فلسفة العمل عند طه عبد الرحمان من خلال كتابه سؤال العمل (بحث في الأصول العملية للفكر والعلم) نحو رؤية إسلامية لمفهوم العمل

The philosophy of the work of Taha Abdel Rahman through his book the question of work

أ. سفيان عمران

Sofianeamrane27101984@gmail.com

جامعة محمد الأمين دباغين سطيف **2**

تاريخ الاستلام: 2019/05/01 تاريخ القبول للنشر: 2019/05/22

المخلص:

كان هدف المفكر المغربي" طه عبد الرحمان" من مشروعه الفكري هو تخليص الفكر العربي والإسلامي من الازمات المعرفية التي لحقت به، والتي كانت نتيجة التأثر الحاصل بالفكر الغربي من جهة، ومن جهة اخرى قطع الصلة بالتراث الذي كان ولا زال يشكل حلقة هامة تثبت تميز الفكر العربي والاسلامي، وهذه الأزمة تمتد وتشتد وتتمطى بصلبها، فلا بد من تجاوزها إثباتا لتميز الفكر العربي والاسلامي ، وبحثا عن الابداعية التي تثبت صور التمكن لدى المفكر العربي والاسلامي، وهذا يجعلنا نبتعد تدريجيا عن المقال المتداول بأن الفكر العربي والاسلامي مجرد محاكاة للفكر الغربي، إنه يحذرنا من آفة التقليد الذي يجعل فكرنا فارغا من المحتوى أو مجرد اجترار لكتب السابقين ليس منا ،

وإنما من الحضارة الغربية ، وهذا يوقعنا في النهاية في الانحطاط الذي يخرجنا من التفكير إلى الاستهلاك.

الكلمات المفتاحية : العمل، التداولية، المعرفة ، العقل، الحقل العربي والاسلامي.

Abstract:

The goal of the Moroccan thinker "Taha Abed Rahman" of his intellectual project is to rid the Arab and Islamic thought of the cognitive crises that have suffered, which was the result of the impact of Western thought on the one hand, and on the other cut the link to the heritage, which was and remains an important link to prove the distinction of thought The Arab and Islamic world, must overcome the crisis to prove the excellence of Arab and Islamic thought, and a search for creativity that proves images of the ability of the Arab and Islamic thinker, and this makes us gradually move away from the article rolling that Arab and Islamic thought is just a rethink of Western thought, it warns us from the scourge of tradition that makes our thought empty This content We put in the end in decadence, which pulled us out of thinking to consumption.

Keywords: work, deliberation, knowledge, mind, Arab and Islamic field.

مفتتح :

يعتبر المفكر المغربي "طه عبد الرحمان" ظاهرة فكرية ، وشخصية متفرّدة، استطاعت من خلال إنتاجها المعرفي لفت اهتمام كثير من المتابعين للشأن الفكري والفلسفي داخل الوطن العربي وخارجه، هو صاحب مشروع كبير ألقى بضلاله على مجموعة من

الإشكاليات ، التي ساهمت بطريقة أو بأخرى في قراءة الوضع العربي والاسلامي الراهن ، فكان مشروعا كبيرا ومعقدا، يتميز بتداخل المفاهيم ، وتشبّك القضايا، مع تنوع في المناهج وتجدّد في الأطروحات، وهذا إقرار مبين بغزارة الإنتاج الفكري، ما جعل المهتمين يؤكدّون على أن إنتاجه هذا يشكّل مشروعا حضاريا قائما بذاته، وقد سعى هذا المفكّر في كتاباته واجتهاداته إلى إبانة تميّز الفكر العربي الإسلامي عن الفلسفة الغربية، ومعارفها الحداثية، وهذا المسعى يحمل بين طياته محاولات الخروج من ثقافة التبعية للآخر والذي جعل الفكر العربي الاسلامي مجرد محاكاة للفكر الغربي، وبقي المفكرون العرب يتأرجحون بين فكر الآخر وويلات التبعية ، وكأنيب هذا المفكر يقوم بحفر أركيولوجي بحثا عن صور الابداع في الحقل التداولي الاسلامي، والحد من آفة التقليد، التي أوصدت أبواب الابداع باستحكام شديد.

وقد تناول هذا الفيلسوف مفهوم العمل بتفصيل كبير، بل وخصص له مؤلفا كاملا بعنوان "سؤال العمل "بحث في الأصول العملية في الفكر والعمل) نلمس في باطنها مفهوم جديدا للعمل يجعله موصولا بين الأرض والسماء، وبين ضيق الدنيا وسعة الآخرة ،بين علاقة العبد بالعبد وعلاقة العبد بالله في محاولات لتجاوز الطرح الغربي الذي يربطه بالواقع والحاضر بحاجات لا تتجاوز حدود الحياة المادية.

الإشكالية المطروحة : إلى اي مدى استطاع "طه عبد الرحمان" تجاوز الرؤية الغربية لمفهوم العمل ، والتأسيس لرؤية إسلامية لهذا المفهوم؟

وعن هذا السؤال تتفرع مجموعة من الاسئلة التابعة كيف نظر المتقدمون من المسلمين إلى مفهوم العمل؟ وكيف يمكن استثمار هذه النظرة لوضع مهوم للعمل تتجسد فيه النظرة الاسلامية المتميزة؟ ما الذي يميز مفهوم العمل في الرؤية الاسلامية عن المفهوم الغربي له ؟

أولا– العمل مقاربة مفهومية ودلالية:

أوّل مفهوم يستقطب القارئ عند قراءة كتاب " سؤال العمل" هو العمل ، الذي لم يخصص لــه "طه عبد الرحمان" لا فصلا ولا مبحثا بل كان بمثابة المدخل الأساسي في هذا الكتاب، والذي يجعلنا نلج لمنظومة المعارف الخاصة بمحتوى هذا الكتاب، وعندما طرح "طه عبد الرحمان" سؤال ما العمل؟ في مدخل كتابه السالف الذكر؛ بيّن الاختلاف في تحصيل الإجابات، فاتجه إلى الإقرار أن هذا السؤال يحتاج إلى الوقوف على حقيقة هذا الموضوع المتشعب، من أجل ممارسته.

1. العلم والعمل :

حقيقة العمل بالدرجة الأولى أنه نشاط يمارسه الإنسان وهي الممارسة التي تجعله مقترنا بالعلم ، فلا عمل بغير علم ولا علم بغير عمل ، واعتبر أن ما جاء به حجة الإسلام "أبو حامد الغزالي" في هذا الصدد بمثابة التعبير الحق عن علاقة العلم بالعمل [1] ، وبالعودة إلى مجموعة رسائل الإمام الغزالي التي وضعها حجة الإسلام" (وهو الكتاب الذي أخذ منه المؤلف هذه العلاقة) نجد "أبو حامد الغزالي" يقول :" ... وعلى الخصوص لمن كان طالب العلم الرسمي مشتغل في فصل النفس ومناقب الدنيا لأنه يحب أن العلم المجرد سيكون له نجاته، وخلاصه فيه، وإنه مستغن عن العمل ، وهذا اعتقاد الفلاسفة ...العلم بلا عمل جنون، والعمل بغير علم لايكون"[2] .

انطلاقا من هذا القول يتضح أن العلاقة بين العلم والعمل علاقة وطيدة، ذلك أن العلم لا يمكن أن يسير في الطريق الصحيح ، ما لم يتقيد بعمل يدل عليه ، ويصحح مساره، ويجعل نتائجه صادقة ، ويمكن البشرية من الانتفاع به، والعمل بغير

علم لا وجود له، أو لا يمكن أن يوجد، فيبدو أن العلاقة بينهما تكاملية، فكل واحد منهما يساهم في وجود الآخر وتفعيله.

ويؤكد"طه عبد الرحمان" أن الذين يفصلون بين العلم والعمل، هم أولئك الذي يجرون مقابلة بين النظر والعمل بحجة وجود العلم النظري، وهذه الفكرة نجدها مبثوثة عند فلاسفة اليونان، الذين يفرقون بين الحياة العملية والحياة التأملية[3] ، ويكفينا الرجوع إلى"جمهورية افلاطون" لنقف على هذه التفرقة، وذلك حين قسم المجتمع إلى ثلاث طبقات طبقة الحكام، وطبقة الجنود ، وطبقة العبيد، وجعل الحكام يمثلون الحياة التأملية ، كونهم فلاسفة، والعبيد يمثلون الحياة العملية ، كونهم وسائل للكسب، يقول "أفلاطون":" إننا نرتب الناس ترتيا أوليا، تحت ثلاثة رؤوس؛ محب الحكمة، ومحب الكفاح، ومحب الكسب"[4] ، ومحب الكسب لا يمكنه أن يعيش الحياة التأملية التي يعيشها الحكماء أو الطبقة المفكرة، ذلك أنه ليس له قوى عقلية أو كما يقول "أفلاطون":" هناك طبقة من الناس لهم قوى عقلية، ولكن لهم قوى بدنية تمكنهم من العمل الشاقّ، فيبيع هؤلاء قدرتهم البدينة ، ويأخذون ثمنها أجورا، وهو يدعون عمالا"[5] ، وانتقلت هذه المقابلة بين العمل والنظر إلى المجتمع التداولي الإسلامي ، ولكن حسب "طه عبد الرحمان" الفكر الإسلامي تجاوز الطرح اليوناني الذي يدرج النظر في باب القول ، والعمل في باب الفعل، بل صار العمل والنظر متوافقات تماما، إذ أن النظر والتأمل لم يكن ليقود الإنسان إلى السعادة والخير ما لم يكن قادرا على تغيير أحواله ، وتحسين أخلاقه، والتأثير على صفاته، ومادام هناك تغيير فهناك عمل، بل إن الدخول في العمل يورث صاحبه علما، وكلما زاد الانسان في العمل اتسع علمه[6] .

من هذا التحليل يتضح أن "طه عبد الرحمان" ظلّ وفيا لأهداف مشروعه ، وهو تخليص الفكر الاسلامي من كل تبعية، وهذا دليل على نظرة شمولية لعلاقة العمل بالعلم ،تجعلنا نؤكد على الارتباط الضروري بينهما فلا وجود لعمل دون علم

ولا علم دون عمل ، بل انهما ضروريان من أجل الزيادة ، فكلما زاد الانسان في العلم زاد في العمل ، وكلما زاد في العمل زاد في العلم، وهذا يبن دون ادنى شك خصوصية الطرح الاسلامي الذي جعله يتجاوز الطرح اليوناني، ويبين عن عمق التفكير داخل المجال التداولي الاسلامي.

واتجه "طه عبد الرحمان" إلى تبيان معالم الالتقاء بين العلم والعمل ،كالمثال الذي ضربه "أبو حامد الغزالي" في رسائله حين يقول ناصحا :" تيقن أن العلم المجرد لا يأخذ باليد مثاله لو كان على رجل في برية عشرة أسياف هندية مع أسلحة اخرى، وكان الرجل شجاعا وأهل حرب فحمل عليه أسد عظيم، فما ظنك هل تدفع الأسلحة الشر عنه بلا استعمالها، وضربها؟ فمن المعلوم أنها لا تدفع إلا بالتحريك والضرب ، فكذا لو قرأ رجل مائة الف مسألة علمية وتعلمها، ولم يعمل بها ، لا تفيده إلا بالعمل [7] .

2. العمل والبقاء:

وقد اتجه "طه عبد الرحمان" علاقة العمل بالبقاء متجاوزا الطرح الموجد عند بعض فلاسفة الغرب ، وخصص في هذا السياق "حنا أرندت" Hannah Arendt ؛ التي أكدت أن العمل على خلاف الشغل ، يتجاوز قضاء الحاجات المادية إلى إقامة العلاقات بين الناس ، فلا يوجد عمل في غياب الآخرين ، إذ يرتبط معهم عن طريق الكلام حيث يكون فاعلا وناشطا ،وهو ما يجعله يخلد في ذاكرة المجتمع [8] ، وفي الحقيقة إن هذه الفيلسوفة تجعل كل الأنشطة البشرية مشروطة بحضور المجتمع ذلك أن الانسان يستحيل أن يعيش بمعزل عن الآخرين ، فهو يؤثر فيهم ويتأثر بهم ، وبالتالي لا يمكن أن يفعل دون حضور الغير تقول في كتابها "الوضع البشري":" كل الانشطة البشرية مشروطة بمسألة أن البشر يعيشون في مجتمع، غير أن الفعل وحده هو الذي لا يمكن تخيله خارج

مجتمع البشر...إن الفعل وحده هو الذي يختص به الإنسان، وهو وحده المشروط كلية بالحضور الدائم للآخرين"[9].

وفي علاقات الفرد مع الآخرين ترى "حنا أرندت" أن الفرد كما قلنا سابقا يدخل في ذاكرة المجتمع ، وهذا ما يورثه البقاء ذلك ما يتجلى في العمل السياسي، فقد أعتبر كثير من المفكرين أن العمل السياسي لهذه الفيلسوفة، محاولة لتخليد البشر، وأن الحياة والبقاء هي الوضع الذي يطابق العمل، وهذا العمل الذي تتحدث عنه هذه الفيلسوفة ليس عملا ثقيلا، إنها تحاول تخليد البشر في الحياة الدنيا فقط، إنه عمل لا يربط الانسان بخالقه ، بل يربط العبد بالعبد، وبالتالي فإن البقاء الذي تتحدث عنه هذه الفيلسوفة مجرد وهم، ذلك أن العمل السياسي الذي لا يقرب العبد من خالقه هو عمل لا يبقى [10] ، أو بتعبير "طه عبد الرحمان":" خفيف خفة الرماد بل خفة الهباء، بل خفة السراب، أي هو في نهاية المطاف لا شيء"[11] إنها رؤية إسلامية توحي في كل زاوية منها بالطرح العميق الذي يجعل من العمل عبادة تربط الانسان بربه، ليس العمل الذي يجعل من الانسان يسعى خلف الحياة الدنيا فيحبط عمله أو يكون هباءا منثورا، ويحضرني في هذا السياق قوله تعالى:" **وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا**"[12] **، وقد جاء في تفسير هذه الآية الكريمة: " وعمدنا إلى أعمالهم التي لم تقم على مبدأ الإيمان والاخلاص والموافقة للشرع، فصيرناها هباءا منثورا كالغبار الذي يرى في ضوء الشمس الداخل مع كوة أو نافذة، لا يقبض باليد ولا يلمس بالأصابع لدقته** "[13]**، إنه تحليل مبني على رؤية إسلامية تجعل العمل يتجاوز مقتضيات البقاء الدنيوية، التي يذروها الفناء، كالرماد والسراب، لينتقل به الانسان من دائرة الأشياء الفانية ، إلى دائرة الاشياء الخالدة.**

3. من البقاء إلى الله :

وفي ظل هذه التحليلات العميقة ، يؤكد "طه عبد الرحمان" على تلك العلاقة التي تربط العمل بالله، إنه ذلك الاتساع اللامتناهي، الذي ينتج عن تحقق في الاخلاص، فالعمل يتسع أثره كلما كان مزدانا بالإخلاص، وهذا الاخلاص يشترط جهاد روحيا يجاهد فيه العبد نفسه ، بان لا يجعل تعامله مع الناس يزاحم تعامله مع الله[14] **إننا نلمس حضورا صوفيا مشرقا، في طرح علاقة العمل بالله، دعوة معلومة إلى ممارسة الزهد، الذي يتجاوز فيه الانسان ملذات التعامل مع البشر ليتطلع بعدها اشتياقا إلى الله ، وقد بينّ طه عبد الرحمان" أثر هذه التجربة الصوفية في حياته ، يقول في كتابه: " العمل الديني وتجديد العقل":" صحيح أن التجربة الروحية، لا تمدك بخصائص موضوعية للأشياء، ولا بآليات إجرائية، ولا بقواعد مقررة ولا بقوانين ثابتة كما تمدك به ممارسة عقلك النظري، قبل دخولك في هذه التجربة، ولكن مع ذلك تمدك بشيء آخر لا يقل فائدة ولا تأثيرا،...وهذا الشيء بالذات هو مجموعة من القيم والمقاصد، والمعاني المستمدة من الممارسة العملية "**[15]**.وهذا أثر عميق للتجربة الروحية، التي تجعلنا نؤكد أن العمل يجب أن يتجاوز معطيات العلاقة بين العبد والعبد إلى العلاقة بين العبد وربه،** التي تحتاج غلى مجاهدة كبير من طرف العدل ، وفاءا للإخلاص، وكلما كان الاخلاص حاضرا كلما اتسع العمل إلى ما لانهاية.

ومع تعدد أغراض العبد وحاجته إلى الآخر ، سيجد صعوبة كبيرة في تحقيق ذلك، ولكن متى وصل العبد إلى التحقيق لابد له أن يحفظ دلالاته الاختيارية على الخالق ، وكل عمل يجب ان يقوم على نيه واحدة، وهي التقرب إلى الله ، حتى ان الاخلاص في حد ذاته يحتاج إلى جهاد، من خلال ربطه بالله وحده، إنه فعل خلق والخلق مراتب يتسامى فيها الانسان [16] . إن علاقة العبد بربه تجعل لعمله خصوصية بديعة، لا يحظى بها عمل سواه، إذ يتفجر عمله وينمو بنيات التقرب إلى الله حتى يستوي عنده

الإخلاص وإخلاص الإخلاص، وما ينتج عن مجاهدة النفس، والصبر على ذلك الجهاد، ذلك أن من يختار أن يتعبد لله وحده، لا محالة، يكون عمله قاصدا بقصد الله وباقيا ببقاء الله وواسعا بسعة الله، فيكون عملا ثقيلا.

وهكذا يرتحل بنا "طه عبد الرحمان" في جولات ممتعة للتنقيب الفكري في سؤال العمل، محددا مفهوما له يربطه بالعلم ، والاخلاص، وإخلاص الإخلاص ، بحثا عن مسعى روحي يربط العبد بربه، لتزكية النيات ، متجاوزا الأطروحات التي تبسط هذا المفهوم وتختزله في رواق ضيق، يجعله مقتصرا على اعمال دنيوية، أو أخروية وفقط والهدف من ذلك استبيان تميز الفكر الاسلامي ، في سعيه إلى الاجابة عنه، باحثا في الوقت ذاته عن الابداعية والتأصيل داخل المجال التداولي العربي الاسلامي، مؤكدا بلسان صريح أن الفكر الاسلامي ، له همة إبداعية من شأنه ان يفتح آفاقا مستقبلية كبيرة، لا نه ببساطة يسعى إلى التخلص من سوءة التقليد ومن مشئمة الانغلاق داخل بوتقة الآخر إنه كما يقول " إبراهيم مشروح": " الفكر المنطلق من عقال التقليد، والمشرئب إلى أفق المجاوزة والتجديد، هو الجدير بان يجترح سبلا مستقبلية، تتحدى به حدود الجمود، والتخندق في نطاقات محدودة ...ذلك هو شأن فكرطه عبد الرحمان، بوصفه فكر جرأة، وتحد يطبع كل نتاجه الفكري التجديدي"[17]

ثانيا – التداولية وفلسفة العمل :

إن الفكر الفلسفي بحث قديما وحديثا ، بل ولايزال يبحث في مسّألة العمل، إلى ان توصل إلى إنشاء فلسفة خاصة بهذا الموضوع ، اصطلح عليها "فلسفة العمل" ، ولم يكن طه عبد الرحمان يقصد من هذا الفصل تبيان ماهية هذه الفلسفة، بل كان يسعى للبحث في الأصل العملية التي يقوم عليها الفكر الفلسفي، انطلاقا من ثقافة المجتمع ومن المجال التداولي وفي هذا السياق يفرق بين المجال التداولي والمجال الثقافي ، فالمجا ل التداولي

أخص من المجال الثقافي ، كونه يتضمن ثلاث أساسيات فقط، وهي اللغة والعقيدة، وبعض الممارسة المعرفية بينما تتكون الثقافة من مجموعة المعارف والفنون والآداب[18]، يقول "طه عبد الرحمان" في كتابه " تجديد المنهج في تقويم التراث" :" التداول عندنا ... هو وصف لكل ما كان مظهرا من مظاهر التواصل والتفاعل، بين صانعي التراث، من عامة الناس وخاصتهم، كما ان المجال في سياق هذه الممارسة هو وصف لكل ما كانطاقا مكانيا وزمانيا لحصول التواصل والتفاعل" [19].

اعتبارا لهذه المقولة ، يضع "طه عبد الرحمان" للمجال التداولي ثلاث مركبات أساسية، والتي تعتبر في الوقت نفسه من أسباب التواصل والتفاعل :

1. **اللغة** : على اعتبار انها وسيلة يستعلمها المتكلم لتبليغ مقصده، إلى المخاطب، وكلما فهم المخاطب اللغة كلما كان التواصل واضحا والتأثير كبيرا، والتفاعل شديدا .
2. **العقيدة** : من بين أسس المجال التداولي الهامة، ذلك أن كل حركة يقوم بها الانسان تكون مستندة إلى دين إلهي، ومتى ابتعد الانسان عن هذا الدين كلما وقع في المشكلات، فمثلا المجتمع المسلم وقع في المتناقضات عندما قطع صلته بالتراث، وفي هذا السياق دعا"طه عبد الرحمان" فلاسفة المسليمن غلى ان يؤسسوا اتجاهاتهم الفكرية وفق معطيات المجال التداولي الاسلامي، وعلى اساس دين الاسلام.
3. **المعرفة** : لقد ربط "طه عبد الرحمان" المعرفة باللغة المتداولة، بين المخاطب والمتكلم، وبناها على العقيدة، ذلك ان التواصل والتفاعل بين المتكلمين يساهم في توسيع المدارك العقلية لديهم[20].

وبالبحث عن مفهوم التداول في الدرس الغربي وفي المعاجم الاجنبية، نجد ماجاء في "معجم اللسانيات وعلوم اللغة "أن التداولية مجال من مجالات اللغة،

تهتم بالخصائص التي تساعد على استعمالها(نفسية المتكلمين، رد فعل المستمعين، الطابع الاجتماعي لخطاب، وموضوع الخطاب)[21].

ويبدو أن هذا من بين التعاريف التي يمكن ان تلتقي فيها كثير من التعريفات الغربية للتداولية، والتي تورد في مكوناتها حضور اللغة، والتفاعل والتواصل بين المخاطب والمتكلم، مع حضور للمعرفة، لكن مسألة العقيدة، قد تميز بها "طه عبد الرحمان" وكأني به يصبع التداولية بصبغة إسلامية مستفيدا من الطرح الغربي لا مقلدا له وبالتالي يمكننا القول ان النزعة التداولية عند "طه عبد الرحمان" تتجه نحو بلورة مشروع فلسفي يقوم على قراءة تكاملية للتراث، إنها بمثابة المشروع الفلسفي الذي من شانه القضاء على آفة التقليد وويلات الاتباع ، والانفتاح على هبة الإبداع داخل الحقل التداولي الإسلامي، هنا سنجد مساهمة فعالة لتحرير المثقف من اغتراب مزدوج: اغترابه عن مجاله التداولي، واغترابه عن تمثل خصوصية الفكر الغربي، التي تتجاوز خصوصيته.

ثم أكد "طه عبد الرحمان" أن الفلسفة التداولية هي التي تجعل كونيتها كونية مشخصة، أي النظر العقلي المستند إلى المجال التداولي، وليس الكونية المجردة التي توجد وحدة النظر العقلي، ومطلقية القول الفلسفي وفي هذا السياق يؤكد "طه عبد الرحمان" أن الفلسفة الاسلامية لم تستطع أن تتجاوز المنقول اليوناني ، بل كانت وظيفتها كتابة هذا المنقول بأحرف عربية، بالتالي لم تعد تمتلك القدرة الابداعية[22].

وفي الحقيقة ان هذه الفكرة إنبرى إلى تأكيدها كثير من المفكرين قبل "طه عبد الرحمان" على غرار المستشرق "أرنست رينان"Ernest Renan (1823-1892) هي أن العرب ليس لديهم القدرة على التفلسف، ولا يمتلكون ميولا فلسفية ، نظرا لطبيعتهم السامية البسيطة والساذجة التي تجعلهم بعين عن الغوص وراء الحقائق والنظريات، وهذا الغوص هو الركيزة الاساسية للفلسفة، وهو ما يفتقده العرب[23] ، يقول "أرنست رينان":"

أنا أول من عرف أنّ الجنس السامي إذا قوبل بالجنس الهندي والأوروبي يعتبر حقا تركيبا ادنى للطبيعة البشرية، فالروح السامية تمتاز بالوحدة والبساطة...وقد اثر هذا على نظمهم السياسية والاجتماعية والدينية" [24] ، بل وذهب هؤلاء إلى أبعد من ذلك معتقدين أن الفلسفة اليونانية قد اغلقت ابواب الإبداع والنظر الفلسفي باستحكام شديد، وبتعبير أوضع عن الفلسفة اليونانية قد اكملت رسالة الفلسفة في تفسير الكون والانسان، ولم يعد هناك قضايا فلسفية كبيرة وعميقة يمكن الابداع فيها والاشتغال عليها، وسيقتصر عمل الفلسفات اللاحقة على تجديد هذا الطرح انطلاقا من هذه القواعد والاستدلالات الفلسفية، وبالتالي التفكير على نمط العقلية الفلسفية اليونانية [25].

اعتبارا لهذه الاطروحات التي عرضناها، لم يعد في مقدور الفلسفة الاسلامية أن تبدع وان تفكر وفق المجال التداولي الاسلامي ، على اعتبار ان الحضارة اليونانية وهي حضارة فلسفة، قد اغلقت كل منافذ الابداع في، وكل تفكير لاحق لابد ان يسير وفق التفكير اليوناني في معالجة قضاياه، ووضع فلسفته، وبناء استدلالاته، وبالتالي الفلسفة الاسلامية التي تنطلق من المجال التداولي لا يمكن لها ان تفكر خارج النمط اليوناني ، أي تبني استدلالاتها انطلاقا من استدلالات الفلاسفة اليونان .

وبهذا كان تبرير "طه عبد الرحمان" على عدم قدرة الفلسفة الاسلامية على الابداعية، نظرا لأنها تقوم على الابداع المفصول، أي ان الفلاسفة المسلمين استبدلوا المأصول الاسلامي بالمنقول اليوناني، وعليه صارت كل الاشكالات والاستدلالات تدور في فلك الفلسفة اليونانية ، وحسبه فإن الابداع المفصول لا يسمى إبداعا بل هو تقليد ، ويمكن للفلسفة الاسلامية ان تصل غلى حلول لهذه الاشكالية من خلال ، استبدال الابداع المفصول بالأبداع الموصول أي الموصل بالمأصول الاسلامي ، وتجاوز المنقول اليوناني ، من خلال اعلان استقلال الفلسفة الاسلامية ، ولا طريق إلى استقلال الفلسفة الاسلامية عن كل منقول إلا من خلال الجمع بين مقتضى الإبداع الموصول

ومقتضى الكونية المشخصة، ولا ينبغي ان نفهم من الاستقلال معنى الانعزال او الانطواء، أي استغراق في فلسفة خاصة منفصلة تماما عن فلسفات اخرى، وفي هذا إشارة إلى جواز الاخذ من فلسفات اخرى، واعتبارا لهذه المعطيات صار لزاماً على فلاسفة المسلمين أن يقيموا إنتاجهم الفكري على معطيات وخصوصيات المجال التداولي الاسلامي، مجتهدين في استمداد الإشكالات الفلسفية منه وعرض الإشكالات المنقولة عليه ، وعلى هؤلاء الفلاسفة أن يجعلوا فلسفاتهم تؤكد على خصوصية المجال التداولي الاسلامي، وطريقة تعامل هذا المجال التداولي مع العقيدة الدينية والخبر السمعي، والعمل السلوكي، واللسان العربي، ومن دون توظيفهم لهذه المقومات الأربعة في إنتاجهم الفكري تكون جهودهم في تحرير الفلسفة الإسلامية من آفة التقليد ، وسلطان المنقول اليوناني دون فائدة [26]، إن الرؤية الطاهوية تريد أن ترد الاعتبار للفلسفة الإسلامية، واخراجها من غياهب التبعية وديباجير التقليد الذي صارت مرضا ينخر الفكر الاسلامي كلية، فيطبعه بطابع النقص، والاغتراب، وقد اعطى المؤلف مجموعة من الحلول من شأنها ان تجعل الفلسفة الاسلامية تتميز بالإبداعية، من خلال الخروج من الابداع المفصول إلى الابداع الموصول، من كونية مجردة إلى كونية مشخصة، تجعل قاعدتها المجال التداولي الاسلامي.

ولطالما دافع " طه عبد الرحمان" عن الرؤية التي تقول أن الفلسفة كانت ولا تزال تخوض في إشكالات يمليها واقع معين، ومادامت الفلسفة غير متعالية عن الواقع والتاريخ، بل هي نفسها إفراز لواقع يحمل خصوصيات سوسيو ثقافية محددة فلا معنى عندئذ للحديث عن كونية مجردةللفلسفة، فحتى لو كان السؤال الفلسفي المطروح واحدا فالمقاربات والاستدلالات تختلف من قوم إلى آخر ومن أمة إلى اخرى تبعا لمحددات تاريخية و اجتماعية يقول:" بديهي أن كل فلسفة كانت ما كانت هي نتاج سياق تاريخي

، ونطاق اجتماعي مخصوص...ومعلوم أن اللغة هي المحل الذي يشكل فيه القول الفلسفي" [27].

ثالثا– العقل في ميزان العمل:

لقد وضع "طه عبد الرحمان" للعقل تحليلا،مؤكدا على ان هناك كثيرا من الاشكالات التي دخلت على مفهوم العقل وأفرغته من محتواه ، وضيقت من استعمالاته ، وجعلته خاليا من العمل وموغلا في التجريد [28] .

وكأن المؤلف يبحث عن مفهوم موسع للعقل، يخرجه من كونه ملكة مجردة مستقلة بذاتها؛ إلى كونه ملكة فعالة عملية ، تدخل في باقي الأفعال الإنسانية أو كما يقول في كتابه "سؤال الاخلاق":" إن العقل يدخل في باقي الأفعال الإنسانية، فمثلا المبصر يبصر وهو يعقل في بصره، والسامع يسمع وهو يعقل في سمعه، والعامل يعمل وهو يعقل في عمله"[29]، وفي هذا السياق ستتضح العلاقة الموجودة بين العقل والعمل ، وبالتالي فإن هذا الموضوع المتعلق بمفهوم العقل ، يصب في سياق العنوان الكبير لكتابه، وهو "سؤال العمل"

ومن الاشكالات التي دخلت على مفهوم العقل يذكر "طه عبد الرحمان" في كتابه هذا ثمانية إشكالات :

- الترادف بين العقل والنطـــق .
- تعريف العقـــل بالجوهـــــــر.
- الفصل بين العقل والحـــس .
- الفصـــل بين العقل والقلـب.
- الفصل بين العقل والخلـــق .

- الفصل بين العقـــــل والشرع.
- الفصل بين العقل والوحـــي .
- الفصل بين العقل والايمـــــان.[30]

1. الإشكال الأول الترادف بين العقل والنطق:

اعتبر بعض من فلاسفة المسلمين ان العقل مرادف للنطق انطلاقا من ترجمتهم للمصطلح اليوناني" اللوغوس" الذي تعني العقل والقول في الوقت نفسه، ومنه ترجموا مقولة أرسطو" الشهيرة عن الانسان:" الانسان حيوان ناطق" التي تعني عاقل ناطق ، وهذا ما جعلهم يقعون في الالتباس، على اعتبار ان العقل ليس مرادفا لقول اللسان اكثر من معارض له، متى اعتبرنا العقل وسيلة لمراقبة اللسان ، حتى لا يقع في الاخطاء الكلامية ، غير المرغوب فيها، وهذا سيؤدي إلى خلط بين القول والعقل، وتجاهل صلة العقل بالعمل وهي الخاصية التي يتميز بها التداول الاسلامي، ذلك ان العقل علامة على تحصيل العلم، عن طريق العمل عبادة كان أو معاملة أو تجربة[31]،وبالتالي فإن الترادف بين العقل والنطق يجعل مفهوم العقل يقع في غموض، يضيق من مضمونه وهو ما يجعله يبتعد عن العمل، ولا تقوم صلة بينهما، ولكن العقل في التداول الاسلامي هو ملكة مرتبطة بالدرجة الأولى بالعمل ، ويبدو ان هذا الطرح ينطلق من مجال تداولي إسلامي بحت ذلك أن المجال التداولي الإسلامي يتحدد يقوم على مجموعة من المبادئ، وكما ذكرنا في السابق تلك الصلة القوية الموجودة بين العلم والعمل انطلاقا من قول "أبو حامد الغزالي":" العلم بغير عمل جنون، والعمل بغير علم لايكون"، وعليك يكون العلم الذي لا عمل فيه مجرد لغو لا طائل منه، ولا يجوز ان نتخذ من العلم ترفا، بحيث يجوز الاستزادة منه دون أن يقترن بالعمل، إنه لابد من استعمال العلم ، فكلما زاد العلم زاد العمل،والعكس صحيح.

2. الإشكال الثاني تعريف العقل بالجوهر:

يرفض "طه عبد الرحمان" نظرة الفلاسفة اليونان للعقل، على اعتباره جوهرا قائما بذاته، في إشارة للموقف الارسطي يقول في كتابه:" سؤال الأخلاق" :" يقرر ارسطو طاليس ان العقل عبارة عن جوهر قائم بالإنسان يفارق به الحيوان، ويستعد به لقبول المعرفة"[32] ، هذا التعريف الذي قدمه "أرسطو" حسب " طه عبد الرحمان" يجعل الفلاسفة المسلمين يقعون في شبهة خطيرة وهي تخليد العقل، ووصفه بصفة البقاء، من خلال التصور اليوناني الذي يجعل من العقل مدبرا للموجودات انطلاقا من العقل المفارق والعقل الفعال، وهذه الفكرة نجدها عند "ابن رشد" خاصة، لكن داخل المجال التداول الاسلامي لا نجد أي توجه يسند العقل لله ولا ان يجعله صفة من صفاته، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، كما أن هذا يؤدي إلى تشيئ الشيء ، من خلال جعله جامدات، متحيزا حاملا لصفات محددة، وأفعال مخصصة، لكن العقل يكون فعالا ونشيطا، فهو غير جامد بل إنه يحمل أسباب الحركة، كما ان القول بجوهرية العقل يؤدي إلى تقسيم الأنسان ذوات كثيرة، فالعقل ذات، والذاكرة ذات، والادراك ذات والخيال ذات، لكن في حقيقة الامر الانسان كل متكامل لا تنفصل افعاله عن بعضها بعضا [33]

لهذا فقد:" نحا طه عبد الرحمان نحوا نقديا لمفهوم التشيئي والتجزيئي للعقل، في الممارسة الفكرية اليونانية من خلال التصور الجوهراني له...أي اعتباره جوهرا محايثا مستقلا، يتخصص بالوجود الموضوعي، كما انتقد العقل بالمفهوم اليوناني الجوهراني؛ انتقده كذلك في الممارسة الفكرية الاسلامية...تقليدا لمعناه كما ورد إليهم بعد نقل وترجمة التراث اليوناني إلى مجال التداول الإسلامي"[34].

3. الإشكال الثالث فصل العقل عن الحس :

لقد ذكر"طه عبد الرحمن" جملة من الأغلال التي أسرت العقل الإسلامي ومنها حصرت فعاليته بشكل كبير، فصل العقل عن الحس، و هذا الفصل يعزى إلى التأثر بفلسفة المثل "الأفلاطونية"، فـ"أفلاطون" اعتبر المعقولات أشرف الموجودات، أسماها حيث رفعها إلى أعلى رتبة وجودية ممكنة، بينما اعتبر المحسوسات مجرد خيالات و ظلال و أشباح والمعرفة الحاصلة عن طريق الحواس ناقصة وخاطئة[35]، إذ انه كان دائما يدعو إلى تحصيل المعقولات وتجاوز النقص الموجد في العالم الزائف،(عالم المحسوسات)، فمثلا نجده يقول في كتابه "الجمهورية" :"إذا لاحظت فإنك ترى أن بعض المحسوسات لا تنبه فينا عمل التفكير، لأنها كلها ضمن دائرة الحس، وان عوامل اخرى تنبه فينا فعل التفكير لتفحصها، لان الاقتصار فيها على شهادة الحوس، يؤدي غلى نتائج غير صحيحة" [36].

وكان من نتائج التأثر بهذا التفكير حسب "طه عبد الرحمان" في المجال التداولي الاسلامي، دعوة جمهور المسلمين المؤمن غلى تحصيل المعقولات ، والزهد في المحسوسات ،كونها متاع دنيوي، لا طائل من ورائه، وانتهى بهم الامر إلى تقديس العقل، حتى اقترب من التاليه، وفي هذا الصدد تظهر نوع من الوثنية العقلية، ثم إن النص الشرعي لا نجد فيها دليلا على الفصل بين العقل والحس ، بل كل النصوص تدعو غلى الجمع بينهما عقل في هذا المجال غير مفصول البتة عن الحس، بل إنه حاضر في أي إدراك حسي، إذ في النظر عقل، و في السمع عقل، و في النطق عقل، و في الشم عقل، و في الذوق عقل، أما إذا لم يكن في الحس عقل، فلا يعد حسا، و إنما فقدا للحس، فمثلا النظر بلا عقل يكون عمى، و السمع بلا عقل يكون صمما، و النطق بلا عقل يكون بكما، و الشم بلا عقل يكون خشما، و الذوق بلا عقل يكون تفها[37].

واستدل "طه عبد الرحمان في هذا السياق بقوله تعالى في (سورة يونس) "وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تَهْدِي

الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ "[38] ، وبالعودة إلى التفاسير ورد في تفسير هذه الآية :" يستمعون إلى قراءتك القرآن وإلى قولك إذا قلت داعيا او آمرا او ناهيا، ومع هذا لا يفهم ولا ينتفع بما يسمع، ولا لوم عليك في ذلك لأنك لا تسمع الصم، وهؤلاء صم لا يسمعون، ومنهم من ينظر إليك بأعين مفتحة ويرى علامات النبوة وآيات الرسالة ظاهرة، في حالك ومقالك ، ومع هذا لا يهتدي ، ولا لوم عليك فإنك لا تهدي العمي ، ولو كانوا لايبصرون" [39] ، نلاحظ اقتران عدم السمع بعدم الفهم، والعمي بعدم الابصار والابصار هنا ليس الرؤية بل اعمال العقل ، وبالتالي في هذا الدليل الشرعي هناك جمع بين العقل والحس.

4. الإشكال الرابع الفصل بين العقل والقلب:

لقد تم فصل العقل عن القلب مثلما تم فصل العقل عن الحس، باعتبار هذا العقل جوهرا قائما بذاته، وبالتالي لا يمكن اقترانه بالقلب، حسب توجه كثير من الفلاسفة، بل وذهبوا إلى ابعد من ذلك فاعتبروا ان العقل وسيلة كفيلة وهامة لبناء منظومة فكرية متناسقة ويقينية تكون مصدر معارف الإنسان، بينما القلب هو منبع المشاعر والعواطف والوجدانيات فقط، وانتقل هذا الفصل التعسفي إلى المسلمين، فمثلا عند الفقهاء والأصوليين يضيقون من مفهوم القلب ويجعلونه محل النية والاعتقاد فقط، وهنا ينتهي الكلام عن القلب، وكان من نتائج الفصل بين العقل والقلب، تجوهر العقل في الثقافة الإسلامية، كما تجوهر في الثقافة اليونانية، وقد رأينا سابقا عواقب هذا التجوهر، وفي الحقيقة لم يأت الاستحضار في النصوص الشرعية ما يثبت تجوهر العقل، كما انه من نتائج الفصل بين العقل والقلب ظهر ما سماه "طه عبد الرحمان": "تفقيه الممارسة الدينية" والتي جعلت الفقيه مهتما بظاهر الأحكام الشرعية، دون الغوص في مكنوناتها والبحث عن ما تحتويه من قيم خلقية ومعاني روحية، وبإهمال المعاني الخلقية ،

يهمل اهم مقصد من مقاصد الشريعة وهو الاخلاق، واعتباره من الكماليات، وهذا ما يوقعنا في مشكلة عويصة تتعارض مع الدين الذي يعتبر الأخلاق الغاية الاساسية[40] ، ولنا في رسول الله صلى الله عليه وسلم إسوة حسنة، تبين الغاية التي ينشدها الدين وهي الأخلاق ، على اعتبارها غاية سامية فهو القائل :" إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"* .

5. الإشكال الخامس الفصل بين العقل والخلق:

بين"طه عبد الرحمان" أن دليل الفلاسفة في هذا الفصل هو –جوهرية العقل كما بيناها سابقا– وفعلية الخلق ومادام العقل جوهرا فهو مستقل بذاته، ولا يحتاج إلى غيره، ومادام الخلق فعلا والفعل ليس مستقلا بذاته، فلا يجوز الجمع بينهما[41]. لهذا بقيت الاشكاليات قائمة في هذه الثنائيات التي تعمل على فصل العقل عن باقي الأفعال الأخرى، وكان المنطلق الاساسي هو القول بتجوهر العقل، هذا التجوهر الذي يجعل منه ذات مستقلة بنفسها، ولا فعلا مثال باقي الافعال، بينما يكون الفعل الخلقي فعلا ، ذلك ان الأخلاق كل ما يصدر عن الإنسان من سلوك سواء كان حسنا أم قبيحا.

ثم اتجه هؤلاء الفلاسفة إلى الفصل بين العقل العملي والعقل النظري، معتبرين ان حقيقة الإنسان نظر وعمل فما يكون نظرا لا يكون عملا، وما يكون عملا لا يكون نظرا، ولكن في الواقع ان الحقيقة الانسانية هي واحدة وهي حقيقة عملية ، ذلك ان افعال الانسان تقوم على القصد والإرادة، فيكون النظر عملا صريحا ، وبالتالي نمارس العمل من خلال النظر[42]، يتضح من خلال هذا الطرح انه لا مجال للفصل بين العقل العمل والعقلي النظري، ذلك أن الذات الانسانية لا تقبل هذه الثنائيان، والعمل هو عمل ،كما أن النظر هو عمل، وبالتالي العقل النظري تابع للعقل العملي.

ثم اعتبر هؤلاء الفلاسفة أن الانسان كائن عاقل يتميز عن الحيوان بالعقل ، لا الخلق ، لكن في الحقيقة ان العقلانية ليست ما يميز الانسان الحيوان، بل الاخلاقية ذلك ان الكمال عن طريق الصلاح، والحيوان لا يسعى إلى الصلاح أكثر من كونه يسعى إلى رزقه طلبا للبقاء[43].

في مقدمة كتابه" سؤال الأخلاق" يتساءل "طه عبد الرحمان" أيّهما أخص بالإنسان العقلانية او الأخلاقية، يجيب فيقول:" ...فالأخلاقية وحدها هي التي تجعل أفق الانسان متميزا عن افق البهيمة، فلا مراء في أن البهيمة لا تسعى إلى الصلاح ،كما تسعى إلى رزقها، مستعملة في ذلك عقلها، فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الاصل الأخلاقي [44] ، وعليه فلا مجال للفصل بين العقل والخلق، لا بد من تجاوز هذه الثنائيات، مما يجعلنا نقول أن كل تعقل في حقيقة هو تخلق، وكل تخلق هو تعقل .

6. الإشكال السادس الفصل بين العقل والشرع:

إن هذه القضية ترجع فيما يؤكده "طه عبد الرحمان" إلى التأثر الكبير بالأفكار اليونانية، خاصة الفلسفية، وهو ما أدى إلى اختلاط كبير في المواقف، ففي هذا السياق هناك من جعل العقل تابع للشرع ، وهناك من جعل الشرع تابع للعقل، ومنهم من جعل العقل مكمل للشرع ، والعكس، ومنهم من فصل بينهما فصلا تاما** ،وكان أول من نشر هذه الأفكار المدارس اللاهوتية التي كانت موجودة في الشام، والعراق، وفارس، وذلك قبل عهد الترجمة المنظمة من طرف دار الحكمة أيام المأمون[45] ، ذل كأنه أثناء نقل تراث اليونان إلى المسلمين" ظهرت نزعة تلفيقيه واضحة نجد اكتمالها في صورة مذهب عند "أفلوطين السكندري" ثم نجد مدرسة "أفلوطين" Plotinus تتفرع إلى مدرستين؛

واحدة في "أثينا" بزعامة "أبرقلس" والثانية في "الشام" بزعامة "بامبليخوس"، وتواجه المدرسة الأولى نهايتها في"أثينا"...فيفر فلاسفتها إلى "جنديسابور" حيث يستضيفهم "كسرى" وهناك يعكفون على نقل التراث اليوناني إلى اللغة الفارسية" [46] . وكذلك أخذهم بالفرق اليوناني بين "اللوغوس" (القول البرهاني) و"الميتوس" (القول القصصي) أو بينه وبين "القول الخطابي"، كما أنه يعود إلى كونهم لم يتأملوا حق التأمل الأوجه التي تقع بها المقابلة بين العقل والشرع وهي : " المصدر الأصلي" إذ اكد المتفلسفة ان المصدر الأصلي للعقل هو الإنسان، والمصدر الاصلي للشرع هو الله ويرفض "طه" هذا الطرح من خلال ان العقل الإنساني صادر عن الله مثلما صدر عنه القول الشرعي، فالله خالق كل شيء، و"المضمون الدلالي" على اساس أن الدلالات التي يقدمها العقل هي دلالات إنسانية، والتي يقدمها الشرع هي دلالات ربانية، هذا الطرح يرفضه "طه" من منطلق أن الإنسان يمكنه فهم الشرع عن طريق العقل [47].

و"الكيفية البيانية" على أن الطريقة التي يستعملها العقل في تبيان احكامه واهدافه هي طريقة إنسانية، بينما الطريقة التي يستعملها الشرع هي طريق ربانية ، وكان رد "طه" على هذا غي أن وسائل العقل والشرع يمكن أن تكون متوافقة، فالعقل إذا عمل على الفطرة وافق الشرع، وبالتالي إذا فهم فلاسفة الإسلام هذه الوجوه جيدا لكانوا قد أعادوا النظر في هذا الفصل، أو على الأقل خففوا من وطأته، ورتبوا العقول باعتبار تداخلهما مع العمل الشرعي درجات ثلاث:" العقل المجرد "، وهو العقل المنقطع عن العمل الشرعي، وهو الذي لا ينسب صاحبه الأفعال إلا لنفسه، و"العقل المسدد" وهو العقل المسدد بقاصد الشرع، وبالتالي هو الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع.، و"العقل المؤيد بوسائل الشرع" العقل المؤيد عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي مؤديا النوافل زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل،

وبالتالي هو العقل لذي تغلغل صاحبه في العلم الشرعي مبتغيا المزيد من التقرب إلى الله سبحانه وتعالى [48*].

ويبدو أن تقسيم "طه" لهذه العقول قد استمدها ، أو قد يكون استمد فكرتها من " الشاطبي" الذي يقول بالعقل المستقل عن الدين، وهو العقل المجرد الذي تحدث عنه "طه"، وهناك في السياق نفسه العقل التابع للدين، الذي يرى فيه "طه عبد الرحمان" العقل العملي أو العقل الذي يعمل بمقتضى الشرع، وهو نوعان العقل المسدد والعقل المؤيد " [49] .

بهذا يبقى "طه عبد الرحمان" يسير ثاويا نحو تحقيق اهداف مشروعه ، من خلال مجاوزة الطرح الذي يؤكد على فصل العقل والشرع، وفق مجموعة من الدلائل التي تبدو حسبه ، هشة، وهي التي تجعلنا في كل خطوة نخطوها في سبيل تنقية الفكر الفلسفي الإسلامي من شوائب فكر الآخر ، نعيد النظر في هذه الثنائيات، وفي حقيقة الامر عن الشرع ليس منفصلا عن العقل، بل هما متوافقان تماما، ليس وفق مقتضيات العقل المجرد، بل وفق معطيات العقل المسدد والعقل المؤيد، وبهذا يسدد "طه" الأفكار الخاطئة عن العلاقة بين الشرع والعقل، ويؤد الافكار التي تقول بالجمع بينهما، فالعقل لا يناقض الشرع ، إنه صادر عن الله، كما صدر القول الشرعي ، وبهذا يتجاوز الطرح الذي تأثر بالأفكار الفلسفية اليونانية.

7. الإشكال السابع فصل العقل عن الوحي:

يذكر "طه عبد الرحمان" أن سبب الفصل بين العقل والوحي هو ان العقل اتخذ معنى الرأي والوحي اتخذ معنى النقل، وقد جاء الفصل على ثلاث صور: الصورة الأولى العقل بما هو رأي يتعارض مع الوحي، فهذا الأخير مكون ثابت و مغلق غير خاضع للتعديل وغير قابل للمراجعة، غير قابل للتعديل بينما الرأي المتولد عن العقل يقبل التعدد

والمراجعة كونه قد يصيب وقد يخطئ. الوجه الثاني أن الوحي "نقل"، و النقل من مقابلات العقل لأنه يقضي بالتسليم والابتعاد عن الافتراض والنقد بينما الفعالية العقلية تقوم على النقد، الذي يعتبر المحرك الاساسي لفعالية العقل، أمّا الوجه الثالث أن الوحي خبر خارجي، و الخبر الخارجي يتعارض مع العقل[50].

و قد انتقد طه عبد الرحمن هذه الوجوه من خلال تحليل عقلي منطقي ، وذلك من اجل التكيد على ذلك التوافق والانسجام القائم بين العقل والوحي الأول، فالتسوية بين الرأي و العقل لا تصح، إذ أن الرأي حكم يتوصل إليه العقل باجتهاده في مسألة من المسائل، فيعتبر هذا الرأي ثمرة من ثمار العقل ، ليس العقل ذاته، أما الوحي فهو كل كلام انزله اله تعالى على نبي من أنبيائه، مصداقا لقوله تعالى وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ[51] ، ومادام الوحي نازلا على القلب والقلب هو محل العقل[52]–أو كما ذكرنا سابقا فالعقل فعل من افعال القلب، فكما ان للسمع اداته الحاملة وهي الأذن، وللبصر اداته الحاملة وهي العين، فإن للعقل أداته الحاملة وهي القلب–فإنه حتما سيكون كلاما معقولا، وبالتالي لا تعارض بين الوحي والعقل ، بل يزيد على ذلك أن الوحي يعمل على توسيع آفاق العقل من خلال تعقله للأشياء على مقتضى الوحي، وهنا يرث علم ما لم يعلم بنفسه و إذا نظرنا إلى الوحي بمعنى "النقل"، فلا يكون هذا الأخير نقيض العقل، إذ أن النقل ليس إلا تحريك اللسان لتبليغ مضمون ما، وهذا المضمون لا يتغير ولا يمسه تزييف، بل ينقله الناقل كما هو وهو ما يجعل هذا الكلام باقيا على معقوليته، ومجرد تبليغه لا يعني سقوط هذه المعقولية ووقوعه في الخرافات والاباطيل[53].

وعن اعتبار الوحي سلطة خارجة فالوحي نوع من الوصاية التي تقضي على استقلالية العقل وتضيق آفاقه وتنقص وتعود بنا هذه الفكرة غلى الطرح الذي قدمه

الفيلسوف الالماني "إيمانويل كانط" Immanuel Kant عن ما سماه اللاهوت التاريخي، الذي جاء لإرساء اصول كل عقيدة، والدفاع عنها ضد المشككين والمغرضين، عن طريق التقليد والنقل، وبالتالي فهذا اللاهوت هو ايماني خارجي ووحي مستقل مأمور به، لا يقوم على مفاهيم العقل وتصوراته، بل يؤسس على معرفة الوقائع التاريخية كالوحي والمعجزات كما هي، إنه وحي متجاوز لكل إمكانات المعرفة الإنسانية، إنه يفرض سلطة معينة على العقل ، الذي لا يستطيع الخوض في مسائله [54] هذا الطرح يرفضه "طه عبد الرحمان" جملة وتفصيلا ذلك ان الوحي لا يوصف على انه سلطة خارجية على العقل بل إنه كما يقول :" يتولى تحريره من الداخل، إذ يحرره من أخطائه، مسددا له، وايضا يحرره من نقصه مكملا له، واخيرا يحرره من جهله معلما له بما لا يعلم"[55] .

بهذا يكون "طه عبد الرحمان" قد تجاوز التفكير الغربي ، منطلقا من مجال التداول الاسلامي ، الذي يقر دائما بخصوصيته، مؤكدا ان هذه الخصوصية تقتضينا أن نقر ان الوحي والعقل لا يوجد بينهما تمام التناقض، بل يمكن التوفيق بينهما، وتحقيق التقارب، ذلك ان الوحي الذي هو خبر لا يمكن ان يتناقض مع النظر، بل إن الوحي الذي هو اساس النقل يدعو دائما إلى النظر والاعتبار عن طريق العقل، وبالتالي كلما قام العقل بهذه العمليات كلما توسعت افاقه، وتحرر من قيوده، واتجه نحو تحقيق الكمال، الكمال الذي يمكنه من التأمل في الاشياء وفق مقتضى الوحي، وبالتالي لا يمكن الفصل بينهما.

8. الاشكال الثامن الفصل بين الايمان والعقل:

أكد أنصار هذا الطرح انه لا شيء من الايمان في العقل، ولا شيء من العقل في الايمان ، فكل من الموضوعين له محتوياتهم الخاصة التي لايمكن أن يشارك فيها احدهما الآخر، وقد ابطلّ طهّ كليهما، اما الاولى التي تقر بأنه لأشي من الايمان في العقل، فقد اكد أن العقل الذي زعموا انه يقوم على الدليل ، يحتوي كثيرا من المقدمات التي لا دليل فيها، وهي ما نسميه المسلمات، التي تعتبر من منطلقات البرهان ، ومادامت مسلمات فإنها تحتوي على إيمان مقلد، لكونها لا برهان عليها [56].

وعليه فالعقل المجرد ينطوي على إيمان مقلد ، ذلك ان اختيار العقل المجرد للتعامل مع الاشياء فيه ايمان صريح بالعقل في حد ذاته، وقد تحدث "كارل بوبر" Karl Popper (1902-1994) في كتابه" المجتمع المفتوح واعدائه" عن ما يسمى "الايمان بالعقل" يقول:" أنا لا اعادي النزعة الباطنية الدينية، وسأكون أوّل من يحارب أي محاولة لقمعها...ولكني أزعم أن الايمان بالعقل ...له الحق نفسه في الاسهام في تحسين الشؤون الإنسانية...وإقامة الأخوة بين البشر، كأي عقيدة اخرى...واعتقد ايضا أن من يعملون على تقويض إيمان الإنسان بالعقل من غير الراجح أن يسهموا كثيرا في تحقيق تلك الغاية"[57] .

فاللازم هو وجود عقل آخر يتجاوز حدود هذا العقل يثبت جدوى هذا العقل ونجاعته، ودوره في تحقيق التغيير أما عن الدعوى الثانية التي هي خلو الإيمان من العقل فيمكن دحضها من خلال استحضار أن الشارع جعل العقل مناط التكليف فمن لم يكن عاقلا لم يكن خطاب الشرع موجها إليه[58].

اعتبارا لهذا الطرح يتجاوز "طه عبد الرحمان" تلك الثنائيات الساذجة التي تضع حاجزا بين العقل ، ومواضيع أخرى من قبيل القلب والعقل والشرع والوحي والايمان، ذلك ان العقل لا يعيش منعزلا في ذاته، أو متجوهرا في عالم لا ينفتح على أي شيء،

وتلك هي آفة الخلود، العقل يتكوثر، ويقتضيه التكوثر أن يكون دائم التغيير دائم التحرك ،من اجل تحقيق مقصد معين، طريق يكون ذا شأن داخل المجتمع التداولي، خاصة المجتمع التداولي الإسلامي ، الذي غرق في شوائب التقليد وأزمات التبعية ،هنا لا بد للعقل أن يخرج من حصنه الكبير الذي وضعه اليونان، الحضن الذي لا يخترقه أحد ، ويتجاوز أطروحات الاستقلالية بالذات نحو الاندماج في عالم العمل، والفاعلية ذلك أن كل مسألة لا يترتب عليها عمل لا فائدة منها، وبهذا يكون العقل مرتبطا بالعمل، مما يجعل هذا العقل فعلا من الأفعال محله القلب ، ما يجعله منفتحا على كل المواضيع على الأخلاق والدين ، وبهذا يكون تعرف العقل عند "طه عبد الرحمان" يتخذ بعدا أخلاقيا عمليا، فيندرج هذا العنصر المتعلق بمفهوم العقل ضمن السؤال العميق الذي طرحه في هذا الكتاب وهو سؤال العمل، ومن خلال كل هذا يراهن "طه" على هذا التلاقي بين العقل ومختلف المواضيع، من أجل إعطاء تميّز يختص به المجتمع التداولي الإسلامي، الذي يمكنه ان يخطو خطوة عملاقة نحو التخلص من آفة التقليد، والاتجاه تباعا نحو التفكير المبدع.

رابعا– العمل والأخلاق بحث في الاخلاق العالمية:

استكمالا لمضمون سؤال العمل يتحدث "طه عبد الرحمان" عن ما يسمى : الاخلاق العالمية" التي لا تعني الأخلاق الكلية، هذه الأخيرة التي وضعها الفلاسفة والمفكرون، وهي أخلاق نظرية مرتبطة بالعقل المجرد، أحادية المصدر، علمانية التوجه، وضرب مثلا على ذلك بأخلاق الواجب عند"كانط" وأخلاق المنفعة عند "جريمي بنتام" Bentham Jeremy (1832-1748)[59].

وتبيانا لهذه الخصائص التي تتميز بها لأخلاق الكلية، نورد الدليل الذي يبينها تدعيما لما أكد عليه المؤلف فمثلا أخلاق الواجب عن"كانط" تربط الاخلاق بالعقل النظري ذلك ما يتضح في قوله:" ...وعندئذ تتكون فكرة ميتافيزيقية مزدوجة، ميتافيزيقا الطبيعة، وميتافيزيقا الاخلاق، وهكذا يكون للفيزيقا جانبها التجريبي، بالإضافة إلى الجانب العقلي ومثال ذلك الاخلاق، وغن كان من الممكن هنا ان نسمي الجانب التجريبي خاصة بالأنثروبولوجيا العملية، والجانب العقلي باسم الأخلاق"[60]، أما مذهب المنفعة ، وهو مذهب أحادي المصدر فيؤكد أن :" الأحكام الخلقية مرهونة بما يترتب على الافعال الإنسانية من نتائج وآثار، فهي خير بقدر ما تحقق من منفعة، وشر بمقدار ما تجلبه من ألم"[61].

أما الاخلاق العالمية فهي متجاوزة تماما للطرح الذي يتمركز حول الاخلاق الكلية، إنها متميزة تماما، من حيث كونها تتصف بالطبيعة العملية، إنها تؤخذ من الواقع العملي للإنسان، وهي مسايرة له، ومحايثة، ترتبط بالتجربة الأخلاقية الحية لهذا الإنسان، تشترك في تكوينها مصادر كثيرة متنوعة ومختلفة، تتداخل فيها اطراف كثيرة، كما انها تتجاوز الطرح العلماني لتؤكد على دور الدين في تكوينها[62] .

اعتبارا للطرح السابق إن أخلاق الواجب ، واخلاق المنفعة، تناست الاصل الاخلاقي للإنسان، وهو الدين وبدلت العقلانية المسددة والمؤيدة بالعقلانية المجردة التي هي أقل مراتب العقلانيات وادناها، وصار التخلق بموجب هذا الطرح مأخوذا من طبيعة الإنسان الأحادية، وليس من الدين، وبالتالي هذه الاخلاق لا تتعدى المجال الدنيوي، ولا تستطيع ان تربط الإنسان بمجال الآخرة، كونها ابتعدت عن المصدر الدين.

وبعد أن تحدث "طه" عن البيان المفهومي الذي ظهر فيه مصطلح الاخلاق العالمية، اتجه لحديث عن البيان التاريخي مؤكدا تأخر ظهور المصطلح حتى سنة 1990، من خلال اعلان له كان نتيجة وقوع العالم في مجموعة من الازمات على غرار الازمة الاقتصادية، والسياسية والبيئية، والاجتماعية، واحتوى الاعلان على مجموعة من المبادئ ، موجزها القول بوجوب الاخلاق العالمية، إذ لا يمكن بناء نظام عالمي جديد ، يخرج الانسانية من هذه الأزمة إلا عن طريق أخلاق يتفق عليها الجميع، والدعوة إلى ترسيخ ثقافة المعاملة الانسانية بما يحفظ للإنسان كرامته، والالتزام بثقافة السلم واحترام الحياة، تشجيعا للسلام العالمي وتشجيع التضامن، والعدالة الاقتصادية من خلال اعتبار الملكية الخاصة حقا يستلزم آداء واجبات اتجاه الآخرين، والالتزام بثقافة التعاون والتسامح[63] ، وقد جاء في إعلان برلمان الأديان العالمية- وهو البرلمان الذي نحن مصطلح الاخلاق العالمية-عن المقاييس العالمية للأخلاق في الرابع من شهر سبتمبر 1993 في "شيكاغو" ما يلي:" نحن لا نعني بالمقاييس العالمية للأخلاق ايديولوجية عالمية جديدة، ولا دينا عالميا موحدا يتجاوز جميع الأديان الموجودة، بل نقصد بالمقاييس العالمية للأخلاق اجتماعا أساسيا فيما يخص القيم الرابطة الموجودة، والمعايير الثابتة، والمواقف الاساسية الشخصية، دون إجماع أساسي على المقاييس الأخلاقية ؛ يواجه كل مجتمع خطر الفوضى او الديكتاتورية، وسيصاب البعض باليأس عاجلا أو آجلا"[64]، لكن هذا الاعلان رغم احتوائه على شعارات المسالمة التضامن والتسامح والمساواة، إلا انه كما يؤكد "طه" لا يترك للدين أي تمكين، حيث يصبح الدين بموجبه مجرد وصايات وفقط، لاد عوة تؤكد على ضرورة تطبيق تعاليم الدين، وبهذا لا تقوم على تأسيس ديني للأخلاق كما أنّ اسم الإله قد حذف من هذه المبادئ، بحجة أن الاديان لا تتفق عليها، مع أن هذا المبدأ قيمة

روحية مشتركة بين الأديان، وبالتالي إن هذا التأسيس الديني وحذف اسم الإله ، كما حذف اسم الايمان رغم أن الإنسان المتخلق يستطيع الاستغناء عنها ذلك ان الشعارات السابقة إذا ابتعدت عن الايمان تصبح مجرد مصالح، وبالتالي غن هذا الاعلان يفتقد لشرط التقدم الخلقي كونه لا يستطيع تحقيق قيم مثل الايمان، كما انه لا يستطيع تحقيق السلام العالمي، خاصة بين الأديان، خاصة مع وجود الديانات المتشددة والصراع التاريخي بين "الكاثوليك والبروستانت" يثبت ذلك، وبالتالي فهو إعلان يقدم نفسه على انه وسيلة للوعظ والارشاد والحث فقط[65] .

وقد بلغ الدين الإسلامي درجة الكمال، في الربط بين العمل الديني والسلوك الأخلاقي، ذلك ان الإسلام اتخذ هدفا ووضاحا ومشرقا لرسالته، وهو تكميل تخليق الإنسان، مصداقا للحديث النبوي الشريف الحصيف "إنما بعثت لأتمم مكارم الاخلاق"، مع حضور المقاصد الخمس في التوجيهات التي تبنى عليها الاخلاق العالمية مع تقديم التوجيه الخاص بالإيمان:

- الالتزام بثقافة الايمان واحترام الدين يقابله مقصد حفظ الدين .
- الالتزام بثقافة المسالمة واحترام الحياة يقابله مقصد حفظ النفس.
- الالتزام بثقافة التسامح وبالصدق في الحياة يقابله مقصد حفظ العقل.
- الالتزام بثقافة التضامن والنظام الاقتصادي يقابله مقصد حفظ المال.
- الالتزام بثقافة المساواة في الحقوق والشراكة بين الجنسي يقابله مقصد حفظ النفس

.

وفي الإسلام نجد الارتقاء من العمل الدنيوي إلى العمل الاخروي، فالعمل عبادة، وهو يقوم على النية، واستحضار رؤية الله عمل الانسان، وغيرها من القيم الاسلامية الاخرى التي تمكن للإسلام أن يكون الممثل الكبير للمعايير الاخلاق العالمية على الوجه الأكمل [66]، أو كما قال "طه عبد الرحمان":"... ثبت أيضا ان الإسلام يوفي بمعايير التقدم الأخلاقي، على الوجه الأكمل، بات من الراجح اعتباره الدين الأوفى بالمتطلبات الاخلاقية القادرة على إخراج عالمنا المعاصر من ازماته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والبيئية"[67].

إن في ذلك دعوة الى حداثة إسلامية، إسلام يتماشى ومتطلبات العصر، وهي حداثة متميزة قائمة على أصول إسلامية، مشتغلة على المجال التداولي الاسلامي هادفة إلى ايجاد حلول واقعة لازمة الانسان المعاصر، وفي هذه الحالم لم يتوقف "طه" عند حدود تشخيص المشكلات، وبيان عيوب الاطروحات، بل قدم حلولا تتماشى وانتمائه العربي الاسلامي، إنه بحث عن اخلاق عالمية ترتبط اشد الارتباط بالدين، تقوم على التضامن والمسالمة والتعاون والتسامح، وتتخذ طريق الايمان والعمل طريقا كشافا لها، وضاحا لأهدافها، فضاحا لعراقيلها ، إنها الأخلاق التي من شأنها في النهاية ان تضع حدا حقيقا للازمات الاقتصادية والسياسية والبيئية والاجتماعية التي يعيشها الانسان المعاصرة، والتي افقدته توازنه، وجعلته يعيش حالة من الفوضى، لم يعد خلالها يستوضح اهدافه، ولا يملك الوسائل الناجعة لتحقيقها.

على سبيل الختام:

لقد اصطبغت فلسفة العمل عند "طه عبد الرحمان" برؤية اسلامية تتماشى ومقتضيات المشروع الكبير لهذا الفيلسوف، البحث عن معالم الابداع في الفكر العربي والاسلامي، وقد كانت هذه المعطيات واحدة من معالم التميز، التي جعلت العمل مرتبطا بالعلم، فكلما زاد الإنسان في العمل زاد في العلم والعكس صحيح، لن ذلك من شنه ان يخلق عند الانسان عبادة تقوم على الاخلاص وتتطور كلما حضرت الزيادة حتى تصل إلى إخلاص الإخلاص، وبهذا تتقوى عرى العلاقة بين العبد وربه، لتتجاوز معطيات الحياة المادية، باحثة عن الخلود في الآخرة لا الخلود في الدنيا، إنها صبغة اسلامية مشتقة من تعاليم الدين الاسلامي كما صاغتها الشريعة الربانية، ولتحقيق ذلك لابد من الربط بين العقل والعمل، وابعاد العقل عن كونه جوهر مستقل بذاته يعيش في قلعة داخلية لا تتواصل مع العالم الخارجي، بل غنه يخرج من تجوهره هذا ليمارس عملا يمكن العبد من تحقيق أهدافه التي تنقله من ضيق الدنيا غلى سعة الآخرة ، متجاوزا الثنائيات التي وضعها المفكرون خاصة الغرب، وفي هذا التجاوز إبانة صريحة من طرف هذا المفكر لتميز الفكر العربي والاسلامي عن الفكر الغربي، يجب علينا فعلا السعي الدائم إلى تجاوز آفة التقليد ، والايمان بان فكرنا فكر مبدع ، له خصوصياته الآتية من الحقل التداولي الإسلامي.

الهوامش:

[1] طه عبد الرحمان: سؤال العمل (بحث عن الاصول العملية في الفكر والعلم)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1 ، 2012 ، ص 13، 14.

[2] أبو حامد الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، المكتبة التوقيفية، مصر، دط، دس، ص ص 275، 277.

[3] طه عبد الرحمان: المصدر نفسه، ص 14، 15.

[4] أفلاطون: جمهورية افلاطون، دار القلم للنشر والتوزيع، بيروت، د ط، دس، ص 267 .

[5] المرجع نفسه، ص 58.

[6] طه عبد الرحمان: المصدر نفسه، ص 16.

[7] أبو حامد الغزالي: المرجع نفسه، ص 275.

[8] طه عبد الرحمان : سؤال العمل، مصدر سبق ذكره ،ص 2.

[9] Hannah Arendt : The Humen Condition, The Univercity of Chicago Press,1998,p22.

[10] طه عبد الرحمان المصدر نفسه، ص 18

[11] المصدر نفسه، ص15.

[12] القرآن الكريم: الفرقان، الآية 23.

[13] أبو بكر جابر الجزائري، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، ط5 200، ص 864.

[14] طه عبد الرحمان: المصدر نفسه ، ص30.

[15] طه عبد الرحمان: حوارات من اجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1 ، 2011، ص 138.

[16] طه عبد الرحمان: سؤال العمل، المصدر نفسه، ص ص 33 ، 34 ، 35.

[17] إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمان قراءة في مشروعه الفكر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1 2009ص 47.

[18] طه عبد الرحمان: سؤال العمل، المصدر نفسه، ص 39.

[19] طه عبد الرمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، دس، ص 244.

[20] طه عبد الرحمان: سؤال العمل، المصدر نفسه، ص 245، 246.

[21] Jean Debois et alii ; Dictionnaire de Linguistique et des Science Langage, Librair Larrous ;paris,1973,p375.

[22] طه عبد الرحمان: سؤال العمل، المصدر نفسه ، ص 44، 45.

[23] كامل محمد محمد عويضة: الفلسفة الإسلامية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 ، 1995، ص 17.

[24] محمد علي ابو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط2، 1990، ص 19.

[25] المرجع نفسه، ص 15.

[26] طه عبد الرحمان: سؤال العمل، المصدر السابق، ص ص من 45 إلى54.

[27] طه عبد الرحمان : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006 ص 52.

[28] طه عبد الرحمان: سؤال العمل ، المصدر نفسه، ص 55

[29] طه عبد الرحمان: سؤال الاخلاق (مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية) ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2000، ص 63.

[30] طه عبد الرحمان: سؤال العمل، المصدر نفسه، ص 55.

[31] المصدر نفسه عبد الرحمان: سؤال العمل، مصدر سبق ذكره، ص 57،58.

[32] طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق، المصدر السابق، ص 62.

[33] طه عبد الرحمان: سؤال العمل، المصدر نفسه ، ص ص من 60 إلى 65.

[34] محمد بومعيزة: الحداثة وتجديد مفهوم العقل عند طه عبد الرحمان، مجلة العلوم الانسانية المجلد 1، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، العدد30، ديسمبر2008، ص 229..

[35] طه عبد الرحمان: سؤال العمل، المصدر نفسه، ص 65.

[36] افلاطون: جمهورية افلاطون، تر: حنا خبار، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دط، دس، ص 207.

[37] طه عبد الرحمان: المصدر نفسه، ص 66،67.

[38] القرآن الكريم: سورة يونس، الآية 42،43.

[39] أبو بكر جابر الجزائري: المرجع السابق، ص 516.

[40] طه عبد الرحمان: سؤال العمل، ص ص من 69 إلى 74.

* ورد الحديث في مسند البزار على النحو التالي:" حدثنا محمد بن رزق الله الكلواذي قال: نا سعيد ابن منصور قال: نا عبد العزيز عن ابن عجلان عن القعقاع عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" وهو حديث صحيح على شرط مسلم- ينظر: أبي بكر البزار: البحر الزخار المعروف بمسند البزار ، ج15 مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، ط1، 2006، ص 364.

[41] طه عبد الرحمان : سؤال العمل، المصدر نفسه، ص 77.

[42] المصدر نفسه، ص80.

[43] المصدر نفسه، ص 80.

[44] طه عبد الرحمان: سؤال الاخلاق، المصدر نفسه، ص14.

** يمكن أن نذكر في هذا السياق بعض دلائل هذه الأوجه : يذكر شيخ الإسلام (ابن تيمية) في كتابه "درء تعارض العقل والنقل" أنه إذا تعارض العقل والنقل فإن الأمور القطعية هي التي نقوم بتقديمها، وإذا ظهر ان ما جاء به العقل هو القطعي، فإنه يقدم

ليس لأنه عقليا بل لأنه قطعيا، ولكن في حقيقة الامر أنه إذا قمنا بتقديم العقل فهذا خطا فادح، وفساد كبير ، حتى في حالات الترجيح فيجب تفادي ذلك (تقي الدين عبد الحليم ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، دط،1991، ص 86، 87) ،كما يؤكد "إخوان الصفا" أن الفلسفة فوق الشريعة، وان الفضائل الفلسفية فوق الفضائل الشرعية، ويبدو ان هدف هؤلاء هو تطهير الشريعة عن طريقة الفلسفة، معتبرين ان الخلود الحقيقي هو خلود الفلاسفة، وان السعادة الحقيقة هي السعادة العقلية(حنا الفاخوري، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج1، دار الجيل، بيروت، ط3، 1993، ص 228)، ويؤكد "ابن رشدّ في كتابه "فصل المقال" أن فعل الفلسفة ليس شيئا سوى النظر في الموجودات، والاعتبار بها، والتدليل عن طريقها على الصانع الخالق، فكلما زاد النظر في الموجودات، زاد الاعتبار، وزادت المعرفة، وزاد معها معرفة الخالق، فالشرع والعقل متوافقان بل هو متكاملان، حتى ان الشرع دعا غلى النظر، وهناك بيات كثيرة تدل على ذلك (الوليد ابن رشد: كتاب فصل المقال وتقرير ما بن الحكمة والشريعة من الاتصال، دار الشروق، بيروت، ط2، دس، ص 27، 28)

[45] طه عبد الرحمان: سؤال العمل، مصدر السابق، ص 88، 89.

[46] محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المرجع السابق، ص 30.

[47] طه عبد الرحمان: سؤال العمل ، المصدر نفسه، ص ص 89، 90 ، 91، 92.

[48] المصدر نفسه، ص 90 ، 91 .

* لمزيد من الفهم والتفصيل يمكن الرجوع إلى كتاب "طه عبد الرحمان" "العمل الديني وتجديد العقل

[49] الربيع لصقع: سؤال العقل في فكر طه عبد الرحمان، من نقد القول بالعقل الجوهراني إلى تأسيس القول بالتكوثر العقلاني، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة محمد بوضياف المسيلة، الجزائر، العدد 11، ديسمبر2016 ص118.

[50] طه عبد الرحمان: سؤال العمل ، المصدر نفسه، ص ص 94، 95، 96.

[51] القرآن الكريم: سورة الشعراء، الآية 192-195.

[52] طه عبد الرحمان: المصدر نفسه، ص 95، 96

[53] المصدر نفسه، ص 96.

[54] إحسان علي عبد الأمير الحيدري: تقسيمات اللاهوت في فلسفة كانط النقدية، مجلة الآداب، كلية الآداب، بغداد، العدد 106، 2013 ص 861، 862.

[55] طه عبد الرحمان: سؤال العمل، المصدر نفسه، ص 99.

[56] المصدر نفسه، ص 104، 105.

[57] كارل بوبر: المجتمع المفتوح واعدائه، ج2، تر: حسام نيال، دار التنوير ، القاهرة، ط1، 2015،ص367، 368.

[58] طه عبد الرحمان: سؤال العمل ، المصدر نفسه، ص105.

[59] المصدر نفسه، ص 111.

[60] إيمانويل كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، منشورات لجمل، بيروت، ط1، 2002، ص23، 24.

[61] توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1 ، 1953، ص 38.

[62] طه عبد الرحمان: سؤال العمل، المصدر نفسه، ص 112.

[63] المصدر نفسه، 116إلى 119.

[64] هانس كينج: لماذا مقاييس عالمية للأخلاق، الدين والاخلاق في عصر العولمة، تر: ثابت عيد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1،2015، ص225.

[65] طه عبد الرحمان: المصدر نفسه، ص ص 122 إلى 133.

[66] المصدر نفسه،137، 138، 139.

[67] المصدر نفسه، ص 140.