الحداثة وتجديد مفهوم العقل عند طه عبد الرحمان

ملخص

تعتبر مشكلة التراث والحداثة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر قضية مركزية راهنة على مستويات متعددة: المستوى الحضاري والمستوى الثقافي والإبستمولوجي. هذا الأخير يعتبر الأهم، من حيث العلاقة بين التراث والحداثة من أجل تحصيل مفهوم سليم للعقل لكي يتحقق الاستمرار للإبداع الفلسفي.

أ. بومعيزة محمد
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر

Résumé

Le problème de la relation entre le patrimoine et la modernité dans la pensée arabo-musulmane contemporaine est un problème central et d'actualité. Il se manifeste à plusieurs niveaux : civilisationnel, culturel, et épistémologique. Ce dernier est le plus important étant donné la relation entre le patrimoine et la modernité pour l'acquisition d'un concept adéquat de l'esprit et pour la continuité de la créativité philosophique.

ينشأ الإبداع التجديدي عند من يروم الإبداع من محاولات كثيرة متعددة يتكثف فيها العقل، وتتحقق بها الثقالة النوعية للإبداع، وذلك من خطى يخطوها المفكر أو الفيلسوف على نحو من الإنحاء يؤم فيه الإبداع المجدد، ذلك أن ملكة استبصار المشكلات، على حقيقتها أولا ثم استبصار الحلول ثانيا خصوصا في القضايا الفكرية والحضارية المعضلة، لا تتأتى لجميع الناس. سواء حاولوها فضولا وتطلعا، أو بعد طول مخالجة لعقولهم واعتمال، ثم تجيء حلولهم لهاتيك المشكلات المعضلة. من البساطة أو مقاربة الحقيقة على مقدار ما يكون عليه من الوعي بأصولها وما يتلابس بها من قريب أو بعيد، أو تكون الإجابات والحلول، من جهة أخرى معينة بحسب ما يعتريها من النقائص والآفات، وهنا يصبح حاصلها تشويهات باهتة، أو تبسيط وتبديه ساذج لقضايا رفيعة من الضرب الأعقد العويص في مجالها أيا كان

© جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر2008.

نوع هذا المجال في عوالم المعرفة، العلمية والفلسفية، فلا يقبل في منطق العقل السليم والفلسفي، أن نميل إلى التسليم والقبول"بأي اجتهاد يدعيه صاحبه في استحداث منهج للتقويم والمعايرة في مضمار المفاهيم و الدراسات النقدية والفلسفية وتسميته إبداعا حتى يبرهن هذا المنهج عن براءته من الإيديولوجية الفكرانية أو السياسية" (1) كما يسميها طه عبد الرحمن وسلامته من النقائص المنهجية من الجهات التالية:

1- عدم إعجال المبادرة في إرسال أحكام وإطلاق أوصاف يكسوها مطلقها لبوس اليقين إما تعصبا وإما تلبيسا وكلاهما آفتان عارضتان لا تتوفر معهما أسباب اليقين، يقول طه: إننا نعتقد أن التسرع في إصدار الأحكام على التراث العربي والتطبيق الأعمى للمناهج المستحدثة غير مجديين ولا مستجيبين لمقتضيات السلوك العلمي الصحيح بل إننا كنا دوما شديدي الحرص على تجنب الغلو في أحكامنا دون الوقوع في التردد السلبي.
2- الغموض والإلباس وعدم تمييز الحدود والفصول الفارقة بين آليات المنهج وقواعده. أين تبدأ وأين تنتهي.
3- التناقض بين آليات المنهج، بأن تحيل قاعدة أو آلية فيه إلى نقيض ما تحيل إليه القاعدة أو الآلية الأخرى. وهذا منافاة لأصل العلاقة بينهما من حيث أنه يجب الاتساق بينها، لذلك فإن أول ما يجب القيام به من أجل رفع هذه النقائض جميعا هو عرضها على العقل أولا لتحليلها وعرضها على طبيعة الموضوع ثانيا من أجل اختيار الملائمة وعدم الملائمة ساعتئذ ومن هذه الجهة وحدها نستطيع أن نحكم على سلامة المنهج في الاجتهاد التجديدي المبدع، لا أن يكون مستمسك المدعي شكوكات تهجس له في معرض القراءات والمطالعات، أو نقل آليات منهج من مجال تداوله التصورات وأصول الموضوعات والأفكار من غير قيام الدليل على صلاحية ذلك أو ثبوته بقياس عقلي صحيح يفيد اجتماع المقيس بالمقيس عليه في أصل النشأة وأسبابها أو اشتراكهما في علل تقضي باستواء مرتبتهما في الشبه ببعضها استواء يندفع به المائز الفارق بينهما، فينطبق على الأول ما ينطبق على الثاني، وإلا أصبح الإبداع بالاجتهاد في التجديد ضربا فارغا من القول. لا طائل منه ولا محصول تحته، سوى الاستنامة إلى مجموعة من الأوهام أو ثلات من الشك الخامل العقيم. نراغم عقولنا في الركون إليها والاعتياض بها عن النقد المبدع والاجتهاد المؤسس. على بينات من العقل والمنطق وتاريخ العلم والأفكار، وليس يطلب في الاجتهاد المبدع الدقة البالغة على سبيل الاضطراد والشمول، لأن هذه الاشتراطات سوف تفضي به إلى التناهي إلى المستحيل، ولكن الاجتهاد المبدع هو الذي ينتحي الشمول والانضباط بحيث يتعاطى أوفر ما يمكن أن يمنحه الموضوعية والاعتبار العلمي، من أسباب التكامل والرسوخ.

إن منهج الاجتهاد المبدع المعتبر هو تعزيل هذه التناقضات في عملية التقويم

واطرحاها ما أمكن وما استطاع القائم بهذه الممارسة العقلانية سبيلا دون التقليد في امتراس النظر أو التعويل على تحصيل الحق في هذه المطلوبات من غير دليل بيّن، وهذا الشكل من النظر النقدي أو التقويمي لا يسمى اجتهادا لأن مآله هو نفي الشيء جملة، أو إثبات نقيضه جملة، و كلا السبيلين لا حق فيهما، ناهيك عن كونها لا فائدة منهما، فحتما إذا أراد المجتهد أن يكون مبدعا أن تشتد به الرغبة و يشتط به الإلحاح إلى النفرة من التقليد في أي معرفة كانت وبخصوص أي موضوع كان ومن جهة أي منهج يكون عدا أن تتضافر على ذلك الأدلة، وتتوفر موجبات التصديق مع ضميمة من الحذر في قبول ما نقبل ودحض ما نرفض، وفي هذا كله لا ندحة للمجتهد المبدع، عن حداقة منطقية ثم منهجية تكفل له صواب النظر وسلامة الاجتهاد، لأن العقل الإنساني لا ينفك بالأحرى يستشرف الكمال، هذه هي فلسفة النقد أو نقد الفلسفة، كما تريد الحداثة بمقتضى حرية الفكر أن تصطفيه منهاجا واضحا، لمتعاطي المطارحات الفكرية والفلسفية أولا بأول ولكن الإعضال العويص الذي يلزم الحداثيين جميعا على اختلاف نزعاتهم النظرية والعلمية التزموا شكلا هذا الضرب من التعاطي النقدي في التعامل مع التراث العربي الإسلامي من غير أن يتنـزلوا هم في دراساتهم النقدية التي لا يفتأون يسمونها بأنها مبدعة عند التشارطات التي يقتضيها الإبداع المجدد نفسه على قياس أصل الحداثة في التطلع للتجديد ومتاركة التقليد، على اعتبار أن النقد هو عمل الفلسفة وعمل الفلسفة كما قرر الفيلسوف الإنجليزي برتراند راسل هو أن تزيل هذه النقائض من المعرفة الإنسانية ما استطاعت إلى ذلك سبيلا، دون أن تشك ذلك الشك الذي يتنكر لها جملة واحدة وينفيها، فلكي تكون فيلسوفا، ينبغي أن تشتد بك الرغبة في المعرفة الصحيحة وأن تمتزج هذه الرغبة بالحذر في قبول ما تقبله ولا مندوحة تلك عن حدق منطقي ودقة التفكير، فالفلسفة فاعلية لا تفتر بحثا عن الكمال فمن سبيل التجاري في جعل عمل الفلسفة يتمثل حصرا في إزالة النقائض من المعرفية الإنسانية موضوعا ومنهجا كما جزم به راسل، هل استطاع دعاة الحداثة التفصي من الشكلانية الحديثة الخاوية وترك التعويل على نقل مفهوماتها المتعددة لها وخصوصا مفهوم العقلانية نقلا أصما كرجع الصدى نسمع ارتداداته ولا نتميز مصدره، فإلى أي مدى يمكن أن تتزايل الحداثة عن التقليد في ابتكار مفهوماتها، وإنشاء مصطلحاتها ومقولاتها. في نظر طه عبد الرحمن وعلى وجه التحديد ضبط مقولة العقل والتعقيل والعقلانية التي يآل إليها من قبل كل من يريد الشرعنة للفكرة الشخصية أو التصور الخاص أو المنهج المتعلق به في إلزام الخصوم بها والانكفاف عن التجادل بشأنها.

- الحداثة بين المفهوم الإجرائي للعقل والمفهوم التشييئي:

الحداثة أنواع متعددة من الواقع تتوضع فيه عيانات خاصة بالوجود الإنساني

ضمن أنساق الممكن العقلي، وقد تنوعت هذه الأنساق بتنوع الظروف والعقول والثقافات التي ساهمت تجارب التنوير الفكري والفلسفي في استيلادها. ثم هي غير ممكنة التحقق في ذاتها إلا بالعقل، لذلك فإن المسألة الرئيسية هي كيف نحول بها وهي أثر من آثار العقل، كي لا تغدو في واقعها وعيانها سواء في حال التحقق الحسي المشاهد أو حال التصور الذهني المجرد إلى تشييء معنى العقل بحيث تتعادل فيها مفاهيم الحداثة وتصوراتها تعادلا مساويا أو نظيرا للعقل نفسه مع أنه هو الأصل الذي أنتجها أو أن تجرى بمحض من الصلف غير مبرر عملية التطابق الوهمي الذي يماهي العقل في الحداثة أو العكس بأن تنحل معاني الحداثة إلى مفهوم العقل، كأنه هو الحداثة ذاتها، فتصير مفاهيمها ومقولاتها هي الموئل الواثق والفيصل في الأحكام القيمية والمعرفية التي تصدر في تقييم الأشياء والأفكار وتصحيح أو تعديل التصورات والقوانين التي تخص قضايا الاجتماع والسياسة والدين والأخلاق وما يمكن أن تكون لنا نية أو مدعاة للحكم عليه أو البت فيه، ولا شك أن هذا التصور المعكوس المتناقض، المتوغل في بيداء من الأوهام و الخيالات هو الذي أدى إلى هذا التصور المتعالي عن العقل ذاته للحداثة بعد أن كانت نتيجة من مقدماته، واستصنام مقولاتها اعتقادا أن ليس يعروها أو ينالها التغير مع قيام الدليل العلمي والفلسفي على خلاف مدعى هذا الاعتقاد كلية وقد أشار بصراحة رائد الفلسفة المثالية النقدية الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت إلى هذا قائلا: "ومنذ أقدم العصور في الفلسفة وقد تصور أولئك الذين قاموا بدراسة العقل المجرد، وجود كائنات معقولة خاصة *Noumena* خارجة عن الكائنات المحسوسة أو الظواهر *Phaenomena* التي يأتلف منها العالم المحسوس ولما كانوا يخلطون بين الظاهرة والمظهر وهو ما نغفره لهم في عصر يفتقر إلى الثقافة، فإنهم لم ينسبوا الواقعية إلا إلى الكائنات المعقولة»(2) على هذه الشاكلة التحليلية الذكية للعقل في المثالية النقدية لكانت يتوجه النقد إلى الذين يتصورون الحداثة في المفهوم والتصور على سبيل التماهي أو التعامل معه في إفادة معنى العقل وهي ليست سوى الفعل الممكن النتيج عن العقل نفسه كملكة للمعرفة والإبداع، ولا يخفى ما في هذا التصور الوهمي من توكيس لمعنى العقل في ذاته، إن لم يكن قضاء عليه يفضي إلى عدمية منهجية وعلمية وفلسفية، لأن العقل من حيث هو الملكة الطبيعية الفاعلة التي جبلت على فطرة الإبداع وحركية نشدان الأحسن هو الأصل في تنتيج ضروب عديدة من الواقع العيني يكون مجلى الهدف الإنساني إضافة إلى ما يتخاصب جدليا بالتأثير والتأثر مع ملكات وأسباب أخرى تؤهل التجربة الوجودية البشرية إلى تفريز محاولات ومقاربة ممكنات يبوء فيها العقل على اعتبار أنه المنشئ المخترع لها مبوأ الحكم والفيصل الذي يشهد لها بصواب المسالك وسلامة القصود على مقدار التنائي منه أو التداني، ثم يتجه إلى تخليقها عمليا بتبرئتها وتطهيرها مما عسى أن تشاب به من التخليطات سواء بسوء النظر فيها من غير أهلها أصلا أو ممن لم يتأهل قدرة وطاقة للاستنتاج منها أو تنزيلها على غير ما وضعت له، فيتحصل الفساد والإفساد من حيث يراد الصلاح والإصلاح. ويكون هذا في مجالين ضروريين يتناظمان تناظما ضروريا ترابطيا الأول هو مجال التصورات النظرية، والثاني هو مجال التطبيقات العملية، وترابطها لا فكاك

فيه لأحد عن الآخر مهما يرام ويحاول وسبب ذلك هو أن أي نظام للممكن العقلي في التجربة الإنسانية على مستوياته العديدة في جميع أبعادها لا مناص له من نسق مقولات ومفاهيم ذلك الممكن العقلي في نسق يريد تمثل الواقع الإنساني وتجذيبه إلى مفاهيمه ومقولاته التي تأسست على اجتهادات النظر العقلي الممكن ابتداء.

ولأجل نخل مفهوم العقل وتحقيقه وطمعا في تحديد خالص معناه نحا طه عبد الرحمن نحوا نقديا للمفهوم التشيئي والتجزيئي للعقل في الممارسة الفكرية الفلسفية اليونانية من خلال التصور الجوهراني له أي اعتباره جوهرا *Substance* محايثا مستقلا يتخصص بالوجود الموضوعي. وكما انتقد العقل بالمفهوم اليوناني الجوهراني انتقده كذلك في الممارسة الفكرية الفلسفية الإسلامية عند من أخذ بذلك المفهوم للعقل من الفلاسفة أو من حذا حذوهم. تقليدا لمعناه كما ورد إليهم بعد نقل وترجمة التراث الفلسفي اليوناني إلى مجال التداول الإسلامي. من غير أن يتفدد هذا المفهوم بتفسير معنى العقل لأنه يوجد في المقابل لدى المتكلمين – وهم علماء الكلام– وبعض ممن تهيأ له الاستقلال بفهم علوم المعقول والمنقول بمصطلح عصرهم. من تبين له فساد المدلول اليوناني لمعنى العقل، فراح يناكر هذا التصور بنقد له موجباته العلمية والفلسفية والدينية. تمهيدا لهدم معناه حسب المفهوم الفلسفي اليوناني ونقض ما تأسس على ذلك المفهوم من قضايا وتصورات، وقد استمر مسمى العقل بهذا المعنى داخل بعض المذاهب الفلسفية الأوروبية موصولا بأصله اليوناني كما بين طه في مقدمة الفصل الأول لكتابه العمل الديني وتجديد العقل في معرض إثبات الصفة الفعلية للعقل المجرد في إبان الاعتراض على التشييء وما يلزم عن هذه النزعة في التصور من تخصيص العقل بصفات الذوات والأجسام وما يلزم عن ذلك من جمود الممارسة العقلانية وهذه الصفات هي: « التشخيص، الاستقلال، التحدد بالهوية، اكتساب الصفات والأفعال »(3) .

من مستلزمات التصور الجوهراني المتوهم للعقل، نتيجة أخرى تلازم التشييء، وهي التجزيئية " لأنها تقسم تجربة العقل الإنساني الكاملة إلى أقسام مستقلة ومتباينة، ذلك أن تخصيص العقل بصفة الذات يجعله منفصلا عن أوصاف أخرى للعقل لا تقل تحديدا لماهية الإنسان كالعمل والتجربة مثلا إن لم تكن أقوى تحديدا لهذه الماهية » (4) فإن إجازة أن يكون للاحتمال مجال في تحديد ماهية العقل يبرز بوضوح الاستنكاف المطلق من الاعتبار التجزيئي للعقل من قبل طه، خصوصا وأنه يعمد دائما كعادته إلى الاستفادة من آليات المنطق الحجاجي في الممارسة النظرية في التراث، لما يسلك طريقة الاستشكال بالاحتمال يقول « فلو جاز التسليم بجوهرية العقل فلأن يجوز التسليم بجوهرية العمل، وجوهرية التجربة أولى فيكون العمل هو الآخر ذاتا قائمة بالإنسان كما تكون التجربة جوهرا مفارقا مثله مثل جوهر العقل»(5) لذلك سوف تكون هذه التصورات الجوهرية بشأن العمل والتجربة منتجة لذوات متعددة تقوم هي الأخرى بالإنسان وهذه الذات هي الذات العاقلة والذات العاملة والذات المجربة وهذا في الحقيقة مجانب للتكوين المتأحد للإنسان، أي كونه وحدة مستقلة تتفاعل فيها الأوصاف تكاملا

وتتواشج فيها الأفعال تداخلا.

إن هذه التحليلات النقدية لمعنى العقل ومفهومه يحيل إلى الضرورة المنهجية والمعرفية التي تتحوج لها الممارسة الفلسفية الحداثية لضبط المحددات الحقيقية بالمنهج العلمي وليس الإيديولوجي لاستصفاء المعنى الحقيقي والموضوعي لمفهوم العقل لاسيما أن التقليد الحداثي للمفكرين العرب والتأسي بالأنواريين ورطهم عن غفلة منهم وقلة تحقيق في نفس تصورهم الوهمي المثيل للعقل، تنزلا في التصديق على موجب التقليد نفسه أو شهرة القائل بقولة خاصة أو الواضع لمنهج ما وهذه في الحقيقة أغلوطة أخذ ما بالعرض مكان بالذات في التعليل والاستنتاج منها. ولا شك بفسادها كما يفعل على سبيل التمثيل من يتأسى بمبادئ الفلسفة العقلانية الديكارتية *rationalisme cartésien* تقليدا أو بنوع تبصر مع كونه ينتمي إلى زمرة القائلين بالمفهوم السابق بيانه للعقل « ففي منظور ديكارت، أساسا الحقيقة الواقعية هو الإبداع الإلهي فالكمال الإلهي هو الذي جعل الله يخلق الكون ليس بالصدفة بل حسب قوانين وهذه القوانين ليست فقط بسيطة، بل معقولة، إذن حين يدرك العالم ظاهرة معينة فتلك الغاية هي العقل أو مبدأ العقلي الذي يفسرها أي أن الأثر لم يصدر عن عبثية أو عن صدفة، بل عن مبدأ عقلي » (6) .

إن طه عبد الرحمن عدل كليا عن الركون لمثل هذه العقلانية، طبعا عدولا نقديا واعيا بغية التمهيد لإعادة التأسيس الجديد للعقل، وهي محاولة طلائعية رائدة وتقدمية في مجال الفكر العربي الإسلامي المعاصر لكي يتواصل مع تراثه أو مع تراث غيره على سواء من خلال الابتعاد عن العقلانية الشكلانية، بتوجيه التسليم أو الدحض للشيء على سبيل الدليل بطريق المنع أو الاعتراض أو الاستشكال لمقدمات القول أو الخطاب. هذا إجرائيا أما عمليا فإن المشكلة الطافحة بالتساؤلات هي التالية:

كيف تتم عملية تأسيس تجديد العقل وكيف يتسنى لنا تجذيب واقعنا نحو تمثل هذا التجديد على اعتبارية الممكن العقلي، أو على الأقل مقاربته من حيث ثلاثة مستويات أو أنحاء من المحاولة؟

الأول من حيث الإمكان المجرد على شرط المعنى الإجرائي، ما هي طبيعته؟ والثاني من حيث تنـزيل هذا المعنى الإجرائي على المتعين الحسي في الواقع الإنساني هل يمكن التساوق؟ والثالث في حدود الإمكان وضوابطه إلى أي حد من الحدود ينتهي الإمكان؟ وما هي أصول وقواعد الضبط والربط فيه كي لا يتحيف إلى نقيض مقصوداته التي تتغيا نشدان الصلاحية النفعية الحسنى في أقصى الجهود المبذولة المتعلقة بالإبداع الإنساني من خلال مراعاة شروط التطبيق الإسلامي، بروح الحداثة لاسيما بعد أن ولج العالم الإسلامي في العقدين الأخيرين من هذا القرن في يقظة دينية تعتصم بأصول الإسلام لدرء الخطر عنها. ورد غائلة الاحتلال المادي والعقلي لميراثها ورصيدها. ناهيك عن محاولة اصطلامه أصلا، وليس هذا بمستغرب أمام العنجهية العصبية الغربية وادعائها صفة الفوقية والتعلي وإلصاق وصف الدونية وسفالة المراتب في الوجود لغير نتاجات عقولها وحضارات أممها. أن تستجلب امتساك الطرف المقابل

من غير أممها وتحريك ثائرات التمجد بعصبياتها. والاستقواء بأصول أفكارها وأديانها، بل يقول جمال الدين الأفغاني " لقد أكسب الدين عقول البشر ثلاث عقائد، كل منها ركن لوجود الأمم وعماد لبناء هيئتها الاجتماعية وأساس محكم لمدنيتها وفي كل منها سائق يحث الشعوب و القبائل على التقدم إلى غايات الكمال والرقي إلى ذرى السعادة.

العقيدة الأولى: التصديق بأن الإنسان ملك أرضي، وهو أشرف المخلوقات.

العقيدة الثانية: يقين كل ذي دين بأن أمته أشرف الأمم وكل مخالف له فعلى ضلال وباطل.

العقيدة الثالثة: جزمه بأن الإنسان إنما ورد هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال يهيؤه للخروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوي ». فلما دخل العالم الإسلامي في حقبة الاستضعاف الديني والحضاري كان فكر المقاومة والتجديد فيه لواذا في أغلب طرقه ومناهجه بالحمية العصبية للعقيدة الدينية خصوصا القاعدة الثانية التي تحدث عنها الأفغاني، وهي اعتقاد كل ذي دين بأن أمته أشرف الأمم وكل مخالف له فعلى ضلال وباطل، وقد فصل الأفغاني القول في هذه القاعدة تفصيلا مستفيضا كاد به ألا يترك لغيره من المصلحين والمفكرين الإسلاميين ممن اضطلعوا بمهمة التجديد العقلي والديني في الفكر الإسلامي متكلما يزيد على ما جاء في كتاباته فياضا بهذه المعاني المنبثقة عن هذا الأصل الفلسفي العظيم، يقول مفصلا خواص هذا الأصل « ومن خواص يقين الأمة بأنها أشرف الأمم، وجميع من يخالفها على الباطل أن ينهض آحادها لمكاثرة الأمم في مفاخرها ومساماتها في مجدها، ومسابقتها في شرائف الأمور وفضائل الصفات، وأن يتفق جميعها على الرغبة في فوت جميع الأمم والتقدم عليها في المزايا الإنسانية، عقلية كانت أو نفسية ومعاشية كانت أو معادية وتأبى نفس كل واحد من إعطاء الدنية والرضا بالضيم لنفسه أو لأحد من بني أمته، ولا يسره أن يرى شيئا من العزة ومقاما من الشرف لقوم من الأقوام حتى يطلب لأمته أفضله وأعلاه، ذلك أنه بهذا الاعتقاد يرى بناء قومه أليق وأجدر بكل ما يعد شرفا إنسانيا فإن جارت صروف الدهر على قوم فأضرعتهم، أو ثلمت مجدهم، أو سلبتهم مزية من مزايا الفضل لم تستقر له راحة ولم تفتأ له حمية ولم يسكن له جيشان، فهو يمضي حياته في علاج ما ألم بقومه حتى يأسوه أو يموت في أساه »(7)

فقد ثبتت إذا سنة التدافع الاجتماعي وحراك التغالب الكوني، ضلاعة التأثير الديني في استنماء طاقات العقل وحفزه للإبداع والتجديد في شاكلات العيش والحياة بمختلف الكشوفات والاختراعات استبقاء للأمم في مختلف مراتب وجودها، خيفة من أن يعدو عليها الفناء خصوصا وجودها الديني، الذي تضحي بسائر مراتب وجودها الأخرى –الوجود الذاتي الموضوعي – في مختلف تجلياته، العسكرية والسياسية والاقتصادية والفكرية لاستحفاظه لأنه منبع إفاضة الدوام والبقاء على سائر الوجودات الأخرى « فهذه العقيدة أقوى دافع للأمم إلى التسابق إلى غايات المدنية، وأمضى الأسباب بها إلى طلب العلوم والتوسع في الفنون والإبداع في الصنائع وإنها لأبلغ في سوق الأمم إلى منازل العلاء ومقاوم الشرف من غالب قاهر، ومستبد عادل »(8) .

وكما استثار المصلحون التجديديون مسألة التجديد العقلي لفكر الأمة من طريق تلهيب الوجدان الديني، تحقيقا لمائزة الاستقلال في عملية طلب التمدن والحداثة، بإنشائها على أصول عقلية محدودة وأنظمة فكرية منضودة، تتساعد الأمة في استرجاع عافية عقلها ووجدانها كذلك من هذا السبيل طفق طه عبد الرحمن في مشروع الحداثة الإسلامية لتجديد العقل في العمل الديني يستهدي نفس طريقة هؤلاء المصلحين في تأسيس اليقظة الدينية المعاصرة على سنادات فكرية محررة على شرط العقل تقيها التعاريج والالتواءات. ولا تحوجها في التعقيل إلى الاستناد على شبهات مدخولة قد تغدو بقلة استبصار فسادها في نفسها أو ما تؤدي إليه من ضرارة قواعد أصلية تؤول على هذه اليقظة بالفساد الكلي أو بالعوارض المعيقة التي تدفع بها نحو التراجع والأفول من حيث قصدها الامتداد والوصول إلى الشمول ومعلوم أن هذه اليقظة الدينية المعاصرة التي عمت أخطار العالم الإسلامي نجمت إزائها مواقف فكرية متباينة يفوت بعضها بعضا في درجة مناصرتها أو مخاصمتها وقد تنبه طه لذلك لما قال « إعلم أن اليقظة الدينية التي دخل فيها العالم الإسلامي في العدقين الآخرين أثارت عند الأنصار والخصوم من المواقف المتساوية ما قد لا تؤمن عواقبه إن لم يكثر به التلبيس وتقع به الفتنة »(9) إن نجوم مثل هذه المواقف المتباينة بإزائها يحيل في الحقيقة إلى كون هذه اليقظة واقعا حقيقيا لا نكران له من حيث المبدأ في معترك التيارات والتوجهات التي عجت بها ساحة الفكر العربي الإسلامي المعاصر، لكل من يتتبع راصدا التناكفات الفكرية من حيث مرجعياتها. بين هذه التيارات والتوجهات سواء بين بعضها تخصيصا أو بينها وبين اليقظة الدينية وتوجهاتها المتنوعة التي يرى طه عبد الرحمن أنها محوجة إلى أن تحرر على سناد علمي ومنهجي وفلسفي وقد صور هذا الافتقار إلى هذه السنادات بقوله « إعلم أيضا أن هذه اليقظة العقدية على انتشارها في الآفاق وتأثيرها في النفوس، تفتقر إلى سند فكري محرر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة، فلا تكاد تظفر عند أهلها لا بتأطير منهجي محكم ولا بتنظير علمي منتج ولا بتبصير فلسفي مؤسس»(10) والمستفاد حصرا من هذا النقد هو الدعوة الصريحة إلى تعقيل هذه اليقظة الدينية العقدية، تعصيما لها من الانسياح المتسيب المقصود أو غير المقصود في ظاهرتين مشبوهتين يتوجب حتما توقيهما وتحقيق الملافاة تجاههما ما أمكن. وهاتان الظاهرتان المشبوهتان هما ظاهرة الغلو في الاختلاف المذهبي، وظاهرة الخلو من السند الفكري، رقيا بها إلى منازل الخطاب المؤسس على قضايا عقلية فكرية محررة على شرط العقل والبرهان تحصل منها فائدتان، الفائدة الأولى نبذ الغلو في الاختلاف المذهبي الذي سبق الإشارة إليه، وهو تأسيس داخلي يقتضي التجديد من الداخل بإطراح العصبية المذهبية والتنزل على ما يقره الدليل دون غيره كما سبق وإن امترس بهذه الآلية الحجاجية المنطقية أهل التراث، والفائدة الثانية تحرير السند الفكري لليقظة الدينية لمواجهة التحديات التي تواجهها اليقظة نفسها سياسيا وحضاريا وكذلك التحديات التي تواجهها المرجعيات الأصلية لهذه اليقظة، أي القرآن الكريم والسنة النبوية باعتبارهما المرجعية الأولى والعليا للوجود الإسلامي، عن طريق الانتهاض بالممارسة الشرعية العقلية المزدوجة لعلم الكلام (11) الذي خص تجديده وإبتعاثه ليلعب

دورا في الدفاع والتأسيس على العقيدة والشريعة على شرط الاستدلالات العقلية الملزمة، كما انتهض بهذا الدور من قبل ناهدا بالمدافعة والتذبيب الواعي عن المكون العقيدي في منظومة علم الكلام مع مراعاة خاصية الحوار التي تعتبر وسيلة من أقدر الوسائل المنهجية المعاصرة على تواصل الخطابات الفكرية المختلفة على نسق موضوعي سليم.

إن الاشتراطات العلمية والفلسفية والمنهجية التي يشترطها أصولا وقواعد تنتظم عملية البعث والتجديد في الترشيد الفعلي لليقظة الدينية الإسلامية المعاصرة يستهدف منها تنقيح صلاحية الوسائل الإجرائية التي تتيحها هذه اليقظة نفسها. لكي تتبلغ بها إلى المقصود الأصلي لها دونما إخلال بالغايات المرتجاة منها، دفاعا لعوائقها أو الصوارف التي تحول دونها وتقيها آفات أخرى تعرض لها جراء انخرام التشارطات الأولى أو رفعها سواء بإغفالها أو برفعها أصلا بتفويت أسباب الاتصاف بها، جمودا على العتيق من المناهج والوسائل التي تولى اعتبارها بانقضاء زمانها وقد حددت هذه الاشتراطات عنده مجوعة نتائج واجبة التوقي، بتوجيب توقي أسبابها في خلال رصده لمسيرة اليقظة الدينية في واقعها المعاصر. لما قال « ولا يسع المسلم المتيقظ الذي ينظر في هاتين الظاهرتين المشبوهتين وهما: الغلو في الاختلاف المذهبي، والخلو من السند الفكري، إلا أن يتدبر النتائج الوخيمة التي يمكن أن تترتب عليهما وأن يقف طويلا عند أسوئها، ألا وهي تراجع اليقظة الدينية، بأسرع مما استغرق ظهورها من الوقت، ورجوع الغفلة بأشد مما كانت عليه من قبل، ولا يلبث هذا التيقظ أن يحمل صاحبه على الاجتهاد في طلب الوسائل التي تدفع أسباب كل تراجع يدخل على هذه الجلوة الإسلامية» (12) وبمصطلح طه عبد الرحمن جعل هذه اليقظة متيقظة، ولا يخفى ما في فعل التيقظ من تذكية والتظاء عمل العقل احتياطا من جميع العوارض المتعلقة بأهداف الفكرة سواء في منهجها كمحاولة إتيانها من غير جهة مأتاها الذي يضمن لها فاعلية التحقق، أو من جهة بنائها يعني مبادئها وقضاياها التي تتركب منها، يعني الاحتياط لها من جهة المادة والصورة معا. كذلك فإن تيقظ اليقظة الدينية « يجلب لها أسباب التكامل الذي يقيها الانقسام، والتشتت وأسباب التجديد الذي يحفظها من الجمود والتوقف، فكيف نجعل إذن هذه اليقظة متكاملة لا متنافرة ومتجددة لا متحجرة؟ أو قل كيف نجعل هذه اليقظة متيقظة؟ » (13).

- شروط التكامل والتجديد في اليقظة الدينية:

لما أثبت النظر بالاستقراء والتتبع تفقر اليقظة الدينية لسناد فكري محرر تتوطد عليه وفقا لشروط المناهج العلمية والعقلية المستجدة، فإن التيقظ نفسه يجب أن تتوفر فيه شروط تتكفل بضمان التكامل والتجديد لهذه اليقظة ذاتها. لأجل هذا أسهم طه عبد الرحمن في بيان وتفصيل هذه الشروط، تفصيلا تتعالق فيه التجربة الدينية مع المفهوم الحقيقي للعقل، ويقتضي هذا التعالق غرضين أساسيين، الأول توصيل النظر الفعلي بالتجربة الدينية حتى يقوم على الإيمان والثاني، تجديد مفهوم العقل بناء على هذا الوصل. وقد قصد في هذا الطرح الفلسفي والديني أن تستقل تجربة اليقظة الدينية

الإسلامية في احتياز مكانها ضمن المذاهب الفكرية الفلسفية المعاصرة « وتتولى هذه المساهمة، صنفين أساسيين من هذه الشروط، يدخل أحدهما تحت مسمى التجربة، والآخر تحت مسمى التعقل »(14) .

1.شروط التجربـة:

تمثل التجربة الدينية الإيمانية الشق الكبير والأساسي الذي يجب أن يتأسس عليه التكامل في اليقظة الإسلامية، على اعتبار مرجعية الشريعة لها، والشريعة حتما مبناها على العمل. لذلك طبيعي جدا أن لا سبيل إلى حصول التكامل إلا بطريق « ينفذ إلى أعماق التجربة الإيمانية ويبلغ الغاية في التغلغل فيها حتى إذا أدرك الداخل فيها نصيبا من هذا التغلغل، كان حاملا له على الاتصاف بمكارم الأخلاق » (15) ومن ثم يتم استحصال التكامل في اليقظة الدينية من خلال طريقتين التحلية والتزكية.

أ . **التحليـة**: ومعناه أن الاتصاف والتحلي بالتخلق يفيد الداخل في التجربة الإيمانية تسلك طرقا تتحكم للتخلق وتكون ثمرة له، ينفي أسباب الفرقة واطراح موجبات التنابذ وتحقيق أضدادها، بمعنى الألفة والتفاهم.

ب . **التزكيـة**: لما كانت التحلية تقتضي التحقق الموجب، بمقتضاه فإن التزكية تقتضي سلب التجربة الدينية الإيمانية ما من شأنه إعاقتها عن الكمال باطراحه أصلا لما فيه من الضرر عليها، انطلاقا من قاعدة دفع المفاسد وتقليلها مقدم على جلب المنافع وتحصيلها وهي قاعدة أصولية تنتمي إلى شعبة عريضة من شعب المعرفة الإسلامية التي تتخذها اليقظة الدينية مرجعا. وهذه الشعبة هي أصول الفقه « فلا أضر على تكامل اليقظة من الاشتغال بأفانين الخطاب والاسترسال في شعب القيل والقال بدل الاشتغال بالنظر في أحوال السلوك، وبالتحقق من استيفاء ضوابط الإيمان على الوجه الأفضل »(16) .

إن اشتراط الاتصاف بالعمل والتخلق السلوكي على مقتضى الاعتبار الشرعي، ورفض الاعتياض عنه ببديل النظر أو العقل المجرد يشير إلى المنزع الصوفي الذي يصدر عنه طه عبد الرحمن في انتقاداته البنائية للتجربة الإيمانية التي تتقارن دائما مع حركات التيقظ الديني، وجهوده التي أسهم بها في هذا المجال تتشابه إلى حد كبير مع نزعة الإمام أبي حامد الغزالي في كتابه ميزان العمل. لما أهمل المسلمون العمل الشرعي وتركوا الاتصاف بحقائقه لما اشتدت سورة الجدليات النظرية والافتراضات العقلية في الفلسفة وعلم الكلام وإهمال علم السلوك أو التصوف الحق، خصوصا وأن العمل التخلقي هو الأساس في الشرع وهو المعتبر تكليفا لكون غير ما هو عمل غير مقصود للشرع إيراده. ولعل السبب في ذلك هو كثرة ميل المعقول اليوناني إلى النظر أكثر من العمل سيما وأنه من المعلوم قطعا أن اليونانيين ليسوا أمة ذات كتاب منزل أو نبي مرسل على الرغم من تناول أساطين الفلاسفة عندهم كسقراط وأفلاطون وأرسطو مباحث الحكمة الأخلاقية فتحدثوا في ماهية الأخلاق وضرورتها للنوع الإنساني، لكن أكثر نظرهم فيها كان من جهة التصور العقلي لا التخلق العملي "ولقد اتفق مؤرخو الفلسفة منذ هيغل على قسم التفكير اليوناني بحسب نظرية المعرفة ذات الأفق

الأنتولوجي، فهناك أولا المرحلة الطبيعية ثمّ المرحلة العقلية الذاتية ثمّ المرحلة اللاهوتية، الموحدة في الذات والموضوع في الموقف العملي القائم إما على نزعة وثوقية Dogmatique أو نزعة إنكارية وفي النزعتين إهمال للمعرفة من أساسها، واهتمام بالقاعدة السلوكية الاخلاقية بعد اتضاح فشل كل نزعة تعقلية تستطيع أن تعطي تفسيرا شاملا للكون يمكن أن يقنع الظامئ إلى المعرفة والسيادة معا " (17) أما بالنسبة للحكمة الأخلاقية في الإسلام فلا يخفى أن طبيعة الإسلام العملية في مجال الأخلاق المفارقة للتصور المحض كانت هي الدافعة لتأثيل الممارسة الأخلاقية العملية بجوار النظر العقلي كلما وقعت بينها المفاصلة والفصام، فعلى مدار الأعصر التي عرفتها الثقافة الإسلامية لم يخل عصر منها من مدرسة أخلاقية أو فيلسوف أخلاقي (18) يعاود التأسيس لمتلازمة التواصل بين العقل العملي والعقل النظري وربطهما بتحقيق السعادة للإنسان في الآجل والعاجل يقول ابن الأكفاني بخصوص علم الأخلاق:" وهو علم يعلم منه أنواع الفضائل وكيفية اكتسابها وأنواع الرذائل وكيفية اجتنابها وموضوعه الملكات النفسية من الأمور العادية، ومنفعته أن يكون الإنسان كاملا في أفعاله بحسب إمكانه لتكون أولاه سعيدة وأخراه حميدة" (19) وقبله نبه ابن تيمية إلى أن كمال النفس ليس خالص العلم بالمجردات كما يزعم الفلاسفة العقلانيون حيث قال:"والمقصود هنا أن هؤلاء يدعون أن كمال النفس هو الإحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات هذا اضطرابهم في أشرف المعلومات الموجودات بل فيما لا تنجو النفوس إلا بمعرفته وعبادته ولكن لما سلموا للفلاسفة أصولهم الفاسدة تورطوا معهم في مجاراتهم وصاروا يحيرونهم كما يحيرون الملاحدة"(20) .

2 . شروط التعقل:

إن الهدف الإجرائي المتعلق باشتراط التعقل هو التنبيه إلى أن شرط التعقل هو أشد علقة في ترشيد اليقظة الدينية في تجربتها الإيمانية، دفعا لأن ينسحب العقل فيها لصالح الانكفاء على الداخل الإيماني والاشتغال به والنكوص عن المستجدات الحادثة في عوالم الفكر والعلم على مستوى الحقائق والمناهج ، لاسيما وأن الخصوم اللد لهذه اليقظة بسبب ارتباطها بالتجربة الإيمانية لا ينون يصمونها بالرجعية أو اللاعقلية أو اللاعلمية أو اللاموضوعية، أو التهويم بالعقل في العوالم النفسية والغيب الديني الذي لا ينضبط بأصل عقلي أو معيار علمي « وليس يخفي أن القصور في هذا الباب هو الذي جعل هذه اليقظة تنحو مناحي أطمعت الخصوم في التعرض لها دون أن يجدوا من أصحابها من يقدر على معارضتهم، بما يفحم خصومتهم، ولو أن أهل اليقظة حصلوا ملكة منهجية عمل التغلغل في تجربة الإيمـان على فتح آفاقها لتمكنوا من إقامة فكر إسلامي جديد يحصل هذه اليقظة ويمنع عنها تقول القائلين وتحامل المغرضين » (21) ولكن مثل هذا التوصيم لا أصل له لأن مرجع اليقظة الدينية عامة يحتم على كل من يروم الدخول في التجربة الحية العملية للإيمان استعمال النظر بمقتضى الأمر الشرعي، والنظر هو أول ما يجب على المكلف وهذا مجمع عليه باتفاق لأن التقليد في الإيمان والاعتقاد باطل، زيادة على أن للنظر العقلي مجالا رحيبا سواء منهج التعامل مع النصوص من خلال القياس الذي اعتبره علماء الأصول أصلا من أصول الشريعة في

استنباط الأحكام، بالإضافة إلى الاجتهاد الشرعي بشروطه المعتبرة الذي يمكن عده ذخيرة المفتي في نفي التقليد عن نفسه وعن الأمة.

الخاتمة

يظهر من خلال تحليل طه عبد الرحمن لمفهوم العقل ومحاولة انتخال المفهوم الحداثي له في المطارحات الفلسفية للعقلانية الحديثة والمعاصرة أنه لم يشأ الميل إلى المفهوم الميكانيكي للعقل، كما أنه لا يراه مجموعة من العناصر المتناهية- التجريد- التعليل- الانحجاز عن العمل الشرعي وإنما العقل باعتبار الفاعليات التي سبقت الإشارة إليها- هو مجال رحيب يتأسس على عناصر غير متناهية من الإمكانات العقلية- التجريدية والعملية، الفلسفية والشرعية والعلمية.

الهوامش

1- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث،المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، الدار البيضاء ، المغرب ط1 1994، ص 36.

2- إيمانويل كانت، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، إشراف علي الكنز ترجمة نازل إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، تقديم عمر مهيبل، سلسلة الأنيس للعلوم الاجتماعية، موفم للنشر1995، ص65.

3- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان- الدار البيضاء، المغرب ط2-1997، ص18.

4- المصدر نفسه، ص 18.

5- المصدر نفسه، ص 18.

6- F. Châtelet: Une histoire de la raison, entretien avec Noël, 1929, p p131-132.

7- الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، دراسة وتحقيق محمد عمارة، طبعة القاهرة 1968، ص ص141-143.

8- المرجع نفسه، ص143.

9- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة،المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان- الدار البيضاء،المغرب ط1 ،1999ص45.

10- طه عبد الرحمان، روح الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان- الدار البيضاء، المغرب، ط1 ،2006 ص 45.

11- لمثل هذا الغرض كتب كتابه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام.

12- المصدر السابق، ص9.

13- المصدر نفسه، ص9.

14 - المصدر نفسه، ص10.

15- المصدر نفسه، ص10.

16- المصدر نفسه، ص10.

17- مطاع صفدي، إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي ط1 1986 ص ص 36-37.

18- من الفلاسفة الأخلاقيين الذين ألفوا في علم الأخلاق: ابن سينا في كتابه 'البر والإثم' وهو كتاب مختصر، وعلي بن مسكويه في كتابيه: 'الفوز الأكبر' و 'الفوز الأصغر' وكتاب آخر له بعنوان: تطهير

الأخلاق وتطييب الأعراق' والإمام فخر الدين الرازي ابن الخطيب والغزالي في كتابه 'إحياء علوم الدين' وكتاب 'ميزان العمل'.

19- محمد بن ابراهيم بن ساعد الأنصاري (بن الأكفاني): ارشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم، تحقيق محمد عمر ومراجعة أحمد حلمي عبد الرحمان، دار الفكر العرب، القاهرة، ص 222

20- عبد الحليم تقي الدين بن تيمية، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 الكاملة ج2 ص 235

21- المصدر السابق، ص10.