

إشكالية تجديد العقل العربي بين الجابري وطه عبد الرحمن -دراسة مقارنة-

The problem of renew the Arabic mind A comparative study between AL jabri and Taha Abdel Rahman

Le problème du renouvellement de l'esprit arabe Une étude comparative entre Mohammed Abed Al-Jabiri and Taha Abdul Rahman

بن حواس إلهام¹، بهادي منير².

تاريخ الإرسال: 2021/03/01 تاريخ القبول: 2021/06/23 تاريخ النشر: 2022/06/01

ملخص:

يتمثل مشروع تجديد العقل في إعادة تصحيح مفاهيم أنتجها العقل الإسلامي، عن طريق إخضاع التراث العربي للنقد التحليل باستعمال آليات جديدة تتجاوز الطرح الكلاسيكي. هي دعوة لقراءة واعية تُمكننا من إنتاج حداثة جديدة تنتقل من القطيعة مع التراث إلى قراءته ونقده بهدف الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة التي تُسيج الفكر الديني في قراءة واحدة عقيمة. فالهدف وراء تناول إشكالية العقل في الفكر العربي هو انتشار الحركات المتطرفة التي حاولت قوقعت الفكر وعزله عن إنتاج كل ماهو جديد، في حين تقدم الغرب في جميع الميادين، سواء الفلسفي أو العلمي، وانطلاقا منه كانت الإشكالية في: هل يعتبر تجديد العقل دعوة إلى تجديد القديم أم إنها إبداع جديد؟ فاعتمدنا لذلك المنهج التحليلي النقدي من أجل إدراك الأراضية التي تأسس عليها، فكر العربي. ومنه تعتبر مشاريع دراسة العقل مرحلة تأسيس ونضج مهمة في تاريخ الفلسفة، هذا أنها فتحت أفاق دراسة نقدية لدى العديد من المفكرين العرب في إعادة بعث الجديد

الكلمات المفتاحية: التجديد؛ العقل؛ التراث؛ النقد؛ الحداثة؛ النص؛ القراءة؛ الفكر الإسلامي

Abstract : The project of renewing the mind is to correct concepts produced by the Islamic mind, by subjecting the Arab heritage to criticism and analysis using new mechanisms that go beyond the classical proposition. The goal behind addressing the problem of reason in Arab thought is the spread of extremist movements that tried to coerce thought and isolate it from producing all that is new, while the West progressed in all fields, whether philosophical or scientific, and from it was problematic in Is the renewal of the mind a call to the renewal of the old or is it a new creation? We adopted that critical analytical approach in order to understand the ground on which the Arab thought was founded.

Keywords: Renew; Mind; heritage; criticism; modernity; text; reading; Islamic thought

Résumé : Le projet de renouvellement de l'esprit est de corriger les concepts produits par l'esprit islamique, en soumettant l'héritage arabe à la critique et à l'analyse en utilisant de nouveaux mécanismes qui vont au-delà de la proposition classique. L'objectif derrière la résolution du problème de la raison dans la pensée arabe est la propagation des mouvements extrémistes qui ont essayé de coerciner la pensée et de l'isoler de produire tout ce qui est nouveau, tandis que l'Occident a progressé dans tous les domaines, qu'ils soient philosophiques ou scientifiques, et de celui-ci était problématique dans Le renouvellement de l'esprit est-il

* المؤلف المراسل

¹ Ilhem Benhaouas, university oran2, laboratory of Philosophy and its history: Algeria, ilhem_lkbi@hotmail.com.

² Mounir Bahadi, university oran2, laboratory of Philosophy and its history: Algeria, bahadim2002@yahoo.fr.

un appel au renouvellement de l'ancien ou est-ce une nouvelle création ? Nous avons adopté cette approche analytique critique afin de comprendre le terrain sur lequel la pensée arabe a été fondée.

Mots clés: Renouveler. Esprit; patrimoine; critique; modernité; texte; lecture; pensée islamique

مقدمة

لقد بدأت الدراسات الفلسفية للتراث والفكر الديني الإسلامي مند ما سمي "بعصر النهضة" تتخذ حيزاً كبيراً في مجال البحث الفلسفي العربي، خاصة مع تنوع المذاهب الفلسفية وحضور تيارات الفكر الغربي في الساحة العربية، مما أدى إلى ظهور أعلام فكرية بارزة تحاول تكوين بنية العقل العربي الإسلامي، عن طريق استخدام هذا العقل والاعتماد على النقد في بناء فكر عربي قائم بذاته، مما يساعد المجتمعات العربية على النهوض بالواقع لمحاربة ذلك التخلف الحضاري.

جاءت العقلانية النقدية بضرورة تفكيك ونقد العقل بهدف معرفة الخيوط التي ساهمت في نسج الحقيقة. فمسألة التجديد في الفكر العربي الإسلامي المعاصر ظاهرة ضرورية لكل من يسعى إلى التطور لتغير ظروفه وفق مقتضيات العصر الحالي في جميع ميادين الحياة، الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية، خاصة إن كان الأمر يتعلق بقراءة ونقد التراث العربي الإسلامي القديم، ومادام كلمة تجديد مصدر لفعل يُجَدِّد أي تجديد الشيء صار جديداً، وأجده وجدده واستجده أي صيره جديداً، (La Lande, A, 1980, innovation production de quelque chose de nouveau pp516-517). معناها أنّ التجديد هو إنتاج شيء جديد، وقد يكون مادي أو المعنوي كتجديد مناهج أو طرق تفكير ما.

إنّ الهدف وراء تسليط الضوء على إشكالية العقل في الفكر العربي هو انتشار الحركات الأصولية المتطرفة التي حاولت عزل الفكر عن إنتاج كل ماهو جديد، في حين تجاوز الغرب الحداثة وصولاً إلى ما بعد الحداثة وبلوغه التّقدم في جميع الميادين، سواء الفلسفي أو العلمي، خاصة بعد إفرازه آليات جديدة لقراءة النص الديني والتراث بطريقة مختلفة عما كانت سائدة، وهو ما جعل أقطاب الفكر العربي في محاولة لاستثمار هذه الآليات المعاصرة من أجل تأسيس فهم جديد لقراءة التراث متجاوزين بذلك القراءات الدوغمائية في تاريخ الفكر الإسلامي.

فمشاريع نقد العقل في الثقافة العربية خاصة والإسلامية عامة مثلت فلسفة جديدة واعية تتماشى مع حركة المجتمع العربي الإسلامي، هذا أنّها حملت مفاهيم جديدة تدخل في تحليل مفهوم هذا العقل والنقد والتراث والاستيمولوجيا والإسلام والأنسنة والعلمانية... وكلّها محاولات لا يمكننا إلا القول فيها أنّها تسعى إلى خلق فضاء ينمو فيه تجديد هذا العقل.

لقد تنوعت عبارات العلماء حول تعريف التجديد وتعدّد صيغه فنجدّه يرتبط بعدة مفاهيم كالتغير والتحول والتقدم والتطور والإبداع... إلّا أنّها لا تخرج عن محاوره الأساسية في كونه إحياء ما انطمس وقمع البدع من أجل كشف واختراع

الجديد من القديم، ومن خلال هذه العلاقة التكاملية نجد أنّ التجديد يعتبر فاعلية إنسانية داخل التاريخ وهو المطلوب في تجديد العقل ككل. ومنه:

كيف تعامل كل من الجابري وطه عبد الرحمن مع قضية التجديد؟
وهل تُعتبر الدعوة إلى تجديد العقل دعوة إلى تجديد القديم أم أنّها إبداع جديد؟

1 تكوين العقل العربي في فكر محمد عابد الجابري:

يُعتبر "محمد عابد الجابري" من بين أهم أعلام القرن العشرين، صاحب مشروع فكري ضخم سمي "بنقد العقل العربي" بأجزائه: (تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي، العقل الأخلاقي العربي)، فقد ركز "الجابري" على مفهوم العقل العربي باعتبار أنّه ليس شيئاً غير هذا الفكر الذي نتحدث عنه: "هو أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه. عن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن" (الجابري، ع، 2009، ص 13-14). فالعقل العربي الذي يقصده الجابري هو العقل الذي تكون داخل الثقافة العربية في الوقت الذي عمل على إعادة إنتاجها بالتححرر من قيد القراءات السائدة، فهذا العقل يمثل جملة المفاهيم الذهنية التي تمتاز بالصرامة والقوة في رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة التعامل معها بعيداً عن المفاهيم الفارغة الميتافيزيقية.

إنّ الدارس للعقل العربي وقواعده سيجد أنّها تختلف عن العقل اليوناني والعقل الأوروبي، من هنا نكتشف تاريخية هذا العقل النابع من الثقافة التي يعمل فيها، "فنحن عندما نستعمل عبارة العقل العربي، فإنّما نستعملها من منظور علمي نتبنى فيه النظرة العلمية المعاصرة للعقل، وليس أية نظرة أخرى كتلك التي تصدر عن مفهوم "العقلية" التي تعني حالة ذهنية فطرية وطبيعية تحكم نظرة الفرد والجماعة كما تحكم العوامل البيولوجية سلوكهما وتصرفاتهما" (الجابري، ع، 2009، ص 26)، وبهذا يظهر لنا هنا أنّ العقل في تصور الجابري ما هو إلا أداة للإنتاج النظري.

فالعقل العربي حسب "الجابري" ازدهر في ظل الدولة العباسية حيث شهد نشاطاً معرفياً واسعاً ثمّ خلاله وضع تفاسير للقرآن وجمع الأحاديث وتأسيس علم النحو وقواعد الفقه وانتعاش علم الكلام وحركة الترجمة، يصرح لنا "الجابري" ذلك: "ليس العقل العربي في واقع الأمر شيئاً آخر غير هذه الخيوط بالذات، التي امتدت إلى ما قبل فصنع صورته في الوعي العربي وامتدت إلى ما بعد لتصنع الواقع الفكري الثقافي العام في الثقافة العربية العامة، وبالتالي مظهرها أساسياً من مظاهرها" (الجابري، ع، 2009، ص 62)، معنى هذا أنّ "الجابري" لما استخدم عبارة العقل العربي فإنّه يقصد بها تلك الجملة

من القواعد والمبادئ التي تقدمها الثقافة العربية الإسلامية للمتممين إليها لاكتساب المعرفة، أو لنقل أنها تمثل تلك المجموعة من المفاهيم التي تمكّننا من تحديد كل من العقل العربي والثقافة العربية خلال فترة تاريخية ما.

تمثل الثقافة العربية مرجعية العقل العربي هذا أهما في الأساس نشأ في زمن واحد، والعلاقة بينهما لا شعورية تلقائية بناء على فرضية عصر التدوين، يرى الجابري أنّ أغلب الأنشطة الفكرية في هذا العصر ينحل في قواعده العامة إلى واحد من هذه الأنظمة المعرفية: البيان وأطلق عليه اسم (المعقول الديني)، والعرفان وسماه (اللامعقول العقلي)، والبرهان الذي سماه (المعقول العقلي) (La Lande, A, 1980, pp. 251-383)، فهذه الأنظمة الثلاث رسمت لهذا العقل حدوده فأصبح يفكر بداخلها وتحول الزمن الثقافي إلى زمن التقليد، وظل هذا العقل مشدود بآلية القياس المسيطرة مما جعل العقل الإسلامي مجرد عقل فقهي، بالإضافة إلى ذلك يقر "الجابري" بأن التوتر الذي حصل في تاريخ الثقافة الإسلامية بين القياس والعرفان والبرهان عرف كثيراً من أشكال الهدنة مما أدى إلى خلل معرفي تجلّى في ظهور لحظة معرفية تكرارية للعقل العربي.

لما يتحدث "الجابري" عن تكوين العقل العربي فإننا نجد ينطلق من خطابه النقدي لأنّ نقد العقل يعتبر شرط ضروري من شروط النهضة وغيابه في فكر النهضة العربية الحديثة كان من بين عوامل تعثرها التي لازال لم يتحقق حتى الآن، وبالتالي "فعملية النقد المطلوبة...تتطلب التحرر من أسار القراءات السائدة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها دون التقييد بوجهات النظر السائدة" (الجابري، ع، 2009، ص 5). فالغاية من نقد العقل العربي هي تدشين عصر تدوين جديد يسمح لنا بإزاحة التقليد من أجل تحقيق استقلال الذات العربية.

تتمثل دعوة الجابري في محاولته لتكوين عقل عربي إلى التمييز بين كل من كلمة "عقل" و "فكر"، هذا أنّ كلمة فكر تقتزن بشعب يختلف عن غيره من حيث الدين والثقافة، فكل شعب يملك رصيذاً فكرياً متنوعاً له أهمية في بناء الحضارات وهو ما حصل بالنسبة للفكر العربي الذي تشكل في بيئة ثقافية واجتماعية وتاريخية، مما يعني أنّ الفكر ما هو إلا نتيجة للتفاعل مع المحيط الثقافي والاجتماعي، وأما ممارسة فعل التفكير هو ما يحقق لنا الصلة بالعقل، "فالعقل كيف لا يكون هو تاريخ كل شيء إنساني أو وعاء وصنعه الإنسان" (صفي، م، 1990، ص 284)، فصورة العقل تتوسع أكثر عندما تتعقل ببيتنا الفكرية، فالتحرر الفكري يجعلنا نتجاوز مختلف العوائق المعرفية والمنهجية، وبالتالي فمن واجبنا وضع هذا العقل في إطاره الصحيح وجعله منتجاً لا سائداً على حد تعبير "الجابري".

تميزت دراسة "الجابري" للتراث العقلي العربي بتركيزه على آليات إنتاج الفكر أكثر من تركيزه على إنتاج الفكر نفسه، إذ نجده يقتصر على علوم النحو وأصول الفقه والفلسفة وعلم الكلام باعتبارها علوم نظرية ذات طابع استدلاي، وهو ما سماه بالعلوم العالمة أي المختلفة عن علوم التاريخ والتفسير والأدب والرياضيات التي استبعدتها عن مشروعه باعتباره مشروع نقدي داخل العقل نفسه من خلال تعريف أسسه ومحاولة تطويرها بمفاهيم مأخوذة من الفكر الفلسفي العلمي من

أجل إعادة بناء الذات العربية على "أسس جديدة قوامها التخلص من رواسب النماذج السلبية الماضية وذلك بالكشف عن أصولها وبيان طبيعتها والظروف التي أنتجتها سواء قبل الإسلام أو بعده" (الجابري، ع، 2009، ص 195).

من هذا يتضح لنا أنّ العقل لا يمكن أن يقوم بوظيفته في غياب النقد والفلسفة بحد ذاتها ترفض التعاطي مع الأفكار السطحية وتفرض علينا التعامل بمنطق الفهم والتحليل كونها تساؤل نقدي ببناء وهو ما نجده عند الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس" في محاولة تأسيس شروط العقلانية بعيداً عن كل تصور ميتافيزيقي لعقل خالص أو وعي مطلق، فلا أحد يمتلك الحقيقة، وعليه ينجح إلى نقد شديد لفكرة الذات باعتبارها مالكة الوعي والإرادة التي تصبح من خلال الحوار العقلاني المنطلق في تأسيس حقائق متوافق عليها، بعد ما استحال على الوعي الذاتي امتلاك حقيقة واحدة ومطلقة (الجابري، ع، 2010، ص 162).

لقد ركز "الجابري" في بحوثه على الطرح الاستيمولوجي من أجل إنتاج خطاب جديد في التفكير في نقد العقل العربي هذا أنّ أنماط الخطاب العربي المعاصر كانت بعيدة عن المنهج الاستيمولوجي والبناء وبقيت حبيسة الطابع الأيديولوجي، فجبهة السلف الذي يفكر في إطار المعرفي الديني، وجبهة الليبرالي الماركسي الذي يفكر خارج الفكر العربي. إذن "مقولة الصراع الأيديولوجي هي ذاتها من المقولات التي يجب إعادة النظر فيها داخل الساحة الفكرية العربية الراهنة، ذلك أنّ هذه الساحة تفتقد إلى الحد الأدنى من المعرفة العلمية الموضوعية بالواقع، الحد الأدنى الذي يشكل القاعدة التي تقوم عليها كل إيديولوجيا مطابقة، والذي يجعل الصراع صراعاً أيديولوجياً فعالاً، وليس كل من الأيديولوجيات التي تعرض نفسها على الساحة..." (الجابري، ع، 1994، ص 201). فعملية النقد عند "الجابري" مرتبطة أشد الارتباط بمفهوم التراث من خلال تجديد فهمه وقراءته ولا يكون ذلك إلا من باب الروح النقدية لا من باب التهميش والانغلاق هذا في سبيل الولوج إلى الحداثة، وبهذا يكون "الجابري" قد مهد الطريق مع التراث، فإذا لم نكن على معرفة عامة بالتراث لا يمكن أن نطمح إلى نشر الحداثة فيه.

2. طه عبد الرحمن في محاولة بناء عقل حدائي عربي:

لما نتكلم عن مشروع "طه عبد الرحمن" هذا يعني أننا بصدد الحديث عن بناء رؤية فكرية جديدة للفكر الإسلامي، ولتجديد مفهوم العقل السائد منذ تاريخ الفلسفة اليونانية، وذلك في محاولته لإنتاج عقل حدائي قائم على إنتاج أفكار جديدة وبالتالي تخليصه من أن يبقى رهينة التقليد والتبعية للماضي الذي هيمن على الفكر والسلوك في المجتمع العربي الإسلامي، إذ شكلت حاجزاً بيننا وبين إبداع حداثة عربية أصيلة، من هنا نلمس محاولة المفكر "طه عبد الرحمن" في بناء مقومات تجديدية تمكن الفكر من التحرر من قيود التقليد.

في حديث "طه عبد الرحمن" عن التقليد وفئة المقلدة فإننا نجده يصنفهم إلى نوعين:

-المقلدة المتقدمين: الذين يقلدون المتقدمين من المسلمين بحيث يعمدون إلى إسقاط المفاهيم المأصولة(المفاهيم الإسلامية التقليدية) على المفاهيم المنقولة الوافدة من الخارج(المفاهيم الغربية الحديثة)، إذ لا تجد هذه الفئة حرجاً من إسقاط مفهوم "الشورى" مثلاً على مفاهيم أخرى كالديمقراطية، أو مفهوم الأمة على الدولة أو مفهوم الربا على الفائدة (طه، ع، 2006، ص 11)، بمعنى أنهم يريدون إرغام ورد المفاهيم المنقولة بالقوة إلى المفاهيم المأصولة وبالتالي محاولة ترسيخ التقليد والتّوهم من أنّه إبداع وتجديد، أمّا النوع الثاني فسماه:

-المقلدة المتأخرين: وهم الجماعة التي تقلد المتأخرين من الغرب إذ يتعاطون إسقاط المفاهيم الغربية المنقولة على المفاهيم الإسلامية المأصولة كأن يسقطوا مفهوم العلمانية على مفهوم العلم بالدنيا، أو مفهوم القطيعة على مفهوم الحبّ، ومفهوم الحرب الدينية على مفهوم الفتح، بمعنى أنهم يريدون رد المأصول إلى المنقول وهم بذلك ليسوا أقل خطر من طائفة المقلدة المتقدمين فيقول "طه عبد الرحمن": "إنّ كلّ النوعين من المقلدة لا إبداع فيه، إذ المقلدة المتقدمين يتبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه، والمقلدة المتأخرين يتبعون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه"(طه، ع، 2006، ص 12)، إذن أصبح التقليد عبارة عن حاجز يمنع التجديد النظري والفكري في العالم العربي الإسلامي، وأصبح المقلد يعاني من بؤس فكري غير مسبوق، ليس غريباً أن ينساق إلى إسقاط هذا البؤس على تراث الأمة، ماحياً من افقه تفكيره وجود تراء أخلاقي وروحي فيه، بل أنّه لم يتردد في إنكار إمكان وجود مثل هذا الثراء في ثقافة الأمة(طه، ع، 2014، ص 155).

معنى هذا أنّ المتفلسفة من العرب لا يمكنهم الخروج إلى التّجديد واليقين إلا بالوعي بأهمية بناء مقومات الإبداع والتّجديد ومن ثم خرق حجاب التقليد الذي ظل مستبداً بالعقل الفلسفي العربي منذ آلاف السنين، "فأن تخرج من تقييد هو إتباع وتقليد إلى تقييد هو اجتهاد وتجديد، أو قل على أبين وجه هو أن تترك كتابة هي عين الرق إلى كتابة هي عين الحرية"(طه، ع، 2005، ص 17).

يرى "طه عبد الرحمن" أنّ مسألة التحرر والتّجدد والقضاء على التقليد لا تتحقق إلا بإعادة بناء ونقد مفهوم العقل خاصة التّصور الأرسطي والديكارتي الذي بقي مسيطر على الساحة العربية الإسلامية طيلة قرون فيقول: "لقد نقل العرب عن اليونان تعريفهم للعقل بكونه جوهر...فقد أصبح استعمالها في العربية راسخاً، وجوهر الشيء في استعمال الجمهور يفيد اللب الذي بهي تقوم الشيء أو الحقيقة التي يكون عليها، أمّا تعريف العقل عند الفلاسفة بكونه جوهرًا، فيقصدون به معنى أخص وهو العقل عبارة عن ذات موجودة في نفسها، لا في غيرها، وقائمة بنفسها لا بغيرها" (طه، ع، 2012، ص 17).

هذا أنّه يجب التحرر من النظرة اليونانية التي سادت الفكر العربي لأنّ الإنفتاح العقلي وحده يحفظ للممارسة الفلسفية والعقلانية الإسلامية خصوصيتها، فالعقل فعل من أفعال التي يقوم بها الإنسان ولا فرق بينه وبين باقي الملكات، فمثلاً المبصر يبصر وهو يعقل في بصره، والسامع هو يسمع وهو يعقل في سمعه، والعامل يعمل وهو يعقل في عمله(طه، ع، 2006، ص21)، معناه أنّ العقل لم يعد جوهرًا كما كان عند اليونان إنّما هو فاعلية بل أسمى الفعاليات الإنسانية، فالعقل حسب تعبير "طه عبد الرحمن" يتكوّن أي لا يقيم على حال وإنّما يتجدد على الدوام ويتقلب بغير توقف، هذا أنّ العقل الإنساني يختلف فيكون كثيراً أو قليلاً، وأمّا القول أنّه لا يتغير فهذا أنّنا حكمنا عليه بالفقر والتفوق.

وعليه يجب تحديد العقل بدل من إعادة البناء أو التشكيل، إذ يبدأ العقل في نظره من العقل المجرد الذي هو عبارة عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجود شيء ما معتقداً في صدق هذا الفعل، ومستنداً في هذا التصديق إلى دليل معين، ويليه العقل المسدد الذي هو عبارة عن الفعل الذي ينبغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة متوسلاً في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع، وبناء على ذلك فعلى العقل المسدد أن يتّصف بالموافقة للشرع واجتلاب المصلحة ثم الدخول في الاشتغال، فهو نفس العقل المجرد ولكنّه موصولاً بالشرع ساعياً إلى موافقته، هو العقل القائم على جلب المصلحة معتبراً عاجلها عكس العقلانية المجرد التي لا تكثرث إلا للمصالح العاجلة، هو عقل يصطلح عليه الفقهاء بالعقل غير المستقل أو العقل المقيّد(طه، ع، 1997، ص 67).

بينما العقل المؤيد فهو الذي يتولد من مزيد التغلغل في الممارسة العملية، لاسيما تلك التي تحصل اليقين لا في نفع المقاصد التي تتوجه إليها فحسب، بل كذلك في نجاعة الوسائل التي يستعملها في تحقيق هذه المقاصد، "فهو عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريقة النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤدياً النوافل، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل"(طه، ع، 1997، ص 121).

وعليه إنّ العقلانية ليست في مرتبة ودرجة واحدة، إنّما هي درجات متفاوتة تعكس الفعالية العقلية للإنسان وقدرته على الانتقال من فعل عقلي لآخر، فالعقل المجرد أدناه، وأعلاه العقل المؤيد وتتوسطهما مرتبة العقل المسدد. ففي حديث "طه عبد الرحمن" عن العقلانية نجده في جل مؤلفاته يؤكد على أنّها ليست عقلانية واحدة، وإنّما هي عقلانيات وهذا ما يؤكده لنا في "أنّ دعاة العقلانية من المحدثين، ظنوا أنّها واحدة لا ثانية لها، وأنّ الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره، وليس الأمر كذلك هذا أنّ العقلانية على قسمين كبيرين فهناك العقلانية المجردة من الأخلاقية وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية وهي التي يختص بها الإنسان من دون سواه، وخطأ المحدثين أنّهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصوا بها الإنسان، ولا يصح أن يُستدرك علينا، فيقال بأنّ العقلانية التي يختص بها

الإنسان على نوعين، العقلانية النظرية التي لا أخلاق فيها، والعقلانية العملية التي تبنى على الأخلاق". (طه، ع، 2000، ص 14)

لقد سعى "طه عبد الرحمن" الى تحرير الفكر العربي الإسلامي من النسق الحداثي الذي أوقعته فيه العقلانية الحداثية الفاسدة، وذلك من خلال اقتراحه لنسق عقلي سماه بالعقلانية المسددة التي تمثل عملية إكمال العقل المجرد من خلال ربط بين النظر المجرد والعمل على مقتضى الشرع يقول: "لما كان العقل المجرد بفضل تنزيله على العمل وتوجيهه على مقتضاه، يأخذ في ترك وصفه العقلاني الأصلي ليتجه إلى الاتصاف بوصف عقلائي أفضل وأعقل... ونحن ماضون بإذن الله، إلى وصفه والنظر في مدى وحدود إمكاناته في تكميل الحال العقلي للإنسان" (طه، ع، 1997، ص 53)، معنى هذا أنّها محاولة لربط العقل بالعمل، فالعقل لا يهتدي بالمقاصد النافعة إلا إذا كان على صفه التخلق باعتباره جوهر الإنسان وماهيته، فماهية الإنسان ماهية خلقية، والمتخلق هو الذي يجعل القيم الأخلاقية والروحية صلب أفعاله، "فالتخلق عبارة عن الاشتغال الذي يدفع عن الإنسان آفة العمل بمبدأ السيادة ويجلب له الحكمة في اختراع التقنية والتأييد في استثمارها" (طه، ع، 2000، ص 113)

إنّ الاعتماد على العقل كوسيلة في تفسير الأمور تكون نهايتها مجهولة وهو ما رآه "طه" في حديثه عن الحداثة الغربية باعتبارها لا تتوافق والطبيعة البشرية التي تحمل قيما روحية مبنية على الأخلاق والإيمان، هذا ما جعله يخالف في طرحه لمفهوم الحداثة عن باقي المفكرين الذين وصل تعلقهم بالحداثة الغربية وإيمانهم بها حدّ أنّهم "قد توهّموا واعتقدوا أنّها السبيل لبلوغ التطور المنشود، لقد توهّموا أنّها واقع لا يزول وحتمية لا تحول، وإنّما نافعة لا ضرر فيها، وكاملة لا نقص فيها" (طه، ع، 2006، ص 15).

إلا أنّ الحداثة في المشروع الطاهوي هي إبداع إنساني لا تستطيع الثقافة العربية الإسلامية الهروب منه، إذ نجده يصل لحد وصفها بأنّها مواقف وفعاليات حضارية ضرورية، أمّا الفكر الغربي فيما يرى "طه" وقع في تناقض لما لم يقدّر التميز بين الحداثة واقعا والحداثة روحا، "هذا أن روح الحداثة هي مبادئها، أما واقعها فهو عبارة عن تطبيقاتها المتنوعة وهو ما يضع التفاوت بينهما، فروح الحداثة هي القوة الدافعة للتطبيق والتي تجعله يظهر بمظهر الحداثة، هي المبادئ والقيم التي تجعل منها أمرا مشخصا غير مجرد قائما في الوجدان، وتكون تطبيقاتها عبارة عن تحقق هذا الوجدان في الخارج" (طه، ع، 2014، ص 144). وعليه كان على كل باحث في مجال الفكر العربي مراعاة هذا التفريق بعيدا عن تطبيقات الحداثة الغربية التي ترى نفسها أنّها حادثة كونية انطلاقا من اعتبار العقل الإنساني وتاريخ البشر واحد.

فالحداثة عند "طه عبد الرحمن" يجب أن تكون تطبيق داخلي من أجل أن يكون هناك إبداع وابتكار، هي خلاصة تجارب إنسانية عملت كل المجتمعات على المساهمة في تفعيل حركيتها المعرفية والثقافية، فهي ليست صنعة المجتمع

الغربي "كأنه أنشأها من عدم وإثما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره، إذ أنّ أسبابها تمتد بعيداً في التاريخ الإنساني الطويل، ثم لا يبعد أن تكون مبادئ هذه الروح أو بعضها قد تحققت في مجتمعات ماضية بوجود تختلف عن وجوه تحققها في المجتمع الغربي الحاضر، ما لا يبعد أن يبقى في مُكنتها أن تتحقق بوجوه أخرى في مجتمعات أخرى تلوح في أفق مستقبل الإنسانية" (طه، ع، 2000، ص 31).

هنا يجب أن نشير إلى أنّ "طه عبد الرحمن" لم ينكر وجود العديد من الحداثات الأوروبية التي تختلف باختلاف المجتمع، فحادثة المجتمع الألماني تختلف عن حادثة المجتمع الفرنسي أو الانجليزي، وهذا يعني أنّ التطبيق الحداثي لأيّ مجتمع هو تطبيق خاص تجسد في مرحلة من المراحل التي مر بها هذا المجتمع ولا ينفك أن يعاود الانبعث من جديد في المجتمعات الحالية، وعليه تبين أنّه من الممكن أن نكوّن لنا حادثة خاصة في مجالنا التداولي (لقد ربط طه مفهوم التداول بمفهوم النقل والدوران المستعملان في نطاق اللغة الملفوظة، كما هما مستعملان في التجربة المحسوسة ويقصد به طه أن مفهوم النقل والدوران نستعملها في اللغة المتداولة فيما بيننا ونستعملها كذلك في الحركة، مثل نقل الشيء من مكان إلى آخر، وأوضح معنى المجال التداولي قائلاً: "دار على الألسن بمعنى جدد عليها كما يقال دار على الشيء بمعنى طاف حوله" فالنقل والدوران يدلان بذلك في استخدامهما اللغوي على معنى النقلة بين الناطقين (طه، ع، 2007، ص 244) تكون لهذه الحادثة روح إسلامية تمثل هذا التداول.

إذن يمكن القول أنّ مشروع "طه عبد الرحمن" هو مشروع تجديدي يسعى إلى محاولة الخروج من التقليد إلى الإبداع والاجتهاد في الفكر العربي الإسلامي، أو لنقل بطريقة أخرى هو محاولة لبناء حادثة إسلامية تمتلك مجالها التداولي الخاص، هي محاولة لبناء حادثة قائمة بذاتها مستقلة عن الحادثة الغربية التي ظلت مسيطرة على الفكر طيلة قرون بمقولة مفادها أنّ الحادثة حكر على الغرب فقط.

خاتمة:

من خلال هذا الطرح يمكننا أن نلخص أهم النقاط فيما يلي:

- أن الفكر العربي المعاصر عالج العديد من الإشكاليات التي كان لها دور في إعادة بعث الجديد ومازالت تمثل حتى الآن تحديات حقيقية. مثل قضايا الدين والدولة والتراث والتاريخ وتحديد العقل.

- إنّ مشروع "الجابري" و"طه عبد الرحمن" يصب في نفس الوعاء ألا وهو محاربة التقليد والانتقال إلى الاجتهاد، من أجل إبراز أصالة تراثنا العربي الإسلامي، فلا تجديد بدون اجتهاد يكون تحليلي نقدي داعي إلى الابتعاد عن التعصب الدوغمائي العقيم وبناء مقومات تؤهل إلى تأسيس حادثة عربية إسلامية قائمة على تأويلات جديدة ومنفتحة في الفكر

الديني. من جهة أخرى إن دعوة الجابري في مشروعه إلى استعمال أسلوب النقد لأفكار ومفاهيم لتجاوز القديم والانتقال إلى التجديد هي نفسها ما وقع فيها في مشروعه، إذ كيف يعتبر من أحد الناقدين لهذه النقطة ويقع هو فيها من خلال مشروعه الإبيستيمولوجي، هل هذا النقد محاولة لترسيخ مشروعه وتأكيد أفكاره، أم أنها ذبذبة فكرية لم يستطع التخلص منها؟

- تمتاز دراسة مشروع كل من "الجابري" و"طه عبد الرحمن" بالتنوع الفكري والمنهجي هذا أكتهما حاولا قراءة التراث قراءة عقلية تحليلية نقدية بعيدة عن التأويلات الأيديولوجية والمنهجيات التقليدية عن طريق تجديد العقل في التعامل مع الفكر العربي الإسلامي، وهي ميزة تتطلب جهد كبير في ضبط المفاهيم واستخدام آليات معرفية ومنهجية حديثة ومعاصرة من أجل تكوين رؤية منطقية عالمية حول المجتمعات الإسلامية.

- يمتاز الموقف الذي جاء به كل من "الجابري" و"طه عبد الرحمن" بالعقلانية النقدية والروح العلمية المفتوحة على الثقافات الأخرى وهي رغبة في مد جسر التواصل مع إبداعات العقل البشري ورفض سجن الذات، وهو ما كان قد ظهر عند الفلاسفة في الساحة الإسلامية أمثال: "الفارابي"، و"ابن سينا" و"ابن رشد" و"أبي حيان التوحيدي" و"مسكويه"...

- إن مشروع تجديد العقل يعتبر خطوة حداثية وذلك من خلال نقل الوعي الحداثي الغربي وجعله وسيلة للتقدم باستعمال مصطلحات داخل التراث العربي الإسلامي، وهي دعوة إلى النهوض بالفكر العربي وفهمه وفق عقلانية حداثية نقدية. إلا أنه لم يمس الجانب التطبيقي بعد بل بقي مجرد نظريات، ربما لم يحن الوقت بعد لكي نحصد نتائجها، ومنه لا يمكن الحكم عليها في هذه المرحلة فالموضوعية تقتضي انتظار النتائج ثم إصدار الأحكام حولها على

- لقد حاول كل طرح مما سبق خدمة المجتمع العربي خاصة والإنساني عامة، إذ استطاع ولو بجزء قليل أن يمسح المعالم التي شوهت الفكر العربي من خلال مواقف الصرامة اتجاه بعض الاتجاهات الحداثية المقلدة، مما ساعد على إنتاج طرح فلسفي جديد ومعاصر.

وعليه يمكن القول أن مشاريع دراسة العقل شكّلت مرحلة تأسيس ونضج مهمة في تاريخ الفلسفة، هذا أكتها فتحت أفاق الدراسات النقدية لدى العديد من المفكرين العرب أمثال: "الجابري"، "حسن حنفي"، "محمد أركون"...، والتي كان لها دور في إعادة بعث الجديد، ومازالت تمثل حتى الآن تحديات حقيقية مثل قضايا الدين والدولة والتراث والتاريخ وتحديد العقل والخروج من التقليد.. كلّها كانت مهمة تنطوي ضمن تجديد الفكر العربي، ومحاولة تحرير العقل العربي الإسلامي من تخلفه ليصل إلى مستوى راقي من التطور والعلم، هي دعوة إلى الانفتاح على العالم وتبني مبادئ الحرية والمساواة والعدل من أجل إنتاج معرفتنا بذواتنا عن طريق الانخراط في مشروع ثقافي حضاري بطريقة جديدة.

قائمة المصادر والمراجع:

- الجابري محمد عابد. (1994). الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية (المجلد 05). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري محمد عابد. (2009). تكوين العقل العربي ، نقد العقل العربي (المجلد 10). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري. محمد عابد (2010). التواصل: نظريات وتطبيقات ،الكتاب 3 . بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- صفدي مطاع. (1990). نقد العقل العربي ، الحداثة وما بعد الحداثة . لبنان: مركز الانماء القومي.
- طه عبد الرحمان. (1997). العمل الديني وتحديد العقل (المجلد 02). الدار البيضاء المغرب: المركز الثقافي العربي.
- طه عبد الرحمن. (2000). سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. الدار البيضاء المغرب: المركز الثقافي العربي.
- طه عبد الرحمن. (2005). فقه الفلسفة 2، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأويل. الدار البيضاء المغرب: المركز الثقافي العربي.
- طه عبد الرحمن. (2006). اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. الدار البيضاء المغرب: المركز الثقافي العربي.
- طه عبد الرحمن. (2012). طه عبد الرحمن، سؤال العمل،. الدار البيضاء المغرب: المركز الثقافي العربي.
- طه عبد الرحمن. (2014). الحوار أفقا للفكر،. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث.
- طه عبد الرحمن. (2014). بؤس الدهرانية (النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين). بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- طه عبد الرحمن. (2006). روح الحداثة(المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية). الدار البيضاء المغرب: المركز الثقافي العربي.
- La Lande, A. (1980). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Vol. 13). Paris: PUF.