل الحداثة الذي يغلب عليه هاجس السيطرة على الطبيعة لفائدة الإنسان وتسخيرها واستغلالها لينقلب استغلالاً للإنسان بحدّ ذاته وفقاً لمنطق القوة المشكّل لمرجعية التنظيمات السياسية الإمبريالية. وبدلاً عن هذه العقلانية ينطلق طه من مرجعيّته الإيمانية تأسيساً للعقل العابد، العقل الذي يطلب

79 - المصدر نفسه الصفحة 129

80 - المصدر السابق، الصفحة 130، أنظر كذلك الصفحة 139

81 - المصدر نفسه، الصفحات 146 وما بعدها

82 - خالد حاجي، من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2005، الصفحات 22 وما بعدها

شعلة المعرفة ولا يسرقها، العقل الائتماني الذي يأخذ في اعتباره كل مستويات الوجود الإنساني⁸³، وعلى مقتضاها يبني تصوّره للمصلحة الإنسانية.

ب- مبادئ العقل المؤيد وخصائصه

إذا كانت «المبادئ العقلية»⁸⁴ التي تنظم المعرفة في التصور الغربي تقوم على المبادئ الثلاثة المشهورة، «مبدأ الهوية»، و«مبدأ عدم التناقض»، و«مبدأ الثالث المرفوع»، فإنّ طه يحاول تأسيس هذه المبادئ على أصول أخلاقية وفق مقتضيات العقلانية المؤيدة، ومبادئها كذلك ثلاثة، كل مبدأ يقابل مبدأ من المبادئ التي أشرنا أنّها تنظم المعرفة في التصور الغربي، أولها **مبدأ الشهادة**: الذي «يستعيد به الإنسان فطرته، محصلاً حقيقة هويته ومعنى وجوده»، وهي شهادة تشمل كل عوالمه الغيبي منها والمرئي، وتشمل كذلك كل جوانبه المادي منها والروحي، ومن الواضح أنّ هذا المبدأ يقابل «مبدأ الهوية» الذي يقتضي بأنّ الشيء هو هو، إلا أنّ مبدأ الشهادة يقتضي أنّ الشيء هو هو ولكن ما شهد عليه غيره، أي أنّه يقوم على الغيرية ويزدوج بها.⁸⁵ وثاني مبادئ العقل الائتماني عند طه عبد الرحمن هو **مبدأ الأمانة**: الذي يقوم على اعتبار الموجودات أمانة ومسؤولية لا ملكية يتصرف فيها الإنسان كما يشاء، ويقابل مبدأ «عدم التناقض» أو مبدأ الاتساق، الذي يقتضي أنّ الشيء ونقيضه لا يجتمعان، وكذلك مبدأ الأمانة يقتضي أنّ الشيء ونقيضه لا يجتمعان متى كان العقل مسؤولاً، أي أنّ ازدوج بالمسؤولية، فيكون الاتساق غير مرهون بالجانب النظري فقط بل حتى بالجانب العملي.⁸⁶ وثالث مبادئ العقل الائتماني هو **مبدأ التزكية**: الذي «يجعل الإنسان يجاهد نفسه للتحقق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية المنزلة». فهذا المبدأ يستهدف «تفجير الممكّنات الأخلاقية والمكونات الروحية لدى الأفراد والجماعات، سعياً إلى الرقيّ بإنسانيتهم التي بها يتميّزون عن غيرهم من الكائنات»، فتكون تنمية خلقية مقابل التنمية المادية التي تقتصر عليها العقلانية المجردة، ويقابل هذا المبدأ الائتماني «مبدأ الثالث المرفوع» أو البديل المجرد الذي يقتضي أنّ الشيء إما هو وإما نقيضه، وكذلك مبدأ التزكية الذي يقتضي أنّ الشيء إما هو وإما نقيضه متى كان العمل مطلوباً، أي أنّ ازدوج بالعمل وبنبي عليه.⁸⁷ ومن الملاحظ أنّ طه عبد الرحمن يحاول أن يبقي على مبادئ العقلانية المجردة مع تخليقها، فيحرص على أن تزدوج بأصول أخلاقية مثل ازدواجية مبدأ الهوية بالغيرية، وازدواجية مبدأ عدم التناقض بالمسؤولية، وازدواجية مبدأ الثالث المرفوع بالعمل.

83 - طه عبد الرحمن، روح الدين، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، المغرب 2012، الصفحة 27

84 - المقابل الإنجليزي: thought of Laws، والمقابل الفرنسي: rationnels Principes

85 - بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، طه عبد الرحمن، الصفحات 15 وما بعدها، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى بيروت 2014

86 - المصدر نفسه، الصفحات 15 وما بعدها

87 - المصدر السابق، الصفحات 16 وما بعدها

ويصف إبراهيم مشروح التصور الطهائي للعقل قائلاً: «فقد استوفى هذا المشروع العقلانية من جهة دفاعه المستमित عن توسيع العقل وعدم تضيق آفاقه، كما دعا إلى ربطه بالمجال العملي، وتقييده بالغايات والمقاصد السامية»⁸⁸.

ج- خصائص العقل المؤيد:

خصائص عديدة تنتم بها مقارنة طه عبد الرحمن لإشكالية العقل، ولكن سنقتصر على خاصيتين أساسيتين، أولاهما تمت الإشارة إليها باقتضاب في المحور الذي تطرقنا فيه إلى الملامح التجديدية في مفهوم العقل عند هذا المفكر، وهي خاصية «الفاعلية»، أما الخاصية الثانية فهي «التكوير».

أشرنا إلى خاصية «الفاعلية» باعتبارها أهم منطلقات طه للتأسيس لعقلانيته المؤيدة، على حساب جوهرية العقل ذات المصدر الأرسطي والتي تأثر بها الكثير من مفكري الإسلام وفلاسفته، ونكرر إيرادها لارتباطها المباشر مع «مفهوم التكوير العقلي»، ووضح هنا أن هذا الأخير مشتق من الكثرة، فيقال «تكاثر» و«تكثر» و«إكثار»، إلا أن لفظ «التكوير» يختلف عن هذه الاشتقاقات اللغوية، فكما يؤكد صاحب اللسان والميزان: «التكوير فعل عقلي، فلا يتكوير إلا العقل»⁸⁹، أي أنه متجدد ومتغير ومتقلب، ويستمد هذه الصفات من كلا المفهومين، أي فاعليته وتكوثره، فضلاً عن أن كل فاعلية عقلية لا تتكوير إلا إذا اتصفت بالقصدية والنفعية، «وهكذا يتضح أنه لا تكوير إلا للأفعال العاقلة والقاصدة والنافعة»⁹⁰.

4- أضواء نقدية على مقارنة طه عبد الرحمن لإشكالية العقل:

إن النقد بقدر ما هو ممارسة للحق في الاعتراض وفي إبداء موقف أو مواقف إزاء مادة مقروءة، فإنه كذلك محاولة فهم ومساءلة لهذه المادة وفحص واع لمحتوياتها الفكرية ومقاربتها لمختلف الإشكاليات التي تتطرق إليها، وهو أيضاً تكريس للثقافة النقدية التي يسعى هؤلاء المفكرون الكبار ترسيخها في ممارستنا الفكرية، إذ ذاك يكون هذا المحور ضرباً من هذه القراءة الواعية لهذا المشروع، وهو كذلك ضرب من ممارسة حق الاختلاف والاعتراض، وليس من سبيل إلى هذه القراءة وهذه الممارسة إلا باستحضار آراء أخرى تتفاعل مع هذا المشروع الفكري الذي يجعل الحوارية ركناً من أركانه.

قد تختلف الانتقادات التي تتخذ مشروع طه عبد الرحمن في غاياتها وأهدافها ومنطلقاتها، فكما يقول يوسف بن عدي فإنه سيكون من هذه الانتقادات «ما يصدر عن النقد الإيديولوجي إزاء نزوع طه عبد الرحمن إلى التدين واعتباره منطلق الإبداع، [...] وهناك نقد يصدر عن الجدل الفكري والفلسفي، بحيث لا ينظر

88 - طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، إبراهيم مشروح، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، 2009، الصفحة 53

89 - طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوير العقلي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، المغرب، 2006، الصفحة 22

90 - المصدر نفسه، الصفحة 23

إلى مقولات طه عبد الرحمن نظرة مؤدجلة، بل نظرة المتفلسف أو نظرة المشارك له في علوم المنطق وفلسفات اللغة»⁹¹.

ينطلق المفكر التونسي أبو يعرب المرزوقي من فلسفة الدين باعتبارها وسيلة لتجديد الفكر الديني، فنجدته يلتقي مع الدكتور طه في إلحاحه على ضرورة التجديد وكذلك في بعض المنطلقات الأخرى مثل تشابه رأيهما في العقلانية الرشدية، التي يعتبر المرزوقي رافعي رأيها «يدعون صلة الرحم مع الميت من فكرنا الفلسفي»، ولكنه لا يلبث حتى يعود إلى الأساس الذي يبني عليه طه عقلانيته المؤيدة ليعتبره أيضاً جزءاً من هذا الميت الذي يجب كنسه لاستئناف تجديد الفكر الديني⁹²، ليبدو نقده كأنه يدخل في حوار غير مباشر سواء مع الجابري أو طه، وكيف لا يكون ذلك وهو يستهدف منطلقات كل منهما في تجديد العقل الفلسفي.

ونقف على انتقادات أوردتها المفكر اللبناني علي حرب على طه، فكما رأينا فالعقلانية المؤيدة تتأسس على ما يسميه عبد الرحمن بالمجال التداولي الذي يجب على المفكر أن يأخذ بمقتضياته اللغوية والعقدية والمعرفية، باعتباره شرطاً من شروط الإبداع الفكري، إلا أن علي حرب وهو يقلّب تطبيقاته على الترجمة، أو ما يسميه طه بالترجمة التأصيلية للكوجيطو الذي خالف فيه العبارة المعهودة «أنا أفكر إذن أنا موجود» مقترحاً عبارة «انظر تجد»، يعتبرها علي حرب مستبعدة للفكر ومكرّسة للأمر بدل العقل وللفاعلية بدلاً من المفعولية، فاعتبرها «صيغة تصدر عن قراءة دينية للكوجيطو»⁹³، تؤدي إلى محو الفلسفة لكونها تكرّس التأصيل بدل الأصالة، وهو ما يجعل مشروع فقه الفلسفة على حد تعبيره «غير منتج فلسفياً»⁹⁴، ويقارن علي حرب بين ديكرات وطه قائلاً: «وهنا يتجلى الفرق بين الممارسة الفلسفية لدى طه عبد الرحمن، فديكرات أراد أن يطلق العقل من عقاله بتحريره من قواعد المنطق الصوري ومن قوالب الفكر المدرسي [...]، في حين أن ميزة عبد الرحمن هي إتقانه للكتابة المنطقية الشكلانية التي كانت سائدة قبل العصور الحديثة»⁹⁵.

ومن الأمور التي يمكن أن نلاحظها على منهجية المفكر المغربي طه عبد الرحمن في النقد؛ تساهله الملفت مع كثير من المعارف التي يقيم عليها مشروعه الفلسفي والفكري مقارنة بما يتميز به من ممارسة نقدية للمعارف الأخرى التي يحاول تجاوزها، وسنقف هنا بالذات مع الممارسة الصوفية التي تعتبر المقوم الأساسي في بناء طه للعقلانية المؤيدة، فالفكر الصوفي ليس علماً أخلاقياً ولا شائبة فيه كما يصوّره صاحب كتاب العمل الديني وتجديد العقل، فهو أيضاً مجال معرفي تتضارب فيه الأقوال والمذاهب، فكان من الغريب حقاً أن ينتقد طه العقلانية المجردة والعقلانية المسددة، آخذين بعين الاعتبار ما يتسم به هذا النقد من الحدة،

91 - يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى بيروت، 2012، الصفحة 179

92 - أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهادي، الطبعة الأولى 2006، الصفحة 09

93 - علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1998، الصفحة 153

94 - المصدر نفسه، الصفحة 155

95 - المصدر نفسه، الصفحة 156

ولكن أليس الأولى بالنسبة إلى مفكر مثل طه أن يمحس الآلية التي يقترحها بديلاً عقلانياً، حتى إنّ نقده للممارسة الفقهية بوصفها تجلياً للعقلانية المسددة ليس إلا لموقفها من الممارسة الصوفية، حيث إنّنا نجد طه يتساهل مجدداً مع الفقه نفسه إذ يؤسس عليه نظريته السياسية المعروفة، التي وسمها بنظرية «ولاية الفقيه الحي»، فضلاً عن أنّه يعود للنظر الفقهي ليعدد من محاسنه إذ يؤسس عليه مشروعه فقه الفلسفة، فالأجدر بمفكر معروف ببنائه المنطقي والنقدي للمعارف أن ينتقد الآليات لحظتها تبنيها، لا أن ينتقدها في مقام ويزكيها في مقام آخر، إضافةً إلى أنّ هذه الآفة تسقطه في ما عابه على الجابري من تبنيه لآليات معينة دون تمحيص لقيمتها الإجرائية، والجابري على الأقل لا يعود إلى تزكية آلية انتقدها فور حاجته إليها.

هذه على العموم مجموعة من الملاحظات النقدية التي أمكن إيرادها، والتي لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بإشكالية العقل كما عالجه طه عبد الرحمن، دون أن ننسى هدف إيرادها كما أشرنا سابقاً، باعتبارها خطوة متجانسة مع مشروع طه، وإيجابية من حيث تكاملها مع أهداف المشروع الطهائي الذي يعلي من شأن الحوار والنقد المسؤول والحق في الاختلاف.

الخاتمة:

لعل أفضل ما نختم به هو تقديم خلاصات لأهم الأفكار التي تضمنها البحث في شقّيه، الشق الأول المتعلق بمقاربة محمد عابد الجابري لإشكالية العقل، والشق الثاني المتعلق بمقاربة طه عبد الرحمن للإشكالية نفسها.

أما عن مقاربة الجابري فقد رأينا أنّ سياق نقده للعقل العربي أتى نتيجة تفتنه لأهمية نقد الآليات المنتجة للمادة التراثية، وذلك بعد أن وقف مع التراث في كتابه «نحن والتراث»، مؤكداً أهمية هذا النقد من حيث استحالة بناء نهضة فكرية دون الخوض فيه. وقد حاول الجابري نقد العقل العربي أو الآليات المنتجة للثقافة العربية الإسلامية، من خلال تقسيمها إلى ثلاثة أنظمة معرفية؛ وهي: البرهان والبيان والعرفان، مؤكداً على أهمية الأول باعتباره يمثل قمة الفكر العقلاني، إلى حدّ أن ذهب إلى أنّ ما دونه في تراثنا متخشب وميت لا حياة فيه، ليقدم نماذج وشخصيات يعتبرها الجابري حاملة للواء البرهان، ونذكر على سبيل المثال ابن حزم والشاطبي وابن خلدون دون أن ننسى ابن رشد الذي يضعه الجابري على قمة هرمه البرهاني، بل يعتبر العقلانية الرشدية هي ما بقي حياً من التراث العربي الإسلامي.

أما طه عبد الرحمن فإنّه يقلب أطروحة الجابري رأساً على عقب، فيجعل العرفان أو التصوف - وإن اختلفت اعتباراتهما له - أساس بنائه للعقلانية المؤيدة التي حاول أن يبين قدرتها على درء آفات العقلانية المجردة وتجاوز حدود العقلانية المسددة، بل إنّ طه يفتح حواراً مع سائر النماذج العقلانية سواء القديمة منها والتي تتجلى في العقلانية الأرسطية، أو المعاصرة قاصداً بها العقلانية الديكارتية، محاولاً تجديد النظر في

كل الأفكار التي كانت من قبيل المسلمات في بناء مفهوم العقل، لينتهي إلى محاولة تخليق المبادئ المشهورة التي تقوم عليها العقلانية، نقصد كلا من «مبدأ الهوية»، و«مبدأ عدم التناقض»، و«مبدأ الثالث المرفوع»، التي تصير في صيغتها التأييدية مبادئ ثلاثة هي على التوالي: «مبدأ الشهادة» و«مبدأ الأمانة» و«مبدأ التزكية»، وبالإضافة إلى هذه المبادئ فإن للعقلانية المؤيدة خصائص تجعلها عقلانية حية وفاعلة، مثل «خاصية الفاعلية» و«خاصية التكوثر»، حيث يقصد بالأولى كون العقل فعلاً إنسانياً لا جوهراً، كما يقصد بالتكوثر تجدد العقل وتغيره وتقلبه.

هذه هي خلاصة أهم الأفكار التي تناولها البحث، حيث سيلاحظ القارئ اكتفاءنا بالمنهج العرضي والوصفي مع بعض التحليل وذلك بالإضافة إلى المنهج النقدي المتجلي في الصبغة الحوارية التي حاولنا بناء البحث على نحوها، وذلك على أمل أن تسنح الفرصة للباحث ولغيره في التطرق لهذا الموضوع من جوانب أخرى، فما قد قيل كل ما كان يجب أن يقال، بل ما قيل حتى بعضه، فهذا الموضوع ما زال بحاجة إلى أبحاث عميقة تقدم قراءات أخرى تحليلية ونقدية عليها تفتح آفاقاً لمشاريع أخرى تقارب واقعنا الفكري والفلسفي مقارنة إشكالية.

المصادر والمراجع

- إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، 2009
- ابن سينا، في أحوال النفس، تحقيق محمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1952
- أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، تحقق أبو عبيدة مشهور، مكتبة التوحيد، المجلد الأول، بدون تاريخ الطبعة.
- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، الجزء الأول، دراسة وتحقيق أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي، سيد زكريا سيد الصباغ، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2010
- أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، دار الهادي، الطبعة الأولى 2006
- أرسطوطاليس، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة، الطبعة الثانية، القاهرة، 1949
- بدر الحمري، مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2016
- بوزبرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، لبنان، 2011
- خالد حاجي، من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلامي والعربي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2005
- روني ديكارت، مقالة في المنهج، ترجمة محمد محمود الخضيرى، دار الكتاب العربي للطباعة، الطبعة الثانية، القاهرة 1968
- طه عبد الرحمن، الحوار أفقاً للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت 2013
- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، المغرب، 2009
- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، المغرب، 2006
- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، النقد الانتمائي لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى بيروت 2014
- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، المغرب، 2007
- طه عبد الرحمن، روح الدين، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، المغرب 2012
- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2000
- طه عبد الرحمن، سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء 2012
- عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 2014
- عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1995، الدار البيضاء المغرب.
- عبد الله العروي، مفهوم العقل مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة 2001، الدار البيضاء المغرب.
- علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1998
- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة، بيروت، 1994
- محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 2001
- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة العاشرة، بيروت، 2010

- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 10، بيروت، 2009
- محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، 1993
- محمد همام، جدل الفلسفة العربية، المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى، 2013
- نعوم تشومسكي، الهيمنة أم البقاء، ترجمة سامي الكعكي، دار الكتاب العربي بيروت، طبعة 2004
- يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى بيروت، 2012

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



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

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com