الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف –المسيلة-

كلية العلوم الانسانية والعلوم الإجتماعية

قسم الفلسفة

العنوان :

# الكوجيتو بين ديكارت وطه عبد الرحمن

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

**إعداد الطالبة:**

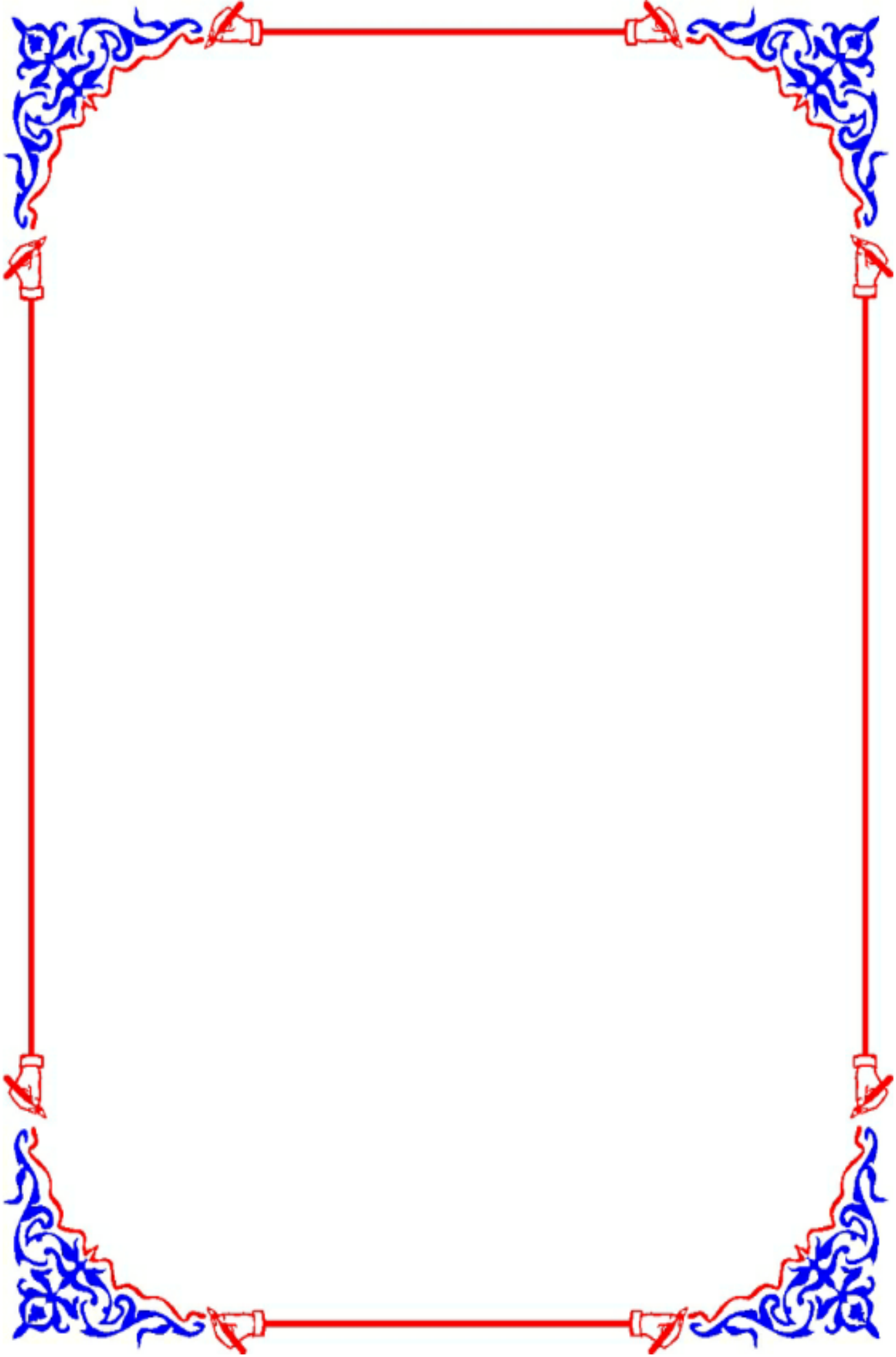
**قروش حيزية**

**إشراف الدكتور:**

**مقورة جلول**

السنة الجامعية: 2017/2016

بسم الله الرحمن الرحيم



إهداء

إلى من تحمل مشقة الحياة لأجلي " أبي " .

إلى من أنارت لي دربي بدعواتها الخالصة وصبرها علي وهي سر توفيقي "أمي".

إلي أخواتي الحبيبات " صبرينة "و " خليصة "و البرعومة " راوية " وإلى " وردة وزهيرة ".

# مقدمة

# مقدمة

الحداثة الغربية لم تبقى وليدة الغرب ، بل ذاع صيتها إلى أقطار العالم وما زدا من إنتشارها هوالإنقلاب الخطير الذي أحدثه ديكارت في تاريخ أروبا والمتمثل في" الكوجيتو " ، فهويعتبر من أهم محطات في تاريخ الفلسفة ، حيث أنه إستطاع نقل الفلسفة من اليقين الذي كانت تؤمن بـه فلسفة العصورالوسطى إلى العقل الأروبي بعدما اغتصب من طرف اللاهوت.

ويعتبر حقا أبا للفلسفة الحديثة ، لأنه أعاد الإعتبار للعقل ، فعقلانيته تستمد جذورها من الشك للبحث وتقصي عن الحقيقة توصيله إلى بر الأمان ، بهذا ركب أمواج الشك حتى يصل إلى شاطيء اليقين ، متقلبا في أمواج الشك ، فشك ديكارت شمل كل شيء ماعدا حقيقة واحدة وهي أنه ذات مفكرة ، لأن الكوجيتو الديكارتي عرف تحولا في تاريخ الفلسفة نظرا لما أحدثه من قلب موازين من اليقين – اللاهوت- إلى الشك ، ولم يبقى حبيس الحضارة الغربية وإنما ذاع صيته بين مؤيد ومعارض وامتدى تأثيره إلى المذاهب والأنساق الفلسفية الكبرى ، فلا تجد مذهبا فلسفيا إلاكان ديكارت حاضر .

وكان للكوجيتو الديكارتي الأثر الواضح في الوطن العربي ، وبهذا كان محل إختلاف وتباين فهناك من إعتبره خارج المجال التداولي الإسلامي ولا يمكن الأخذ به ، ومن بين الذين تعرضو لنقد " الكوجيتو الديكارتي "ووقفوا موقف رفض نجد المفكر المغربي طه عبد الرحمان الذي عارض الفكر الغربي عموما والكوجيتو الديكارتي خصوصا في مسألة الترجمة ، واعتبره خارج المجال التداولي الإسلامي واجتهد من خلال مشروعه أن يقدم فلسفة تضاهي الكوجيتو الديكارتي من خلال تحرير القول الفلسفي الذي يكون عن طريق منهج يستمد أصوله من المجال التداولي الإسلامي وهو مايعرف عنده ب " فقه الفلسفة ".

واجتهد طه عبد الرحمان في وضع ترجمة للكوجيتو الديكارتي وفق مقتضى المجال التداول الإسلامي المتمثل في مقولة "انظر تجد " ، وقد استبدل ترجمة الكوجيتو الديكارتي من " أنا أفكر ، إذن أنا موجود " إلى "انظر تجد" ، ونجد أن طه عبد الرحمان في ترجمته للكوجيتو يستند إلى الإيمان.

بمعنى أن الكوجيتو عنده ينطلق من اليقين ليزداد تقربا إلى الله أي- من اليقين إلى اليقين– وفق المجال التداولي الإسلامي .

وأراد أن يقدم فلسفة متميزة تعتمد على الإنتاج وليس مجرد الإستهلاك فرفض الفلسفة الكونية التي تقضي على النموذجية الفلسفية ، من خلال محاول طمس الهوية العربية ، وعليه جاء مشروعه حاملا لواء التجديد الداعي إلى إعادة النظر في الترجمة من خلال ممارسة التـأثيل والنقد على " الكوجيتو الديكارتي" الذي لايتوافق مع المجال التداولي الإسلامي .

وسنحاول من خلال هذا البحث الإجابة عن الإشكالية التي إرتأينا أنها تخدم موضوع البحث ويمكن طرحها على النحو التالي :

# الإشكالية:

إذا كان العقل الديكارتي يريد تأسيس معرفة من خلال الشك ، أما طه عبد الرحمن يريدالتأكيد عليها وهنا يظهر الإختلاف بينهما هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نرى أن هناك عدة نقاط التماس بينهما ، وعليه نطرح الإشكال التالي :

إلى أي مدى مثل الكوجيتو الطاهائي ثورة في قلب تراتبيه الفكري الديكارتي ؟وإلى أي مدى فتح العقل المؤيد مفاهيم جديدة لتجاوز العقلانية المجردة ؟

- ماهو المبدأ الذي أسس عليه ديكارت نسقه الفلسفي ؟
- ماهو البديل الذي وضعه طه عبد الرحمان لإعادة تصحيح ترجمة الكوجيتو الديكارتي ؟

وبناء على هذه الإشكالية المطروحة التي سنحاول أن نبين من خلالها العلاقة الموجودة بين الكوجيتو عند كل من ديكارت وطه عبد الرحمان اللذان وضع كل واحد منهما منهاجا للكوجيتو.

ومن خلال كل ماتقدم نجد لكل باحث أسباب تجعله ينجدب نحو الموضوع المراد معالجته ، ومن الأسباب التي جعلتنا نختار هذا الموضوع للبحث هي أسباب موضوعية ,وأسباب ذاتية

- أما فيما يتعلق بالأسبا ب الموضوعية .





1 وهو التعرف على العلاقة الموجود بين ديكارت وطه عبد الرحمان من حيث كونهما وضع كوجيتويختلف كل واحد منهما عن الأخر.

- أما من حيث العوامل الذاتية فتمثلت في:

1 الإنجذاب إلى فلسفة ديكارت بإعتباره أنه تفرد في وضع منهج ، واستحق أن يلقب بأبو الفلسفة الحديثة ،وذلك لما أحدثته فلسفتة من منعرج في تاريخ الفلسفة ، أما في مايتعلق بطه عبد الرحمان فهو تميزه بطرح مشروع ، من حيث الدعوى إلى تأسيس فلسفة وفق المجال التداولي الإسلامي نضاهي به غيرنا وليس التواصل مع التداوليات الأخرى لاتمتد أي صلة مع المجال التداولي الإسلامي .

أما فيما يتعلق بالمنهج فقد إعتمدنا على المنهج المقارن ، وذلك لأنه المنهج الذي يخدم موضوع البحث ، حيث إعتمدنا في ثنايا البحث على المقارنة ، لأن طبيعة الموضوع فرضت علينا ذلك لأننا قمنا بالمقارنة بين الكوجيتو عند كل من طه عبد الرحمان وديكارت ، كما إعتمدنا في بعض المباحث على المنهج التحليلي .

وبهذا إرتأينا أن نرسم لبحثنا خطة تخدم الموضوع مع محاولة حل الإشكالية ، فقد قمنا بتقسيم خطة البحث على النحو التالي:

المقدمة : وطرحنا فيها الإشكالية والمنهج المعتمد ، وأسباب إختيارنا للموضوع .

العرض: قمنا بتقسيمه إلى فصلين كل فصل يحتوي على مباحث وفي بعض المباحث على مطالب .

- أمافيما يتعلق بالفصل الأول كان تحت عنوان : العقل الديكارتي وتأسيس المعرفة ( من الشك إلى اليقين ).
- وينقسم هذا الفصل إلى خمسة مباحث وهي على النحو التالي:
- المبحث الأول تحت عنوان : الشك المهنجي وتطرقنا في هذا المبحث إلى مراحل الشك عند ديكارت .مبينين تأثر ديكارت بالغزالي ، وينقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب :

كان المطلب الأول: تحت عنوان رفض التقليد ، حيث تطرقنا فيه إلى ثورة ديكارت على كل تقليد سواء مايتعلق بالمنطق الأرسطي أو فلسفة العصور ا لوسطى ، أما فيما يتعلق بالمطلب الثاني فقد تطرقنا إلى رفض دور الحواس في إكتساب المعرفة ، أما بالنسبة للمطلب الثالث فقد أشرناإلى شكه في العقل الذي كان يعتبر أوثق المعارف، وفي الأخير إستنتجنا تأثر ديكارت بالغزالي في منهجه الشكي ,وأن ديكارت أقام منهجه على الشك.



بالنسبة للمبحث الثاني : كان تحت عنوان العقل والعقلانية فبينا من خلاله منهج ديكارت من خلال تعريفه وأسسه المتمثلة في الحدس والإستنباط ، كما تطرقنا إلى توضيح القواعدالتي بني عليها ديكارت منهجه وهي أربعة قواعد:

القاعدة الأولى وهي البداهة ، أما القاعدة الثانية فهي قاعدة التحليل ، والقاعدة الثالثة فتسمى بقاعدة التركيب والتأليف ، أما القاعدة الرابعة فتسمى بقاعدة الإحصاء ، كما أشرنا من خلال هذا المبحث إلى تعريفه للعقل من حيث أنه الصفة الجوهرية للإنسان وبهايتميز الإنسان عن الحيوان وهو أعدل قسمة بين الناس.

المبحث الثالث: كان تحت عنوان دلائل إثبات وجود الذات المفكرة ، وتطرقنا من خلال هذا المبحث إلى الطريقة التي أثبت بها ديكارت وجود الذات إنطلاقا من أنه ذات مفكرة من خلال الكوجيتو بحيث أنه شك في كل شيء إلا أنه لم يشك في حقيقة واحدة وهي أنه ذات مفكرة ، أثبت ديكارت ذاته أي أنه ذات مفكرة ، ويستطيع الإستغناء عن جسده ، كما تطرقنا إلى دلائل وجود النفس عنده .

أما بالنسبة للمبحث الرابع: فقد كانت تحت عنوان إثبات وجود الله ، فبعد ما أن أثبت ديكارت أنه ذات مفكرة إنطلاقا من الكوجيتو أثبت وجود الله إستند في إثبات وجود الله إلى ثلاثة أدلة وهي :

الدليل الأنطلوجي.

الدليل الشك في النفس.

الدليل المأخوذ من الهندسة ،وبهذا أثبت ديكارت وجود الله .

أما بالنسبة للمبحث الخامس : كان تحت عنوان الكوجيتو في الميزان فبعدما أن تطرقنا إلى الكوجيتو عند ديكارت ، وما أحدثه من تغيرات، إرتأينا أن نضعه موضع تقييم فقد تناولنا في هذا المبحث بعض مؤيدين ومعارضين للكوجيتو ، لتعرضه للعديد من الإنتقادات .

وفي الأخير توصلنا إلى نتيجة هذا الفصل وتعتبر حوصلة ،من خلال التأكيد على أن الكوجيتو الديكارتي مبني على الشك ، وذلك أن ديكارت أقلب الموازين من خلال منهجه فبعد ما أن كان اليقين محل ثقة جعله ديكارت محل شك ،هدم الأسس التي قام عليها اللاهوت المسيحي إلى العقل الأروبي أي إنطلاق من الشك ليصل إلى اليقين ، كما تبينا لنا من خلال عرضنا للكوجيتو تأثر ديكارت بالغزالي .



وفيما يتعلق بالفصل الثاني : فقد وضعناه تحت عنوان العقل الطاهائي وتأكيد المعرفة (من اليقين إلى اليقين) وقسمنا هذا الفصل إلى أربعة مباحث وهي:

المبحث الأول : كان تحت عنوان مشروع طه عبد الرحمان وموقفـه من الحداثة ، وقمنا بتقسيم هذا المبحث بدوره إلى مطلبين ، كان المطلب الأول تحت

عنوان مشروع طه عبد الرحمان الذي عرضنا فيه مشروع الطاهائي ،ويتمثل في تجديد المنهج في تقويم التراث وتأثيل الحداث-ة ، وذلك من خلال إعادة النظر في الترجمة، أما بالنسبة للمطلب الثاني كان تحت عنوان موقفه من الحداثة قمنا بتحديد موقفه من الحضارة الغربية التي يعتبرها حضارة قول وليس فعل.

كما تطرقنا في هذا المطلب إلى تبيان مضار وأفات الحضارة الغربية المتمثلة في أفة التضييق ، أفة التجميد،وأفة التنقيص ، كما أشرنا إلى البدائل التي قدمها طه عبد الرحمان لهذه الآفات وهي مبدأ الإيجاب ، مبدأ التكثير ، مبدأ الترتيب ، مبدأ الإتساع ،مبدأ الإشتغال المباشر ، مبدأ التخلق ، مبدأ لإقتداء الحي ، وبهذا رفض طه عبد الرحمان الحداثة الغربية جملة وتفصيلا ودعا إلى ضرورة إحداث حداثة وفق المجال التداولي الإسلامي.

أما بالنسبة للمبحث الثاني : إرتأينا أن نضعه تحت عنوان العقل والعقلانية وتطرقنا فيه إلى معايير تعريف العقلانية وهي معيار الفعالية، والتقويم ، والتكامل التي لم يستطيع المنهج الديكارتي أن يستوفي على هذه المعايير من حيث الوسائل الناجعة والمقاصد النافعة ، كما تطرقنا إلى علاقة العقل بالحواس فهي علاقةإتصال وليس إنفصال ،كما تطرقنا إلى تبيان عقلانية طه عبد الرحمان منتقدا بذلك العقلانية الديكارتية القائمة على عقلانية واحدة الفصل بين العقل والحواس ، وجعل العقل على أنه عقل واحد مما أدى إلى إعتبار الإنسان كائن عاقل وأن العقل أعدل قسمة بين الناس ، إلا أن طه عبد الرحمان يعتبر أن المنهج الديكارتي لم يستوفى شروط ومعايير تعريف العقلانية حيث نجد العقلانية عند طه عبد الرحمان ليست عقلانية واحدة بل هي عقلانيات متعددة وهي عقلانية مجردة وعقلانية مسددة وعقلانية مؤيدة ، كما ربط بين العقل والحواس مما أدى إلى تغير نظرة طه عبد الرحمان للإنسان من كونه كائن عاقل إلى كائن أخلاقي.

أما فيما يتعلق بالمبحث الثالث : فقد كان تحت عنوان الكوجيتو عند طه عبد الرحمان وتطرقنا في هذا المبحث إلى عرض أهمية فقه الفلسف-ة ، والذي يتمثل في دفع الفيلسوف العربي إلى الإبداع من خلال ممارسة التأثيل ، كما تطرقنا إلى عرض الجانب النظري للكوجيتو الطاهائي المتمثل في أنواع الترجمة وبيان خصائص كل ترجمة وأفاتها وهي التحصيلية ثم التوصيلية ثم التأصيلية .



كما أشرنا إلى الجانب التطبيقي للكوجيتو بإختصار من خلال عرضنا إلى تأثيل بعض النماذج لنصوص ديكارت فأخذنا تطبيق الترجمة ومارسنا عليها التأثيل ليتبين لنا عدم توفيق هذه الترجمات كالترجمة التحصيلية عند محمد الخضيري والترجمة التوصيلية عند نجيب بلدى من خلال الترجمة التوصيلية وهذين الترجمتين لم تحقق شروط الترجمة ، ليقدم لنا طه عبد الرحمان الترجمة التأصيلية معتبرا إياها إستوفت

شروط الترجمة من حيث عدم التعارض بين الترجمة والفلسفة ليقدم لنا ترجمة جديدة للكوجيتو الديكارتي وفق المجال التداولي الإسلامي وهذه الترجمة المتمثلة في المقولة : " انظر تجد" فهي لاتقتصر على الذات بل تأخد صور عديدة ، كما بينا من خلال هذا المبحث اجتهاد طه عبد الرحمان في تأثيل القول الفلسفي وفق المجال الإسلامي الذي يستند إلى الإيمان .

أما بالنسبة للمبحث الرابع : فقد كان تحت عنوان الكوجيتو في الميزان من خلال عرضنا لأهم الإنتقادات التي تعرض لهـا المشروع الطاهائي في كونه كباقي المشاريع ، وليس مجددا كما يدعي طه عبد الرحمان ، كما تعرض الكوجيتو الطاهائي للنقد كونه مستغرق في الإيمان ولا يصلح أن يكون مشروعا للفلسفة لأنه يقضي على التفلسف من خلال القول الأخذ بالمجال التداولي الإسلامي فلا يمكن تحقيق هذه الغاية إلا من خلال فلسفة كونية تكون عـن طريق التواصل.

وفي الأخير توصلنا إلى نتيجة الفصل كون أن الكوجيتو الطاهائي مبني على اليقين وليس الشك ، بمعنى أنه مستغرق في الإيمان أي إنطلاق من اليقين للوصول إليه عكس ديكارت ، كماتبين لنا أن الدعوة إلى العودة إلى المجال التداولي الإسلامي لم يكن طه عبد الرحمان أول من طرحها بل طرحت من قبله عند الغزالي كونه هوالأول من أكد على ضرورة العودة إلى القيم الإسلامية .

وككل بحث أكاديمي توصلنا في الخاتمة إلى استخلاص أهم النتائج من هذا المبحث من خلال تبيان مواطن الإختلاف والتشابه بينهما.

وقد اعتمدت في هذا البحث على مجموعة مـن المصادر والمراجـع ، وأهم المصادر هي مقال عن المنهج ، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ، سؤال الأخلاق ، فقه الفلسفة-1- ، فقه الفلسفة-2-وهذه أهم المصادر التي اعتمدنا عليها ، أما المراجع فاعتمدت على العديد من المراجع.

وقد وجهتنا العديد من العوائق تمثلت في صعوبات وهي:

- عدم التمكن من اللغات الأجنبية.
- قلة المراجع والأعمال عن المفكر المغربي طه عبد الرحمان مما جعلني أتعامل مع مصادرة مباشرة والتي تتسم بلغة صعبة الفهم ، وذلك لتوظيفه للمفاهيم ومصطلحات غير متداولة مما صعب علينا الأمر ، إلا أنه تم بعون الله إتمام هذا البحث المتواضع .



وفي الأخير لايفوتنا أن نتقدم بجزيل الشكر للأستاذ المشرف " مقورة جلول" لصبره وتحمله عبىء الإشراف على هذه المذكرة ، ولنصائحه القيمة التي دفعتنا قدما لمواصلة هذا البحث ، ونرجوا أن يكون لبنة تضاف إلى اللبنات السابقة في مجال الدراسات الفلسفية وأن يستفاد منها خاصة طلاب الفلسفة ، ونعتذر إن قصرنا في بعض النقاط ، وإذا وفقنا فمن الله تبارك وتعالى، وإن أخفقنا فمن أنفسنا .

# الفـصـــل الأول
# العقل الديكارتي وتأسيس المعرفة
# ( من الشك إلى اليقين)

**تمهيـــد:**

**المبحث الأول : الشك المنهجـــي**

- **المطلب الأول : رفض كل تقليد**
- **لمطلب الثاني: الشك في الحواس**
- **المطلب الثالث: الشك في العقل**

**المبحـث الثاني: العقل والعقلانيـــة**
**المبحث الثالث: إثبات وجود ذات مفكرة**
**المبحث الرابع : إثبات وجـــود الله**
**المبحث الخامس: الكوجيتو فـي الميزان**
**نتيجـــة**



## _____الفصل الأول :العقل الديكارتي وتأسيس المعرفة

**تمهيد :**

لا يختلف إثنان على أن الحضارة الغربية عموما وأروبا خصوصا أنها كانت تعيش حالة من الإنهياروعصر من الظلمات ، إلا أنها بدأت بالنهوض مع بداية عصر النهضة خاصة مع ما كتبه كانط في مقاله " ما الأنوار" كان له الأثر الواضح في إحداث نوع من الوعي لدى الإنسان الأوربي ، ومع التطورات التي مست حياة الإنسان الأوربي في مختلف مجالات حياته - سواء - الفكرية ، أو الثقافية والحضارية ساهمت جملة هذه العوامل في تحرير الوعي - العقل - من قيود الكنسية ومواريث سابقة من أفكار سيطرت لعدة قرون على تفكير الإنسان الأروبي ،إلى أن بدأت إرهاصات وبوادر تفتح مجال أما فكر جديد يتطور ويغير من الأفكار بانتهاج أساليب جديد في اكتساب المعرفة وغيرها من الأمور والأشياء لرفض كل ما هو غير مناسب ،لمواكبة كل ما هو جديد ، ونجد من بين الذين كان لهم الأثر الواضح في بلورة الوعي " ديكارت" من خلال محاولة إخراج أروبا مما تعيشه، وذلك بإنتهاج منهج جديد أومايعرف بالعقلانية الديكارتية والذي تتبين عقلانيته في الكوجيتو " أنا أفكر ، إذن أنا موجود" وهذه عبارة ديكارت المشهورة التي أحدثت انقلابا خطيرا في تاريخ البشرية ككل ،حيث نقل فلسفة العصور الوسطى التي كانت تأمن

باليقين وذلك مايقرر رجال الكنيسة على أن هذه الحقائق والمعارف لايمكن الشك فيها لأنها صادرة عن رجال الدين ، فإنها يقينية لايمكن لأي كان أن يشك فيها وسيطرت الكنيسة لعدة قرون مما أدى إلى تعطيل العقل في الخوض في المعارف بإعتبارها يقينية ، إلى أن جاءت فلسفة ديكارت التي أقلبت الفكر اللاهوتي المسيحي الذي كان محل ثقة إلى الشك لتحرير العقل الأروبي ، فقد ثار ديكارت على الفلسفةالمسيحية التي كانت تؤمن باليقين فأقلبها إلى الشك متخذا من العقل أداة له ، وأقلب الموازين من اليقين إلى الشك من اليقين عند اللاهوت إلى فلسفة الشك ليعطي للعقل الأروبي الحرية في الإبداع وإقحامه في الخوض في مختلف المجالات ويخرج أروبا من الظلمات ، وهذا مافعله ديكارت من خلال منهجه الذي يقوم على الشك في كل مايقف في طريقه ويضعه موضع تمحيص ونقد ، فإن عقلانيته القائمة على الشك عرفت نقلة نوعية في تاريخ الفكر الأروبي من إيمان باللاهوت المسيحي إلى الإيمان بالعقل الأروبي والذي سنحاول أن نبينه من خلال هذا الفصل أن عقلانية ديكارت مبنية على الشك ، فقد تناولنا في الفصل الأول الشك عند ديكارت من خلال ثورته على الفلسفات السابقة سواء الفلسفة ا ليونانية – المنطق الأرسطي – وفلسفة العصور الوسطى – الكنيسة ولاهوتها- كما بينا رفضه لدور الحواس



## _____الفصل الأول :العقل الديكارتي وتأسيس المعرفة

وشكه في العقل ، ومن خلال تعرضنا لمنهجه بينا مواطن تأثره بالغزالي ، و تطرقنا إلى عقلانية الديكارتية التي تتخذ من العقل مبدأ لها مما جعل من الإنسان على أنه عقل فقط ، كما أشرنا في هذا الفصل إلى القواعد التي بنى عليها منهجه . وتطرقنا إلى الأدلة التي أثبت بها ديكارت إثبات وجود الذات من خلال الكوجيتو ، حيث أنه شك في كل شيء ماعدا حقيقة واحدة وهوأنه ذات مفكرة، فبعدما أن أثبت وجود الذات أثبت وجود الله من خلال تقديمه للآدلة التي تثبت وجود الله ، وأخيرا تطرقنا إلى وضع الكوجيتو في الميزان مبرزين أهم الإنتقادات الموجة له بين مؤيد ومعارض ،وتوصلنا في الأخير إلى نتيجة مفادهاأن عقلانيته قائمة على الشك حيث أنه أقلب فلسفة اليقين إلى فلسفة الشك أي من اللاهوت إلى العقل اللأروبي ،وعلية يمكن أن نطرح السؤال التالي : كيف وظف ديكارت الكوجيتو في بناء نسقه الفلسفي ككل ؟ وهذا ما سنحاول أن نبينه من خلال عرضنا للمباحث في هذا الفصل .

## _____الفصل الأول :العقل الديكارتي وتأسيس المعرفة

### المبحث الأول: الشك المنهجي methdodic doubt

إن الشك لم يكن وليد الفلسفة الحديثة ، وذلك أن الشك الفلسفي ليس غريبا عن التفكير الفلسفي فمنذ أن بدأ التفلسف بدأ معه الشك ، ويظهر ذلك أن الشك يعود بجذوره إلى الفلسفة اليونانية لكن هناك إختلاف في ممارسة الشك، و نجد الشك يختلف من فيلسوف لأخر، فهناك شك منهجي – بناء- وشك هدا م وهو مايعرف بالشك المذهبي أو الشك المطلق وهو الذي عرفته الفلسفة اليونانية على أيدي الشكاك .

فمثلا نجدفي الفلسفة اليونانية أن "سقراط "تصدى إلى هذا النوع من الشك أي -الشك المذهبي - ذلك من خلال منهجه التهكم والتوليد الذي يهدف إلى تخليص عقول الشباب من الخطأ .

أما الشك في العصر الحديث فنجده ارتبط بعقلانية ديكارت ، وذلك أن الفلسفة الحديثة بصفة عامة مجدت العقل وخاصة ديكارت إذ أنه استطاع أن يمارس الشك المنهجي"methdodic doubt" لأن الشك عنده لم يكن شك من أجل الشك وإنما كان شكا من أجل الوصول إلى اليقين وهو ما يعرف بالكوجيتو"cogito"* والذي بنى عليه ديكارت نسقه الفلسفي وهذا النوع من الشك يعتبره ديكارت أمرا ضروريا حيث يقول في هذا الشأن :" للفحص عن الحقيقة ، يحتاج الإنسان مرة في حياته إلى أن يضع الأشياء جميعا موضع الشك بقدر الإمكان "[1]

ومن هذا القول نستنتج أن الشك عند ديكارت يعتبره ضرورة لاغنى عنه وبالشك

يثبت ديكارت أنه ذات مفكرة و يثبت وجوده ، بحيث يعتبر أن الشك الطريق الأول إلى اليقين ولايمكن لأي مفكر أن يتخلى عن هذا الشك باعتباره وسيلة ضرورية .

_____

* حجة إستخدمها ديكارت في "التأمل الثاني " كي يؤسس وجود الذات . أنظر :صفا عبد السلام جعفر ، قراءة للمصطلح الفلسفي ، دار الثقافة العلمية ،ط1، الإسكندرية ، 1998، ص43 .

1- محمد حسن مهدي بخيت ، ظاهرة الشك بين الغزالي وديكارت ، عالم الكتب الحديث ،ط1، الأردن ، 2012،ص 27.



## _____الفصل الأول :العقل الديكارتي وتأسيس المعرفة

_____

مما يعني أنه يجب على الباحث أن يضع كل الأشياء موضع شك ولو مرة واحدة في حياة الإنسان ، إذ لابد أن يفحص أفكاره للتأكد من عدم وجود شوائب، فقد إرتمى ديكارت بين أحضان الشك* و كانت أولى معرفه التي شك فيها ديكارت ثورته على التقليد ثم الشك في الحواس وأخيرا شك ديكارت في العقل واستدلالاته الذي كان موضع ثقة عمياء عنده ، حيث كان يعتبره النور الفطري"lumiere naturulle" لايمكن أن يؤدى معه أي شك.

إلى أن شك ديكارت قد إمتدى إلى القول بوجود شيطان ماكر"jeneus malijnus" يخدعه ويضله وهذا مانجده في كتابه "التأملات في الفلسفة الأولى ".

وما يمكن ملاحظته من الشك عند ديكارت أنه قد تأثر بالغزالي وهذا مايظهر في كتابه " المنقذ من الضلال" الذي تناول فيه الغزالي موضوع الشك .

**الشك بين الغزالي وديكارت:**

رغم البعد الزماني بين ديكارت والغزالي، إلا أنه يوجد تشابه كبير بينهما مع إختلاف البيئة التي عاش فيها الغزالي وديكارت ،كون الأول يعيش في بيئة إسلامية غير بيئة ديكارت ،غير أننا نلاحظ هذا التأثر ، سنحاول أن نبينه من خلال عرضنا لمراحل الشك عند ديكارت من خلال التطرق إلى أوجه تشابه والإختلاف بينهما ومواطن تأثير الغزالي على ديكارت.

**المطلب الأول: رفض كل تقليد:**

بدأ ديكارت شكه ورفضه لكل تقليد سواء الفلسفة الكلاسيكية أو الفلسفة السكولائية ( المدرسية ) ،محاولا إحداث قطيعة مع كل تقليد ونبذكل ماهو قديم لبناء صرح جديد للمعرفة عن طريق الشك ،كما أن ديكارت لم يكن شكه مطلق أي - شك مذهبي – مما يعني شك من أجل الشك بل كان شكا منهجيا وليس كشك المذهبي الذي نجده عند "اللأدريين".

* حالة نفسية يتردد معها الذهن بين الإثبات والنفي ويتوقف عن الحكم . وذلك بالجهل بظرف الموضوع وجوانبه ،أو العجز عن التحليل والبت في الموضوع . انظر :إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ،د ط ، القاهرة ، 1983 ، ص103.



وبهذا نجد أن الشك الإرادي يفرضه المرء بإرادته على نفسه ثم إنه شك مؤقت ، حتى يصل إلى اليقين لاشك دائم لأجل الشك [1] وهذا مايعرف بالمنهج وذلك أنه ليس شك لايمكن بلوغ معه اليقين بل هو شك مؤقت و ليس مطلقا .

وعلى الرغم أن هناك من الفلاسفة من يؤكد على أن ديكارت ليس شكه منهجيا وهم يستندون في ذلك إلى تأثره "بمونتي " و يقول ديكارت منفيا عليه هذا الإتهام: "ماكنت في ذلك الشك مقلدا اللاأدرية الذين لايشكون إلا لكي يشكوا ويتكلفون ... فإنني على العكس ، كان مقصدي لايرمي إلا إلى اليقين ، والى أن أدعوا الأرض الرخوة والرمل ، لكي أجد الصخرة أو الصلصال"[2]

ونستنتج من هذا القول أن ديكارت لم يكن مقلد للشكاك الذين يتخذون الشك لهدم المعرفة، وإنما كان الهدف ديكارت من شكه إيجاد طريق ليس بسهل وإنما طريق صعب المنال يجد من خلاله الضوء إلى اليقين لايتأنى معه الشك مما جعل ديكارت يبحث عن منهج يقيه من شك في المعرفة .

بدأت مسيرة ديكارت في الشك في كل ماورثه ، وشكه كان منذ صغره وهذا يؤكد عليه من خلال قوله :"يتعين لي منذ حين ، أني تلقيت – إذا كنت ناعم الأظافر طائفة من الآراء الخاطئة، ظننتها صحيحة . ثم وضح لي أني ماتبينته بعد ذلك على مبادئ. تلك حالها من الاضطراب لايمكن أن يكون إلا امرأ يشك فيه "[3]

وما نستشفه من هذا القول وهو أنه بدأ شكه منذ صغره وذلك أنه كان يعتقد على أنه على حق لكن بعدها تبين له أن هذه الأفكار التي تلقها غير صحيحة وتبينت على أنها خاطئة، وهنا يشير ديكارت إلى الأفكار التي تلقها من مدرسة "لافليش" التي درس فيها وأخذ منها العلوم على أنها حقائق صادقة ، وما ورثه من الكنيسة من تعاليم دينية .

1محمد حسن مهدي بخيت ، ظاهرة الشك بين الغزالي وديكارت ، مرجع سابق ،ص55.
2 رينيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، ترجمة : محمود محمد الخضيري ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، ط2، القاهرة ، 1968 ،ص 83.
3رينيه ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ، ترجمة : كمال الحاج ، منشورات عويدات ، ط 4 ، 1988،ص 21.

وهذا مانجده عند الغزالي ، وهنا يظهر تأثر ديكارت بالغزالي ، بحيث نجده يرفض الفكر القائم على التقليد وهو يمثل المشكلة الكبرى لعصره ولهذا رأى من واجبه مكافحة كل أشكال التقليد [1]

مما يعني أن الغزالي يرى من واجبه النهوض بمجتمعه الذي أصبح يعيش حالة مزرية ولايكون ذلك إلا بمنهج قويم ، كما يؤكد على أنه يجب فحص كل المعارف التي كانت شائعة في عصره والتي تلقها من بيئته – سواء - المجتمع أو غيره وأرجع هذا التخلف إلى التقليد الأعمى وإلى منهج عام يقبل كل الآراء دون تمحيص ونقد للأفكار ، ولذلك يعتبر الشك وسيلة الموصلة والطريقة المؤدية إلى اليقين بحيث يقول في هذا الشأن :" من لم يشك لم ينظر ولم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقى في العمى والظلام "[2]

وهنا نجد تأثر ديكارت بالغزالي واضح وجلي ،فديكارت أقام ثورة على كل تقليد ، وهذا مالاحظناه عند الغزالي وفي هذا الشأن يقول ديكارت:" من حيث أننا كنا أطفالا قبل أن نكون رجالا وان قد أصبنا حين حينا وأخطأنا حين آخر في الحكم على الأشياء التي عرضت لحواسنا حين لم نكن قد استكملنا بعد استعمال عقولنا ، فان أحكاما كثيرة قد تعجلنا في إطلاقها تمنعنا من الوصول إلى المعرفة الحقيقية . وتثبت بنفسنا تثبتا يلوح لنا معه أن المحال أن نتخلص منها مالم نتسرع ، مرة في حياتنا ، في الشك في جميع الأشياء قد نجد فيها ادني التشبع من قلة اليقين "[3] وهنا ديكارت يؤكد على أهمية الشك في الوصول إلى اليقين .

وما نخلص إليه أن ديكارت من خلال منهجه في الشك حاول بناء جسر قوي من خلال شكه فيما ورثه ، ويسعى جاهدا إلى تجرده من هذا التقليد لبناء معرفة يقينية صادقة موثوق بها لايتأنى معها أدني شك، وعلى هذا يمكن أن نتسأل هل توقف شك ديكارت عند هذا الحد ؟ أم يواصل رحلته في البحث عن الأمور التي يمكن أن تكون موضع شك .

---

1محمد حسن مهدي بخيت ، ظاهرة الشك بين الغزالي وديكارت ، مرجع سابق ، ص 33 .

2 نقلا عن : محمد حسن مهدي بخيت ، مرجع نفسه ، ص 48 .

3عثمان أمين ، رواد الفلسفة المثالية في الفلسفة الغربية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، د ط ، القاهرة

،1989 ، ص 38.



**المطلب الثاني: الشك في الحواس**

يواصل ديكارت رحلته في الشك فبعدما انتهى رفضه لكل موروث وكل تقليد لجأ ديكارت إلى الشك في الحواس والأسباب المؤدية إلى رفضه إلى شهادة الحواس ففي هذا يقول ديكارت :"كل متلقيته ، حتى الأن على أن اصدق الأمور واوثقها قد اكتسبته بالحواس أو عن طريق الحواس ، غير إني وجدت الحواس خداع-ة في بعض الأوقات ومن الحكم-ة الانطمئن أبدا ك-ل الاطمئنان إلى م-ن يخدعنا ولو مرة واحدة "[1].

ونستنتج من هذا القول أن ديكارت يرفض شهادة الحواس وذلك لأنها مخادعة ولا تؤدي بنى إلى المعرفة اليقينية فهولايطمئن للحواس بمقتضى أن الحكمة تقتضي عدم الثقة لمن خدعنا ولو مرة واحدة فمثلا عندما تنظر إلى القمر من بعيد يبدو صغيرا لكن في الحقيقة هو عكس ذلك ، وعليه تكون الحواس خادع-ة.

رفض ديكارت دور الحواس والتجربة في عملية إدراك المعارف هذا لايعني أن ديكارت ينفي التجربة بل يجعلها وسيلة من وسائل الإدراك ، وبذلك شك ديكارت في كل ماعرفناه وما نعرفه عن طريق الحواس ، عندما يصور لنا ديكارت في كتابه " التأملات في الفلسفة الأولى" في التأمل الأول على أننا لانس تطيع التمييز بين الحلم واليقظة في كثير من الحالات ، لذا وجب علينا أن نخضع كل شيء إلى الشك ولو مرة واحدة في حياة الإنسان.

كما أن ديكارت شكك في الحواس، نجد الغزالي من بين الذين رفضوا دور الحواس في تبرير المعرفة اليقينية – أي اليقين المطلق- وأن الحواس مظلة وخادعة ويضرب لنا الغزالي هنا عن أغلاط الحواس فحين ما تنظر الحاسة إلى ذلك الشيء مثلا الشمس نراها صغير جدا وأن الكواكب يبدوا لها وكأنها دنانير منشورة على بساط ازرق في حين أن العقل في براهنه يعرف أن القرص الشمس أكبر من الكرة الأرضية ، وأن الكواكب أكبر مما تبدوا لنا [2].

---

1 رينيه ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ، مصدر سابق ، ص21.

2محمد حسن مهدي بخيت ، ظاهرة الشك بين الغزالي وديكارت ، مرجع سابق ، ص 32.

وبهذا المثال يتضح لنا أن الحواس خادعة ولابد من الشك فيها ، وهنا نرى تأثر ديكارت بالغزالي في رفضه للحواس في الوصول إلى المعرفة اليقينية والصادقة ،ويصبح الشك أداة ضرورية لكل باحث يريد أن يصل إلى معرفة يقينية ، إذ لابد من إتباع الشك المنهجي"methdodic doubt* وليس أي شك ، فلكي يضمن الفيلسوف عدم الزلل في المغالط والأخطأ لابد من منهج محكم.

والشك المنهجي يعرف على أنه منهج يفرضه صاحبه بإرادته ويلزم به نفسه رغبة منه في امتحان معلوماته واختبار معرفته وتطهير عقله من كل مايحويه من مغالطات وأضاليل [1].

ويتبين لنا من خلال هذا أن ديكارت يرفض كل معرفة التي نكتسبها عن طريق الحواس باعتبارها خادعة لايتأنى معها اليقين والثقة في المعارف والعلوم ، وهذا مانجده عند أفلاطون قديما حيث كان يرفض دور الحواس ، وبذلك يقسم العالم إلى عالمين عالم المثل وهو عالم الحقائق الأبدية وعالم المحسوسات وفيه الحقائق المزيفة ، و شك ديكارت في الحواس كما شك الغزالي ،وهنا يظهر تأثر ديكارت بالغزالي .

**المطلب الثالث:الشك في العقل:**

بعد ما شك ديكارت في كل من الحواس ورفض كل تقليد ذهب شكه إلى العقل الذي كان محل ثقة عنده ، حيث شك في إستدلالة العقل وقدرته للوصول إلى المعرفة ، ويبرر موقفه من الشك في العقل بقوله: "من الناس من يخطئون في التفكير حتي في ابسط أمور الهندسة"[2] .

وما نستشفه من هذا القول أن الشك عند ديكارت وصل به إلى الشك في العقل ،فهناك من يخطئون في أمور تكون في غاية الجلاء والوضوح ، وهذا مادعى ديكارت إلى الشك في إستدلالة العقل .

وهذه الفكرة نجدها عند الشيخ حجة الإسلام " الغزالي" الذي يمكن اعتباره أنه سبق ديكارت في هـذه الفكرة

– أي الشك في العقل –، فقد شك الغزالي هو الآخر في دور العقل فـي بناء البراهـين والإستنتاجات التي تؤدي بنـا إلى المعرفـة اليقينية والموثوق بها ،وأراد الغـزالي البحث عـن علم يقين لاريب فيه.

---

* هو الطريقة الفلسفية التي إستخدمها ديكارت والغزالي مثلا : لبلوغ اليقين بإستبعاد كل مايوهم الشك بحيث لايبقى إلا العلم اليقيني . أنظر : صفا عبد السلام جعفر ، قراءة للمصطلح الفلسفي ، مرجع سابق ،ص50.

1 محمد حسن مهدي بخيت ، ظاهرة الشك بين الغزالي وديكارت ، مرجع سابق ،ص26.

2رينيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، مصدر سابق ، ص 149.

يقول في هذا الصدد :"فقلت في نفسي :أولا إنما مطلوبي العلم وبحقائق الأمور فلا بد من طلب حقيقة العلم ماهي ؟ فظهر لي أن علم اليقين هو : الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لايبقى معه ريب "[1]

نستنتج من خلال قول الغزالي أنه يبحث هو الأخر عن علم ينكشف انكشافا أي – يظهر جليا وواضح دون غموض أو التباس - بدون ريب أوشك ، فإن شك الغزالي في العقليات لايعني شكه في مقاصد الشرع بل شك في كل شيء إلا في الأمور الضرورية أي كل مايتعلق بالشرع وهنا يختلف ديكارت مع الغزالي ،وبذلك رفض الغزالي كل المعارف العقلية .

فالعقل في نظر ديكارت حافل بالأخطاء وعلينا أن نطهره من كل الشوائب التي تلقينها منذ صغرنا ، أوعن طريق حواسنا ، أو تسرعنا في إصدار أحكام على الموضوعات فإننا نكون تصورات نعتقد على أنها يقينية لكنها في الحقيقة غير ذلك ،ولذلك وجب الشك فيها لنحرر العقل من كل قيود ، فالمعرفة اليقينية نثبت عليها ، والخاطئة نتخلص منها

وشك ديكارت في العقل الذي كان يعتبره أعدل قسمة بين الناس ، هوا لوسيلة للحكم على الخطأ والصواب ،وبعد ماعرضناه من موقف ديكارت من الشك فإنه لم يتوقف عند هذا الحد ، بل امتدى شكه إلى إفتراض وجود شيطان ماكر فهو السبب الذي أدى إلى شكه في العقل ، واللعب بأفكاره في بناء إستدلالات والإستنتاجات والإستنباط وفي هذا يقول ديكارت : " إن شيطان سيئا لايقل خبثه ومكره- عن بأسه ،كل ما استعمل كل مأوتيى من حنكة لتضليلي، وسأفرض أن ، الهواء ، والأرض ، والألوان ، والإشكال والأصوات وسائر الأشياء الخارجية التي نرى ، ليست إلى أوهاما وخيالات ، يلجأ إليها الشيطان لكي يقنعني" [2]

ونستنتج من خلال قول هذا أن هناك شيطان ماكر "jeneus malijnus"* يدفعه للخطأ ، أن هذا الشيطان يمتلك قوة تجعله يضلل أفكاره ،فهـو يضللنا ويخدعونا في الوصول إلى الحقيقة وأكثر من ذلك يهمنا على أننا على حق ، ونجد ديكارت يؤكد أنه لايمكن التخلص من هذا الشيطان إلى من خلال الإستنجاد بالإله يضمن له عـدم الزلل.

_____

1 أبي حامد الغزالي ، المنقذ من الضلال ، تحقيق : سعد كريم ، الفقه دار ابن خلدون للتشر والتوزيع ، د ط ، الإسكندرية ،دت، ص 8.

2 رينيه ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ، مصدر سابق ،ص27.

*افتراض ديكارتي للتعبير عن أقصى مراحل الشك فهو روح شرير مظل . انظر : إبراهيم مدكور ،

المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ، ص104.



والوقوع في الأخطاء هذا الشيطان وتصدي له فهنا يعتمد ديكارت على الضمان الإلهي الذي يعتبره واضع الأفكار في العقل ال تي تتميز بالبداهة والوضوح.

وخلاصة القول من هذا المبحث أن ديكارت شك في كل ماتعلمناه ، فقد ثارعلى كل تقليد ورفض الحواس، وبعبارة أخرى فإن جميع ظنون عن الوجود تلك الأشياء وطبائعها التى تعرفنا عليها عن طريق الحواس ،لأن حواسنا تخذعنا ولايمكن الوثوق بها ، كما أن العقل لم يسلم من الشك عند ديكارت،ويتبين لنا أن ديكارت قد تأثر بالغزالي في مراحل الشك ، غيرأن ديكارت يختلف عن الغزالي في طريقة الخروج من الشك ، فإن منهجه قائم على الشك وليس اليقين.

**المبحث الثاني: العقل والعقلانية:**

يعتبر الفيلسوف الصغير الكبيركان يلقب أبو الفلسفة الحديثة ، وأحد رواد الفلسفة العقلانية التي تمجد العقل ، وذلك أنه إستطاع أن يجدد في فلسفته غير أن تجديد لم يكن في إعطاء مفهوم جديد له ولا في تقس يمها ولا في النظرة الكلية الشاملة إليها [1]وإنما كان تجديد في ابتكار ه ل منهج جديد ومغاير عن باقي المناهج الأخرى – سواء- الذين عصروا ه أمثال رواد المذهب النزعة التجريبية أو الذين سابقوه - الفلسفة اليونانيةو الفلسفة السكولائية-، فإن المنهج الذي وضعة ديكارت والذي استلهمه من الرياضيات لما تتصف به هذه العلوم - المفاهيم الرياضية – من دقة ويقين في نتائجها جعل ديكارت يظهر اهتمامه بها ويظهر تأثره بالعلوم الرياضية في البحث عن منهج تكون معه الدقة نفسها وفي هذا يقول ديكارت: "سبب اليقين والوضوح في براهنها " [2].

ونستنتج من هذا القول تأثر ديكارت بالأفكار الرياضية مما جعله يبحث عن منهج تكمن معه الدقة واليقين في نتائجه ، متخذا من الشك مبدأ له أو مايعرف بالكوجيتو وهو المبدأ الذي أسس عليه ديكارت نسقه الفسلفي ، ويطلق اسم الكوجيتو اصطلاحا علي الدليل الحدسي الذي أورده ديكارت لإثبات وجودا لنفس وهو محاولة الإثبات وجود" الذات من فعل من الأفعال الفكر حتى في الشك " أن أفكر إذن أن موجود pense je suis je donc"[3] .

1 إبراهيم مصطفى إبراهيم ، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم ، دار االوفاء للدنيا للطباعة والنشر ، دط، الإسكندرية ، 2001 ، ص 74 .
2رينيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، مصدر سابق ،ص 149 .
3 مصطفى غالب ، ديكارت ، دار ومكتبة الهلال ، د ط ، بيروت ، 1989،ص90.

وذلك انه منهج يسعى إلى بلوغ حقائق دقيقة وصارمة ، ويتميز بالدقة محاولا بلوغ الحقائق في مختلف مناحي حياة الإنسان ،ويعتبر الحقيقة ليست في مجال واحد تختلف باختلاف مواضيع التي يعالجه ولايكمن هذا إلى من خلال العقل لأنه واحد عند جميع الناس، وهنا نجد يعرف ديكارت المنهج بقوله :" قواعد وثيقة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق ، وتبلغ بالنفس إلى المعرفة الصحيحة بكل الاشياء التي تسطيع إدراكها . دون أن توضيع في الجهود الغير نافعة ، بل وهي تزيد في مال النفس من علم بالتدريج "[1]

وما نستشفه من هذا القول على أن المنهج يساعد الفيلسوف على اقتصار الوقت والجهد في تقصي الحقائق لكي يراعي قواعده فإنه يوصله إلى المعرفة الصحيحة والغير خاطئة .

كما يعرفه في كتابه المقال عن المنهج"discours de la methode" بقوله:" على انه عبارة عن قواعد التي تعين الإنسان على زيادة عمله والارتقاء شيئا فشيئا إلى أسمى نقطة يستطيع ببلوغها وبالرغم من ضعفه وقصر حياته " [2].

ومن خلال هذا القول نستنتج أن المنهج هو الأساس الذي يضمن للباحث ، أو الفيلسوف بلوغ الحقائق في العلم والفلسفة ، أو بالأحرى في مختلف الأمور ومنه يتبين أن هذا المنهج دقيق يحاكي مناهج الرياضيات فيعتبر وسيلة العلم وأداته .

وأراد ديكارت من منهجه هذا أن يطبقه على مختلف العلوم بما في ذلك الميتافيزيقا ويظهر هذا في عنوان كتابه " المقال في المنهج لأحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة والعلوم " في هذا الكتاب وضع قواعد لقيادة العقل .
وديكارت يتخذ من الشك نقطة لبداية فكره، ويعتبر أول من أرسى قواعد تعصم العقل من الوقوع في الزل-ل ، فقدرفض الفلسفات القديمة وحتى الذين عصروه ، فنجده يتهكم على المنطق الأرسطي الذي أثبت أنه منطق عقيم وخاصة في القياس ، لأن نتائجه متضمنة في مقدمته بمعنى أن النتيجة لاتأتينا بجديد وإنما تكون متضمنة في المقدمة .

---

1 رينيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، مصدر سابق ، ص95.
2 نجيب بلدى ، نوابغ الفكر الغربي ، ديكارت ، دار المعارف بمصر ، ط2 ، القاهرة ، 2004 ،ص59.

كما رفض ديكارت فلسفة العصور الوسطى – فلسفة سكولائية- التي باتت تتخبط فيما ورثته من الفلسفة اليونانية، وسيطرة الكنيسة ولاهوتها – رجال الدين – الذين سيطروا على العقل والتفكير وكل من يخالف قوانين الكنيسة وعطلوا العقل عن الإبداع والحرية .

فجاء ت الفلسفة الحديثة بصفة عامة ، وعقلانية ديكارت بصفة خاصة معلنة رفض كل سيطرة على العقل ، معطية له بذلك حرية الإبداع في مختلف المجالات ، مما جعل ديكارت يبحث ع-ن منهج يقودنا إلى معارف يقينية لايتطرق إليها أدني شك وفي هذا يقول ديكارت :"أن أرشميدس لم يطلب إلا نقطة ثابتة غير متحركة ليزحزح الكرة الأرضية" [1].

ويتبين من خلال قوله هذا أنه يريد منهج ليؤدى معه أي شك في المعرفة ، و حاول إيجاد منهج يختلف عن مناهج الذين سبقوه فقد شك في فلسفتهم القديمة وحتى الذين عصروه من أمثال فلسفة "فرانسيس بيكون" هو الأخر أراد منهج يختلف عن باقي المناهج فقد تعرض لنقد المنطق الأرسطي ، وجاء بمنطق جديد وهو مايعرف " بالأرجانون الجديد" غير أن ديكارت اختلف معه ، نجد أن منهج ديكارت يمجد العقل للوصول إلى المعارف أما بيكون يعتمد على الإستقراء ويعطي للتجربة دورا هاما ، وبعدما استبعد ديكارت الأفكار المشهورة وشهادة الحواس والمنطق القديم وطرائق الاقييسة القديمة[2] يتبادر إلى أذهاننا السؤال التالي : ماهي الأداة أو الوسيلة التي ينبغي إتباعها للوصول إلى معارف يقينية وموثوق بها ؟ يجيبنا ديكارت أن للوصول إلى هذه الحقائق الثابتة واليقينية ، لايمكن بلوغها إلى عن طرق العقل أوكما يسيمه ديكارت النور الفطري" lumiere naturulle" فهو الوسيلة أو الأداة التي نثق بها ،و يعرف العقل في قوله الصواب أو الخطأ :"اعدل أشياء الكون توزعا بين الناس"[3].

وما نستشفه من خلال هذا القول على أن العقل هو السمة التي تشترك فيها البشرية جمعاء ، كما أنه الصفة التي تميز الإنسان عن الحيوانات ، فهو بذلك الأساس ومصدر الحكم الذي لايحتاج في وجوده.

---

1 رينيه ديكارت ، حديث الطريقة ، ترجمة: عمر الشارني ، المنظمة العربية للترجمة ، ط 1 ، بيروت ، لبنان ، 2008،ص41.

2 مصطفى غالب ، ديكارت ، مرجع سابق ،ص77.

3 المصدر نفسه ، ص41.

إلى غيره ، كما يعرفه في موطن أخر على أنه :" هو الدليل على المقدرة على الحكم الجيد والتمييز بين الحقيقة والخطأ "[1].

ومن هذا القول يتبين أن ديكارت أعطى أهمية بالغة للعقل في الحكم على الموضوعات ، والقدرة على التمييز بين الخير والشر والخطأ والصواب ، مما يعني أن ديكارت جعل من الإنسان عقلا وكأنه يتصور أن الإنسان مجرد عقل غير أن الإنسان عكس ذلك ، بل هو عبارة عن عقل وجسم .

فقد غال ديكارت إلى درجة تقديس العقل وجعله الجزء الأكبر من الإنسان ، فالإنسان ليس مجرد عقل بل هو انفعالات وميول، وعواطف ، وغرائز التي يتصف بها الإنسان ،وهذا ما نجده يؤكد عليه القرآن الكريم وسنة النبوية الشريفة ، فقد أعطى القرآن أهمية للعقل لكنة لا ينفي الجوانب الأخرى من الإنسان كالقلب مثلا ، ونظر إلى الإنسان من جانبين عقل وروح .

ويهدف ديكارت من خلال منهجه إلى توظيف العقل توظيفا صحيحا – أي الإستعمال الصحيح -ويظهر ذلك في قوله:"فليس غرضي هنا تدريس الطريقة التي يجب على كل واحد أن يتبعها ليقود عقله قيادة حسنة بل إظهار الكيفيةة التي بها نستعين إلى قيادة عقل"[2].

ومن خلال هذا القول نستنتج أن المنهج يهدف إلى قيادة العقل ليبلغ معه معارف وحقائق ثابتة ومطلقة ويقينية وليس الهد ف من المنهج أن نبين الطريقة التي يتحكم فيها كل عقل فردكيف يفكر ،كما أن ليس الهدف هو وجود العقل وإنما كيفية توظيف عقولنا للوصول إلى اليقين لايتطرق معه أدنى شك .

ومن خلال هذا يتبين أن ديكارت ينفي دور الحواس ، وهذا لايعني أن ديكارت ينفي التجربة ، ويحدد لنا في كتابه القواعد التي توجه العقل و الكيفية التي نوجه بها عقولنا ، والتي صاغها في جملة من القواعد والأسس في نسق منهج ، وعليه يقوم منهجه على دعامتين – الأسس- وأربعة قواعد .

1رينيه ديكارت ، حديث الطريقة ، مصدر سابق ، ص 42 .
2 المصدر نفسه ، ص 47.

الأسس: وهي عبارة عن أدوات تساعد العقل في بلوغ الحقائق ، ومعرفة الأشياء ، وبهذا يعطي لنا ديكارت بدائل جديدة نس‌تطيع من خلالها أن لانقع في الخطأ والزلل.

1 الحدس: لابد من الإشارة هنا أنه لايوجد تعريف واحد ومحدد للحدس ، كونه يختلف من فيلسوف لأخر ، وهذا راجع إلى نسق كل فيلسوف ، وتوجهاته الفكري‌ـة .

فيعرف على أنه فعل عقلي يستخدم في القياس [1] وأن الحدس هو المعرفة المباشرة دون وسائط نستعملها في إدراك التفكير بأي موضوع من الموضوعات المراد إدراكها ، وبذلك يكون التفكير في الموضوع تفكيرا مباشرا ،وكما يعرف على العملية التي بواسطتها أن بعض الحقائق واضحة بذاتها ولاتحتاج إلى دليل[2] ومن خلال هذا يتبين أن بالحدس ندرك حقيقة تكون واضحة ومتميزة ولا تحتاج إلى بره‌ـان أو استدلال لتدليل عليها فه‌ـي فكرة واضحة بذاتها ولذاته‌ـا ، ولا تحتاج إلى غيرها لإثبات صدقها ،كما تجدر الإشارة كذلك أنه يوجد نوعين من الحدس:

- حدس حسي sensible intuition :وهو الذي نعتمد عليه في إدراك العالم الخارجي.
- الحدس العقلي rational intuition : ونعتمد عليه في إدراك الموضوعات التي نتذهنها بالعقل كالإستنتاجات وغيرها

كما يعرف على أنه سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب ويقابله الفكر وهي أدنى مراتب الكشف[3] ، لكن مايهمنا الحدس عند ديكارت هو الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك بها الذهن بعض الحقائق البديهية التي يعتقد فيها الإنسان ولا يتطرق إليه الشك [4] ، بمعنى أن الحدس هو المعرفة التي يعقل بها العقل المعارف الواضحة والتي لايمكن البرهان عليها أي – التدليل- ، لأن ذواتنا مستعدة لقبولها بمعنى النفس البشرية لاترفض هذه المعارف التي تأتينا عن طريق الحدس لبدهاتها وتميزها ، فإن الذات المفكرة تقبل هذه المعارف .

---

1مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر ، د ط ، القاهرة ،2007 ، ص 270.

2 وليم كلي رايت ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ترجمة : محمد السيد أحمد ، تقديم ومراجعة ، إمام عبد الفتاح ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ط 1 ، بيروت، لبنان ،2010 ، ص 599.

3 جيرار الجهامى، موسوعة المصطلحات الفلسفية عند العرب ، مكتبة لبنان ناشرون ، ط 1 ،1998 ، ص 244 .

4 إبراهيم مصطفى إبراهيم ، الفلسفة من ديكارت إلى هيوم ، مرجع سابق ، ص 79 .

ومنه يرى ديكارت أن كل واحد منا يستطيع أن يحدس أفكار نابعة من ذاته فمثلا نستطيع عن طريق الحدس أن نثبت أن الكل أكبر من الجزء ، وأن المثلث محـدود بثلاثـة أضلاع ، كما يقول ديكارت عن الحدس :"ولا أقصد بالحدس شهادة الحواس المتبدلة أو حكما خادعا تولده محيلة تركب موضوعها بطريقة سيئة ، إنما أقصد به التصور الذي ينشئه الفكر الخالص المنتبه "[1].

بمعنى أن الحدس هو الحكم العقلي ولايمكن إدراكه بالحواس ولا بالأحلام،و هي من أفكار الشيطان وإنما هوفكرة ذهنية نتذهنها بالعقل أو النور الطبيعي كما يسميه ديكارت ، وهذه الفكرة نجدها عند أفلاطون قديما بحيث نجده يؤكد على أن الحدس هو عملية إدراك المعارف وارتقاء النفس نحو عالم المثل وهو عالم مفارق لعلم المحسوسات، غير أن أفلاطون ربطها بعالم المثل، أما ديكارت فيقول بالأفكار الفطرية ، فالحدس العقلي يتولد من النور الطبيعي الذي أمن به ديكارت فإن الأفكار التي نتصورها بالحدس تتميز بميزتين وهما التمايز والوضوح ، فالتمايز يعني أن لاتكون الفكرة الحدسية يشبوها أي غموض ، أي تكون جلية واضحة وفي هذا لشأن يقول ديكارت :"المعرفة التي نستطيع أن نبني عليها حكما يقنيا يجب أن لاتكن واضحة فحسب بل في غاية الجلاء "[2] ، أما بالنسبة للوضوح ونعني به أن الفكرة الحدسية لاتحتاج إلى الإستدلال ، فالذات تقبل الفكرة لبدهاتها دون الشك فيها وذلك لجلائها .

2- الاستنباط : أما الأساس الثاني فهو الإستنباط وهنا ديكارت لايقصد به القياس الأرسطي ، ولا قياس في العصور الوسطى فالاستنباط هو انتقال من قضية نعرفها بيقين إلى أخرى وقد يكون الإستنباط مباشر وحين إذن تكون النتيجة حدسية أو بديهية [3] مما يعني أن الإستنباط هو عملية عقلية يستند إليها الذهن لإثبات قضايا تكون الذات قد سلمت بصدقها ،ويصبح الإستنباط هو مجموعة من الحدوس، فأراد ديكارت نقل الإستنباط من مجال الرياضيات إلى مجال الفلسفة .

---

1رينيه ديكارت ، قواعد لتوجيه العقل ، ترجمة : سفيان سعد الله ، دار سراس للنشر والتوزيع ، د ط ، تونس ، 2001 ، ص 36 .

2جيناف رود ليس لويس ، ديكارت والعقلانية ، ترجمة : عبد الحلو ، منشورات عويدات ، ط 4 ، بيروت ، باريس ، 1988 ،ص19.

3 منا هج البحث الفسلفي ، محمود زيدان ، جامعة بيروت العربية ،د ط ، بيروت ،1974،ص52.



---

وفي هذا يقول ديكارت : "بينت أن كل مانتصوره بوضوح وتميز كبيرين صحيح"[1]

ولكن عندما يتحدث ديكارت عن العقل بواصفه قادرا على إدراك الحقائق ثابتة ومطلقة ، فكيف نبرر صدقها ؟ يجيبنا ديكارت هنا من خلال مؤلفا ته ، إن الأفكار التي تأتينا من ا لعقل هي يقنية لأنها تتميز بالبداهة والوضوح ، كما أنها أفكار فطرية وفي هذا يقول ديكارت :" هذه الأفكار ما يبدو أفكارا فطرية "[2] .

ونستنتج من خلال هذا القول أن هذه الأفكار مفطورة فينا ،ولما كانت هذه الأفكار مفطورة فينا فإن مصدرها العقل لأن واضع هذه الأفكار هو الله وهو الضامن لها ولايمكن أن يخدعنا ، وانتهى ديكارت إلى إثبات أن الله ليس بمخادع ، وكل مانتصوره هو على حق ولايمكن أن يكون على خطأ.

و هذه الأفكار الموجودة بالعقل فهي صحيحة ، وكل مانتصوره يتصف بالتمايز والوضوح ، لان مصدره هو الله ، فإن الأفكار الموجودة في أذهاننا هي أفكار محايثة لوجود الله ، ولما كانت هذه الأفكار هي من وضع الله فلا يمكن أن تكون أفكار مظلة ومخادعة ،لكن كيف نفسر الأخطاء التي تصدر عن العقل؟ بمعنى كيف يمكن تبرير أخطأنا في الحكم عن الموضوعات وهي صادرة من العقل ؟

هنا يجيبنا ديكارت على أن الحكم لايعود للعقل وحده بل نجده هنا يربطه بالإرادة الحرة للإنسان ، أوللذات المفكرة ، وذلك أننا عندما نخطئ في إصدار الأحكام على الأشياء أو الحقائق فإنه لايعود الخطأ للعقل أي – حكم العقل – وحده بل إلى إرادتنا الحرة المرتبطة بذواتنا، لأن الفكرة في ذاتها صحيحة وبديهية ، ونفوسنا أي ذواتنا تقبلها لبداهتها وتميزها .

_____

1 ستيوارات هامبشر ، عصر العقل ، فلاسفة القرن السابع عشر ، ترجمة : ناظم طلحان ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، ط 2،سورية ، 1986 ،ص 90.

2 المصدر نفسه ، ص 99.



_____

وهي القاعدة التي بنى عليها ديكارت فلسفته والخطأ لايكون في الفعل الذي يرى الذهن به ، بل في الفعل الذي يحكم به[1]، وعليه فإن ديكارت بنى نسقه الفلسفي على الشك وليس اليقين .

وهنا نجد ديكارت يستطرد دور العقل في بناء المعرفة الحقة ، وكأن العقل معصوم من الخطأ ، وهذه ميزة تميز بها عصر حديث ( الفلسفة الحديثة ) بإعلاء من شأن العقل وسلطته ، وأن العقل هو الوحيد الذي يمتلك الحقيقة وفي هذا يقول ديكارت :" لايتهيأ لغير العقل وحده أن يدرك الحقيقة ¬"[2].

وبالتالي فإن هناك علاقة واضحة بين الله وحقائق الأفكار ، وذلك أن الأفكار من خلق الله كخلق الإنسان ، وعليه فإن هذه الأفكار خاضعة وصادرة عن إله .

و نجد أن ديكارت شك في كل شيء غير أنه لم يشك في أنه موجود ،و استدل في وجوده على وجو د الله وصنعه للحقائق ، مما يعني هذا أنه صانع هذه الحقائق ، ولايمكن أن تخطىء عقولنا في الأحكام فإنه لم يخلق ذهن الإنسان على فطرة تجعله يخطئ في الحكم على الأشياء ،لأنها متميزة وواضحة وجلية ، ومن خلال هذا توصل ديكارت إلى قاعدة عامة تظهر في قوله:"وهي أن الأشياء التي نتصورها تصورا قوي الوضوح والتميز هي جميع حقيقية "[3].

وهكذا نجد أن ديكارت بنى منهجه على دعامتين أساسيتن هما الحدس و الإستنباط ،أما بالنسبة لقواعد التي تعد بمثابة طرائق لتوجيه العقل الإنساني لمنعه في الوقوع في الزلل والحكم على التصورات والأشياء وأحكام قد يؤدي بها إلى زعزعة ذهنية الفيلسوف ، أي الذات باعتبارها المنطلق نحو بناء التفكير السليم ، إنطلاقا من الكوجيتو " أن أفكر، إذن موجود، je donc pense je suis". وكما أشرنا سابقا أنه منهج دقيق وصارم ، إذ لابد من خطوات ينبغي إتباعها وهي أربع قواعد :

_____

1 مصطفى غالب ، ديكارت ، مرجع سابق ، ص 59 .
2 إميل برهييه ، تاريخ الفلسفة ، ترجمة : جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط 2 ، بيروت ، 1993 ، الجزء الرابع ، ص69.
3 رينيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، مصدر سابق ، ص155 .



**-القاعدة الأولى** : ويقول فيها ديكارت :" ألا أقبل شيئا على أنه حق ، مالم اعرف يقيناأنه كذلك ولا أدخل في أحكام إلا مايتمثل أمام عقلي في جلاء وتمايز ، بحيث لايكون لدى أ ي مجال لوضعه موضع الشك "[1] .

وما نستشفه من هذه القاعدة أن ديكارت ينبهنا هنا أنه لايجب أن نحكم على حقيقة الأشياء مالم نتأكد أنهاواضحة وجلية للذهن في إصدار الأحكام وعدم التسرع قبل

معرفة أن الشيء على حق ، ولايكون ذلك إلا لبدهاتها وتميزها مثل الكل أكبر من الجزء ، وهذه القاعدة تعتبر أهم قاعدة في المنهج الديكارتي ، وذلك لتميزها بالبساطة والوضوح ، وتسمى هذه القاعدة بقاعدة اليقين -البداهة-.

-**القاعدة الثانية** : تسمى هذه القاعدة بقاعدة التحليل ، ونعني بالتحليل إرجاع الكل إلى الجزء ، وتنص هذه القاعدة على أن :" ينحصر المنهج في أجماعه في أن نرتب وننظم الأشياء التي ينبغي توجه العقل إليها لاكتشاف بعض الحقائق ونحن نتبع هذا المنهج خطوة خطوة إذا حولنا بالتدريج القضايا الغامضة المبهمة إلى قضايا أبسط ، وإذا بدأنا من الإدراك البدني لأبسط الأشياء كلها فإننا نجتهد أن نرقى بنفس الدراجات إلى معرفة سائر الأشياء"[2].

ونستنتج من هذه القاعدة أنه ينبغي على الباحث أن يبد أ في بحثه بالقضايا المعقدة التى تحتاج إلى تحليل نظرا لتعقيدها إلى قض‌ايا أبسط منها أي لاتكون على درجة من التعقيد ، وهي القاعدة التي لا يمكن لأي باحث الإستغناء عنها، ولا لأي منهج يريد له الدقة سواء في - فلسفة أوالعلم –للوصول إلى معارف المراد تحليلها .

-**القاعدة الثالثة**: "أن أسير أفكاري بنظام ، بادئا أبسط الأمور وأسهلها معرفة كي أدرج قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثرها تركيبا ، بل وأن أفرض ترتبا بين الأمور التي لايسبق بعضها الأخر بالطبع "[3].

وتسمى هذه القاعدة بقاعدة التركيب والتأليف وتنص على أن بعد ما قمنا بتحليل الأفكار فإن نقوم بإعادة تركيب ا لمعرفة من جديد بحيث أننا نبدأ بأبسط الأمور إلى أكثرها تعقيدا ، مراعيا في ذلك الترتيب المنطقي ،ولانسبق أي معرفة عن الأخرى وإنما نبدأ بالتسلسل في تركيب الأفكار.

_____

1 رينيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، مصدر سابق، ص96.
2 المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .
3 المصدر نفسه ، ص 97 .



-**القاعدة الرابعة** : تنص هذه القاعدة على أن:" أعمل في كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة

والمراجعات الشاملة مما يجعلني على ثقة من أني لم أغفل شيئا "[1].

وهذه المرحلة الأخيرة من مراحل المنهج لتوجيه العقل ، لذلك يجب التأكد أننا ألممنا بالموضوع من كل جوانبه ، وأننا لم نغفل عن أي جزء من أجزاء الموضوع الذي نحن بصدد معالجته وتسمى هذه القاعدة بقاعدة الإحصاء .

وخلاصة القول من هذا المبحث أنه إستطاع ديكارت من خلال الكوجيتو"cogito" أن يقدم لنا منهج يختلف عن باقي المناهج الأخرى ، على الرغم من أن هناك من سابقوه في البحث عن منهج ، فديكارت من خلال منهجه الذي يعتمد على الشك باعتباره السبيل الأوحد إلى وضع فلسفة ذات طابع علمي حقيقي[2] للوصول على معارف يقينية وحقيقية في نظر ديكارت لايتأنى إلا عن طريق منهج عقلي يتصف بالثبات واليقين في نتائج صارمة ، وبالتالي فإن عقلانيته تقوم على الشك .

**المبحث الثالث : إثبات وجود ذات مفكرة .**

لقد إستطاع ديكارت الخروج من شكه في رحلة البحث عن حقيقة لاتكون محل شك وتوصل في تعرضه للشك أن هناك شيء واحد لايمكن أن يشك فيه وهو أنه ذات مفكرة وهو مايعرف بالكوجيتو " أنا أفكر ،أنا موجود" وهي الحقيقة الوحيدة التي لن يشك فيها ، وبنى عليها فلسفته كك‌ل حتى في قضايا الميتافيزيقيا ، فإن منهجه يتخذ من الشك مبدأ له .

غير أن إ يما ن ديكارت بالذات وقدرتها في المعرفة للوصول إلى الحقيقة ، لم تكن على أيدي ديكارت بل تعود بجذورها إلى الفلسفة الأولى على أيدي فلاسفة الذين أمنوا بالذات من أمثال سقراط من خلال مقولته المشهورة " اعرف نفسك بنفسك " بمعنى العودة إلى الذات لمعرفة ماهية الأشياء ، وقبله السفسطائيين الذين أرجعوا كل شيء إلى الإنسان باعتباره مقياس الأشياء كلها وهي شعار فلسفتهم من خلال مقولتهم المشهورة " الإنسان مقياس الأشياء كلها".

وبهذا فإن فلسفة الوعي تعود إلى قديم الأزمنة وعاد ديكارت من جديد ليؤكد على الذات من عدم القدرة في الشك فيها ، وبهذايمكن أن نتسأل كيف أثبت ديكارت ماهيته بعد ما أن شك في كل شيء؟

---

1 رينيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، مصدرسابق ،ص 98.

2 زروخي الدراجي ، المذاهب الفلسفية الكبرى ، من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم ، دار الصبحي للطباعة وللنشر ،ط 1، غارداية، 2015 ، ص 135 .

أثبت ديكارت ماهيته من خلال الكوجيتو أن أفكر أن موجود"je pense je donc suis " ، وما نستشفه من خلال هذه المقولة التي يمكن اعتبارها عنوان فلسفه ديكارت ، أن فكرمرتبط بالوجود وملازم له ، بمعنى مادمت أفكر فإني أثبت وجودي وأثبت ماهيتي ، فهي قضية صحيحة وضرورية وهـذا ماعبر عنه قول ديكارت :" أن كائن . أن موجود قضية صحيحة جبرا في كل مرة انطق بها واتذهنها "[1].

مما يعني أنها مفروضة على ذواتنا ، أي محايثة لنطقنا وعقولنا لأنها بديهية وواضحة ، وهذا مادلت عليه القاعدة الأولى من القواعد التي بنى عليها ديكارت منهجه على أن الأفكار الواضحة والبديهية لايمكن أن تكون موضوعات للشك ، وبهذا تصبح النفس عند ديكارت جوهرsubstance مفكر لاتحوي إلا وعيا وتفكيرا وإذا لاحظنا أفعال تفكيرنا أن كل فكرة ليست إلا تفكيرا يقصد موضوعا معينا بالذات [2] .

وديكارت يفصل بين النفس كجوهر مستقل عن البدن فصلا حاسما وفي هذا يقول ديكارت في التمييز بين النفس والبدن:" ويبدوا لي أيضا إن هذا المسلك هو خير المسالك التي نستطيع أن نختارها لكي نعرف طبيعة النفس وأنها جوهر يتميز كل التميز عن البدن :لأننا حين نفحص عن ماهيتنا نحـن الذين نفكر الآن في انه ليس خارج فكرنا شيء وهو موجود حقا ، نعرف جليا أننا لانحتاج لكي نكون موجودين إلى أي شي ء آخر يمكن أن يعزى إلى الجسم ، وإنما وجودنا بفكرنا وحده .وإذن ففكرتنا عن نفسنا أوعن فكرنا سابقة عن فكرتنا عن الجسم ، وهذه الفكرة أكثر يقينا بالنظر إلى أننالانزال نشك في وجود أي جسم في حين أننا نعرف على وجه اليقين أننا نفكر "[3].

ونستنتج من خلال هذا القول أن ديكارت يفصل بين النفس والبدن، وذلك أننا حينما نفكر فإننا نفكر داخل أنفسنا بمعنى التفكير لايكون خارج الذات، ونحن لانحتاج في التفكير إلى الجسم ويمكن الإستغناء عنه لأن النفس سابقة عن الجسم كما أن النفس لاتكون موضوع للشك على عكس الجسد الذي يبقى محتاجا إلى إثباته أي الشك فيه .

كما نجد أن ديكارت يقول في هذا الشأن :"مادتان هما حقا متميزتان إذا كل واحد منهم يستطيع وجود دون الآخر"[4].

---

1 رينيه ديكارت ، تأملات الفلسفة الميتافيزيقية الأولى ، مصدر سابق ،ص40 .
2 مصطفى غالب ، ديكارت ، مرجع سابق ، ص 95.
3 عثمان أمين ، رواد الفلسفة المثالية ، مرجع سابق ، ص39.
4 Paul hoffman ,- Essays on Descrtes published, by Oxford university press , new york , 2009 , p52.

ومانستشفه من قوله هذا على النفس والجسم متميزان فيستطيع الإستغناء عن ا لبدن ، ومنه فإن النفس جوهرها هو الفكر والجسم الإمتداد ،وبهذا أ ثبت ديكارت أنيته اثبت وجوده ، فالتفكير يقتضي الوجود ، وهذا مايتبين في كتابه " التأملات في الفلسفة الأولى " ويصبح الكوجيتو هو الحقيقة الأولى لاغنى عنها في فلسفة ديكارت .

فالتفكير نتيجة ضرورية للوجود مما يعني عندما أفكر أثبت وجود أنيتي ، فكل ماازداد شكا ازداد تفكيرا أثبت وجوده ، فالآنية – أي الذات المفكرة - نفسها عن طريق ا لحدس العقلي، بمعنى أن هذه الحقيقة لايمكن البرهنة عليها في نظر ديكارت و لايستطيع أحد زعزعتها حتى أولئك الذين يقولون بالشك المطلق ويقول في هذا الشأن :" ولما انتبهت الى ان هذه الحقيقة : أنا أفكر ، إذن فانا موجود ، كانت من الثبات والوثاقة بحيث لا يستطيع اللاأدريون زعزعتها بكل ما في فروضهم من شطط بالغ ، حكمت أني أستطيع مطمئنا أن أتخذها مبدأ أول للفلسفة التي اتحراها "[1]وما نستشفه من هذا القول أن قضية الكوجيتو هي حقيقة مطلقة ولا يمكن لأي كان أن يهدمها حتى الشكاك ، فهي اليقين الذي يبحث عليه ديكارت وأطمئن له، ولم يستطيع أن يشك في أنه ذات مفكرة ومادام أنه يشك فإنه يفكر ومادم يفكر فهوموجود .

وتصبح النفس ليست موضوعا للشك وهي الحقيقة الوحيدة التى اطمئن لها ديكارت مهما يبلغ معها من الخطأ وذلك لأنها اليقين والمبدأ الأول الذي بنى عليه نسقه الفسلفي - فلسفته الميتافزيقية - عن طريق الفكر نتعرف على ذواتنا فالفكر عند ديكارت :" هو كل مايختلج فينا بحيث ندركه بأنفسنا إدراكا مباشرا "[2].

نستخلص من هذا القول أننا لانحتاج إلى وسائط للتعرف على الذوات بل ندركهامباشرة وهو مانشعر به في أنفسنا وهذامايعرف بالحدس ،وعليه أنا أفكر أنا موجود ليست قياسا كما نقده بعض الفلاسفة على أنه ليس حدسا بل قياسا وهذه النقطة سنتطرق إليها في المبحث الخامس ، فديكارت أثبت وجوده انطلاقا من مبدأ الشك وفي هـذا يقول ديكارت :"كلما شككت ازددت تفكيرا يقينا بوجودي"[3].

---

1 رينيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، مصدر سابق ، ص83 .
2 عثمان أمين ، رواد الفلسفة المثالية ، مرجع سابق ، ص 40 .
3 زكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة الحديثة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ،د ط ، القاهرة ، 1936 ، ص 100.

و نجد أن ديكارت قد قسم النفس إلى ثلاثة أقسام – حسب -تقسيمه للأفكار وفي هذ الصددا يقول :" كل الأفكار فينا تنتمي إلى النفس "[1]، ومن قوله هذا نستنتج أن تقسيمه للنفس كان تقسيما للأفكار فقد ذكر في "كتابه التأملات في الفلسفة الأولى " على أن هناك ثلاثة أفكار وهي على النحو التالي :

- أفكار اتفاقية (idée adventices): وهي الأفكار التي تكن في العالم الخارجي – الأفكار الحسية - التي - نكتسبها عن طريق الحواس .
- أفكار خيالية((idée vactices : وهي الأفكار التي يعتمد عليه الإنسان في الخيال أي - خيال الإنسان –
- أفكار فطرية ((idée innees: وهي الأفكار التي نعرفها مباشرة لبدهاتها ووضوحها وتمايزها وهي التي نعرفها عن طريق الكوجيتو "cogito" مثل الحقائق الرياضية .

ومن خلال هذا يتبين على أن ديكارت يفصل مابين النفس والجسم فصلا تاما ،لاتوجد علاقة منطقية بينهما ،و أن تقسيمه للنفس كان حسب تقسمه للأفكار، فبهذا أثبت ديكارت وجود النفس من خلال فكرة الكوجيتو"cogito"وفي هذا يقول ديكارت : " حتى أننا نستطيع القول بان أفضل طريق لمعرفة إنفعالتنا هي فحص الاختلاف القائم بين النفس والجسد" [2] .

وما نستشفه من هذا القول على أن عن طريق النفس نتعرف على انفعالتنا وليس الجسد ، مما يعني أن ديكارت يثبت أن النفس مفكرة لا تحتاج إلى البدن ، كما أنه ينفي دور الجسد في أي وظيفة من الوظائف ، غير أنه يتبين لنا أن الإلتقاء النفس مع الجسد يكو ن في منطقة يسميها "بالغدة الصنوبرية". التي تقع في الدماغ غير أن ديكارت لم يحدد النقطة من الدماغ ، و قد استدل ديكارت في إثبات وجود النفس على ثلاثة أدلة يمكن تلخيصها فيما يلي:

-التمييز بين النفس والجسم وذلك أن النفس هي الجوهر أما البدن فهو الإمتداد ، يرى أنه يستطيع الإستغناء عن البدن ،وهذه الحجة أي- الفصل بين النفس والبدن – قد ذكرها ديكارت في كتابه تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى.

1 رينيه ديكارت ، انفعالات النفس ، ترجمة : جورج الزي-ت-اني ، دار المنتخ-ب ال-عربي للدراسات والنشر والتوزيع ، ط 1 ، بيروت ، لبنان ، 1993 ،ص 16 .
2 المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .



-أما الحجة الثانية في إثبات وجود النفس هي أن الجسم قابل للإنقسام مثله مثل الأشياء الموجودة في الخارج ، أما النفس غير قابلة للانقسام وفي هذا الصدد يقول ديكارت :" إن الإختلاف عظيم بين النفس والب-دن في أن البدن بطبيعته قاب-ل دائما للقسمة ، وأن النفس غير قابل-ة للقسمة على الإط-لاق" [1] .

- الحجة الثالث-ة اعتمد ديكارت في هذه الحج-ة على أن النفس لاتحتاج في إدراك موضوعاتها – أي معقولات- إلى الجسد ، وبهذا أثبت ديكارت أنه ذات مفكرة ، واستدل على هذه الحجج في إثبات وجود النفس.

**المبحث الرابع: إثبات وجود الله :**

بعد ما أن أثبت ديكارت أنه موجود من خلال الكوجيتو "cogito" ، بدأ يبحث عن وجود إله بأدلة تمكنه من عدم الشك في الله إنطلاقا من شعوره بالنقص ، ويمكن إعتبار الذات هي اللبنة الأساسية لبناء نسقه الفلسفي و يسير من خلاله وفق منهج محكم وتسلسل منطقي ، فبعد ما أن شك في كل شيء، إلا أنه لم يشك في وجود النفس – الآنية - أثبت وجود الله ، وهنا نجد أنه يختلف عن كثير من الفلاسفة الذين أوصلهم شكهم إلى الإلحاد ، غير أن ديكارت عكس ذلك أوصله شكه إلى إثبات وجود الله إنطلاقا من مبدأ الكوجيتو ، وعليه نتسأل كيف استدل ديكارت على وجود الله إنطلاقا من فكرة الشك ؟

أثبت ديكارت وجود الله من قاعدة مبدأها " أنا أفكر. إذن أن موجود" بمقتضاها أثبت وجود الله ، واستند إلى ثلاثة أدلة للبرهان على أن الله موجود وهذه الأدلة متكاملة فيما بينها ويمكن اعتبارها دليل واحد وهي كالأتي :

**1 دليل الأنطولوجي:**

وسمي بالدليل أنطلوجي لأنه يستخلص" وجود" الله من النفس تعريف الله ومعناه : فإننا إذا سلمنا أن الله هوا لكائن المتصل بجميع الكمالات [2] بمعنى أنه دليل مأخوذ من الوجود لذلك سمي دليلا أنطلوجيا .

1 رينيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، مصدر سابق ، ص85 .
2 عثمان أمين ، رواد الفلسفة المثالية ، مرجع سابق ، ص24.

ففكر في شكوكه وأستنتج منها أنه ليس تام الكمال ،لأن معرفة شيء أكمل من الشك مادام الشك قصورا عن إدراك الحقيقة ، ولكن معرفته ليس تام الكمال يفيد تفكيره في شئ تام الكمال[1] ، فهذا الدليل أخذه ديكارت من الكوجيتو من خلال أنه كائن ناقص إذ لابد من وجود كائن أكمل منه ومادام أنه يفكر فإنه يشك .

وبهذا الدليل تفطن ديكارت أن هناك شيء كامل أوجد فيه هذا النقص ،وهذا الشيء الكامل غير ناقص أوجده وأوجـد الأشياء كلها ، وستدل ديكارت على وجـود الله بفكـرة الكمال غير متناهي وفي هـذا الصـدد يقـول ديكارت :"اقصد بلفظ الله جوهرا .لامتناهية ، أزليا ، منزه عن التغير ، دائما بذاته ، محيطا بكل علم ، قادرا على كل شئ ، خلقني أنا وخلق جميع الأشياء الموجودة ".[2] وهنا نجد ديكارت يقر على أنه هناك إله كامل لايخطئ وغير مخادع أوجده وأوجد ما في هذا الكون ،وبهذا يختلف ديكارت في إثبات وجود الله مع غيره ، فقد اثبت ديكارت وجود الله ثم أثبت وجود العالم على عكس الذين أثبتوا وجود العالم لإثبات وجود الله ،واستنتج أن هناك كائن كامل أعلى منه لايمكن أن ننكره وهذه الفكرةلانستقيها من العالم الخارجي بل ندركها عن طريق الحدس ، ، وظهرلديكارت أنه إنسان ناقص لايمكن أن يكون كاملا ، وأنه متناهي على عكس إله الذي خلقه ، وهذه جملة الصفات التي أعطاها ديكارت إلى إله على أنه أزلي ، ثابت ، قائم بذاته بمعنى أن وجوده لايحتاج إلى غيره هي صفات تكون قريبة من صفات الموجودة في القرآن الكريم ، فإن فكرة الله هي فكرة واضحة ومتميزة لايمكن البرهنة عليها ، وبهذا أثبت ديكارت وجود الله من فكرة أنه إنسان ناقص وليس بإستطاعته أن يبلغ الكمال ،لأن الكمال صفة من صفة الله القادر على كل شئ .

وبهذا يستحيل أن تكون الصورة الذهنية للكمال التام مستمدة من العدم ، كما يستحيل أن تكون مستمدة من نفسه ، وإذن لابد أن تكون قد ألقيت إليه بواسطة كائن طبيعته أكثر كمالا ، بل ولها من ذاتها كل الكمال هذا الكائن هو الله [3] .

---

1 رينيه ديكارت ، مقال عن المنهج، مصدر سابق ، ص89 .
2 رينيه ديكارت ،تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ، مصدر سابق ، ص80.
3 إبراهيم مصطفى إبراهيم ، الفلسفة من ديكارت إلى هيوم ، مرجع سابق ، ص 89 .

هذا الدليل قد تأثر به ديكارت من الفلسفة السكولائية ،فنجد هذه الأدلة عند القديس أغسطين والقديس أنسلم غير أن ديكارت لم يذكر هذ التأثير لا من قريب ولا من بعيد .

وبهذا فإن الصورة التي نكونها عن هذا إله الكامل اللامتناهي ، الأزلي ،القائم بذاته لايمكن أن يكون من فراغ وليس من الذات – النفس- بل لابد من إله كامل أوجدنا وأوجد هذا العالم ، الذي ليشوبه نقصان.

**2 الدليل الثاني : الشك من النفس:**

وهو دليل مأخوذ من الدليل الأول ، بما أنه عرف أنه موجود غيرتام الكمال ،إذن فهو ليس كائن وحيد في هذا الوجود إذ لابد لوجوده من علة[1] ،ويؤكد ديكارت على أنه إنسان ناقص وغير كامل وهناك كائن أكمل منه وهو الله الكامل المكمل عرف أنه ليس من أوجد نفسه وفي هذا الشأن يقول ديكارت :"وأتسأل ممن أخذت وجود ؟ إما من نفس وإما من أبوي ، وإما من علل أخرى أقل كمالا ، إذا لايمكن أن نتصور شيء أكمل منه ولامعادلا له "[2].

ونستنتج من خلال هذا القول أن ديكارت يبحث عن العلة التي أوجدته وهو يقر هنا أن الذي أوجده ليس من علة أقل كمالا من الله فإن الله موجود ، وحتى انه لايمكن أن يتصور شي ء أكمل منه أوقريبا من كماله – يعني الله –بهذا أثبت أنه غير كامل،فهو ليس الذي أوجد نفسه إذ لابد له من قوة أكبر منه أوجدته ، و ليس موجود من عدم بل أن هناك شيء سابق عن وجوده وهو العلة الأولى التي لاعلة بعدها وهذه الفكرة نجدها عند فلاسفة المسلمين وفي هذاالصدد يقول ديكارت :" أرى فكرة اللامتناهي سابقة عندي لفكرة المتناهي ، أي أن الله سابق لذتي.والى كيف أعرف اني اشك"[3].

ونستخلص من قوله هذا أن إثبات وجود الله من فكرة اللامتناهي ،وذلك أنه إنسان متناهي وبما أنه منتاهي عرف أنه يشك ، وعليه فقد شك ديكارت في كل شيء إلا أنه لم يشك في أنه ذات مفكر وهي حقيقة لايهزوها أي كان هذا الشك.

_____
1 رنييه ديكارت، مقال عن المنهج، مصدر سابق ،ص90.

2 رنييه ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى ،مصدر سابق ،ص83.
3 المصدر نفسه ،ص65.



وبذلك أثبت وجوده كإنسان يشك ومادام يشك فهو ناقص ، وفي هذا يقول ديكارت: " إن فكري عن الوجود هو أكمل من وجودي قد وضعها فيا بالضرورة موجودة ، وهو أكمل مني "[1].

فهو ليس سببا علته أي وجوده ، بالرغم من أن هناك أشياء كثيرة في هذا الوجود إلا أنها أقل كمالا ، ولا ترقى بالكامل فهي ناقصة.

فإنه أثبت وجود الله من خلال نقص فينا ، كما أثبت ديكارت وجود الله ، من خلال الربط بين العلة والمعلول أي العلة – الله – الكامل ،والمعلول – الإنسان- الناقص فإن النتيجة تكون حتمية وذلك أن الناقص يحتاج للكمال لبلوغ الكمالات التي تخطر في بال الإنسان ،وهذا ماعبر عنه ديكارت بقوله:" لوكنت مستقلا عن كل شيء آخر ، فكنت خالق نفسي لما شككت في الأمر ، ورغبت في الأمر.ولفتقرت إلا أي كمالات . ذلك أمنحوا نفسي جسدا،كل كمال يخطر ببالي"[2]، و مادام أنه ناقص فإنه يشك ويرغب ويفتقر إلا إله ليكمل ماوجد فيه من نقص.

### 3 الدليل الثالث : دليل مأخوذ من الهندسة

ويعتمد ديكارت في الدليل الثالث في إثبات وجود الله على الهندسة ، وهنا يظهر تأثره بالرياضيات ويسمي هذا الدليل أيضا بالدليل الأنطلوجي " وجود " لأن ديكارت يحاول فيه أن يتنقل من الفكر إلا الوجود .

أثبت وجود الله بفكرة الله ذاتها ، بمعنى إثبات وجود فكرة الله من ذاتها إلى الهندسة فنجد المثلث ينطوي على زوايا قائمة نعرفه بها كذلك ينطوي الكمال على الله فوجوده متضمن عنه وذلك أنه حاصل على كل الكمالات ، وبهذا أثبت وجود الله من فكرة الهندسة .

وما نخلص إليه أن ديكارت أثبت وجود الله بأدلة كلها تحوي فكرة الكمال ، فيمكن

اعتبارها دليلا واحدا أثبت به وجود الله انطلاقا من قاعدة التي أسسها عليها نسقه الفلسفي وهي الكوجيتو ومبدأها فكرة التميز والوضوح وبهذا وصل ديكارت إلى اليقين الثاني بعدما أن أثبت وجود النفس كيقين أول انطلق منه في إثبات وجود الله ، وبعد أثبت ديكارت النفس والله و إتجه إلى اثبا ت وجود العالم الخارجي .

1 رنييه ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى ،مصدر سابق ،ص68.
2 المصدر نفسه ،ص 83.



**الفصل الخامس :الكوجيتو في الميزان :**

فبعدما أن تطرقنا إلى طرح أفكار ديكارت ، من خلال فكرة الكوجيتو"cogito" الذي أحدث انقلابا في تاريخ الفكر البشري وخاصة في أروبا ، ونظرا لقوة فكره فلم يبقى هذا الفكر – فلسفته- مرتبطا بأوربا فقط بل انتشر فكره وذاع صيته بين مؤيد ومعارض، فهناك من إرتمى وإحتظنا فكره ، وهنا ك من رفضه موجها له ا نتقادات وهـذا ماسنتطرق إليه مـن خلال عرضنا لأهـم الانتقادات بين المؤيدين والمعارضين لفلسفة ديكارت .

وما نؤكد عليه أ نه لايمكن لأي قارئ أو مطلع على فلسفة ديكارت أن ينكر دوره ومكانته في أوربا وخارجها كونه إستطاع بفلسفاته أن يخرجها من الظلمات إلى النور ، بفكره الذي شامل مختلف مجالات غير أن هذا لايعني أن ديكارت لم يؤخذ على فلسفاته. حيث أنه تعرض للنقد في عدة نقاط من بينها .

اعتبر أن شكه لم يكن شكا منهجيا رغم أننا نجد ديكارت ينفي هذه التهمة الموجه له .غير أن هناك من يقر على أن شك الديكارتي ليس شكا منهجيا ومن بينهم يوسف كرم يرى بأن شكه ليس شكا جزئيا يمكن اعتباره على أنه شك منهجي بل هو شكا كليا وفي هذا يقول :"أما الشك فلسنا نوافق عل أنه فرض منهجي ، إذ لكي يكون الشك كذلك ، يجب أن يكون صوريا جزئيا ، وديكارت يشك حقا في كل شيء ، فيصبح شكه حقيقيا بالضرورة ، إنه يصرح بأن ليس هنا شيء إلا ويستطيع أن يشك فيه على نحو ما ، فلو أنه قصور الشك على الأمور غير البينة المفتقرة إلى البرهان ، واستثنى المبادئ الأولية البينة بذاتها ، لأمكنه الاستناد على هذه المبادئ للخروج إلى اليقين ، لكنه يشك في العقل ذاته ، فشكه كلي حقيقي يمتنع الخروج منه "[1].

وما يمكن أن نستنتجه من قول يوسف كرم على أن ديكارت شكه حقيقي كلي لأن

شكه شمل كل شيء حتى في العقل الذي كان محل ثقة لديه ، فيرى أنه لو اقتصر شكه على الموضوعات المبهمة والغير الواضحة والتي تحتاج إلى برهان لاستطاع الخروج من هذا الشك لكن ديكارت أبحر في الشك في كل شيء ، فإن شكه حقيقي فلم يترك أي شيء إلا وجعله موضوع شك وهذا ماأكد عليه ديكارت نفسه ، بحيث يرى أنه يجب أن نخضع كل شيء للفحص ولو مرة واحدة.

وما يزيد اتهام مذهبه بالشك المطلق هو افتراضه وجود شيطان مخادع يظلنا ويخدعنا . _____

1 محمد حسن مهدي بخيت ، ظاهرة الشك بين الغزالي وديكارت ، مرجع سابق ،ص67.



كما نجد من بين الذي علقوا عل الشك الديكارتي الدكتور"هويدي" تارة يمجد ه وتارة يذموه بحيث نجده يقول في هذا الصدد:" إننا لكي نفهم الأساس الذي قام عليه الشك الديكارتي ، علين-ا أن نربطه بالإرادة لابالعقل .فهو شك إرادي وليس عقليا" [1].

ومن نستخلصه من هذا القول أن ديكارت أن شكه ليس عقليا حسب – هويدي- بل هو مرتبط بالإرادة وذلك أنه عند ما نخطئ فليس الخطأ مصدره العقل بل الإرادة ، وأننا عند ما نشك فإننا نشك بمحض إرادتنا ، و يصبح الشك ليس صادرا عن العقل بل الإرادة ،وبهذا ف-إن المنه-ج الديكارتي في الشك هوشك مرتبط بالإرادة وليس مرتبط بالعقل كما يدعي ديكارت، غير أنه هناك من يؤكد أن شك ديكارت هو شك منهجي وهو شك مؤقت وليس شكا مطلقا كما نجده عند الشكاك وهذاما أكد عليه هويدي حينما يمجد المنهج الديكارتي معلقا عليه بقوله :" أنه النموذج الصحيح للشك الفلسفي بمعنى الكلمة ، وهو يمثل خطوة أساسية من الخطوات الموق-ف الفلسفي" [2].

وما يمكن أن نستشفه من قول هويدي أن الشك هو براد يغم التفكير الفلسفي ومرحلة ضرورية من مراحل تقصي الحقائ-ق ، وهنا يمك-ن اعتبار أن شك ديكارت شك منهجي وليس شكا مذهبيا ، وش-اتنا بين المذهب الذي يهدم المعرفة و الذي يبني المعرفة.

كما نجد من بين الذين علقوا على منهج ديكارت وقواعده الأستاذ "رفييل " حيث نجده معلقا على منهج ديكارتي بقوله :" إن الجانب الايجابي في منهج ديك-ارت يتلخص في ع-دد ضئيل م-ن الأوام-ر ال-عام-ة والتافهة ، تصوغ المشكلات ولا تحلها . ويعتقد الإنسان أنه يطبقها بكل دقة، في حين أنه يخالفها في منظور الملاحظ الخارجي" [3].

وما يمكن أن نستنتجه من خلال هذا القول على أن المنهج يحتوي على جانب

إيجابي من الأشياء لاتق_دم حلول لمشكلات وإنما تشخص المشكلات ، في اعتقاده أي- ديكارت- المنهج ال_ذي قدم_ه يعطي حلولا لكنها في ا لواقع الخارجي لايمكن تطبيقها ، كما أن القواعد التي قدمها ديكارت وخاصة القاعدة الأولى التي تقوم على البداهة والوضوح كمقياس للحقيقة .

_____

1 محمد حسن مهدي بخيت ، ظاهرة الشك بين الغزالي وديكارت ، مرجع سابق ، ص 69.
2 المرجع نفسه ، ص 67 .
3 عبد الوهاب جعفر ، أضواء على الفسلفة الديكارتية ، الفتح للطباعة والنشر ، د ط ، 1990 ،ص60.



غير أن معيار الجلاء والوضوح قد يتعذر تعريفه ولذا فإن مفهوم الحقيقة عند ديكارت ليخلوا م_ن قصور [1] بمعنى أن الجلاء نابع من ذواتنا ومن المعروف أن الذات لاتصدر أحكاما تكون يقينية بالضرورة فإننا في بعض الأحيان يتبين لنا أننا على صواب في حين على عكس ذلك فإننا نصدر أحكاما قد تكون خاطئة .

كما نجد" ليبنن_ز" يقول على الوضوح الديكارتي:" إن ديكارت قد أسكن الحقيقة في فندق الجلاء إلا أنه حجب عنا العنوان " [2.]

مما يتبين لنا من خلال قوله هذا على أن ديكارت إذا كان يعتبر الوضوح والجلاء فكرة واضحة فإنما نلحظه أن هذه الفكرة في حد ذاتها تحتاج إلى وضوح باعتبارها أنها المقياس الأول للحقيقة ، فكيف لنا أن نأخذها على أنها جلية وواضحة .

ويقول البير بابيه * في هذا الصدد: " إن الأفك_ار الواضحة ج_د أفكار ميتة "[3]، مما يعني من قوله هذا أن الأفكار الواضحة هي أفكار ميتة بمعني أنها أفكار غير جديدة فهي بهذا أفكار منطوية على نفسها ولايمكن اعتبارها أفكار حية وإنما هي ميتة لأنها لاتأتي بالجديد وذلك لأنها ليست غامضة .

أما بالنسبة للعقل عند ديكارت فإنه لم يسلم من الإنتقادات، وذلك أنه يعتبر العقل الوحيد في الوصول الى المعرفة والسلطة المطلقة في بناء معارف موثوق بها ، غير أن العقل عاجزفي بعض الأحيان في إدراك المعارف وهومخادع مثله مثل الحواس ، قد غال

ديكارت في تمجده للعقل حتى اعتبره شيء مقدس كما ذكرنا سابقا بأن ديكارت يرى أن الإنس-ان مجرد عقل فقط، فالإنسان ليس عق-لا وإنما عق-ل وجسم ،بمعنى ليس الإنسان عقل بل هو عواطف ، وأهواء ، وشهوات ، وعليه نرى تأث-ر ديكارت بالمثالية الأفلاطونية كما نجد ، الدين الإسلامي نظر إلى الإنسان من جانبين عقل وقلب وليس عقلا فقط وهذا مانجده عند طه عبد الرحمان الذي ينقد ديكارت في هذه الفكرة .

_____

1 عبد الوهاب جعفر ، أضواء على الفلسفة الديكارتية ، مرجع سابق ،ص61 .
2 المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .
3 المرجع نفسه ،ص 62 .
* عالم إجتماع ومفكر معاصر ، جنسية فرنسية . أنظر: عبد الوهاب جعفر، أضواء على الفلسفة الديكارتية، ص62 .



كما أن ديكارت قد شك في العقل وإستدلاله هذا من جهة ومن جهة أخرى يعتبره الوسيلة لبلوغ اليقين ويعتبر هذا تناقض في فلسفته فكيف يمكن الوصول إلى اليقين بالشيء ال-ذي اتخذن-اه على أن-ه يخط-ئ .

ورفضه دور الحواس في إدراك الحقائق رغم أن نجد العديد من الفلاسفة الذين يبرهنون على دور الحواس والتجربة في بلوغ الحقيقة ومن بينهم رواد المذهب التجريبي، ونجد من بينهم الفيلسوف " جون لوك " الذي اختلف مع ديكارت في القول أن العقل هو الوسيلة الوحيدة لإدراك المعارف ،وبهذا هو يرفض الأفكار الفطرية حيث يقول في هذا الشأن :" إن عقل الطفل يكون خاليا إما من الأفكار قبل أن يستقبل أي إحساسات من حيث أنها نتيجة مثيرة لأعضائه الجسمية ، فهو أشبه في خزانة فارغة من الأدراج أوصفحة بيضاء ليطبع عليها شيء أوقطعة من الورق الأبيض لم يكتب عليها شيء "[1].

وما نستشفه من خلال هذا القول أن الطفل لايمتلك أفكار فطرية بل هو عبارة عن صفح-ة بيضاء ونحن نكتب عليها مانشاء ، وبهذا رفض (لوك) الأفكار الفطرية التى ن-دى به-ا ديكارت ، مما يعني هذا أنه لاوجود للأفك-ار قبلية ، بل كل أفكار نكتسبها عن طريق التجرب-ة ولا مكان-ة لأفكار فطرية في عقولنا ، وهذا مانجد يؤكد عليه "دفيد هيوم " أنه لايمكن أن نصل إلى معارف يقينية بدون حواس فهي عبارة عن نوافذ للعقل البشري يقول في هذا الشأن أيضا : "فلا يمكن للأعمى أن يعطي أي فكرة عن اللون ولا الأصم أي

فكرة عن الصوت " [2].

وما يمكن أن يتبين لنا من خلال قول " دافيد هيوم " أن فقدان حاسة يتحتـم علينـا فقدان معرفة فمثلا أن الأعمى لايعرف اللون ولا الأصم يمكنه التعرف على الأصوات حتى ولو كان هذا المصاب سليم العقل فلا يمكنه فهم المعرفة فهما كليا، وذلك أنه لاتوجـد أفكارا في عقله.

كما نجد أن "جاسندي " قد تعرض هو الأخر لنقد ديكارت في عدة نقاط من بينها اعتبارأن "الكوجيتو" قياس وليس حدس فيكون هذا القياس في الصورة على النحو التالي:

_____

1 وليم كلي رايت ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، مرجع سابق ،ص159 .
2 دافيد هيوم ، مبحث في الفهامة البشرية ، ترجمة : موسى وهبة ، دار الفاربي ، ط 1، بيروت ، لبنان ،2008 ، ص15.



كل مفكر فهو موجود

وأنا مفكـــــر

إذن أنـا موجـود

و يصبح الكوجيتو صورة من صور القياس وليس الحدس كما يدعيـه ديكارت .

كما تعر ض ديكارت للنقد عندما فصل بين النفس والبدن فنجد من بين الفلاسفة الذين ثاروا على ديكارت "مير لوبونتي" و"هوسرل" وذلك أن فلسفة ديكارت قدإمتدت إلى الفلسفة المعاصرة وأثرت في كثير من الفلاسفة من بينهم هوسرل الذي تأثر بفلسفة ديكارت في بعض الجوانب فلسفته وهذا مايظهر في مؤلفات هوسرل مثل " كتاب أزمة العلوم الأروبية " ،كما نجد "مير لوبونتي" هـو الأخر قد تعر ض لنقد ديكارت في هذه النقطة وهي الفصل بين النفس والبدن باعتبار أن المعرفة عند ديكارت مقتصرة على الذات .

فيرى ميرلوبونتي أنه لايمكن إنكار دور الجسد في فهم العالم فهو عبارة عن وسيلة التي نتواصل بها بالعالم بمعنى أن الوعي بالذات أي- وعي الشعور – ويكون هذا التواصل عبر الجسد ولذا لايمك-ن أن نفصل بينهما - حسب- تعبيره نحن وعيا وجسدا معا ، ولايمكن التمييز بينهما ففي هذا يرى مير لبونتي : "نحن لسنا وعيا فقط أو موضوعا فقط بل نحن وعي وموضوع مع-ا وك-ل مافين-ا نفس وجسد"[1] .

كما نجد أن مير لوبونتي ق-د وج-ه انتقادات للكوجيتو ال-ديكارتي من خلال كتاب-ه "فينومولوجيا الإدراك " الذي يرى فيه أن الكوجيتو الديكارتي منطويا في الذات، فقد قدم لنا "بونتي " كوجيتو يختلف عن كوجيتو ديكارت فقد نقله من الذات إلى العالم ، إن الكوجيتو عند ديكارت هو " أنا أفكر إذن أنا موجود "ليص-بح الكوجيتو عند مير لوبونتي هو الوعي بالشيء وهذا الشيء موجود في الخارج بمعنى المعاش، وبهذا تجاوز " بونتي" الكوجيتو الديكارتي موعلنا نوع أخر من الكوجيتو وهو معبر عنه " بالكوجيتو المتجسد" بمعنى الكوجيتو المعاش في عالم العيش عن طريق الخبرة وليس ذلك الكوجيتو الذي يبقى منطويا على الذات وهذه الفكرة التي نجدها عند " سارتر" وهذا مانجده في كتابه " الآخر هو الجحيم" بينما غير وجهة نظرته ، بحيث يرى على أن الكوجيتو عليه أن يرمي به إلى الخارج .

_____

1 سمية بيدوح ، فلسفة الجسد ، دار التنوير للطباعة والنشر ، د ط ، تونس ، 2009،ص19 .





كما نجد أن أدلة ديكارت في إثبات وجود الله لم تسلم من الانتقادات هي الأخرى ، فيما ما عرضناه سابقا نرى أن ديكارت رفض وأحدث قطيعة مع كل ماهو تقليد في حين نجد أنه تأثر بالفلاسفة العصور الوسطى وذلك أنه استخدم في إثبات وجود الله الأدلة التي استخدمها قديس "أنسل-م" و القديس" أغسطين" ويظهر هذا التأث-ر في الدلي-ل الأول والدلي-ل الثاني إلا أن ديكارت لم يشير إلى هذا ال-أثير لا من قريب ولا من بعيد.

واتهم وقوعه في الدور ويعرف الدور على أنه"هو التوقف وجود أحد الشيئين على وجود الآخر"[1] ونعني هنا بالدور أننا نثبت قضية ثانية انطلاقا من الأولى ثم نعود لنثبت القضية الأولى انطلاقا من الثانية وهذا ماوقع فيه ديكارت

، وفي هذه النقطة نقد " جاسندي " ديك-ارت معترضا على أدلة ديكارت في إثبات وجود الله ويقول في هذا الصدد :" انك تذهب إلى أن الفكرة الواضحة المتميزة حقيقة لان الله موجود ، ولأنه خالق تلك الفكرة ، لكنك تقول من جهة أخرى أنا الله موجود لأنه خالق ولان لديك عنه فكرة فطرية واضحة متمايزة ، فالدور واضح لايخفى على أحد "[2].

ويتبين من خلا ل قول " جاسندي" أن ديكارت قد وقع في الدور، وذلك أنه أثبت أن الله واضع هذه الأفكار وهي يقينية ، لكن من جهة أخرى يرى أنها أفكار فطرية واضحة و بديهية لاتحتاج إلى إثبات وهنا وقع في الدور ، بحيث يؤكد على أن الأفكار واضحة لاتحتاج إلى برهان بينما يستند بالله كضمان لهذه الأفكار .

ورغم الإنتقادات الموجهة له إلى أن هذا لاينقص من قيمة ودور ديكارت لتاريخ البشرية ككل ، فنجد تأثيره لم يبقى حكرا على تلك الفترة فقط – الفترة الحديثة – بل امتدى تأثيره إلى فلسفات المعاصرة ، ولعل تأثير ديكارت كان أكبر من تأثير أي مفكر أخر باستثناء أرسطو – فقد إتسع نطاق هذا التأثير بحيث تجاوز الديكارتيين من أمثال مالبرانش الذي اعتنق كثير من أرائه [3] وهذا خير دليل على قوة فكر ديكارت إلا أن تأثيره كان أكبر من أي فيلسوف آخر من الذين عصروه بإستثناء أرسطو الذي مازال فكره يدور بيننا

_____

1 محمد جواد ، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات ، دار مكتبة الهلال ، د ط ، بيروت ، لبنان ، د ت ، ص207 .

2 رينيه ديكارت ، مقال عن المنهج ،مصدر سابق ، ص91.

3 فؤاد كامل وأخرون ، الموسوعة الفلسفية المختصرة ، راجعها : زكي نجيب محمود ، دار القلم ، د ط ، بيروت ، لبنا ن ، د ت ، ص 194.





ومازال يلقب بالمعلم الأول نظرا أنه طرح مسائل مازلت تعالج حتى يومنا هذا ، رغم ماوجه له من إنتقادات .

وهذا ما فعله ديكارت فقد أحدث ثورة فكرية ليس في مجال العلم والفلسفة فقط و إنما في مختل-ف المجالات كالأدب وغيرها فهو فيلسوف وعالم وأديب ، كما أن هناك عنصر في فلسفة ديكارت كان من أكثر عناصر فلسفته ثوريا وهو الذي أثر في هؤلاء الفلاسفة – الديكارتيين – جميعا ، هذا العنصر أنه جعل السؤال المعرفي " كيف أعرف " وهو محور للفلسفة [1]، ومنه لايمكن إنكار الدور الذي قام به ديكارت للفلسفة والعلم ، إذ أنه

طرح السؤال المعرفي الذي يعد القلب النابض.

كما أنه ابتكر منهج يعتبر أنه تفرد به عن الذين عصروه وهو يعتبر التجديد في فلسفته ،حيث نجد أن فلسفته لم يكن التجديد فيها على مستوى التعريف أو النظرة الشمولية كما قلنا سابقا وإنما كـان تفرده في ابتكاره منهج من خلال وضع له أسس وقواعد تضمن لمـن يراعيها بدقـة وصـوله إلى معارف حقيقية وثابتة ويقينية .

واستطاع أن يبرهن على فلسفته والرد على كل الإعتراضات من خلال مؤلفاته شارحا ومبينا لكل ماتعرض له من نقد في الفترة التي عاش فيها ،مثل الرد على على " جاسندي" من خـلال اتهامه بالدور فهو يقو ل في هذا الشأن :" ثم إنني بينت بوضوح لابأس به في ردودي على الاعتراضات الثانية أنني لم أقع في الخطأ المسمى بالدور ، عندما قلت أننا لسنا على ثقة من أن الأشياء التي نصورها تصورا شديد الوضوح والتمييز هي جميعا حقيقية الا لان الله كائن او موجود ، واننا لسنا متأكدين من أن الله كائن أو موجوا لا لأننا نتصور ذلك بوضوح وتمييز شديدين..... ولكن يكفي بعد ذلك أن نتذكر أننا تصورنا شيئا تصورا واضحا لن يكون على ثقة من أنه حقيقي وهذا لايكون كافيا إذا لم نعرف أن الله موجود وأنه لايمكن أن يكون خادعا"[2].

1 فؤاد كامل و اخرون ، الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مرجع سابق،ص 195.

2 رينيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، مصدر سابق ، ص 99.



وبهـذا يعـد هذا الفيلسوف الصغـير الكبير كما يلقب من أهم الفلاسفة الذين كان لهم الفضل في إخراج أروبا من ا لظلمات إلى النور وذلك بتحرير العقل وإطلاق له العنان في الإبداع في مختلف المجالات ، وما يمكن أن نلاحظه أن تأثيره واضحا على الفلاسفة الذين تأثروا بطريقته في معالجة المسائل التي

تناوله‌ا ديكارت وهم ما يعرفون بالديكارتيين الصغار .

و تأثيره واضح على مختلف الفلسفات ف‌ي صور شتى ، و ساهم في العلم مساهمة خصبة ووضع فلسفة تؤيده وتحميه وترفع الفردية من مستوى العاطفة والإرادة الغامضة إلى مستوى الحق والقانون فوضع دستور الفكر الحديث واستحق أن يدعى أبو الفلسفة الحديثة [1].

وما نستخلصه من خلال هذا المبحث على أن فلسفة ديكارت تعتبر محطة هامة من محطات الفك‌ـر البشري فبفلسفته أحدث إنقلابا في أروبا ، ومهما أخطأ ديكارت فإنه يبقى عقل البشري يشهد له التاريخ البشرية جمعاء ويستحق أن يلقب بأبو الفلسفة الحديثة وفي هذا يقول راسل :"يعتبر رنييه ديكارت عادة مؤسس الفلسفة الحديثة وبحق كما أظن"[2].

# نتيجة:

ومانستخلصه من هذا الفصل أن ديكارت بنى هذه العقلانية على الشك فنسقه الفلسفي كله قائم على الشك لا اليقين متخذا من العقل الوسيلة الوحدة التي تمكنه من بلوغ اليقين ، فإن نسقه الفلسفي يتخذ من الشك مبدأ له من خلال الثورة على فلسفة العصور ا لوسطى التي كانت تؤمن باليقين ، فأراد ديكارت أن ينقل هذا الإيمان ويخضعه للشك من خلال عقلانيته، و أراد بمنهجه البحث عن اليقين متخذا من الشك طريقا له ليبلغ معارف لايتأنى معها الشك ، وبذلك أقام ثورة على فلسفة اليقين التي تتخذ من اليقين مبدأ لها إلى فلسفة الشك و تميزت فلسفته وتفردت في إبتكار منهج أراد له الدقة ، فإنه يعتبر أبوالفلسفة الحديثة وذلك أنه جدد في منهجه م‌تخذ من الشك نقطة البداية له ، إلى أن هذا لايعني أنه عندما إبتكر م‌نهج غير أنه متأثر بالفلاسفة الأخرين ، فقد تأثر بالغزالي في منهجه الشكي.

1 يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، ط 5 ، القاهرة ، د ت ، ص 83 .

2 مهدي فضل الله ، فلسفة ديكارت ومنهجه ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط 3 ، بيروت ، لبنان ، 1997 ،ص72.

بينما نجدالغزالي إختلف معه في كيفية الخروج من هذا الشك ،وذلك أن ديكارت قد شك في كل شيء حتى في وجود الله فمنهجه قائم على الشك ليبلغ اليقين؛ أما الغزالي لم يشك في مقاصد الشرع بمعنى أنه إنطلق من اليقين للوصول إإليه وبهذا فإن عقلانية ديكارت قائمة على الشك أما الغزالي مبنية على اليقين وهذه الفكرة التي بنى عليها الغزالي منهجه نجدها تتجدد من جديد عند الفلاسفة المعصرين من بينهم طه عبد الرحمان الذي يطرح نفس الفكرة متهكما على الكوجيتو الديكارتي من خلال مشروعه الفكري و الفلسفي ، فإنه يطرح فكرة الغزالي في قالب جديد.

# الفصل الثاني : العقل الطاهائي وتأكيد المعرفة (من اليقين إلى اليقين)

**تمهيـــد:**

**المبحث الأول : مشروع طه عبد الرحمان ومواقفه من الحداثة**

- **المطلب الأول : مشروع طه عبد الرحمـان**
- **المطلب الثاني : موقفه من الحداثة**

**المبحث الثـاني : العقل والعقلانية عند طه عبد الرحمان**
**المبحث الثالث: الكوجيتو عند طه عبد الرحمـان**
**المبحث الرابـع: الكوجيتو في الميزان**
**نتيجـــة**

## _____الفصل الثاني : العقل الطاهائي وتأكيد المعرفة

**تمهيد :**

لقد أثار طه عبد الرحمن إستشكالا هاما في تاريخ الأمة العربية الإسلامية ، ا لتي تعيش حالة مزرية لاتحسد عليه، فجأت المشاريع العربية محاولة إخراج هذه الأمة مما تتخبط فيه، وكان من بين المشاريع التي كان لها الآثر الواضح في محاولة النهوض بالأمة الإسلامية مشروع طه عبد الرحمان الذي يعتبر من أهم المشاريع في الوطن العربي المتضمن في محتواه الدعوة إلى الإبداع والإبتكار والتجديد وفق المجال التداولي الإسلامي ، فأراد بمشروعه إيقاض هذه الأمة من السبات ،الذي تعيش فيه من إنصهار مع مالا يتوافق مع مجال ال تداولي الإسلامي ،فرفع راية التحدي من خلال منهجه المتمثل في فقة الفلسفة الذي يدعو إلى إحداث ممارسة التفلسف ،من خلال إعادة النظر في علاقة الصلة بين الترجمة والفلسفة ورفع التعارض بينهما، فلا يمكن للمترجم عربي أن يقبل بأي ترجمة كانت إذلابد من ممارسة التأثيل أي تأصيل هذه النصوص وفق المجال التداولي الإسلامي من عقيدة ومعرفة ولغة ، وعند ممارسة التاثيل يتبين لنا أن هذه النصوص المترجمة تحوي أخطأ مع ما لايتوافق مع المجال التداولي الإسلامي ، و يدعوا من خلال مشروعه تأثيل الحداثة وتقويم الثراث ،بمعنى إعادة النظر في كل الترجمات ، هذا مافعله طه عبد الرحمان عندما قدم لنا ترجمة جديدة للكوجيتو الديكارتي وفق متقضيات المجال التداولي الإسلامي ،لأن ترجمة الكوجيتو الديكارتي غير صحيحة ، لأنها لاتتوافق مع مقتضيات المجال التداولي الإسلامي ، حيث مارس التأثيل على الكوجيتو الديكارتي ليبين لنا عدم توافق الكوجيتو الديكارتي مع المجال التداولي الإسلامي فإذا كان ديكارت أقام منهجه على الشك فإن الكوجيتو الطاهائي قائم على اليقين ومستغرق فيه ، و قدم لنا بعد إنتقاده للكوجيتو الديكارتي الذي بنا ه على مقولة " أنا أفكر، إذن أنا موجود" متخذا من الشك مبدأ له ليقلبه طه عبد الرحمان إلى" أنظر تجد" الذي رأى أن هذه المقولة الآخيرة تتوافق وتحقق الشروط المجال التداولي الإسلامي منطلقة من اليقين وصولا إليه ، وحتى يتمكن الفيلسوف ممن ممارسة القول الفلسفي على أكمل وجه لابد من الربط بين العبارة والإشارة ، وذلك أن الإشارة هي التي تمكن الفيلسوف من ربطه وفهمه لمتقتضيات المجال التداولي الإسلامي للفيلسوف العربي ، رغم أن هناك من ينفي هذه العلاقة بإعتبار أن العبارة هي الإشارة وهو موقف يتبناه " نتشه" من حيث القول أن العبارة مضمونها الإشارة ، أما الموقف الثاني يتبناه اللساني الأمريكي " ميكائيل ريدي" بحيث يقول أن العبارة صورتها الإشارة ، وبالتالي هنا الفصل بين الجانب اللغوي والجانب الإصطلاحي للقول الفلسفي، إلا أن طه عبد الرحمن يرى عكس من ذلك ، حيث ربط بين الإشارة والعبارة أي الربط الجانب اللغوي مع الجانب الإصطلاحي للقول الفلسفي حتى يتمكن الفيلسوف من ممارسة التفلسف أو فقه الفلسفة وفق المجال التداولي الإسلامي ، وعليه فإن الكوجيتو الطاهائي مستغرق في الإيمان عكس ديكارت مستغرق في الشك ، وهذا ماسنحاول أن نبينه في هذا الفصل حيث تناولنا في هذا الفصل مشروع طه عبد الرحمان وموقفه من الحداثة الذي وقف منه موقف عداء كما تناولنا مشروعه المتمثل في الفقه الفلسفة مبينين

على أن العقلانية الطاهائية ليست عقلانية واحدة بل عقلانيات متعدد ، كما تناولنا الكوجيتو عند طه عبد الرحمان المتمثل في مقولته " انظر تجد " .



وفي الأخير تطرقنا الى أهم منتقدي الكوجيتو الطاهائي وما يؤكد عليه في الأخير أن الكوجيتو عنده يستند إلى الإيمان وليس الشك بمعنى أنه يتخد اليقين مبدأ له ليزداد تقربا إلى الله أي أنه ينطلق من اليقين وصولا إليه ، بينما ديكارت يتخد من الشك مبدأ له بمعنى أنه كلما شك إزداد تفكيرا ، وعليه نتسأل ماهو البديل الذي وضعه طه عبد الرحمان لإعادة تصحيح ترجمة "الكوجيتوالديكارتي" وفق المجال التداولي الإسلامي ؟



**المبحث الأول: مشروع طه عبد الرحمان وموقفه من الحداثة**

قبل أن نتطرق إلى مشروع طه عبد الرحمن وموقفه من الحداثة الغربية لابد أن نتطرق إلى مفهوم الحداثة لغة وإصطلاحا -**لغة** : الحداثة مشتقة من الفعل الثلاثي "حدث" ، بمعنى" وقع" ، والحديث نقيض القديم ، والحدوث نقيض القدمة [1].

**-إصطلاحا :** فتجدر الإشارة أنه لايوجد تعريف واحد ومحدد للحداثة ، وذلك أن مفهوم الحداثة يختلف من فيلسوف لآخر ، كما تختلف من مجال إلى آخر ومن بين تعريفات أخذنا تعريف طه عبد الرحمان في كتابه الحداثة والمقاومة فيعرفها بقوله :" إن الحداثة عبارة عن نهوض الأمة . كائنة ماكنت . بواجبات واحد من أزمنة التاريخ الإنساني بما يجعلها تختص بهذا الزمن من دون غيرها وتتحمل مسؤولية الماضي به الى غايته في تكميل الإنسانية"[2].

ونظرا إلى أن الحداثة تحتكر على الغرب وكأنها حكرا عليهم دون الأمم الأخرى لم تبقى حبيسة الغرب ، لتطور الذي مس مختلف المجالات ، وامتدت إلى العالم ككل فذاع صيتها وصولاإلى الوطن العربي و إنقسم المفكرون العرب والمسلمون بين مؤيد ومعارض ، فهناك من أشاد بها واعتبرها أنها أصبحت ضرورة لاغنى عنها ، وهناك من وقف موقف رفض ، وتعالت الأصوات لما تحمله هذ ه الحداثة من مظاهر تحمل في طياتها خفايا لابد من تفطن إليها ومن الذين رفعوا راية التحدي وأقروا بضرورة التصدي لها نجد مفكرنا المغربي طه عبد الرحمان من خلال مشروعه الفكري والفلسفي معلنا ضرورة العودة إلى القيم الإسلام وموجها انتقادات للحداثة الغربية وإلى الذين راحوا يفتخرون بالغرب ومنجزاته دون تحديق في مساوئها ، فجاء مشروعه ليذكرنا إلى إعادة النظر في هذا المد الجارف الذي يحاول قتل وطمس الهوية العربية الإسلامية من خلال الدعوى إلى الفلسفة الكونية ،وعليه يمكننا أن نتسأل مامضمون هذا المشروع؟ وما موقفه من الحداثة الغربية؟

**المطلب الأول** : **مشروع طه عبد الرحمان**

يتمثل مشروع طه عبد الرحمان في تجديد المنهج في تقويم الثراث وتأثيل الحداثة، من خلال رفض التبعية والتقليد للغرب والدعوة إلى الإبداع والتجديد ، ولايكون ذلك إلا عن طريق إعادة النظر وتأثيل النصوص المترجمة ، فهو يرى أن فلاسفة العرب والمفكرين راحوا يمجدون الغرب وأضحى الفكر الغربي حتمية وضرورة لاغنى عنها ، حتى أنهم جعلوا من عقولهم عقولا لاتستثمر إلا في التقليد ولا وظيفة لها سوى التفنن فيه.

---

1خوني ضيف الله وأخرون ، دراسات وأبحاث في الفلسفة الغريبة الحديثة والمعاصرة ، دارصبحي للطباعة والنشر ، ط 1،غارداية ، 2014 ، ص 124 .

2 طه عبد الرحمن ، الحداثة والمقاومة ، معهد المعارف الحكمية ( للدراسات الدينية والفلسفية ) ،ط 1 ، بيروت ، 2007,ص 20 .



لذلك كان مشروعه الفكري والفلسفي يهدف إلى إعادة بلورة تفكيرهم من خلال

النقد والتمحيص، فهو يرى أنه لابد من النهوض بالأمة العربية الإسلامية التي تعيش حالة مزرية نتيجة الإنصهار عقول الفلاسفة والمفكرين العرب في التقليد الأعمى .وهنا يظهرتأثره بالغزالي هو الأخر رأى من وجبه النهوض بالأمة الإسلامية مما تعيش من حالة مزري-ة ولايكون هذا في نظر الغزالي إلا بالعودة إلى الأخلاق الإسلامية ، وهذا مايسيمه طه عبد الرحمان بالمجال التداولي الإسلامي.

وجه انتقادات للفلاسفة العرب الذين وصلت بهم أنهم أصبحوا يتلذذون في تقليد الغرب في كل شيء، فهو يدعو إلى رفض الحداثة الغربية جملة وتفصيلا وإلى تبني روح الحداثة ،وتجدر الإشارة هنا أنه يفرق بين الحداثة وروح الحداثة، وذلك نقلا من المجال التداول الغربي وهو مايعرف بواقع الحداثة إلى المجال التداولي الإسلامي وهو مايعرف بروح الحداثة .

ويرجع سبب التقليد إلى عدم القدرة على السيطرة على الوسائل وفي هذا يقول طه عبد الرحمان "قصور وسائلهم عن الإحاطة بدقائق وسائل من يقلدون " [1].

وما نستشفه من هذا القول على أن سبب تقليد المفكرون والفلاسفة العرب هو عجز وقصور وسائلهم في فهم من يقلدون وإتباع التقليد دون تمحيص ونقد ودون تجديد وإبداع في مجال التداول الإسلامي ، فإن طه عبد الرحمان من خلال مشروعه ينطلق من اليقين للوصول إلى اليقين عكس ديكارت الذي ينطلق من الشك للوصول إلى اليقين ، فإن المفكرين العرب تفننوا في تقليد الغير عدم مراعيين المجال التدولي الإسلامي حتى أنهم قلدوا الغير في كل كلمة وكل حرف وفي هذا يقول طه عبد الرحمان:" أما ترى ان المتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ الا ما صاغه غيره ، ولا يستعمل من الجمل الا مااستعمله ، ولايضع من النصوص الا ماوضعه ، لايكاد يزيد عن هذا أو ذاك شيء يكون من إنشائه لا من إنشاء غيره ولا هو على العكس من ذلك يكاد ينقص منه شيئا "[2].

وما نستنتجه من هذا القول أن فلاسفة العرب لايتفننون إلا بالتقليد الأعمى في كل حرف وكلمة وقل في كل شيء ، فهو لايتفق معهم بل يدعهم إلى التحر رمن القيود هذا التقليد ليبدعوا في مختلف المجالات ويواجهوا كل مايقف في طريقهم ومواجه الصعاب وفي هذا الصدد يقول طه عبد الرحمان:"تشترط في الإبداع في أي مجال من المجالات كان مواجهة مانع من الموانع التي تعوق عن التقدم فيه ، وعلى قدر المانع تكون قمة هذه المواجهة"[3].

---

1طه عبد الرحمن ، حوارات من أجل المستقبل ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، ط 1 ، بيروت ، 2011 ،ص169 .

2 طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة – 2 - ، القول الفلسفي ، كتاب مفهوم والتأثيل ، المركز الثقافي العربي، ط2 ، الدار البيضاء، المغرب ، 2005 ، ص 11.

3 طه عبد الرحمن ، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، ط 2 ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2006 ، ص116 .

وعليه جاء مشروعه إلى إعادة النظر في النصوص المترجمة،ويهدف من خلال مشروعه إلى دفع الفيلسوف العربي إلى ممارسة التفلسف من خلال الإبداع والتجديد فكانت أولى خطواته هي فحص و النقد، أو كما يسميه طه عبد الرحمان في مشروعة الفكري بالترجمة من خلال تأثيل النصوص الفلسفية المترجمة ، فهويقدم لنا ثلاثة أنواع من الترجمة .

ومن خلال ترجمة يمكن للفيلسوف العربي أن يشغل عقله ويدفعه إلى الخلق والتجديد وليس الإبحار وركب سفينة التقليد دون المحاولة الخروج من هذا الوضع ، وجاء مشروعة الفكري إلى إيقاض روح الإبداع لدى الفلاسفة العرب الذين ارتموا في الفكر الغربي دون مراعاة المجال التداول الإسلامي ، ومع أن هذا التقليد لم يكن وليد الفترة المعاصرة بل يعود بجدوره إلى زمن بعيد وهنا يستشهد طه عبد الرحمان بالفلاسفة العرب من أمثال" الفارابي "و "ابن رشد "الذي قلد في فلسفته أرسطوا،فإن التقليد متأصل في الجذور العربية الإسلامي-ة ، فنجدطه عبد الرحمن يدعواالفلاسفة العرب بترك وتخلي عن التبعية للغرب ، فإذا كان ديكارت قد ثار على ماسبقوه مثل المنطق الأرسطي أو عن الذين عصروه من أمثال بيكون ، فنجد ديكارت داعيا هو الآخر إياهم إلى الشك في كل المعارف وإطلاق العنان للعقل في الإبداع الذين سيطرت عليه الفلسفة العصور الوسطى ، فهو شك في معارفهم ليبدأ من بداية جديدة من خلال الشك ليصل إلى اليقين، فنجد أن طه عبد الرحمان انتهج نفس الطريقة فقد ثار على من سابقوه من أمثال "ابن رشد" وحتى عن الذين عصروه من أمثال "محمد عبد الجابري "ودعوتهم إلى وضع فلسفتهم مع ما يتناسب مع المجال التداولي الإسلامي ،
إلى أنه ينطلق من القين للوصول إليه .

وعليه فإن طه عبد الرحمان يدعوا من خلال مشروعة إلى ضرورة إبداع وإتيان بالجديد ، ففي نظره لابد من رفض التبعية وتبنى حداثة تكون مستمدة من المجال التدولي الإسلامي ،مما يعني أن إذا كان للغرب حداثة مستمدة من مجالهم التداولي لابد أن يصنع المفكر العربي حداثة تكون نظيرا لهم .

وبهذا يثور طه عبد الرحمان على من يدعون أن هناك حداثة فهوقول باطل فالحداثة في نظره هي التي تقوم على الإبداع والتجديد وليس مجرد نقل واتباع، فالحداثة هي دفع الفيلسو ف العربي إلى ممارسة فعل التفلسف من خلال المراجعة والنقد والتمحيص والإبداع والتجديد لمواجهة الحداثة الغربية فهو يدعو من خلال مؤلفاته أن يكون هنا ك حداثة من الداخل وليس من الخارج، بمعنى أن المفكرين العرب لديهم الحق في الإختلاف وبناء فقه فلسفي ولايكون ذلك الإمن خلال تحرير عقولهم من التبعية ومجرد النقل ، بل عليهم إنتاج مفاهيم ومناهج تضاهي مناهج الغرب ولعل في إعتراض طه على المفكر المغربي محمد عبد الجابري بخصوص إستمداد هذا الأخير لمفاهيم منقولة من المجال التداولي من مثل مفهوم العائق الإبستمولوجي ومفهوم القطيعة والنزعة الاكسومية وغيرها من المفاهيم من الوجاهة مايدعو الى مراجعة تفاعل الفكر العربي مع المنقول [1].

---

1 إبراهيم مشروح ، طه عبد الرحمن ، قراءة في مشروعه الفكري ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلام-ي ، ط1 ، بي-روت، 2009 ، ص15 .

وعليه طه عبد الرحمان ينتقد الذين يداعون أن مشاريعم التي جاءوا بها من أجل النهوض بالأمة العربية الإسلامية مستمدة مضامنها من مجال التداولي الغربي، فنجد مثلا المفكر المغربي محمد عبد الجابري من خلال مشروعه أنه إعتمد على مجرد النقل من مجال التداول الغربي مستعملا مفاهيم متدولة عند الفلاسفة الغرب مثل العائق الإبستمولوجي ، والقطيعة الإبستمولوجية ،وهذه المفاهيم نجدها عند "غاستون باشلار".

فلكي نمارس فقة فلسفة لابد من إنتاج مفاهيم بإعادة النظر إلى مناهج المتبعة في دراسة التراث وإتباع مناهج جديدة تكون بقراء ة أخرى وليس ما اعتمده المفكرين العرب، ويمكن أن نجملها في عدة نقاط أساسية :

1- إعتماد قراءة تكشف عن الآليات التي أنتج بها النص .

2- تزود بالعدة المنهجية العلمية المعاصرة والمتاحة لتخريج تلك الآليات .

3- إجراء تلاقح وتناقح بين مايتم إقتبسه من التراث الأجنبي.

4- تمحيص ونقد المناهج المقتبسة .

**المطلب الثاني: نظرته إلى الحداثة**

لم يكن طه عبد الرحمان أول من تعرض إلى نقد الحداثة الغربية ، بل هناك من رفض هذه الحداثة وما تحمله من مساوئ في الجانب الديني والأخلاقي -التهويد – و- طغيان الجانب المادي عن الجانب الروحي- ، فتعالت الأصوات لرفض هذه الحداثة من أمثال محمد عبد الجابري من خلال مشروعه، وغيرهم حتى هناك من الغربيين من وقف موقف عداء إتجاه هذه الحداثة من أمثال" ألان تورين " .

ويعتبر طه عبد الرحمان من بين الذين نددوا بمساوء الحداثة الغربية من خلال القول أن الحضارة الغربية هي حضارة قول وليس فعل، بمعنى ارتباطها بالجانب النظري وإهمال الجانب ا لعملي و يربط طه عبد الرحمان بين الفعل والقول منتقدا بذلك الحداثة الغربية ، من الفلسفة اليونانية التي مجدت القول على الفعل إلى الفلسفة الحديثة وفي هذا يقول طه عبد الرحمان :" لقد إشتغلنا في كتابنا: سؤال الأخلاق بنقد الحداثة الغربية , اهمتنا في هذا النقد على الخصوص ممارستها القولية والعقلية والمعرفية لإانبرينا لها نكشف عن الآفات الاخلاقية التي دخلت عليها "[1].

فإن طه عبد الرحمن يرى أن الحداثة الغربية هي حداثة غارقة في القول إلى درجة إهمال الفعل وربط المعارف بالعقل وإهمال العوامل الأخرى المساهمة في إكتساب المعرفة ،وهذا ماوقعت فيه الحضارة الغربية عموما وديكارت خصوصا ،وإذا كانت الحداثة الغربية قد حررت الإنسان من قيود الكنيسة وإعلان حرية العقل إلى أنها وقعت في مأزق أكبر منه وهو الوقوع أسيرةالعقل .

---

1 طه عبد الرحمن ، روح الحداثة ، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، المركز الثقافي العربي ، ط 1، الدار البيضاء ، المغرب ، 2006 ،ص15 .

ينتقد طه عبد الرحمان الذين يرون أن الحداثة لاتحمل سوى محاسن وفي هذا الشأن يقول طه عبد الرحمان : " وقد بلغ تعلق هؤلاء النقاد بالحداثة الغربية أن توهموا أنها واقع لايزول وحتمية لاتحول ,انها نافعة لاضرر فيها وكاملةلانقص معها"[1].

ونجد أن الحضارة الغربية أصبحت تعدنموذجا لإرتقاء البشرية ,وذلك أنها حضارة الموصوفة بالكمال لايشوبها نقص، لكن المتأمل فيها يجد أنها تأسست على الجانب المادي وإهمال الجانب المعنوي – الأخلاقي – ومن المعروف أن الحضارة لكي تبلغ إزدهارها لا بد من جانبين هما الجانب المعنوي والمادي المكملين لبعضهما البعض ، وفي هذا يقول طه عبد الرحمان : " لو أن هؤلاء الذين حصروا نقدنا في جانب الهدم تأملوا في هذه الأصول لادركو ا أنها تؤسس لحداث ـة

ذات توجه معنوي بديلة عن الحداثة ذات التوجه المادي التي يعرفها المجتمع الغربي فالرأي الذي نرتضيه هو أن الحداثة عن إمكانيات متعددة "[2].

وما يمكن أن نستشفه من هذا القول على أن الحداثة الغربية قد إقتصرت على وجه واحد ، فالحداثة هي التي تبنى من إمكانيات شتى وليس كما فهمها ا لبعض على أنها تقوم على إمكانا واحدا وهذا ماوقعت فيه الحداثة الغربية التي ركزت على الجانب المادي غير مكترثة بالجانب الأخلاقي الذي يعد أهم جوانب الإرتقاء لأي حداثة كانت ، فقد واقعت الحداثة الغربية في هذا مما جعلها تنظر للإنسان على أنه عقل فقط لكن الإنسان عكس ذلك فهو كائن أخلاقي بالدراجة الأولى.

ونجد المفكر المغربي يواجه إنتقادات لاذعة للحضارة الغربية التي جعلت من مفهوم الإنسان عقلا ، إلا أنه كائن أخلاقي ، فالعقل تابع للأخلاق وليس العكس ، فالإنسان إذا تحلى بالصفات الخلقية أمن من كل شيء سواء ماتعلق بالجانب المعنوي أوالمادي أو الروحي ولاتستقيم حياة الإنسان إلا بالأخلاق ، وهذا مانجد يؤكد عليه القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، ونظرا لأهمية الأخلاق في حياة الإنسان جاء الخطاب الديني ليؤكد على ماللأخلاق في تكويِن وبناء الإنسان والحضارة ، فإن الخلل في عدم الإستقامة يعود إلى الثغرة الموجودة في القيم الأخلاقية وهذا مانعيشة اليوم من إندثار هذ ه القيم وإنصهارنا في الحداثة الغربية ، وبهذا أنتجت الحضارة الغربية آفات أخلاقية لحضارة القول وهذه الآفات هي :

1- أفة التضييق: وفي هذا يقول طه عبد الرحمان: "لما إشتدأثر القول وإتسع مجاله ونفذ فيما لم يكن فيه نافذا أولم يكن
من حقه النفوذ فيه ..... فضاقت رقعة الأخلاق ضيقا وأنقبض أفقها إنقباضا "[3].

وما نستنتجه من هذا القول على أن الحضارة الغربية ضيقة من مجال الأخلاق وجعلته في رقعة محدودة ووسعت من أثار القول في إتساع مجاله، وهذا مايتنافى مع الدين الذي دعى إلى أخلاق في كل مجال وليس تضيقه في زاوية معينة واغتصاب الأخلاق .

1 طه عبد الرحمن ، روح الحداثة ، مصدر سابق ، ص 15 .
2 المصدر نفسه ، ص 16 .
3 طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق ، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية ، المركز الثقافي العربي، ط1 الدار البيضاء ، المغرب ، 2000 ، ص 78 .



2- أفة التجميد : ويقول فيها طه عبد الرحمان " لم تقتصر حضارة القول على إغتصاب مااللأخلاق فقط بل إنها كذلك قهرتها على الجمود على حالة واحدة فيما تبقى لها من مجال ضيق وضعيف وذلك بدعوى أن الأخلاق لاتصلح لتنظيم الأفعال حال إجتماع الناس فيما بينهم "[1].

وما يمكن أن نفهمه من هذا القول أنا الحضارةالغربية أي "حضارة القول" لم تكتفي بقهر الأخلاق وتضييق مجالها بل ساعت إلى تجميدها على حالة واحدة، بمعنى أن الأخلاق لايمكن أن تؤدي مصالح المجتمع وتنظيم أفعالهم وتوجيهها بل تكون فائدتها في المجال الخاص ،وهذا مانجده اليوم في الحضارة الغربية خاصة عند المذهب النفعي من أمثال " جون ديوي" ، وذلك أنهم يدعون أن ليس هناك أخلاق عامة بل هناك أخلاق خاصة بمعنى مايحقق المنفعة ، وهذا مايؤدي إلى قتل الأخلاق وجعلها أخلاق لاتؤدي وظيفتها الأساسية وهي الربط العلاقة بين الأفراد إلى أن تتعدى إلى الغير ، فإذا تم فصل القول الإجتماعي مثلا عن الفعل الأخلاق تتعرض الأخلاق إلى القصور والجمود .

ج- أفة التنقيص: وفي هذا يقول طه عبد الرحمان "لم تكتفي حضارة القول بإغتصاب حقوق الفعل الخلقي كما في ضرر التضييق ولا بإنتزاع قدرة الإجتهاد وتجديد من هذا الفعل كما في ضرر التجميد فحسب بل أيضا إنها بالغت في تنقيص من شأني هذا الفعل وفائدته"[2].

بمعنى أن الحضارة الغربية لم تكتفي من تجميد قيمة الفعل الخلقي وتضييق مجاله بل تعدت إلى إنقاص من قيمته وحتى أنها جعلت منه عائقا في التقدم العلمي وسببا في التخلف ، كما يعتبر أن هذا الفعل – فعل الخلق- سببا في ضعف الناس والخذلان في النفس وهنا يستحضرنا " نتشه" حيث يقر بهذ ه الحقيقة على أن الأخلاق من صنع الضعفاء ،إلا أن طه يرى عكس ذلك أن الفعل الأخلاقي مرتبط بروح تقوية العمل .

ويبين لنا طه عبد الرحمان على أن الحضارة الغربية هي حضارة القول ، وتظهر في المجال السياسي من خلال القول السياسي الذي لايكون إهتمامه إلا بالأقوال دون تنفيذ في الأفعال، وعلى سبيل المثال هدف الرئاسة هو الوصول إلى مركزالحكم دون تزكية الجانب ا لوجداني ،وعلى هذا يدعوا إلى إحلال القول السياسي مكان الفعل الأخلاقي .

وعليه نجد طه عبد الرحمان يستبدل "حضارة القول " بحضارة الفعل " وذلك لايكون إ لا بإرجاع الإنسان إلى هويته الحقيقية ألاوهي أنه كائن أخلاقي وليس كائن عاقل، وللخروج من هذه الآفات أوالمضار يقول طه عبد الرحمـان : " لامخرج من هذه المضار الثلاث التي جلبتها حضارة القول الا بتجديد للانسان يتم على مقتضى التخلق الجذري

وكلي وهو أقرب الى التجربة الدينية ..... الى بتحول خلقي أشبة مايكون بالتحول الخلقي الذي تباشره التجربة الدينية في مرتبة التأييد"[3].

---

1 طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق ، مصدر سابق ، 78 .

2 المصدر نفسه ، ص 79.

4 المصدر نفسه ، ص 80.





وما نستنتجه من هذا القول أنه للخروج من الحداثة الغربية ينبغي فتح سبيل آخر وهو استبدال القول بالفعل وذلك بالعودة إلى التجربة الدينية المؤيدة – التجربة الصوفية- وهنا نجد أن طه عبد الرحمان يدعو العودة إلى الدين بمعنى أنه يبني مشروعه من الإيمان أي- اليقين إلى اليقين - عكس ديكارت الذي ينتهج الشك للوصول إلى اليقين .

وبهذا تكون الأخلاق المؤيدة هي الطريق نحو بناء حضارة الفعل وليس حضارة القول فبعد أن شخص لنا الداء في الحضارة الغربية يقدم لنا الدواء من خلال جملة من البدائل لهذه المضار ويمكن أن نذكرها بإختصار على النحو التالي:

- مبدأ الايجاب ، مبدأ التكثير ، مبدأ الترتيب ، مبدأ الإتساع ، مبدأ الإشتغال المباشر ، مبدأ التخلق بالصفات الحسنة

مبدأ الاقتداء الحي .

كما أن الحضارة الغربية عملت على فصل الأخلاق عن العلم من خلال تكريس السيادة وفي هذا الشأن يقول طه عبد الرحمان: "السيادة في هذا النظام هو أن يتولى الانسان أفاق الامكان التي تفتح في النظر ,أيضا أبعاد التمكن الذي تبرز في العمل وليست لهذه السيادة غاية تقف عندها ولا نهاية لاتجد لها إزدياد بعدها ، لان تمام السيادة الذي تطلبه العقلانية النظام العلمي التقني الحديث هو بالذات أن يجعل الإنسان الكل ممكنا ويتمكن من نصيةالكل "[1].

ومايمكن أن نفهمه من هذا القول على أن الحضارة الغربية الحديثة تريد أن تجعل الإنسان المسيطر على كل شيء بما في ذلك النظام العلمي والتقني وتخضعه من خلال - مبدأ السيادة- من تمكن الإنسان من كل شيء دون مراعاة الجانب الأخلاقي في العلم ، وهي تنكر حقيقة هامة غفلت عنها أنه لاعلم بدون أخلاق، وهذه الحقيقة التي يقر بها الدين الإسلامي ، فإن هناك ثلاثة مظاهر لهذه السيادة وهي سيادة التنبؤ ويسميها طه عبد الرحمان سلطان السطوة ، سيادة التحكم ويسميها سلطان البأس ، سيادة التصرف

ويسميها سلطة البطش .

كما ي-رى طه عبد الرحمان أن للغ-رب حداث-ة لاب-د أن يكون هن-اك حداثة إسلامية وفي هذا يقول طه عبد الرحمان : " كما أن للحداثة الغربية أشكالا مختلفة ، فكذلك ينبغي أن تكون للحداثة الإسلامية أشكالا مختلفة "[2].

حيث يرى أنه يجب أن تكون لدينا نحن أيضا حداثة ، فإنه لاينبغى أن يكون لها شكلا واحدا وإعتباراها على أنها مكتملة ونهائية إذا لابد من صنع حداثة إسلامية ، من خلال دفع الفيلسوف إلى ممارسة فعل التفلسف أوفقه الفلسفة يكون من الداخل – المجال التداول الإسلامي - وليس منقول من الخارج ، ويعتبر الأخلاق صفة جوهري-ة للإنسان ولايمكن الإستغناء عنها ، وعليه يمكن أن نقول أن الأ صول الأخلاقية التي بنى عليها طه عبد الرحمان مشروعه الفكري والفلسفي قائمة بالدرجة الأولى على مبدأ الأخلاق وهويرفض بذلك أن يكون مقلدا لغيره بل يؤكد أنها مأخوذه من مصدر وثيق وهو التجربة الروحية وهذ ه الأصول هي التي ذكرها في كتابه " روح الحداثة "

_____

1 طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق ، مصدر سابق ، ص115 .

2 طه عبد الرحمن ، روح الحداثة ، مصدر سابق ، ص 18.





وطه يرفض العقلانية التي تجعل من الإنسان ألة وتفصل بين الأخلاق والعلم ، فهي بذلك قد وقعت في أخطار خاصة عندما فصلت الأخلاق عن العلم وعن مجالات حياة الإنسان الغربي، فهي بذلك أضحت تعيش فراغ روحي وذلك لتكريسها للجانب المادي على حساب الجانبي الروحي ،على رغم ماحققته هذه الحضارة من مكاسب، إلا أنها لم تستطيع أن توقف الهلاك الذي لاحقها بسبب هذه السيادات وفي هذا الشأن يقول طه عبد الرحمان : " ذلك أن هذا النظام لم يبلغ مراده من وراء قطع صلته بهذه الأخلاق"[1].

مما يعني أن هذه السيادات لايمكن أن تؤدي مهامها بعيدا عن قطع الصلة بالأخلاق ، إذ مالبثت هذه السيادة إلى أن انقلبت على حياة الإنسان الأروبي .

وما يمكن أن نخلص إليه أن مشروعه وموقفه من الحداثة ، جاء لرفض الحداثة الغربية بحذافرها ورفض الدعوى إلى تأسيس فلسفة كونية ، إذا لابد من إيقاظ هذه الأمة التي تعيش حالة سبات فنحن الأمة التي أرادها طه عبد الرحمان أن تأسس فقه فلسفي يضاهي المناهج الغربية وإعتمادا على تأصيل النصوص المترجمة وفق المجال التدولي .

كما أن هذا لايعني أن طه عبد الرحمان في مشروعه الذي يدعوا العودة إلى مجال

التداولي الإسلامي أنه انفرد بهذا المشروع ، فقدجاءت مشاريع عربية دعت إلى رفض الحداثة وأثارت سؤال الأخلاق فكان محور إهتماماتهم ولب مشاريعهم متضمنة في ثناياها تدعو العودةإلى الثقافة العربية الإسلامية التي تحاول الغرب طمسها ، فتعالت الأصوات إلى رفض هذا الإنصهار ، رغم أننا نجد طه عبد الرحمان يرفض هذا الإتهام كونه كان مقلد وهذا مارفضه ديكارت من قبله عندما اتهم بالتقليد ،وهذا مافعله مفكرنا طه في الرد على النقاد الذين رأوا أنه هو الآخرلم يستطيع الخروج من الفكر الغربي وهذا مانلمسه في طرح قضايا طرحت من قبله .

**المبحث الثاني: العقل والعقلانية** :

بعدما تطرقنا إلى موقف طه عبد الرحمان للحداثة الغربية ،والذي وقف موقف عداء ورفض ،محاولا كشف خفايا الحداثة الغربية وما تحمله من مساوئ للعالم العربي والدعوى إلى رفض كل تقليد الذي وقع فيه المفكر والفيلسوف العربي ، وبهذا دعى إلى تجديد ونبذ كل تقليد أعمى فجاء مشروعه لرفض هذا التقليد والدعوى إلى الإبداع والإبتكار وتغيير رؤية الفيلسوف العربي الذي أضحى فريسة هذا المد الجارف أي -الحداثة - .

ويتبين لناأن العقلانية الطاهائية جاءت ثورة ضد الحضارة الغربية التي وقعت في تمجيد العقل وتقديسه إلى درجة تأليهه ، منذ الفلسفةاليونانية وجعلها حضارة اللوغوس .

---

1 طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق ، مصدر سابق ، ص123.





أي- العقل- فالحضارة الغربية عموما أعلت من شأن العقل وخاصة ديكارت ،فالعقلانية ارتبطت بإسمه لأنه جعل العقل سلطان الفكر .

وبهذا جاء طه عبد الرحمان بتصور أخرمخالف للعقلانية الديكارتية ،وما تجدر الإشارة إليه أن العقلانية كانت محل إختلاف و تباين ، فلقد إختلف الفلاسفة والمفكرين في إعطاء نظرة للعقلانية وذلك راجع الى إختلاف توجهاتهم الفكرية وأنساقهم فلكل فيلسوف وجهة نظر تختلف عن الأخر وهذا ما أشار إليه طه عبد الرحمان في كتابه "سؤال الأخلاق " ويقول في هذا الصدد: " إعلم ان موضوع العقلانية قد كثر الخوض فيه حتى تواردت عليه ضروب من الشبه والإشكال وتطرقت اليه صنوف من الخلال والفساد هذه الض-روب والصنوف التي نحتج الى إستجلاء أوصافها وبيان أسبابها وتحدي أثرها حتى نحترز من الوقوع فيها ونهتدي الى طريق في العقلانية يكون موافقا للأخلاق الإسلامية"[1].

وما نستشفه من خلال قوله على أن مفهوم العقلانية من المفاهيم التي كانت محل إهتمام وتباين ، وهذا مأدى إلى وضع هذا المفهوم محل إختلاف و وقوعه في الشبوهات وفسده ، فهو يدعو إلى تمعن في أثاره-ا لتجنب عقلانية لاتكون قائمة على الأخلاق الإسلامية ، وهنا طه عبد الرحمان يتبنى العقلانية السليمة لاتتأنى إلا عن طريق أخلاق إسلامية بحتة وليس الأخلاق التي تأتينا من الخارج –أي الحضارة الغربية - .

فهو يدعو المفكرين والفلاسفة العرب إلى إعادة النظر في هذه العقلانية بهدف

معرفة الأهداف التي وجدت لأجلها وفي هذا السياق يقول طه عبد الرحمان : "كان من المفروض أن يؤدي إختلاف دعاة العقلانية في إتجاهاتهم العقيدية مع إتفاقهم في ممارسة الدعوة إاليها ... أن ينتبه المفكرون أو المنظرون المسلمون والعرب إلى ضرورة تجديد النظر في المسألة العقلانية "[2].

وما نستنتجه من هذا القول على أن المفكرون والمنظرون الذي لبسوا ثوب العقلانية الغربية ,اختلفوا في ممارستها عليهم أن يتفطنوا إلى ضرورة إعادة النظر فيها ، وذلك بأن يقوموا بتمحيص مبا دئها ومناهجها التي قامت من أجلها للكشف عن حقيقتها غير أنهم أبو وتجاهلوا هذا التمحيص ،لو أنهم قاموا بهذا النقد لاكرهوا هذه العقلانية .

وبهذا دعا إلى نقد وتنقيب هذه العقلانية وتجديد عقلانية أخرى قائمة عل مبدأ أخلاق إسلامية ، ونظرا لتعدد تعاريف العقلانية فإن طه عبد الرحمان في انتقاده للعقلانية الديكارتية التي تقوم على منهج قويم ليتأنى معه أي شك ولايكون هذا في نظرديكارت إلا من خلال إتباع خطوات التي سقاها في أربعة قواعد ودعامتين أساسيتين وهما الحدس و الإستنباط .

_____

1 طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق ، مصدر سابق ، ص60.

2 المصدر نفسه ،الصفحة نفسها .





فإن ديكارت يقدم لنا عقلانية تتمثل في منهج يتخذ من العقل الأداة الوحيدةالتي ينبغى إتباعها للوصول إلى معارف صادقة ،بينما طه عبد الرحمان يقدم لنا تصور أخر في تعريفه للعقلانية، وذلك من خلال إتباع معايير التي تعد بمثابة وسائل نحكم عليها على مدى نجاعة هذه العقلانية ، وعليه يمكن أن نتسأل ماهية معايير تعريف العقلانية عنده وكيف ينظر طه عبد الرحمن إلى العقل والعقلانية ؟

إذا كانت عقلانية ديكارت تؤمن بمنهج يقوم على العقل في البحث و التقصي عن الحقيقة تكون بلا شك وبلا ظن ، والتي ساقها في صورة نسق تتجلى من خلال منهج وقواعده ، فإننا نجد طه عبد الرحمان إختلف مع ديكارت وثار عليه من خلال وضع بدائل جديدة ومعايير لتعريف عقلانية سليمة التي لم يستطيع ديكارت تجسيدها من خلال القول بالعقلانية واحدة ، وهذه المعايير يحددها طه عبد الرحمان في ثلاثة معايير ، وفي تحديده لهذه المعايير نجد ه يقول في هذا السياق:" نحصر المعايير التي ينبغى أن ينضبط بها كل تعريف للعقلانية وهي: " معيار الفعا لية و " ومعيار التقويم "و" معيار التكامل " [1].

ممايعني أي عقلانية يجب أن تخضع لهذه المعايير حتى تكون عقلانية سليمة وهي كاللأتي:

- معيار الفاعلية : وفي هذا يقول طه عبد الرحمن :" مقتضى هذا المعيار الأول أن الانسان يحقق ذاته بواسطة أفعاله مجاله متسع ومتنوع "[2].

بمعنى أن معيار الفعالية يقتضي أن الإنسان له أفعال تختلف بإختلاف المجال ، فهذا المجال متسع ومتنوع حسب المواقف، وبالتالي يصبح العقل فعلا من الأفعال يتحدد وفق ممارسته أي سلوكاته ، وليس للعقل مجال واحد كما قلنا فإنه يتنوع ويظهر هذا التنوع في هذه المظاهر الثلاثة وفي هذا يقول طه عبد الرحمن: " أحدها كون أصناف هذه الافعال وكيفياتها ووسائلها متعددة ، والثاني كون ظروفها الزمانية والمكانية متقلبة والثالث كون بواعثهاومقاصدها متفاوتة "[3]، وما نستشفه على أن هناك مظاهر لمعيار الفاعلية فلكي يتحقق تعريف العقلانية على متقتضى هذا المعيار يرى طه عبد الرحمان أن هناك مظاهر وهي :

**أ - المظهر الأول** : أن أفعال العقل ووسائله متعددة فهناك وسائل ناجعة – نافعة - ، ووسائل قاصرة – ضارة –والعقلانية التي يقصدها طه عبد الرحمان ليست أي عقلانية، وإنما هي عقلانية التي تقوم على الوسائل الناجعة وليس الوسائل الضارة ، وفي هذا يرى أن عقلانية ديكارت وقعت في العقلانية التي تقوم على الوسائل القاصرة وليس العكس

_____

1 طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق ، مصدر سابق ، ص61.

2 المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

3المصدر نفسه ،ص ص ،61 -62.



**ب - المظهر الثاني** : يتجلى في أن العقل متقلب ومتحول ، ويختلف بإختلاف الظروف وليس عقلا واحدا كما نظر إليه ديكارت حيث نجده يعرف العقل على أنه أعدل القسمة بين الناس ، فالعقل دراجات متفاوتة .

ج – **المظهر الثالث**: فهويظهر أن للعقل مقاصد متفاوتة بمعنى أن ليس للعقل مقصد واحد، وإنما هناك مقاصد متعددة.

ومن هنا يتبين أن العقلانية التي تقوم على هذا المعيارهي التي تكون وسائلها ناجعة ، وأنها تتميز بالخصوصية وفي هذا يقول طه عبد الرحمان:" لما كانت الوسائل التي هي الافعال تختلف بإختلاف البواعث والظروف ظهر أنه لاشيء أدلة منها على خصوصية صاحبها"[1]، وعليه فإن هذا المعيار يرتبط بالوسائل الناجعة.

- معيار التقويم : ويقول طه عبد الرحمان في هذا ا لمعيار : "مقتضى هذا المعيار الثاني أن الإنسان لايركن إلى ماهوكائن وما هو واقع بل يسعى دوما إلا أن يكون موجها بقيم معينة تملي عليه مايجب أن يكون وما يجب ان يقع ومشدودا إلى معان تعلوبمهمتهاإلى خروج عن حالة الحاضر "[2].

وما نستنتجه من قوله هذا على أنه ينبغى أن يسعى و يبذل جهود في تحصيل

مراتب حتى يصل إلى الكمال، ويكون ذلك بالتدرج وليس بالسكون والركون إلى ماهو واقع ، وبالتالي فإن معيار التقويم يرتبط بالمقاصد هناك مقاصد ضارة ومقاصد نافعة كما بالنسبة للوسائل ، والعقلانية التي يطمح إليها طه عبد الرحمان هي تقوم على المقاصد النافعة وليس المقاصد الضارة ، فإن هذه المقاصد تتميز بالثبات والشمول ، كما نجدها تتميز بعدم التحول ، ولكي تكون ذات تأثير في توجيه سلوك الإنساني ينبغي أن تكون على ثبات وإستقرار ، وفي هذا يقول طه عبد الرحمان:" إن هذه المعاني لاتختلف بإختلاف الافراد ولا يستغل بها الفرد عن غيره وإنما يشترك أفراد الجماعة كلهم الاخذ بها ، والعمل على وفقها "[3].

وما نستشفه من خلال هذا القول على أن المقاصد لاتختلف من إنسان إلى أخر ، إنما تشمل جميع الأطرا ف وعليه فالعقلانية الطاهائية وفق هذا المعيار تتعلق بالمقاصد فإذا كان معيار فاعلية يرتبط بالوسائل فان معيار التقويم يرتبط بالمقاصد وهذه المقاصد التي دعى إليها الإسلام وذكرها الشاطبي في كتابه" الموافقات"

- **معيار التكامل** ويقول عن هذا المعيار : "مقتضى هذا المعيار الثالث أن الإنسان على إختلاف مظاهره السلوكية وتعدد قدراتها النفسية ووظائفه العضوية ، ليس مجموعة من الأجزاء التي تقبل إيقاع الانفص-ال بينها وإيق-اف تأثير

بعضها في بعض ، وانما هو عبارة عن ذات واحدة تجتمع فيها مظاهر القوة مع مظاهر الضعف وصف-ات العرف-ان

---

1 طه عبد الرحمن ، سؤال الاخلاق ، مصدر سابق ،ص68.

2 المصدر نفسه ، ص 62 .

3المصدر نفسه ، ص 69 .





مع صفات الوجدان ومستويات النظر مع مستويات العمل وقيام الجسم مع قيام الروح "[1].

وما نستنتجه من قول طه عبد الرحمان أنه لاينظر للإنسان على أنه جسم وروح ، وإنما هو عبارة عن وحدة وذات متكاملة الوظائف ولايمكن أن نفصل بينهما ، فإن وظائف الروح تتكفأ من حيث المستوى مع وظائف الجسد ، وهنا طه عبد الرحمان ينقد ديكارت عندما فصل فصلا حاسما في التميز بين الروح والجسد .

نجد أن طه عبد الرحمان رفض هذا الفصل بإعبتار أنهما منفصلان

،بل ينبغي النظر إليهما على أنهما عبارة عن وحدة عضوية متكاملة الوظائف ، بمعنى أن الأفعال لاتقتصر على العقل وحده بل ترتبط بالممارسة، وهذا ماوقع فيه ديكارت حيث ربط هذه الأفعال بالعقل وحده بإعتباره قادرا على كل الوظائف ، لكن هذا غير صائب فالوظائف المتكاملة فيما بينها لاتكون في الفصل بينهما أي – العقل والجسد - .

ولكي يكون هذا المعيار خادم للإنسان وتكامل وحدتة ينبغي أن تكون مقاصد نافعة والوسائل ناجحة وفي هذا الشأن يقول : "فليزم منه أن تكون الوسائل والمقاصد خادمة لوحدة مظاهر الانسان ولايمكن أن تكون خادمه لهذه الوحدة الاإذا اتصفت المقاصد بوصف النفع واتصفت الوسائل بوصف النجوع "[2] .

وبالتالي فإن معيار التكامل هو الذي يجمع بين معيارين الفاعلية والتقوي-م ، وبهذا يمكن أن نستنتج وف-ق رأ ي طه عبد الرحمان أن العقلانية الديكارتية لاتستوفي الشروط التي وضعها لتعريف العقلانية التي تقوم على وسائل ناجعة ومقاصد نافعة ، بحيث يرى أن المنهج الديكارتي يتصف بالنسبية والإسترقاقية والفوضوية وسنتطرق إلى شرح كل عنصر من هذه العناصر :
**أ – النسبية :** فيقول طه عبد الرحمان : " إذا كان من المقاصد النافعة أن تكون القوانين العقل مشتركة وكلية وواحدة عند العقلاء جميعا فإن واقع المنهج العلمي يشهد بغير ذلك "[3].

مما يعني أن المنهج الديكارتي لايمكن إعتباره مقصد من المقاصد النافعة وذلك أن قوانين العقل الكلية التي تشترك فيها البشرية هي ليست قوانين كلية كما يدعيها ديكارت ، بل هي نسبية وهنا يبررطه عبد الرحمان موقفه بالإستناد إلى المنطق الذي ينظر إليه على أن قوانينه كلية وعامة غير أنها العكس ، فهي متكاثرة وتتميز بتغير قواعدها وتختلف بإخ تلاف المدارس والنظريات والأنساق ا لفلسفية .

---

1 طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق ، مصدر سابق ، ص62.

2 المصدر نفسه ، ص 64 .

3المصدر نفسه ، ص 65 .



وخير دليل على هذا هو ظهور المنطق الرمزي الذي ثار على المنطق أرسطي لوكان هناك حقيقة كلية وعامة في عقول البشر لما ظهر المنطق الرمزي، وبالتالي ليس هناك حقيقة موجود ة في عقول كل البشر وهذا مارفضه طه عبد الرحمان ونقد به المنهج الديكارتي الذي إعتبر أن المعرفة تشترك فيها البشرية جمعاء ، فإن منهجه لايتصف بالثبات والمطلقية كما إدعى ديكارت وإنما يتصف بالنسبية .
ب – الاسترقاقية : فيقول طه عبد الرحمان : "إذا كان من المقاصد النافعة أيضا أن

تؤدي المناهج العلمية الا تحريرالإنسان وتوسيع إمكانيات وأفاق إسعاده فإن إمعان النظر في الأحوال التي تتقلد فيها المنهاج التقنية تظهر لنا أن هذه الأمال الزاهية بعيدة كل البعد عن التحقق "[1].

يرى أن المقاصد النافعه في المنهج الديكارتي لايمكن تحقيقها، وذلك أن المقصد من هذه المناهج هي تحرير الإنسان وليس العكس ،بمعنى جعل الإنسان يبدع في مختلف المجالات لتسخير الكون له وليس جعله آلة يصبح الإنسان أسير هذه التقنيات ،وبذلك إنقلبت على الإنسان ويرجع هذا الانقلاب إلى مبدئين مبدأ لاعقلاني ومبدأ لاأخلاقي .

و هذه المناهج تقتصر على الجانب العقلاني فقط دون الجانب السلوكي أي الجانب العملي ، وهذا ماوقع فيه ديكارت في نظر طه عبد الرحمان، ومنهجه إقتصر على الجانب العقلي دون مرعاة الجانب التطبيقي ، وهذه الميزة التي ميزت الحضارة الغربية بصفة عامة وفلسفة ديكارت بصفة خاصة في الفصل بين النظري والتطبيقي .

**ج – الفوضوية** : فيقول طه عبد الرحمان **:** " إذا كان من المقاصد النافعة كذلك أن يؤدي المنهج العلمي الى النظام والترتيب والوصل فإن النظر في تاريخ العلم يبين أن النظريات العلمية لاتنمو نموا مطردا ولايركب بعضها بعضا "[2].

مما يعني أن من بين المقاصد النافعة أن يكون المنهج ممنهج ، أي أن يسير وفق تسلسل منطقي في معالجة مواضيع علمية وليس منهج فوضويا ،هذا موقع فيه ديكارت من خلال منهجه حيث أن رفض كل المعارف مما أدى إلى فوضى في منهجه ، والمعارف العلمية أي – النظريات – ينبغي أن تكمل بعضها البعض وليس طرح تساؤلات بإحداث قطيعة مع النظريات السابقة وقد تكون أصعب مما أدى إلى اختلاف هذه النظريات ،و الإختلاف أدى إلى إسقاط مقاصد الحقيقية لهذا المنهج ،وبهذا انتقد طه عبد الرحمان ديكارت في منهجه الذي لم يحقق شروط المقاصد النافعة ,وإقتصر على المقاصد الضارة ، وبالتالي فإن العقلانية الديكارتية قاصرة ، وبذلك تختلف مع عقلانية طه عبد الرحمان التي يدعو اليها وهي العقلانية السليمة التي تقوم على المقاصد النافعة، لم يستطيع المنهج الديكارتي أن يستوفي هذه المقاصد ولا على الوسائل الناجعة وعليه يمكن أن نتسأل فهل استطاع المنهج الديكارتي أن يحقق هذا المطلب في نظر طه عبد الرحمان ؟ يرى طه عبد الرحمان أن المنهج العلمي الديكارتي لن يستوفي شروط في تحقيق جملة من الوسائل الناجحة وإنما اقتصر على الوسائل القاصرة وهذه الوسائل هي .

---

1 طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق ، مصدر سابق ، ص65.

2 المصدر نفسه، ص 66 .





**أ- تكلف الموضوعية** : " تزعم الممارسة العقلانية العلمية تطهير وسائلها من كل أثر للمعاني والقيم الذاتية بحجة إلتزام طريق الموضوعية"[1].

ومانستشفه من هذا القول أن المنهج العلمي قد إقتصر على الأشياء الخارجية د

ون مراعاة المعاني والقيم الروحية، بحجة أن الباحث ملتزم بالموضوعية حتى أنهم أصبحو يعتبرون أن هذه القيم تقف حاجزا أمام التطور العلمي وتبعده عن حقيقته ، لكن طه عبد الرحمان يرى أن هذه الوسيلة أصبحت قاصرة ولكي تحقق الغاية وتكون الوسيلة ناجحة ينبغي أن يكون هناك توافق بين المعرفة وبين القيم الأخلاقية ، وهذا ماخالفه ديكارت في منهجه حيث تبنى الموضوعية دو ن مراعاة الجوانب الروحية ومن هناأصبحت الوسيلة ناجحة عنده إ لى وسيلة قاصرة .

**ب- الجمود على الظاهرة** : "ولما كان المنهج العقلي العلمي يكتفي بظواهر أشياء من دون الحقائق الباطلة التي تستند اليها هذه الظواهر مدخلالكل شيء في حيز المكان والزمان حرمت وسائله من الوصف النجوع لان تحصيل هذا الوصل يستلزم الجمع بين ظواهر الاشياء وبواطنها كما يستلزم الوفاء بتوجهات الإنسان وتطلعاته الى عالم المعاني السامية التي لايسعها المكان ولايجري عليها الزمن "[2] .

وما يمكن أن نفهمه من هذا القول على أن المنهج العقلي العلمي يهتم بدراسة الظواهر من الناحيةالخارجية دون مراعاة الجانب الباطني للظاهرة الذي يعد القلب النابض في فهم الظواهر ،و المنهج العلمي يهتم بمجرد التحليل والتركيب للحصول على النتائج، ولا ينظر الباحث في الجانب الخفي – الباطني –.كما أن المنهج يقتصر في مكان معين وزمان معين فقط اقتصر على وسائل القاصرة دون وسائل الناجحة .

**ج- إتخذ الوسائط** :حيث أن العلم في المنهج العقلي لايقوم إلا بإتخاذ الطرائق يضعها حتى يتمكن من فهم الظواهر للتنبؤ بها وفي هذا الصدد يقول طه عبد الرحمان : " حيث أن المنهج العقلي العلمي لاينفك عن التوسل بالوسائط المادية في كل شيء فقد أمتنع عليه إدراك مالايتأتى بطريق هذه الوسائط كالمعاني الروحية وبالتالي خلا من وصف النجوع المطلوب "[3].

وما نستشفه من هذا القول على أن المنهج العقلي يعتمد أساسا على الوسائط المادية دون مراعاة المعاني الروحية والأخلاقية ، وبهذا فإن المنهج العلمي لايتأنى له أن يوصف بالنجوع لأنه اقتصرعلى الجانب الخارجي- مادي- دون أن يعطي إهتمام بالجانب الداخلي – الروحي - ،وهذا ماوقع فيه الغرب عموما وديكار ت خصوصا .

ومايتبين من خلال هذه معايير التي وضعها طه عبد الرحمان لتعريف العقلانية لاتستوفي هذه شروط العقلانية الديكارتية ، فهو يرى أنها إقتصرت على الجانب المادي ولم تراعي الجوانب الأخرى كالمعاني الروحية والأخلاقية

---

1 طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق ، مصدر سابق ، ص67.

2 المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

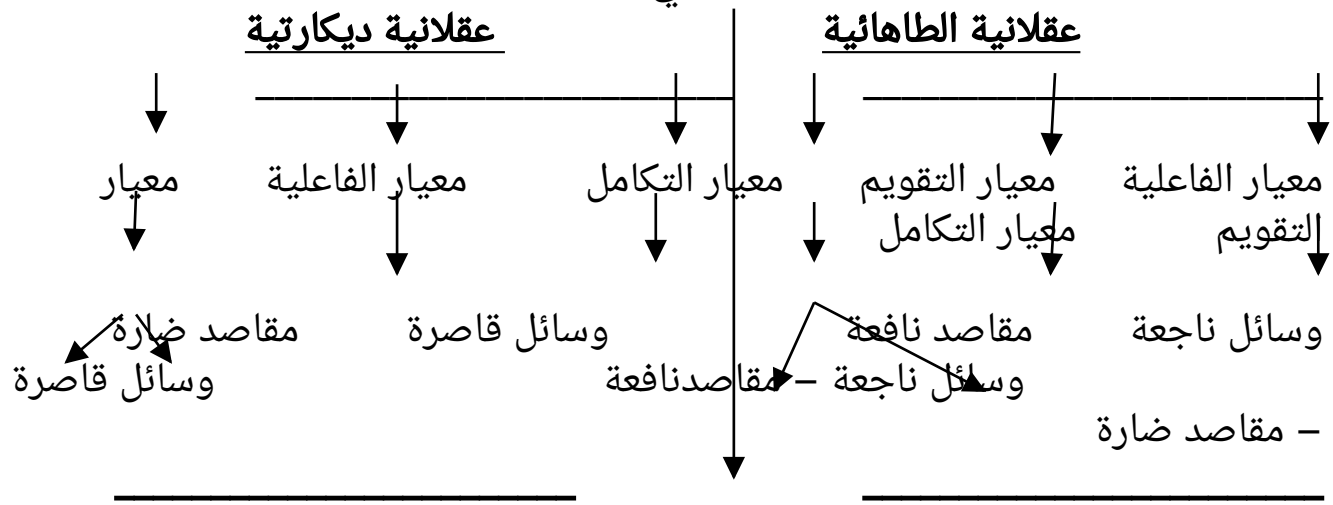
3 المصدر نفسه ، ص 68 .



وعليه معايير تعريف العقلانية عند ه تقوم على :

- معيار الفاعلية الذي يرتبط بالوسائل الناجحة .
- معيار التقويم الذي يرتبط بالمقاصد النافعة.
- معيار التكامل الذي يرتبط بين الوسائل الناجحة والمقاصد النافعة.

وبهذا تكون العقلانية السليمة في نظره تقوم على هذه المعايير مستندة إ لى المجال التداولي الإسلامي، فإن عقلانية ديكارت قد أخلت بمعيار التكامل وفي هذا الصدد يقول طه عبد الرحمان معلقا عليها في قوله " وعلى هذا تكون العقلانية الديكارتية بخروجها عن النفع في المقاصد وعن النجوع في الوسائل قد أخلت بمعيار التكامل عن تقدير أنها وفت جزئيا بمعياري التقويم والفاعلية "[1]. ويمكن تلخيص عقلانية طه عبد الرحمان مبينين من خلالها قصور عقلانية ديكارت بالمخطط التالي :




**العقل عند طه عبد الرحمان** :

يعتبر العقل من بين المقولا ت التى أثارت سجالا وجدلا في الأوساط الفلسفية قديما وحديثا ،وذلك لإختلاف الواقع في تعريف العقل الذي يعد مرتبطا بالإنسان أشد إرتباط وميزة من مميزاته ، فمنهم من ينظر إ لى الإنسان على أنه عقل ومنهم من جعله كائن أخلاقي ،وكان من بين الذين إهتموابالعقل بوصفه جوهر الإنسان ديكارت حيث جعل منه سلطان كل فكر ، وكأن الإنسان مجرد عقل فقط ورفض دور الحواس في إكتساب المعارف وجعله حكرا على العقل وحده ، وقد أثار كثيرا من الحبر ليس في الغرب فقط وإنما حتى في عصرنا هذا و إنتشر فكره في كل زمان ومكان ، وذلك أن فكرديكارت كما قلناسابقا لم يبقى وليد الحضارة الغربية وإنما إتسع فكره.

1 طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق ، مصدر سابق ، ص68.

حتى وصل إلى الوطن العربي ، وهنا نجد أن المفكرين والفلاسفة العرب إختلفوا ، فهناك من مجده وراح يترجم نصوصه , واعتبره أبو الفلسفة الحديثة نافيا كل جهود الآخرين ، وهناك من وقف موقف عداء وثورة ونقد ودعى إلا ضرورة إعادة النظر في فكره وكان من بين المفكرين الذي تصدوا للكوجيتو الديكارتي المفكر المغربي طه عبد الرحمان .

إستهل طه عبد الرحمان في تعريف العقل في تعرضه لنقد من سابقوه وخاصة ديكارت ،حيث يرى أن العقل ليس جوهرا بذاته بل هو فعل من الأفعال أي -أنه مرتبط بالقلب-، وهنا وقع الخلط في تعريف العقل بين مجال التداولي الإسلامي ومجال التداولي الغربي .

و يعرف العقل على أنه :" هو أن يكون العقل فعل من الأفعال وسلوكا من السلوكات بل أن يكون أدلى الأفعال على الفاعلية وعلى أوصافيها "[1].

ومانستنتجه من هذا القول على أن العقل عنده ليس ذلك العقل المجرد بل هو العقل المرتبط بالأفعال، بمعنى أن العقل يرتبط بالممارسة و يصبح سلوك من السلوكات ، وليس العقل جوهر مستقلا به الإنسان عن الحيوان ،كما عند ديكارت والعقل عند ديكارت هو أعدل قسمة بين الناس ،فإن طه عبد الرحمان يرى أن هذا التعريف غير صائب بإعتباره يجعل العقل واحدا تشترك فيه البشرية جمعاء ، فالعقل ليس جوهرا وإنما هو فعل من الأفعال ولما كان فعل لايبقى على حال من الأحوال فإنه يتغير ويتبدل ، فالعقل أيضا يتحول ويتبدل مادام أنه مرتبط بالفعل وهنا نجد طه يختلف مع ديكارت في تعريف العقل .

كما نجد أن ديكارت خلال تعريفه للعقل جعله الصفة التي تميز الإنسان عن الحيوان بإعتبار أن العقل صفة جوهرية للإنسان ، لكن طه عبد الرحمان يرفض هذا التعريف الذي يقوم على التمييز بين الإنسان والحيوان ،بينما يؤكد طه عبد الرحمان أن الإنسان لايتميز عن الحيوان بالعقل بل هناك إختلاف في درجات هذا العقل وفي هذا الشأن، يقول طه عبد الرحمان في تعريفه للعقل بقوله: "لايعدو العقل أن يكون فعل من الأفعال أوسلوكا من السلوكات التي طلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات "[2].

ومن خلال هذا القول نستنتج أن العقل عنده لايكون عقلا إلا إذا كان فعلا من الأفعال ، بمعنى أن العقل لايكون مبصرا إلاإذا كان مرتبط بالقلب مثله مثل البصر بالنسبة للعين ولايكون هذا في ظل المجال التداول الإسلامي ، وعليه يرفض التصور الديكارتي للعقل ، فإذا كان ديكارت جعل من الإنسان عقلا فإن طه عبد الرحمان جعل منه كائن أخلاقي .

---

1 طه عبد الرحمن ، سؤال الاخلاق ، مصدر سابق ، ص63.

2 طه عبد الرحمن ، العمل الديني وتجديد العقل ، المركز الثقافي العربي، ط 2 ، الدار البيضاء ، 1997 ،ص18.



ويصبح العقل ليس على درجةواحدا عند طه عبد الرحمان بل هو مراتب ، فإنه يرى أن الإختلاف في تعريف العقل راجع إ لى الترجمة العشوائية التي وقع فيها الفيلسوف العربي وهو يقول في هذا الصدد: "إذا كان لفظ العقل في اللغة العربية يضاد لفظ الهوى فإن الترجمة العشوائية على عكس من ذلك جعلت من أضداده لفظ التجربة وهذا لايقبل البتة لأن العقل في الاستعمال العربي هو حنكته التجارب كما جعلت ضده لفظ العمل وهذا أيضا لايقبل لأن العاقل في الاستعمال العربي هو الذي إستطاع أن يجمع بين العلمي والعمل وإذا كان لفظ العقل في العربية يد ل على إسم المعنى ويستفاد منه أنه وصف محله القلب مثله في ذلك مثل السمع والبصر فإن الترجمة قد جعلت منه إسم ذات يفيد جوهر مخصوص محلة الدماغ "[1].

وما يمكن أن نستخلصه من هذا القول على أن الفلاسفة العرب قد وقعوا في الترجمة الغير صحيحة للعقل وذلك أنهم قد غيرو مفهوم العقل بمفردات ومصطلاحات التي لاتدين أي صلة بمفهوم العقل، فمثلا ترجمة مصطلح العقل مفردا للذات يفيد الجوهر محله الدماغ لكن هذ الترجمة غير صحيحة، فالذين ترجموا كتب ديكارت قد وقعوا في خلل وذلك أنهم عندما ترجموا مصطلح العقل جعلوه معنى للذات .

من بين الأدلة التي إعتمدها طه عبد الرحمان لإثبات أن العقل هو سلوك أو فعل من الأفعال هي على النحو التالي:

- أ ن العقل يدخل في باقي الأفعال الإسلامية .
- إن العقل قد يحسن ويقبح كما تحسن وتقبح الأفعال.
- كما أن العقل يقبل التحول والتغير كما تقبلها الأفعال.

وهذه الأدلة التي أوردها في كتابه " سؤال الأخلاق " ليثبت أن العقل ليس جوهرا قائما بذاته بل هوسلوك وفعل من الأفعال، كما نجد أن طه عبد الرحمان يربط العقل بالقول وفي هذا الصدد يقول طه عبد الرحمان " بحث لاقول بغير عقل ،ولا عقل بغير قول"[2].

مما يعني أنه لايمكن أن نفصل العقل على فعل القول أو القول عن الفعل فهما متلازمان متى وجد أحدهما وجود الآخر بالضرورة ويربطها أيضا بالعمل وفي هذا يقول طه عبد الرحمان : "ليس العقل أولى بالاقتران بالقول منه بالعمل فإذا أقترن في التداول اليوناني بالقول فيبدوا أن إقترانه بالعمل أقرب إ لى التدول الإسلامي "[3].

_____

1 طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة – 1– الفلسفة والترجمة ، المركز الثقافي العربي ، ط 1 ، الدار البيضاء ،1995، ص174.

2 طه عبد الرحمان ، سؤال العمل ، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم ، المركز الثقافي ا لع-ربي ، ط 1 ، الدار البيضاء ، 2012 ،ص 58 .

3 المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .



بمعنى أن الخاصية النبي يتميز بها العقل هو ارتبطه بالعمل وليس مقصورا على القول كما نجده عند ديكارت ، فهو أقرب إ لى المجال التداولي الإسلامي بإعتبار أن العمل دليل على إستعمال العقل، وهنا نجد تأثر طه عبد الرحمان بالغزالي في ربط معاني العقل بالجانب العملي ، رغم أن طه قد ثارعلى الفلاسفة الإسلاميين الذين توغلوا في التقليد إ لى درجة تقديس العقل و جعلوه جوهرا متأثرين بالفكر الغربي إلى درجة تأليه العقل وتخليده ، وبهذا إختلف طه عبد الرحمان مع ديكارت في تعريف العقل .

كما نجد أن ديكارت يفصل بين العقل والحواس و رفض وشكك في دور الحواس متخذا من الشك مبدأ له في بناء منهجه ، ويرى من الحكمة عدم الثقة لمن خد عنا ولو لمرة واحده ،ولذلك ينفي دورالحواس ، لأنها خدعتنا معطيا بذلك أهمية للعقل على حساب الحواس ، وفي هذه النقطة نجد أن طه عبد الرحمان يوجه إنتقادا لديكارت الذي ينفي دور الحواس مستندا في إثبات عدم التفرقة بين الحس والعقل إ لى الكتاب المقدس القرآن الكريم في قوله تعالى : "{أفلم يسير في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها ، فإنها لاتعمى الابصار ولكن تعمى القلوب في الصدور}. "[1]، و يثبب طه إرتباط العقل بالعمل مستندا في ذلك إلى الإيمان.

أن طه عبد الرحمان يختلف مع ديكارت في هذا الشأن ، بحيث يرى أنه لايمكن أن تقف هذه العلاقة بين الحس والعقل ،بل تكن هناك علاقة أقوى من ذلك حيث يقول في هذا الشأن : "بل تتعداه إ لى حصول التفاعل بينهما فكما أن في الحس عقل فكذلك في العقل حس"[2].

وما يمكن أن نستشفه من خلال هذا القول على أنه هناك علاقة ارتباط قوية بينهما تتجلى بتأثير كل واحد منهما في الأخر أي العقل في الحواس والحواس في العقل ليحدث بينهما تفاعل ،ويؤكد على أن هناك علاقة تفاعل بينهما وليس العكس ،كما أقر به ديكارت الذي ينفى هذه العلاقة وفي هذا الصدد يقول طه عبد الرحمان : "النظر بلا عقل يكون عمى، والسمع بلاعقل يكون صمما، والنطق بلا عقل يكون بكما "[3].

غير أن هذه العلاقة لم يكون طه عبد الرحمان هو الأول من أشار إليها ، فنجد أن هذه الفكرة تناولها قبله كانط الذي مر فكره بمرحلتين هامتين من خلال مؤلفاته نقد العقل الخالص ونقد العمل العملي ،وبهذا نجد أن كانط سابق طه عبد

الرحمان في هذه الفكرة أي تأكيد على العلاقة الموجودة بين العقل والحس .

_____

1القرآن الكريم ، سورة الحج ،الآية 46 .

2 طه عبد الرحمن ، سؤال العمل ، مصدر سابق ، ص 67 .

3المصدر نفسه ، ص 68.



وهنا نجد وطه عبد الرحمان يؤكد على أن ليس هناك عقلانية واحدة كماهي عند ديكارت التي تتجلى من خلال منهجه الذي بناه على الشك متخذا من العقل المجرد أداة ووسيلة لبلوغ حقائق لايمكن أن يتأنى معها أي شك ،فإذا كان ديكارت يؤمن بعقلانية واحدة متخذا من الشك طريق له، فإن طه عبد الرحمان لايؤمن بهذا العقل بل يؤمن بمستويات من العقلانية متخذا من اليقين سبيلا له ، وبهذا تختلف هذه العقلانية بإختلاف دراجاتها وهي على النحو التالي:

**أ العقل المجرد:"النظري"** : وهذا العقل نجده يعرفه في قوله : "إن العقل المجرد عبارة عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من الوجوه شيئا ما معتقدا في صدق هذا الفعل ومستندا في هذا التصديق الى دليل معين"[1].

بمعنى أن العقل فعل يرى به صاحبه جهة من الجهات بإعتبارها أنها صادقة معتمدا على دليل ما، دون مراعاة الجوانب الأخرى ، وطه عبد الرحمان يرى أن هذا العقل هو المرتبة الدنيا من العقلانية بحيث أنه لم يستوفى معايير تعريف العقلانية ، ممايؤدي بالضرر على الإنسان وفي هذا يقول طه عبد الرحمان: " فالعقل المجرد هو بالذات العقل الذي يخلو من اليقين في نفع المقاصد التي اختارها وبالأولى من اليقين نجوع الوسائل التي إتخذها ولا نستغرب إذ ذاك أن ينقلب بالضرر على الإنسان"[2].

وما يمكن أن نستنتجه من هذا القول على أن العقل المجرد قد خالف معايير تعريف العقلانية وهي معيار التقويم ومعيار الفاعلية ، وسي تحول هذا العقل إ لى مضار للإنسان ، و ينتقد التصور الغربي سواء قديما أو حديثا الذي أعلى من شأن العقل النظري وجعل منه جوهرا قائمابذاته يفارق به الإنسان الحيوان لكنه هو عكس من ذلك فهو سلوك من السلوكات وفعل من الأفعال ، فالعقل النظري هو الذي مجده ديكارت إلى درجة تقديسه ، وبهذا أن هذا العقل فيه مضرة للإنسان إذ لابد من عقلانية تضاهيه لاتعود على الإنسان بالضرر ، وهذا مافعله حينما قدم لنا عقلانية تختلف عن العقلانية الديكارتية مستمدة شرعيتها من الدين الإسلامي متخذة نقطة البدء لها من اليقين ولايكون هذا إلا من خلال المجال التداولي الإسلامي وليس مجال التداولي الغربي ، فإذا كان ديكارت عقلانيته تقو م على

الشك ، فإن عقلانية طه عبد الرحمان تقوم على اليقين.

---

1 طه عبد الرحمن ، العمل الديني وتجديد العقل ، المركز الثقافي العربي ، ط 1 ، الدار البيضاء ، 1997 ،ص17.

2 طه عبد الرحمن ، سؤال الاخلاق ، مصدر سابق ، ص 68 .



**ب العقل االمسدد:** وهذا العقل نجده يعرفه في قوله : " إن العقل المسدد عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبة جلب المنفعة أو دفع المضرة متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع "[1].

ويمكن أن نستنتج من هذا التعريف على أن العقل المسدد هو العقل الموافق للشرع ، بمعنى أن صاحبه يلتزم بما جاء به الخطاب الديني وليحقق المنفعة ويبعد الضرر ،وهذا مانجد يؤكد عليه القران الكريم والسنة النبوية من خلال تشريع مقاصد الشريعة لجلب المنفعة ودرء المفاسد ، وذلك بإتباع أحكام الشرع لتحقيق هذه المقاصد ، وعليه طه عبد الرحمان يرى أنه لكي يقوم هذا العقل – أي العقل المسدد – بإستعماله على وجه أكمل ينبغي أن يرتبط بالعمل وليس كالعقل النظري الذي بقي حبيس التصورات لكي يخرج هذا العقل من قيود هذه التصورات الى تجسيده في الوظائف أي العمل في الواقع ، ولايعني هذا أن االعقل المسدد هو العقل التام بل أنه لم يستوفى معايير تعريف العقلانية وفي هذا يقول طه عبد الرحمان عن العقل المسدد: "والعقلانية المسددة بوجه خاص عبارة عن خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في السعي الى تحقيق مقاصد نافعة بوسائل لايقين في نجوعها "[2].

وما يمكن أن نفهمه من خلال قوله أن العقل المسدد هو فعل من أفعال الإنسان الذي يحقق مقاصد نافعة بوسائل قاصرة بمعنى أنه إستوفى معيار التقويم الذي يقوم على المقاصد النافعة ولم يستوفي معيار الفاعلية الذي يقوم على الوسائل الناجعة .

**ج- العقل المؤيد** : ويعرفه بقوله: " إن العقل المؤيد عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الإشتغال الشرعي مؤيدا النوافل زيادة على إقامة الفرائض على وجه أكمل"[3].

وما يمكن أن نفهمه من خلال قوله على أن العقل المؤيد هوالعقل المسدد مع زيادة العمل بالقيام بالنوافل ، بمعنى أن العقل المؤيد هو العقل الشرعي الذي يقصد به العقل المسدد مع زيادة الفرائض والدخول في التجربة الحية أي - التجربة الصوفية- ، و طه عبد الرحمان لايمد للعقلانية مستوى واحد بل عدة مستويات فالعقل عنده هو درجات وليس درجة واحدة وهي العقلانية المجردة كما

عند ديكارت ، فإذا كان ديكارت تقوم عنده العقلانية على مستوى واحدة وهي عقلانية المجردةعند جميع البشر ، فإن طه عبد الرحمان عكس ذلك تتفاوت هذه العقلانيات وهي المجردة والمسددة والمؤيدة

_____

1 طه عبد الرحمن ، العمل الديني وتجديد العقل ، مصدر سابق ، ص 58 .

2 طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق ، مصدر سابق ،ص 75.

3 طه عبد الرحمن ، العمل الديني وتجديد العقل ، مصدر سابق ، ص 121.



وما نخلص إليه من خلال هذا المبحث أن طه عبد الرحمان إختلف مع ديكارت موجها له انتقادات لاذعة من حيث أن ديكارت أمان بعقلانية واحدة على عكس طه عبد الرحمان ،و نظر إ لى الإنسان عقلا كجوهر مستقلا وقائمة بذاته ويختلف به عن الحيوان ، أما طه عبد الرحمان خالفه من حيث أن العقل هو فعل من الأفعال ومرتبط بالقول والقلب بمعنى العمل ، كما أنه ربط ربطا قويا ومحكما بين العقل والحواس على عكس ديكارت الذي يقر بهذا الإختلاف .

**المبحث الثالث: الكوجيتو عند طه عبد الرحمان :**

بعدما ماتطرقنا إ لى عقلانية طه عبد الرحمان المتمثلة في عقلانية إتساعية ، مستندا بذلك إ لى نقد عقلانية ديكارت الضيقة ، على أنها عقلانية مجردة وقصور منهجه الذي لم يستوفي الوسائل الناجعة والمقاصد النافعة ، وإعتمد ديكارت في منهجه على الشك وقلب اليقين الذي كان تؤمن به فلسفة العصور الوسطى من خلال الشك في المعارف ، فبدأ شكه في رفض التقليد ثم الحواس وأخيرا العقل الذي كان محل ثقة من قبل ديكارت ،إ لى أن جاء مشروع طه عبد الرحمان الذي أقلب الكوجيتو الديكارتي رأسا على عقب منطلقا من ذلك من اليقين إ لى اليقين أي – ا لمجال التداولي الإسلامي -، فإذا كان ديكارت إتخذ من الشك مبدأ له في إعتقاده أنه موصل إ لى اليقين ،فإن طه عبد الرحمان إعتمد على اليقين المطلق وفق المجال التداولي الإسلامي .

وسنتطرق من خلال هذا المبحث إلى الكوجيتوا المتمثل في الترجمة ،بحيث إعتبر أن هذه النصوص المترجمة تحتوي أخطأ وعيوب لابد من إعادة النظر فيها ، ويرى أن الفلاسفة والمفكرين أعجبوا بترجمة النصوص الغير واعتمدوا بذلك على مجرد النقل ،حتى أنهم أصبحوا يتلذذون ويتفنون في الترجمة دون مراعاة المجال التداولي الإسلامي * سواء – في القديم أو الحديث – فنجد على سبيل المثال في القديم"ابن رشد" و"الفارابي " وفي الحديث "محمودمحمد الخضيري " و"عثمان أمين " و"نجيب بلدى " وغيرهم .

_____

*لغة من الفعل : (( تداول)) في قولنا : (( تداول الناس كذا بينهم )) يفيد معنى (( تناقله الناس وأداروه فيما بينهم )) ومن المعروف أيضا أن مفهوم ((أن مفهوم ا لنقل))ومفهوم ((الدوران )) مستعملان في نطاق اللغة الملفوظة ... فيقال : (( نقل الكلام عن قائله )) بمعنى رواه عنه .

أما عن المعنى الإصطلاحي الذي نستعملها فيه ، فقد أردنا أن يكون موصولا بهاذا المدلول ا للغوي وصلا ، بأن هذا الوصل هو الذي يجعل أوصافه الإجرائية المألوفة ومقبولة وينقلها اليها .... فالتداول عندنا متى تعلق بالممارسة التراثية هو وصل لكل ماكان مظهرا من مظاهر التواصل والتفاعل ، فالمقصود هو وصف لكل مكان نطاقا مكانيا وزمانيا لحصول التواصل والتفاعل فالمقصود ب((مجال التداو ل في التجربة التراثية هو إذن محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث . أنظر: طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي ، ط 2 ، الدار البيضاء ، د ت ، ص 243.



ورأى ضرورة إعادة التمحيص والنقد هذه النصوص وليس إعتماد على المحاكاة والتقليد ، معيبا في ذلك على الفلاسفة والمفكرين العرب داعيا إياهم إلى ضرورة النظر من جديدفي هذه النصوص المترجمة ،وذلك عن طريق تحرير القول الفلسفي من اجل خلق وإبداع مفاهيم ، وبعث روح الحياة من جديد ع-ن طريق التدليل والتأثيل* والنقد والتمحيص.

ويعتبر طه عبد الرحما ن أن النقل والتبعية متأصيلين في الجذور منذ القدم ، فنجد "ابن رشد" كان يقلد "أرسطو" شارحا فلسفته ، و"الفارابي" مقلد ا "أفلا طون " ، وإمتدى هذا التقليدإلى عصرنا الحالي فينتقد بذلك " عابد الجابري " في مشروعه النهضوي وفي هذا يقول طه عبد الرحمان : " [1]. أنظر كيف أن المتفلسفة العرب المعاصرين (( يؤولون )) " إذا أول غيرهم و ((ويحفرون )) إذا حفر ، و ((يفككون )) إذا فكك ... ، سواء أصاب في ذلك الأخطاء ؟ وقد كانو منذ زمن الزمن غير بعيد ، توماويين أو وجوديين أو شخصانيين أوماديين جدليين مثله سواء بسواء كما لو أن أرض الفكر لم تكن واسعة ن فيتفسح فيها وقد ينقلب الاواح منهم بين هذه المنازع المتباينة من غير أن يجد غضاضة في ذلك ولا أن يستحي من نفسه بل مع وجود الاعتزاز بفعله والحصول الإغترار بعلمه "[1]

---

* هو تزويد الجانب الاصطلاحي منه بجانب إشاري يربطه بالجال التداولي للفيلسوف واضعا أو مستثمرا له فإذن يكون القوام التأثيلي للمفهوم الفلسفي هو جانبه الإشاري الذي يربطه بالمجال

التداولي للفيلسوف .أنظر :فقه الفلسفة -2-،القول الفلسفي ،كتاب مفهوم التأثيل ،ص 129.

1 طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2-،القول الفلسفي ، كتاب مفهوم التأثيل،مصدر سابق ،ص12.



وما نستنتجه من هذا القول على أن الفيلسوف العربي واقع في تقليد الغير ، فهو لايبدع، وإنما يتبع غيره في كل شيء في الألفاظ ، والجمل والنصوص، فإن ترجمته لهذه النصوص التي هي إبداع الغير وليس من إبداعه فهي بذلك لاتنقص ولاتزيد عند ترجمتهاا دون مراعاة المجال التداولي الإسلامي .

ولا طالما كان طه عبد الرحمان حاملا على عاتقه تخلف هذه الأمة التي هي مستغرقة في التبعية وكان شغله الشاغل هو كيفية إخراج الفيلسوف العربي من هذا التقليدإلى تحرير عقولهم والإبداع والتجديد وفي هذا الشأن يقول طه عبد الرحمان : "وقد شغلتني المسألة التالية طويلا : كيف يصبح المتفلسف العربي مبدعا ؟ ولكي يصبح كذلك أرى أنه ينبغي أن يكون أكثر إتصالا بما أسميته في المجال التداولي "[1].

وما نستنتجه من هذا القول على أن الفيلسوف العربي لايمكن أن يكون مبدعا إلاإذا كان إبداعه من المجال التداولي أي مجاله - حسب - طه حياته اليومية التي يعيشها ، وبذلك أراد للفلسفة أن تعانق الواقع ولا تبقى في عالم المثل بمعنى – في الجانب النظري- وهذا مافعله ديكارت عندما وضع الكوجيتو من خلال منهجه إذا جعله في الجانب النظري فقط، فهو يرجع أسباب تخلف الفلاسفة والمفكرين العرب عن الإبداع إلى آفتين أفة السلوكية وأفة خطابية وإلى قصور وسائلهم.

وبهذا نجده ينتقد الفلاسفة القدماء الذي فتحوا المجال أما م التقليد ومن بينهم " ابن رشد" و– حسب- طه عبد الرحمان جعل الفلسفة من ميزاتها أنها فلسفة واحدة ويقتل روح الإبداع وفي هذايقول طه عبد الرحمان: "أن الفلسفة واحدة بحقائقها كثيرة بأقوالها إعتقاد باطل فيتعين إذن الأخذ بنقضه وهو أن الحقائق الفلسفة كثيرة كثرة أقوالها "[2].

ومانستشفه من هذا القول على أن " ابن رشد " جعل الفلسفة على أنها حقيقة واحدة منفيا بذلك أن يكون لكل فلسفة حقائق متعددة، إلا أن الفلسفة عكس ذلك فهو يرى أن "ابن رشد "ينفي الخصوصية الفلسفية جاعلا من الفلسفة على أنها فلسفة شاملة ، وبذلك خالف المجال التداولي

الإسلامي من خلال المحاولة التوفيق بين الشريعة والفلسفة أي بين مجال التداول الإسلامي وفلسفة أرسطو – شروحات فلسفته – .

1 طه عبد الرحمن ،حوارت من أجل المستقبل ،مصدر سابق ،ص 116 .

2 يوسف بن عدي ،مشروع الإبداع الفلسفي العربي،قراءة في أعمال طه عبد الرحمن ،الشبكة العربية الأبحاث والنشر،ط1، بيروت ،لبنان ،2012،ص27.



كما أنه لم يستطيع نقل الترجمة على أكمل وجه ،وبذلك فإن فلسفة " ابن رشد" لم تستطيع أن تبدع بل إكتفت بالتقليد والتبعية ،وهذا ماورثة اليوم الفلاسفة والمفكرين العرب ، فإن التقليد متأصل بالجذور العربية الإسلامية منذ القدم وفي هذا يقول طه عبد الرحمان " أمد المحدثين بمشروعية هذ التقليد وسهل عليهم طريق ممارسته"[1]، مما يعني أن التقليد موجود مند القدم .

كما وجه إنتقادات للمفكر المغربي "عابد الجابري" وفي هذا يقول طه عبد الرحمان : " الجابري لم يباشر بنفسه إستخراج الآليات المنهجية للفكر العربي وإنما تولى تقويم ماجاء من تحليل وتنظير بصدد هذه الاليات في نصوص القدمى مثل الشافعي ...وشتان بين أن يشتغل المرء بالآلية ذاتها وبين أن يشتغل بالخطاب الذي دار بشأن هذه الآلية "[2].

ومانستنتجه من هذا القول على أن الجابري في نظر طه عبد الرحمان في فهمه للنصوص لم يعتمد على إستخراج الآليات ، وإنما إهتم بنقد النصوص التي جاء بها غير ه من تحليل وتنظير دون أن يقوم بإستخراج هذه الآليات.

ويستطرد طه عبد الرحمان في نقده للجابري ويقول في هذا السياق :" ولو أنه قام بواجبه في تمحيص إجرائية هذه العقلانية من زاوية ما يستنتج من مواقف بصدد العلاقة بين القيم والواقع"[3].
وبهذا جاء مشروعه يدعو إلى إعادة النظر في النصوص المترجمة التي ينبغي أن تراعي المجال التداولي الإسلامي من خلال ممارسة فقه الفلسفة الذي يعرفه طه عبد الرحمان بقوله: "فإن فقه الفلسفة يدل المتفلسف على طريق الكشف عن الأسباب التي تثوي وراء تصورات والأحكام الفلسفية حتى يتبين كيفيات تأثيرها في وضع هذه التصورات وبناء هذه الأحكام فيقتدر على إستثمار مايقابلها من الأسباب في مجاله التداولي"[4].

وفقه الفلسفة هو بمثابة المنهج الذي يعتمد عليه الفيلسو ف في إنشاء وإبداع مفاهيم تكون من المجال التداولي الإسلامي وتضاهي بذلك المجال الخارجي وتنافس

المنقول ، وعليه تمكن أهمية فقه الفلسفة في كونه يبعث روح الإبداع الفلسفي وإحيائه من جديد والإجتهاد بالأسباب في وضع مايقابله .

---

1 طه عبد الرحمن ،حوارت من أجل المستقبل ،مصدر سابق ،ص126.

2 يوسف بن عدي ،مشروع الإبداع الفلسفي العربي، مرجع سابق ،ص43.

3 المرجع نفسه،ص44.

4 طه عبد الرحمان ، فقه الفلسفة -2-،القول الفلسفي ،كتاب مفهوم التأثيل،مصدر سابق ،ص24.



و يمكن بفقه الفلسفة ممارسة فعل التفلسف ، ولكي يؤدي دوره ينبغي أن ينظر في السلوكات لاتبقى حبيسة تصورات، بمعنى ترتبط بالعمل من خلال ممارسة النقد وا لتأثيل – التأصيل – على النصوص والتدليل عليها وفق المجال التداولي الإسلامي .

الفلسفة العربية الإسلامية في نظر طه عبد الرحمان ليست إلا شكلا من هذه الأشكال **إما النسخ ، السلخ ، المسخ ،** وبذلك فإن الإبداع الفلسفي لايتأنى إلا عن طريق فقه الفلسفة أي – تحرير القول الفلسفي – وفي هذا الصدد يقول طه عبد الرحمان : " وليس من السبيل إلى ذلك الابإنشاء علما يختص بالنظر في الفلسفة كما ينظر الصانع في الآلة وهو مأسميناه ب" فقة الفلسفة" فهو العلم الذي يزويدنا بالمعرفة بدقيق الآليات للممارسة الفلسفية بجليل التقنيات الانتاج والابداع فيها "[1].

وما يمكن أن نستشفه من هذا القول على أن الإبداع أو ممارسة فعل التفلسف لايكون إلا من خلال إعادة النظر في الفلسفة ، فالفلسفة كالآلة في يد العامل وهو فقه الفلسفة ، الوسيلة التي تمكن الفيلسوف من إنشاء والصنع فلسفة ، ولما كانت الفلسفة كالآلة في أيد ي العامل فإن عن طريق فقه الفلسفة لايصبح يقتني هذه الألة بل ينتج ويصنع فلسفة ويصبح من ممجرد ناقل إلى مبدع ،وبهذا فإن النصوص المترجمة فيها عيوب لاتراعي المجال التداولي الإسلامي ، لذلك لابد من إعادة الصلة بين الفلسفة والترجمة وفي هذا الصدد يقو ل طه عبد الرحمان : " ولما كانت الفلسفة التي بين أيدينا فلسفة منقولة أي هي حصيلة أعمال الترجمة ، وكان الإشكال الذي يعترض المشتغل بها هو كيف يبدع فيها مع دوام امداد الترجمة لها فقد لازم أن أول ماينبغي أن ينظر فيه فقه الفسلفة هوالصلة الموجودة بين الفلسفة والترجمة مستخرجا وجوهها وإشكالاتها ومبينا كيفيات إقامة هذه الصلة على الوجه الذي ينفع الابداع الفلسفي"[2].

وما نستنتجه من هذا القول أنه ينبغي مراجعة الصلة بين الفلسفة والترجمة ، وذلك أن الفلسفة لما كانت مجرد نقل عن طريق الترجمة لإعادة إسشكالاتها وسياقتها وفق المبدأ الذي يمكن من خلاله إبداع فلسفي وليس الإعتماد على مجرد النقل دون تمحيص ، وعلى هذا نجد أن الترجمة تختلف من المجال التداولي الإسلامي عن المجال التداولي الغربي .

ونجد أن طه عبد الرحمان وضع منهج يتمثل في الفقة الفلسفة الذي يقوم على نقدسواء ماهو متوارث أو ماهو معاصر له من خلال إعادة النظر في هذه الترجمة التي لاتراعي المجال التداولي الإسلامي .

---

1طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة-1-،الفلسفة والترجمة،مصدر سابق ،ص305.

2المصدرنفسه،ص53.



وهنا تظهرنقطة التماس بين ديكارت وطه عبد الرحمان تتمثل في أن كلاهما ثار على التقليد ، سواء ديكارت أو طه عبد الرحمان ، فنجد أن ديكارت شك في كل تقليد وحتى ممن عاصروه ، فقد شك في فلسفة العصور الوسطى أي -اللاهوت -كما شك في دور الحواس ، وهذا ماوقع فيه طه عبد الرحمان هو الأخر دعى إلى ممارسة النقد على الترجمة سواء عند الفلاسفة العرب القدماء مثل "ابن رشد" أو ممن عاصروه أيضا ، إلا أن ديكارت شك في القيم المسيحية ، أما طه عبد الرحمان لم يشك في هذه القيم الدينية الإسلامية بل بالعكس دعى إلى ضرورة العودة اليها .

وعليه نجده يوجه إنتقادات للترجمة من خلال كتابه " روح الحداثة " من خلال نقده لمسلمات الترجمـة العربية وفي هذا يقول طه عبد الرحمان : " تنبني التجربة الثانية في الترجمة العربية على مسلمات نذكر منها ثلاثا أولاها، " مسلمة المماثلة بين التجربةالقديمة والتجربة الحديثة في الترجمة "، والثانية ، " مسلمة الترجمة الواحدة للكتاب الواحد "، والثالثة ، "مسلمة الترجمة الواحدة للمترجم الواحد"[1]. و يمكن أن نبين وجه الانتقادلكل مسلمة.

- مسلمة المماثلة: بمعنى الاقرارأن الترجمة الثانية - الترجمة في العصر الحديث – ليست مثل الترجمة الأولى – الترجمة في العصرالعباسي - وذلك لعدة أسباب تعود على أن التجربة الأولى كان المترجم مستقل بذاته عند ما يترجم ويختار بإرادته ، وكانت مبادرة بالفعل ، وأكثر من ذلك أنها تختار مايجب نقله ما لايتعارض مع المجال التداولي الإسلامي عكس الترجمة الثانية .
- مسلمة الترجمة الواحدة للكتاب الواحد: و يرى طه عبد الرحمان من خلال هذه المسلمة على أن الترجمة الوحيدة للكتاب الواحد هو تضييع للوقت ، وأن الترجمات تختلف من زمان لأخر ومن مترجم لأخر .
- مسلمة الترجمة الواحدة للمترجم الواحد : وتقوم هذه المسلمة على أنه لايمكن الإستفادة من إعادة ترجمة كتاب واحد للمترجم الواحد وبذلك تختلف الترجمة بإختلاف المتلقي ،مما يعني أن هناك إختلافات في فئات المتلقيين ،بمعنى أنه ينبغى مراعاة الفئات التي توجه اليها الترجمة ، فما يصلح لفئة غير صالح لفئات أخرى .

وعليه نجد طه عبد الرحمان من خلال نقده للترجمة العربية يقدم نموذجين للترجمة المتمثلة في الجانب النظري للكوجيتو والجانب التطبيقي والمتمثل هذين النموذجين في الترجمات الثلاثة وتطبيقها ، وسنحاول أن نبين الجانب النظري للكوجيتو للنص الفلسفي والجانب التطبيقي من خلال وضع نصوص لديكارت ترجمها عند كل من "نجيب بلدى"و " ومحمد الخضيري" من خلال ممارسة التأثيل وذلك عن طريق وضع أمثلة لكل نمودج .

_____

1طه عبد الرحمن ،روح الحداثة ،مصدر سابق ،ص14.



و نجد طه عبد الرحمان من خلال مشروعه الفكري يميز بين نوعين من الفلسفة وهما :

- فلسفة إتباعية : تتبع فيها الترجمة الأخذ بالأصول والفروع للنص تتعارض مع الترجمة .
- فلسفة إتصالية :لا إتباعية مستقلة عن التبعية لاتتعارض مع الترجمة .

وعليه نجده يحدد صفات للترجمة وهي الخصوصية ، اللفظية ، الفكرانية ، الإستقلالية ، وهذه الخصائص الأصلية تتعلق بكل النصوص ، أما مايتعلق بخصائص الترجمة للنص الفلسفي ويسميها طه عبد الرحمان خصائص التجديدية للفلسفة وهي النموذجية ، القصدية ، الإتساعية، والإتصالية .

ويميز بين الطرق الفلسفة ، الأولى تتعلق بضروب الترجمة وطرق التبليغ وهي بدورها تنقسم إلى إثنين هما : الترجمة الإتصالية تخص النصوص الفلسفية، أما الحرة تتعلق بكل النصوص .

ويصبح لدينا ثلاثة ضروب للترجمة وهي تحصيلية وتوصيلية وتأصيلية ، وسنبين كيفية ممارسة فقه الفلسفة من خلال هذه الترجمات وبيان خصائص وآفات وآثار كل ترجمة وهي على النحو التالي :

**أ : الترجمة التحصيلية** : ويعرفها طه عبد الرحمان بقوله على أنها : **"** تتمسك بحرفية اللفظ ، والغالب في المتعاطي لها أن يقصد التعلم من النص الاصلي والتتلمذ على صاحبها ، هذا على فرض أن له القدرة على إستعاب مايترجمه ، والى فلا يبعد أن يكون ..... ومن مساوء هذه الترجمة أن توريث الاخطأ في المعنى والتركيب غير قليلة **"**[1].

وما يمكن أن نستخلصه من هذا التعريف على أن هذه الترجمة تهتم بحرفية النص فلا يمكن الإنتفاع بها المتلقي ،كما أنها تجعل المترجم يقع في أخطأ في المعنى والتركيب مما يؤدي إلى تطويل في المعني دون

الحاجة إليه .
ونظرا أن الفلسفةالتجديدية تتميز بصفات وهي : " الشمولية النموذجية " و" المعنوية القصدية " و" التبعية الإتصالية "و" العقلانية المتسعة " وإخلال بهذه الصفات يؤدي في وقوع تعارض الفلسفة مع الترجمة وتصبح على النحو التالي " الشمولية الجامعة " و " المعنوية التجريدية " و" العقلانية المضيقة "و" التبعية الإتباعية "

_____

1 طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2-،القول الفلسفي ،كتاب مفهوم التأثيل،مصدر سابق ،ص19.



المترجم التحصيلي يتميز بجملة من الميزات وهي على النحو التالي :
- التعارض الكلي :وفي هذا يقول طه عبد الرحمان عن هذه الآفة : " أن ممارسة الترجمة في صياغ النصوص الفلسفية ذات خصائص تعارض هذه الممارسة نفسها ، تجعل المترجم يخرج نقولا لاتوافي بأغراض هذا الظرب من الفلسفة الذي أطلقنا عليه إسم الفلسفة الميتة " [1].

وما نستنتجه من القول أن هذه الترجمة تخرج المترجم عن المجال التداولي الإسلامي ،لأنه يأخذ بشواهده التي لاتدين أي صلة بالمتلقى ، وهذا ما اطلق عليه إسم " الفلسفة الميتة " بمعنى أنها مجرد نقل, كماتقتل روح الإبداع ولاتراعي المجال التداولي الإسلامي ، وهذا مايقع فيه الفيلسو ف العربي اليوم ،وهذا النوع من الترجمة يؤدي إلى تعثر الفيلسوف في أداء أمانة أثناء الترجمة ، وهنا يقع التعارض الكلي بين الفلسفة والترجمة .
- **النقل الكلـي:** وفي هذا يقول طه عبد الرحمان عن هذه الآفة : " يصير المترجم التحصيلي الى نقل جميع الحقائق التي يصادفها في النصوص ... التي تتميز بها اللغة المنقولة والتي لانظير فيها في اللغة الناقلة والأصول الفلسفية العامة التي قد تشترك فيها هاتان اللغتان كما تستوي عنده في ذلك الفروع الفلسفية المبنية على الاصول الخاصة والفروع الفلسفية المبنية على الاصول المشتركة "[2].

مما يعني أن هذ الأفة يقوم فيها المترجم في نقل النص بحقائقه ومكوناته دون مراعاة لغة النص الأصلية التي يحاول المترجم نقلها و لاتوجـد في اللغـة المنقول إليها – المتلقي- بمعنى نقل النص الأصلي دون مراعاة الفرع والأصل الموجودة في إختلافـات اللغـة – تعبيريـة – أو-الفكرية- ، والمترجم التحصيلي لايراعي هذا التباين .

- **التوجه اللغوي:** بمعنى أن المترجم التحصيلي يسعى إلى نقل الأمانة في الترجمة ،وذلك بالتوسل باللغة المنقولة مما يجعله
يقع في الترجمة الحرفية ،وهذا مايتعارض مع خصائص الترجمة التجديدية للفلسفة سالفة

الذكر،لأنه يعتمد على طرق الترجمة الحرة دون التمكن من الحقيقةالفلسفيةالمنقولة .
2 آفة التطويل وفي هذا يقول طه عبد الرحمان : " إن التطويل عبارة عن زيادة التعبير الملفوظ على المضمون المطلوب بما يؤدي الى تبعيد الطريق الى إدراك هذا المضمون" [3].

---

1 طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة-1- ، الفلسفة والترجمة،مصدر سابق ،ص302.

2المصدر نفسه ،ص303.

3 المصدر نفسه ، ص306.





بمعنى الإهتمام بالشكل – التعبير – دون مراعاة المضمون مما يؤدي إلى حدوث خلل في الترجمة ويكون على صورتين " صورة السقم"و" صورة الحشو" ،وهنا المترجم يعتمد في صور السقم على تطويل التعبير وصورة الحشوفي المضمون .

والمترجم التحصيلي يعتمد على مجرد التحصيل وفي هذا يقول طه عبد الرحمان : " فالمترجم التحصلي إذن عبارةعن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التحصيل لافارق بينه وبين المتعلم الا أن هذا يتلقى تعلمه بقصد التمكن فيه وهو يتلقه بقصد تمكين المتلقي منه "[1].

وما نستنتجه من هذا القول على أن المترجم التحصيلي لايراعي الجوانب الأخرى للنص ،وإنما يهتم بالجانب اللغوي مثله مثل المتعلم الذي يتعلم من المعلم معارف بغية تمكنه والمترجم التحصيلي بغية التمكين ، وعلى هذا فالترجمة التحصيلية تهتم بحرفية النص ، و يقع التعارض بين الفلسفة والترجمة .

- الترجمة التوصيلية: ويعرفها بقوله :"وهي التي تتمسك بحرفية المضمون دون حرفية اللفظ والغالب في المتعاطي لها يكون قادرا على إستعاب النص الأصلي بكييفية ما ، وأن يقصد نقل ما ا ستوعبه منه ....، ومن مساوئها أنها توقع صاحبها في تهوين بعض المضامن بما يجعل المتلقي يستشعر العجز عن نفسه إزاءها ، فلا يقوى على الاعتراض عليها ولا بالأحرى على وضع مايضاهها "[2].

ومانستنتجه من هذا التعريف على أن الترجمة التوصيلية هي التي تهتم بالمضمون دون مراعاة الشكل أي – اللفظ- وهنا يكون المترجم متمكنا في فهم النص وإستيعابه في نقل مايريد إيصالة إلى المتلقى على عكس الترجمة التحصيلية ، إلا أنها لاتخلوا أيضا من مساوئ يقع فيها المترجم مما

يصعب عليه وضع الترجمة تليق بالنص .
تتميز الترجمة التوصيلية بخصائص ، كما أن للترجمة التحصيلية خصائص أيضا وهي على النحو التالي:

- **التعارض الجزئي**: ويعني طه عبد الرحمان بهذه خاصية أن المترجم التوصيلي في ترجمته للنصوص لايتعارض كل الاعتراض مع الصفات التجديدية " للفلسفة الحية "، مما يعني أن هذه الترجمة تبقى تابعة للمنقول من جانب إستشكالات وسياق الأدلة التى تحملها النصوص ،وهنا يتخلى المترجم عن صفة الإتصال في حيـن يعطي للنص الصفات الأخرى وهي الإتساعية والنموذجية والقصدية .

---

1 طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة-1-،الفلسفة والترجمة،مصدر سابق ،ص305.

2 طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة-2- ،القول الفلسفي ،كتاب مفهوم التأثيل،مصدر سابق ،ص19.



ويبقى المترجم أسير التبعية والتقليد رغم إيصاله بالمجال التداولي للغة المنقولة ،هذا في الطرف الأول أما الطرف الثاني فنجد المترجم التوصيلي يستغني عن الصفات الثلاث وهي "النموذجية " و"القصدية" و" الإتساعية " ويعتمد على الصفة الإتصالية، إلا أنها لاتحقق للمترجم الغاية في نظر طه عبد الرحمان لأنه لم يعطي للصفات الثلاث أهمية.

- **النقل الأكثري** : وهنا يرى طه عبد الرحمان أن نتيجة إجتهاد المترجم التوصيلي في نقل النصوص لتحقيق أكبر قدر ممكن من الإستفادة من النص لتبليغه على أكمل وجه للمتلقي مع مراعاة قواعد اللغة ومبادئ العقيدة أي مجال التداولي الإسلامي ، فإنه يقع في نقل كل الفروع دون ا لإهتمام بالأصول لإعتقاده أنها تخالف المجال التداولي.
- **التوجه المعرفي** : وهنا يرى طه عبد الرحمان أن المترجم التوصيلي عند مراعاته للمجال التداولي في الترجمة من لغة وعقيدة ، فإنه يتجه بذلك إلى مجال المعرفة مما يؤدي أخذه بطرق أخرى للترجمة كالترجمة الحرفية ، فإذا كان المترجم التحصيلي يهتم بالشكل أي الألفاظ والتراكيب فإن المترجم التوصيلي يهتم بالمضامين أي العبارات .

وعليه فالمترجم التوصيلي في نظر طه عبد الرحمان مثله مثل الراوي ، فإذا كان المترجم التحصيلي مثل المتعلم فإن المترجم التوصيلي مثله مثل الراوي وفي هذا يقول طه عبد الرحمان عن المترجم التوصيلي : " فالمترجم التوصيلي هو إذن عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التوصيل لافارق بينه وبين الراوي الاأن هذا ينقل ماعلم به بقصد إخبار المتلقي

بينما هو ينقله اليه بقصد تعلمه "[1] ، وهذه الترجمة لديها أيضا آفات وهي :

- **أفة التهويل**: ويعرفه طه عبد الرحمان بقوله : "هو المبالغة في المعنى الناتجة عن إراد الألفاظ الفلسفية في صياغة إصطلاحية غريبة تؤدي إلى التعثر في تحصيل أغراض المعرفة الفلسفية "[2].

بمعنى التهويل هو زيادة إهتمام المترجم بالألفاظ الفلسفية لاتوصل أي معنى فهي غريبة عن الفلسفة مثل غرابة الأسماء والمصطلحات الفلسفية وهذا ما يؤدي إلى أثار من بينها التعثر في تحصيل الأغراض ،فإن أفة التهويل تؤدي إلى تعثر المترجم في تحقيق مهمته ، وهي تحقيق الإستغلال النص الفلسفي ،و من أثار هذه الأفة الضنانةبالعلم ، وعليه فإن الترجمة التوصيلية كان إهتمامها مراعاة المجال التداولي – العقيدة واللغة – وتمسكت بالمضامين المعرفية .

---

1 طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة-1-،الفلسفة والترجمة،مصدر سابق ،ص336.

2المصدر نفسه،ص337.



**ج- الترجمة التأصيلية** ( الترجمة الإستكشافية): ويعرفها بقوله : "وهي تتصرف في المضمون كما تتصرف في اللفظ والغالب في المتعاطي لها أن يقصد في رفع العقابات الفهم الزائدة عن الضرورة من طريق المتلقي ثم إقداره على التفاعل مع المنقول بما يزيد في توسيع آفاقه ويزويده بأسباب إستقلال في فكره "[1].

وهذه الترجمة هي التي نادى بها طه عبد الرحمان و إستوفت كل الشروط لتحقيق الترجمة " للفلسفة الحية " عكس الترجمات سابق ذكرهم ، بمعنى إشتملت على الصفات التجديدية للفلسفة " إتساعية " و" نموذجية " و" القصدية" و"الإتصالية "، و تتميز هذه الترجمة بالخصائص التالية وهي :

- التوفيق الكلي : وذلك أن هذه الترجمة إستو فت الصفات ا لتجديدية للفلسفة سالفة الذكر ،ويمكن تلخيصها فيما يلي:

- الخصوصية ا للغوية ← تفيد النموذجية الفلسفية مثل اللسان العربي
- اللفضية ← تفيد القصدية ويقصد به المضمون يمكن إستثماره في الجانب القيمي ، وإذا لابد من وجود طرفي حوار لتصبح ممارسة في أرض الواقع من خلال المعاملات والمناقشات مثل إجراء محاورة بين الأطراف ، لكي لاتبقى حبيسة جانب النظري فقط .
- الفكرانية ← تفيد إتساعية فلسفية بمعنى أن العقلانية ينبغي أن ترتبط بالإستعمال ، ولا تبقى مجرد تصور مثل العقلانية الضيقة ، كما ينبغي أن ترتبط بالجانب القيمي .

- الإسقلالية ← تفيد الإتصالية الفلسفية بمعنى أن الإتصالية هي القدرة على الإبداع الفلسفي ، حيث نجد أن الصفة الإتصالية تتطلع عل فلسفة الغير لكنها لاتنصهر كل الإنصهار بل تنقل ما يقع عليها من نفع وتنقله إلى المتلقي.

**- النقل الأقلي** : وهنا يقوم المترجم بإستخراج مايتناسب مع المجال التداولي للمتلقي ، مما يدفعه إلى ممارسة فعل التفلسف ، وبهذا فإن المترجم يقوم بحذف مع مالا يتوافق مع المجال التداولي الإسلامي " عقائدية أو لغوية أو معرفية " - سواء -ماتعلق بالفروع أو أصول ، فإنه يعتمد بذلك على النقل الأقلي الذي لايؤدي إلى حقيقة مطولة تؤدي بمتلقي إلى إهدار الوقت وإتعابه، وبذلك يختصرها مضمونا وشكلا دون الإخلال بجوهر أومضمون النص ويدفع بذلك الفيلسوف إلى الإبداع .

**- التوجه الفلسفي** : وهنا يجمع المترجم بين الجانب الفلسفي وجانب الترجمة في الممارسة ، وبذلك يمكن من خلال الجمع بينهما ممارسة الفلسفية من إستشكالات وأدلة منطقية وفق المجال التداولي الإسلامي ، وتكمن غاية المترجم التأصيلي دفع الفيلسوف إلى ممارسة فعل التفلسف والإبداع والتجديد .

وبذلك فهو ينوع بطرق الترجمة التي يراها مناسبة لتأدية الأمانة في نقل النص وليس مجرد معلم أو راوي كالترجمات السابقة .

---

1 طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة-2- ،القول الفلسفي ،كتاب مفهوم التأثيل،مصدر سابق ،ص19.



## الفصل الثاني : العقل الطاهائي وتأكيد المعرفة

فالمترجم التأصيلي عند طه عبد الرحمن هو : "فالمترجم التأصيلي هو إذن عبارة عن مترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التأصيل لافارق بينه وبين المؤلف سوى أن هذا ينشىء إبتداء من النصوص متفرقة معلومة وغير معلومة دامجا بعضها في البعض وذاك ينشيء إبتداء من النص واحد معلوم دامجا بعضه في البعض"[1].

فالمترجم التأصيلي هو الذي يقوم بتأثيل النصوص من نقد وتمحيص وتدليل وفق المجال التداولي الإسلامي ، ويصبح في مرتبة المؤلف ،إلا أن الأول يعتمد على النصوص المختلفة ،أما الثاني يعتمد على النص الذي بين يديه و يرفع التعارض بين الفلسفة والترجمة ،وعليه تكون الترجمة الإستكشافية على حد تعبير طه بقوله : "هي الترجمة التي تكشف للمتلقي طرق الإبداع نظير أونظائر للنص اللأصلي"[2].

وما نستشفه من خلال هذا القول على أن الترجمة الإستكشافية تدفع الفيلسوف إلى الإبداع والتجديد في النص ، ويصبح المترجم كأنه هو من كتبه أي أبدعه ، وبعد ماتطرقنا إلى طرق الترجمة من تحصيلية وتوصيلية وتأصيلية ، والتي تمثل الجانب النظري للكوجيتو سنحاول تجسيدها على نصوص ديكارت ال.تي ترجمها مجموعة من الفلاسفة من بينهم "محمود محمد الخضيري " و " نجيب بلدى" الذين إعتبروا فكره على حد تعبير طـه عبد الرحمان أنـه أصبح لاغنى عنه ، وضرورة حتمية وحاجة ماسة لدفعناإلى تفلسف ، وهذا كله إفتراء لجأت اليه الحضارة الغربية لتهمنا بذلك ،إلاأن الكوجيتو الديكارتي عندما ترجم وجد فيه آفات وعيوب تمس بالمجال التداولي الإسلامي .

قام طه عبد الرحمان بتطبيق أوممارسة التأثيل لهذه النصوص فقد أخذ بتطبيق الترجمة التحصيلية على النصوص التي ترجمها "محمود محمد الخضيري "لكتاب ديكارت "

مقال عن المنهج " مبينا تعارض الكوجيتو الديكارتي مع الترجمة التي وضعهامحمد الخضيري وسنأخذ مثالا على ذلك ،فمثلا العبارة المتمثلة في الكوجيتو " أن أفكر ، اذن أنا موجود" فقد قام بترجمتها حرفا بحرف فتصبح على النحو التالي :" Moi, je pense, donc, jesuis, exisant "

وهذه الترجمة المنقولة للكوجيتو لاصلة لها بالترجمة المتمثلة في" أنا أفكر، إذن أنا موجود" .

ويحدث عدم تناسب بين الترجمة الفرنسية في مقابل الترجمة العربية ، وهنا طبقنا جزءا من هذه الترجمة

التحصيلية ، ويتبين أن الترجمة التحصيلية عند تطبيقها على الكوجيتو تخالف المجال التداولي أو اللسان العربي، ويضرب لنا طه عبد الرحمان أمثلة عديدة على عدم توفيق محمد الخضيري في ترجمتة لكتب ديكارت ،إلا أننا اقتصرنا على وضع نموذج فقط .

أما بالنسبة للترجمة التوصيلية وتطبيقها على الكوجيتو يتبين أنها تقع في آفة التهويل من خلال نموذج " نجيب بلدى " في ترجمته لكتاب " ديكارت " ونضرب مثالا عن ذلك " أفكر ، اذن فأنا موجود ".

وهنا حذف الضمير المتكلم " أنا " وحذف " الفاء " وقع نجيب بلدى" في آفة التهويل من خلال الربط بينهما بأداة " إذن " أي الربط بين الصدر والعجز .

---

1 طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة-1-،الفلسفة والترجمة،مصدر سابق ،ص362.

2طه عبد الرحمن ،روح الحداثة،مصدر سابق ، ص162.





الترجمة التأصيلية : بما أن الترجمة التأصيلية تأخذ على عاتقها مكونات مجال التداولي الإسلامي وهي" عقائدية "و" لغوية " و" معرفية " فقد قام بتطبيق الكوجيتو عليها .

-المقابل التأصيلي لمقدمة الكوجيتو : وهنا يطبق طه عبد الرحمان التأصيل على لفظ " التفكير " من مكونات المجال التداولي ، وذلك أن لفظ " التفكير" غير مناسب للترجمة الفرنسية" peneser " فإذا أخذنا بهذه الترجمة يصبح الكوجيتو على النحو التالي" أتفكر ، إذن فأنا موجود " بدل " أنا أفكر ، أنا موجود " وهذه الترجمة أوالإستعمال غير صحيح لأنه يخالف المجال التداولي الإسلامي .

فإن الغاية من الكوجيتوالديكارتي -حسب -طه عبد الرحمان لم تكن إطلاعنا على الحدث الفلسفي تأملي فحسب بل كانت هي إعطاءنا صورة نموذجية لهذا الحدث والمعلوم أن الحقيقة النموذجية هي عبارة عن حقيقة سلوكية التي تستحق أن تحمل المتلقي على الاقتداء بها [1].

ويصل طه عبد الرحمان إلى خاتمة مفادها أن " انظر تجد " هي التأصيل العربي للكوجيتو وفي هذا يقول طه عبد الرحمان: " وهكذا تخلصت لنا صيغة النهائية ل- الكوجيتو وهي أنظر تجد فيه بالذات المقابل التأصيلي العربي je pense donc je suis "[2].

وبعدما بينا أنواع الترجمة منتقدا بذلك الفلاسفة والمفكرين العرب على عدم توفيقهم في ترجمة من خلال نقده لترجمة محمود محمد الخضيري الذي أخذ بالترجمة التحصيلية ونجيب بلدى أخذ بالترجمة التوصيلية اللذان لم يراعيا المجال التداولي الإسلامي عند ترجمة كتب ديكارت ، مبرزا طه عبد الرحمان جوانب إخفاق الترجمة ليقول لنا أحسن ترجمة هي الترجمة التأصيلية التي راعت المجال التداولي الإسلامي من لغة وعقيدة ومعرفة، وبذلك يقدم لنا البديل لترجمة الكوجيتو الديكارتي الذي رأى فيه عيوب عند ترجمته ، ويتمثل هذا الكوجيتو في"انظر تجد".

فإذاكان ديكارت أقام منهجه على الشك من خلال عبارته " أنا أفكر ، إذن أنا موجود " ليبين لنا من خلاله وجود ذات مفكرة وبعدها إثبات وجود الله ثم أثبت وجود العالم متخذا من الشك مبدأ له ،إلا أننا نجد طه عبد الرحمان يناقضه تماما بحيث أقام منهجه المتمثل في فقه الفلسفة لينطلق من اليقين ويصل إليه ، وينتقدطه عبد الرحمان الذين إعتبروا أن ديكارت قد شك في القيم المسيحية ، بحيث يرى أن ديكارت لم يشك إطلاقا في هذه القيم وفي هذا يقول طه عبد الرحمان : "إنما لانصدق أبدا أن ديكارت شك مرة في قيمه المسيحية كما صدقتم بذلك وذهبتم تجعلون من شكه حقيقة تاريخية "[3].

---

1 طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة-1-،الفلسفة والترجمة،مصدر سابق ، ص ص ،480 -481.

2المصدر نفسه،ص481.

3 طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2-،القول الفلسفي ، كتاب مفهوم التأثيل،مصدر سابق ،ص28.





ومانستنتجه من هذا على أن ديكارت – حسب – طه عبد الرحمان أنه لم يشك أبدا في هذه القيم ، وبهذافإن الكوجيتو عند طه عبد الرحمان المتمثل في " أنظر تجد " ،فإذا كان ديكارت كلما شك زاد تفكيرا ، فإن طه عبد الرحمان كلما زاد يقينا زاد تقربا لله ، فإن الكوجيتو الطاها ئي مستغرق في الإيمان ، بحيث يعتبر أن الأصل في التفلسف هو الإيمان بمعنى اليقين وفي هذا يقو ل طه عبد الرحمان : "إن الأصل الظاهر في كل أمر فلسفي في محل للإيمان هو إستواء اليقين في الوجود هذا الإيمان والشك فيه فإن تفرع عليه وجود الايمان كان الأصل الحقيقي فيه اليقين وإن تفرع عليه عدم الايمان كان الاصل الحقيقي فيه الشك "[1].

مما يعني أن كل تفلسف محله إيمان أي منبعه ، سواء كان يقين أو شك ، فإذا كان التفلسف من الإيمان محله اليقين ، وإذا خالف التفلسف الإيمان كان محل الشك ، والشك الديكارتي في إثبات وجود الله لم يقتصر على منهج الشك كما اعتقد الغير في ترجمته بل إنطلق من الإيمان ، فإن الأصل في الكوجيتو هو اليقين وفي هذا يقو ل طه عبد الرحمان: "

حتى مع تسليم لكم بماهو غير مسلم في أصله وهو إختصاص ترجمتنا بالدلالة على التأويلات الايمانية ل "الكوجيتو "نكون قد أصبنا في فكر ديكارت مقتلا بالنسبة لأولئك الذين لايريدونه الا متجردا من كل إيمان وهو أن الأصل في الكوجيتو هو وجود الايمان لا فقدانه "[2].

و اجتهد طه عبد الرحمان بإقتراح ترجمة جديدة للكوجيتو الديكارتي تكن هذه الترجمة وفق المجال التداولي الإسلامي، وذلك بالإجتهاد في وضع ترجمة تضاهي الكوجيتو الديكارتي " أنا أفكر ، أنا موجود " إلى " انظر تجد " فهذه الترجمة التأصيلية للكوجيتو تتوافق مع مقتضى المجال التداولي الإسلامي .

وذلك أن الكوجيتو الديكارتي كان مقتصرا على الذات أي على الضمير " أنا" وفق مجاله التداولي ،بينما طه عبد الرحمان اجتهد في وضع الكوجيتو من خلال" أنظر تجد"، لايقتصر على " الذات" ولاينفي الغير ،وتكمن مهمة الفيلسوف في إستخراج الكثرة من الشي ء ويكون ذلك عن طريق الإبداع والتجديد والزيادة والنقصان ، وليس الإبق-اء على النص كما هو وتجميده وفي هذا يقول طه عبد الرحمان: "وإذا لم يكن التفلسف هو هذه القدرة العجيبة في إخراج الشيء الواحد مخرج الشيء الكثير تفننا وتنوعا لامكاناته في الاستشكال والاستدلال فماذا عاسه أن يكون "[3].

---

1 طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة-2- ،القول الفلسفي ، كتاب مفهوم التأثيل،مصدر سابق ، ص30.

2المصدر نفسه،ص312.

3 المصدر نفسه،ص35.





وما نستشفه من هذا القول على أن التفلسف هو القدرة على الترجمة من خلال إستخراج من اللفظ أو الجملة أو النص الكثرة والإبداع فيه ،وتنويع إمكانية المترجم للنص من إستشكال والإستدلال ،بمعنى ممارسة النقد وتدليل النص المترجم وفق المجال التداولي ،وليس التفلسف هو الإبقاء على النص كما هو من لفظ وجملة ومضمون دون مراعاة المجال التداولي الإسلامي ، وهذا ماوقع فيه الفلاسفة والمترجمين اليوم .

و عمل طه على الإجتهاد من خلال إعادة توجيه الكوجيتو الديكارتي بترجمته وفق المجال التداولي الإسلامي وتأصيله ، و تطبيق هذه الترجمة التأصيلية، وذلك لإستخراج ترجمة جديدة للكوجيتو وهي" انظر تجد "، يقوم طه عبد الرحمان بتأصيل الكوجيتو الديكارتي ،وذلك أن هذه الترجمة " أن أفكر ، أنا موجود " ترجمة خاطئة لأنها تأكدعلى الوحدانية وإثبات الذات ونفي الغير ، أما الكوجيتو الطا هائي المتمثل في " انظر تجد" يمكن تطبيقها على ثلاثة أوجه وإستخرج من الضمير " أنا " المقتصر على الذات ثلاثة مخارج ، أي الشي ء الواحد إلى أشياء كثيرة ،بمعنى الإبداع والتجديد فيه ، وهذا مايريده طه عبد الرحمان من الكوجيتو ، ،وبذلك يدعو إلى الترجمة التأصيلية لأنها تحقق التفلسف

والإبداع والتجديد ، وبهذا أقلب الترجمة فبعدما أن كانت الترجمة التحصيلية ثم الترجمة التوصيلية ثم الترجمة التأصلية عكسها طه بادئا من التأصيلية ، التوصيلية ، التحصيلية .

وهدف الترجمة التأصيلية هي دفع الفيلسوف إلى ممارسة فعل التفلسف ، والأخذ بالترجمة التأصيلية التي لاتوقع المترجم في نقل والتبعية بل تجعله يبدع ويتفلسف من خلال مجاله التداولي الإسلامي ، كما يؤكد لنا أن طه عبد الرحمان أنه كان مجددا عكس أولئك الذين أبحروا في التقليد الأعمى للكوجيتو دون مراعاة المجال التداولي الإسلامي من خلال الإجتهاد في القول الفلسفي للكوجيتو " أنظر تجد" .

1- **العمل بمعيار المطالبة الأقوى** :

فإذا كان الكوجيتو الديكارتي مقتصرا على " الذات " والتأكيد على الضمير متكلم " أنا " نافيا بذلك الغير، منطويا على نفسه ،فإن طه عبد الرحمان إجتهد في وضع مايضاهي به الكوجيتو الديكارتي ، وذلك بإستخراج الكثرة من الكوجيتو وهي على النحو التالي:

- الكوجيتو الديكارتي " أنا أفكر ، إذن أن موجود " ، إثبات الذات.
- الكوجيتوالطاهائي " أنظر تجد" إثبات :

1الذات المزدوجة : فهو لايقتصرعلى الضمير المتكلم بل على صيغة الخطاب فعندما نقول " أنظر تجد " فإنك تخاطب نفسك وغيرك .

2 الذات المنعكسة : فالكوجيتو الديكارتي مقتصر على الذات دون الأخر،إلا أن الكوجيتو الطاهائي ينعكس من الخارج إلى الداخل ، وبذلك فإنه لايقتصر على الذات النابعة من الداخل دون مراعاة الأخر بل ينعكس من الخارج إلى الداخل ، وهي تأخذ صورتين " صورة المنشقة " و " صورة متقلبة "

3 الذات المجتمعة : ولما كان الكوجيتو الطاهائي يقر بالذات والأخر فإن هناك صورة للكوجيتو وهي صيغة " نحن " التي تجمع بين طرفي "أنا" و" انت"





2- العمل بمعيار المطالبة الأوسط : قام طه عبد الرحمان بإجتهاده في هـذا المعيار من خلال تصحي-ح المضمون وتوسيعه ، فمن حيث تصحيحه فقد إجتهد في تصحيح المضمون كإعادة الربط بين الجسد والروح على سبيل المثال ،أما فيما يخص توسيعه جعل من وجود الذات إلى وجود عدة صور للذات كالذات المزدوجة والذات المنعكسةو الذات المجتمعة

ج – **العمل بمعيار المطالبة الأدنى**: وذلك عن طريق ممارسة التأثيل والتمحيص ترجمة الأصلية للفظ من حيث مساوته له أو نقصانه أوالزيادة عليه.

وإجتهد طه ليؤكد أنه لم يكن مقلدا من خلال مشروعه الفكري والفلسفي عموما والكوجيتو الديكارتي خصوصا، ويظهر ذلك بقيامه بترجمة تأصيلية من خلال إعادة تصحيح هذه الترجمات للكوجيتو وفق المجال التداولي الإسلامي من خلال تحرير القول الفسلفي من التبعية والتقليد.

وما نخلص إليه من هذا المبحث أن مشروع طه ساهم في إعادة إعوجاج الفلسفة ولو بالقليل ، ويعتبر من أهم لمشاريع في الوطن العربي التي دعت إلى التجديد ورفض التبعية محاولا بذلك دفع الفيلسوف العربي إلى الإبداع والتجديد من خلال إعادة النظر في الصلة في العلاقة بين الترجمة والفلسفة وفق المجال

التداولي الإسلامي، والكوجيتو عند طه عبد الرحمان مستغرق في الإيمان عكس ديكارت الذي إتخذ من الشك نقطة بداية له في منهجه ، بينما طه أخذ باليقين للوصول إليه وفق المجال التداولي الإسلامي وعليه نتسأل إلى أي مدى وفق طه عبد الرحمان في مشروعه ؟

**المبحث الرابع : الكوجيتو في الميزان .**

بعدما أن تطرقنا إلى الكوجيتو عند طه عبد الرحمان والمتمثل في "انظر تجد" إرتاينا أن نضعه في الميزان ، با اعتبار أن طه عبد الرحمان لم يسلم هو الأخر من الإنتقادات فهناك من إعتبر أن مشروعه هو إنقلاب وثورة ومنهم من ذهب إلى إعتباره مجرد مشروع من المشاريع العربية التي لم تعطي ثمارها ، كونه مقلدا في مشروعه الغير ، وسنحاول من خلال هذا المبحث أن نبين أهم الإنتقادات بين مؤيدين ومعارضين ، وعليه نتسأل مامدى صمود الكوجيتو للإنتقادات الموجه له ؟

كما قلنا أن مشروعه أدى ثورة منهجية ترقى – في رأينا – إلى ثورة كانط الكوبرنيكية في مجال الميتافيزيقا وامكانيتها تلك الثورة التي تتجلى في الإنقلاب الفلسفي الجديد لإعادة تقويم التراث ومشكلاته المنهجية والنظرية في دراسة التراث وبنيانه اللغوية والمنطقية بعبارة أدق قام المغربي طه عبد الرحمان بتقويض مباديء القول الفلسفـي العربي ومسلماته التي لاطالما إرتكن إليها بل دافع عنها المدافعون في المحافل الدولية والمؤتمرات بأنها الخيار الأوحد لتفلسف والإبداع [1].

---

1يوسف بن عدي،مشروع الإبداع الفلسفي العربي، مرجع سابق ، ص22.





وبهذا مشروعه جاء لقلب الموازين في الوطن العربي فبعدما أن كان الواقع العربي يعيش حالة من الإنبهار في نظرته للحداثة الغربية على أنها تحمل ماحسن فقط ، دعنا إلى إعادة النظر فيها وذلك أنها حضارة مساوئ رغم تقدم التكنولوجي الذي شهدته، إلا أنها حملت معها تدمير الإنسان الأروبي وإنتشرهذا التقدم في الوطن العربي مما أدى إلى طغيان الجانب المادي على الجانب الأخلاقي ، فجاء مشروعة لإعادة تذكيرنا بالقيم الأخلاقية كمشروع يهدف إلى صد التبعية والتقليد .

هناك من دفع عن مشروعة الفكري و الفلسفي من خلال المؤتمرات الدولية بإعتبار أنه مشروع يستحق تجسيده على أرض الواقع ويستطيع النهوض بالأمة العربية الإسلامية لما بلغة من جرأة لم يستطيع أي مشروع من المشاريع العربية طرحه من قبله إلا أن هذا لايعني أن مشروعه لم يتعرض للانتقاد.

وذلك مما وجد فيه من عيوب ، فهناك من رأى أن مشروعه ليس مشروعا تجديديا ومن بين اللذين أكدوا على تأثره بمن سابقوه "محمد المرسلي" وفي هذا الصدد يقول:"فلن أستبعد وقوع الكاتب المغربي طه عبد الرحمان تحت تأثير ابن خلدون عند ما ربط بين المناطرة الاسلامية وأصول الفقه ، وعلم الكلام بدل ربطهافي عمومه وبالجدل والخطابة الارسطيين منه على الخصوص"[1].

ومن نستنتجه من قول المرسلي على أن طه عبد الرحمان رغم إنكاره للتبعية والتقليد إلى أنه واقع فيه ، وهذا مانجده عند ديكارت ، فيتبن لنا أن طه متأثر ب" ابن خلدون" عنما ربط بين المناظرة الإسلامية وأصول الفقه وعلى رغم تأكيده على أنه لم يكن مقلدا إلا أنه واقع في التقليدالغير

على الرغم إنتقاده لمشروع النهضوي للجابري ، إلا أنه يتبين لنا أن طه متأثر بالجابري في تقسيمه للعقل ، فإذاكان الجابري قسم العقل إلى ثلاثة ٱقسام ، ويصبح العقل عنده ليس واحدا بل هو على ثلاثة مراتب وهي " البيان "و" العرفان " و"البرهان "والمتأمل في هذا التقسيم نجده هو نفسه عند طه عبد الرحمان ، الذي قسم العقل إلى ثلاثة مراتب وهي " العقل النظري "و"العقل المسدد"و" العقل المؤيد " وهنا يظهر تأثر طه عبد الرحمان بالجابري

_____

1 يوسف بن عدي،مشروع الإبداع الفلسفي العربي،مرجع سابق ،ص197.





وعلى الرغم من الإنتقادات التي وجهها طه عبد الرحمان للحداثة الغربية إلى أنه يظهر تأثره في مواطن عدبالفلاسفة الغربين ومن مظاهر تأثره نجدها عند "كانط " ويظهر تأثره بالفلسفة الكانطية من خلال ربط بين العقل والحس وهذه الفكرة نجدها عند طه عبد الرحمان ، كما يظهر تأثره أيضا في الأخلاق ، إلا أن كانط أعطى الأولوية للأخلاق على حساب الدين بينما جعل طه عبد الرحمان الأخلا ق تابعة للدين .

أما فيما يخص نقد الحداثة ليس الأول من تعر ض لها بالنقد ، فهناك مشاريع عربية عالجت هذا الطرح ، حتى أن هناك من الغربين من تعرض إلى نقد الحداثة من أمثال " آلان تورين "،كما نجد أن فكرة العودة إلى مجال التداولي الإسلامي هي فكرة قال بها الغزالي قبله ، للنهوض بالأمة الإسلامية من خلال العودة إلى مجال التداولي الإسلامي، وعليه فإن طه

عبد الرحمان ليس أول من طرح هذه الفكرة بل كانت موجودة من قبل وليست وليدة فكره .

كما تعرض للنقد من قبل الكاتب "نصيف نصار" قفد إعتبر أن علاقة الفيلسوف بالمنتوج العالمي هي علاقة شركة وتفاعل وليست علاقة تباعد وإنقطاع [1].

بمعنى أن الفيلسوف لايمكن أن يحقق مراده من الفلسفة إلا بالتفاعل في فلسفة الكونية وليس كما رأى طه عبد الرحمان في رفضه للفلسفة الكونية أي الفلسفـة الشمولية داعيا إلى ضرورة مراعاة المجال التداولي الإسلامي ، فإن نصار نصيف يرى عكس طه عبد الرحمان أنه لايمكن بلوغ التفلسف بالإنطواء في المجال التداولي واحد بل لابد من مشاركة في تداوليات أخرى لتحقيق التواصل الفلسفي العربي ، فهو يدعو إلى الفلسفة الكونية عكس طه عبد الرحمان ، وفي هذا الشأن يقول نصيف نصار : " المتفلسف الحق يقتضي في جملة شروطه شرط التواصل الفيلسوف لايبدأ من الصفر ، ديكارت لم يبدأ من الصفر الفيلسوف يبدأ داخل تاريخ الفلسفة ويتموقع في صياغ هذا التاريخ الذي لايشبه تاريخ العلم شبها كليا فيؤخذ ويعطي ويقطع ويكمل ويهدم ويبني "[2].

---

1 يوسف بن عدي،مشروع الإبداع الفلسفي العربي،مرجع سابق ،ص199.

2المرجع نفسه، الصفحة نفسها.





ويتبين من هذا القول على أنه لايمكن تحقيق إبداع فلسفي إلا من خلال إنخراط الفيلسوف العربي في التواصل مع الغير ، فلا يمكن لأي فيلسوف أن يبدأ فلسفته من عدم إذا لابد أن يتفاعل مع الغير من خلال الهدم والبناء ، و ينقد نصيف نصارطـه في هذه النقطة كونه يرفض الفلسفة الكونية .

كما تعرض طه عبد الرحمان للإنتقاد كون الكوجيتو لديه مستغرق في الإيمان ولايصلح أن يكون للفلسفة ،و لايمكن التفلسف عند إنغلاق في المجال التداولي بل التواصل والإنفتاح هو شرط من شروط تحقق الإبداع من خلال الفسلفة الكونية .

كما نجد من بين الذين إنتقدوا مشروع طه عبد الرحمان " سامي أدهم " من خلال طرح عدة تساؤلات وفي هذا يقول " كيف بإستطاع المفكر المغربي طه عبد الرحمان تحرير المجتمع المكبل والمنظم تراتبيا ؟ كيف سيبدع ويدخل الحداثة ؟ هل الحداثة تنافي العقل ، والديمقراطية والحرية الفردية "[1].

وما نستنتجه من هذا القول على أن سامي أدهم في إنتقاده لطه عبد الرحمان يرى أنه لايمكن تحرير أي مجتمع متماسك بنظمه فهومنظم عليها ، كما يرى أنه لايمكن تحقيق حداثة في تصور طه عبد الرحمان لأن الحداثة في نظره لاتتنافى مع العقل.

ومن بين الذين تعرضوا لنقد طه عبد الرحمان " علي حرب" حيث إعتبر أن مقولة طه عبد الرحمان " أنظر تجد" هي جملة أمرية وعليه فإن لأوامر لم تكن في عهد من العهود الفلسفية قدم التفلسف أو التأمل [2]، بمعنى أن الكوجيتو متضمن في الأمر وهذا مايتنافى مع الفلسفة كونها تدعو إلى التأمل فكيف للمتفلسف أن يبدع وهو مأمور ، فالفيلسوف ينبغي أن يكون حرا في تأمله .

كما أنه أتهم في نقده للكوجيتو الديكارتي لم يكن موفقا في إنتقادته ، وذلك كيف نجعل الكوجيتو الديكارتي مقتصرا على التجريد وهو الذي أراد تعقيل الطبيعة ،فإن إنتقادته للكوجيتو الديكارتي غير صائب. أما بالنسبة لقوله الإنسان كائنا أخلاقيا، فإن إرتباطه بهذه القيم الدينية يصبح أكثر إنسانية ، واذا أخذنا بهذا طرح فكيف نفسر غياب الأخلاق عند بعض الناس كونهم مسلمين إلى أنهم لايتحلون بالأخلاق ، في حين نجد أن هناك من لايمتلكون أي ديانة مثل الملحدون إلا أنهم يتحلون بأخلاق فاضلة .

ولكنه تصدى لهذه الإعتراضات وحاول أن يبرئ الكوجيتو من الإتهامات الموجه له في إعتباره لم يكن مقلدا وفي هذا يقول طه عبد الرحمان" فيتبين أنني ليست مقلدا للغزالي كما أن غيري مقلدا لابن رشد وإنما شات الإرادة الإلهية أن نشترك في بعض الصفات لحكمة لاأعلمها"[3].

1 يوسف بن عدي ، مشروع الإبداع الفلسفي العربي ، ص ص، - 205 .
2 المرجع نفسه ،ص149.
3المرجع نفسه،ص33.





مما يعني أنه لم يقلد السابقين ولم يكن تقليده عن قصد كما فعله غيرة ، وإنما كان بمشئة الله ،أما بالنسبة للذين إتهموه بأن الكوجيتو مستغرق في الإيمان فقد رد على هذا الإتهام بأنه لاتفلسف بدون إيمان ، بحيث إعتبر أن الكوجيتو الديكارتي مستغرق في الإيمان إلا أنكم إتبعتموه بإعتباره قدوة لايمكن الشك فيه مطلقا ، إلا أن ديكارت أوهمنا أنه شك في كل شيء وفي هذا يقول طه عبد الرحمان " إذا كان ديكارت أوهمكم بأنه فارق الايمان فلأنكم اتبعتموه في تدليله مما يعني من هذا القول على أن الكوجيتو الديكارتي مستغرق في الايمان "[1].

وعليه فإن ترجمته للمقولة " انظر تجد" هي ترجمة إجتهادية وليس ترجمة إتباعية كما فعله الغير وعلي الرغم من الانتقادات

الموجهة له إلا أنه يعتبر من بين أهم المشاريع التي كان لها الأثر في الوطن العربي وذلك مما أحدثه هذا المشروع من جرأة كبيرة لم يستطيع أي من المشاريع أن يضاهيها .

نتيجة:

وما نستخلصه من هذا الفصل على أن الكوجيتو عند طه عبد الرحمان مستغرق في الإيمان فهو يقوم على اليقين للوصول إليه وفق المجال التداولي الإسلامي من عقيدة ومعرفة ولغة مع مقتضيات المجال التداولي الإسلامي ، وذلك من خلال إعادة النظر في هذه النصوص المترجمة ورفع ا لتعارض بين الفلسفة والترجمة ، مرتكزا على الإيمان ومؤكدا على اليقين ، فإذا كان ديكارت أقام نسقه الفلسفي على الشك ،فإن طه عبد الرحمان أقامه على اليقين من خلال فقه الفلسفة من تأثيل وتدليل ونقد النصو ص الفلسفية وفق مقتضيات المجال التداولي الإسلامي لدفع الفيلسوف العربي إلى ممارسة القول الفلسفي وبذلمك فهولايؤمن بالعقلانية الواحدة بل بعقلانية متعددة حتى يتمكن الفيلسوف من ممارسة التفلسف الذي يبنى على الايمان ودوره في دفع الفيلسوف إلى الإبداع وليس مجرد التبعية والتقليد ،وبذلك قدم لنا ترجمة جديدة للكوجيتو ا لديكارتي من " أنا أفكر أنا موجود " إلى إعادة توجيهه وتصحيحه إلى "انظر تجد" وفق المجال التداولي الإسلامي وعليه فإن الكوجيتو الطاهائي مستغرق في الإيمان عكس ديكارت مستغرق في الشك .

_____

1طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة -2-،القول الفلسفي ، كتاب مفهوم التأثيل،مصدر سابق ،ص29.





# خاتمة

بعد مادرسنا الكوجيتو عند كل من ديكارت وطه عبد الرحمان ، حولنا الإجابة عن الإشكالية المطروحة فتبين لنا أن طه عبد الرحمان رغم الثورة التي أعلنها على ا لكوجيتو الديكارتي في قلب تراتبية الفكر الديكارتي وفتح مجال أمام العقل المؤيد لإبداع مفاهيم جديدة لتجاوز العقلانية الديكارتية ، إلا أنه لم يستطيع تجاوز هذا رغم الإختلافات الموجودة بينهما ،ويظهر ذلك من خلال مواطن التشابه الموجودةبينهما ، وتوصلنا من خلال دراستنا للكوجيتو عند كل واحد منهما إلى النتائج التالية :

يختلف الكوجيتو الديكارتي عن الكوجيتو الطاهائي في كون أن الكوجيتو الديكارتي يتخذ من الشك مبدأ له أي كلما شك إزداد تفكيرا ، بمعنى أنه جعل من الشك نقطة بداي-ة لفلسفته للبحث والتقصي عن الحقائق ،في حين أن الكوجيتو عند طه عبد الرحمان يتخذ من اليقين مبدأ له أي كلما تيقن إزداد تقربا إلى الله ، بمعنى أنه يتخذ من اليقين مبدأ له فالمعرفة موجودة عنده ويريد أن يأكد عليها عكس ديكارت الذي يبحث

عنها .

يختلف الكوجيتو الطاهائي في كونه مستغرق في الإيمان ، بينما الكوجيتو الديكارتي مستغرق في الشك ،بمعنى
أنا الكوجيتو الديكارتي أقلب اليقين بعد ماأن كان محل ثقة في الفلسفات السابقة فجعله مستغرق في الشك ، بينما نجد الكوجيتو الطاهائي مستغرق في الإيمان ويريد التأكيد عليه .

الكوجيتو عند ديكارت يتأسس على مقولة " أنا أفكر ، أناموجود " ، أما طه عبد الرحمان يتأسس على مقولة " أنظر تجد"، فتعتبر مقولة " أنا أفكر ، أنا موجود" هي اللبنة الأساسية التي أسس عليه ديكارت نسقه الفلسفي ككل، واستند اليها في إثبات وجود ذات مفكرة ثم إثبات وجود الله ,وأخيرا إثبات ا لعالم ، بينما يؤسس طه عبد الرحمان الكوجيتو على مقولته "انظر تجد " بمعنى أن هذه المقولة هي التي يتخذها طه عبد الرحمان لتأسيس الكوجيتو ويعتبرها الترجمة الصحيحة في مقابل الكوجيتو الديكارتي .

كما يختلفان في كون أن الكوجيتو عند ديكارت يبحث عن اليقين ، بينما الكوجيتو عن طه عبد الرحمان اليقين عنده موجود ويريد أن يؤكد عليه ، فالأول ركب سفينةا لشك للبحث عن اليقين الذي لايتأنى معه أدنى الشك ، أما الثاني فاليقين عند ه ويريد ن يزداد يقينا وتقربا إلى الله .

أما من حيث المنهج ، فمنهج ديكارت يقوم على عقلانية الشك ، بينما طه عبد الرحمان فيقوم منهجه على عقلانية اليقين ، فديكارت أقام منهجه على الشك في كل المعارف أما طه عبد الرحمان فأقام منهجه على فقه الفلسفة لدفع الفيلسوف لممارسة فعل التفلسف .



## الخاتمة

إختلفا في نظرة كل واحد منهما إلى الإنسان فديكارت جعل من الإنسان كائن عاقل ، أما طه عبد الرحمان فنظر إليه على أنه كائن أخلاقي، فديكارت إعتبر الإنسان كائن عاقل منفيا الجوانب الأخرى فيه ، بينما طه عبد الرحمان جعله كائن أخلاقي بالدرجة الأولى وليس كائنا عقلاني .

فالعقل عند ديكارت يعرفه بقوله أنه أعدل قسمة بين الناس فيصبح العقل عنده " أعدل أشياء في الكون توزعا" ، في حين أن العقل عند طه عبد الرحمان " لايعدو أن يكون فعل من الأفعال أو سلوكا من السلوكات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات " ويصبح االعقل عنده فعل من الأفعال وليس جوهر كما عند ديكارت ،بحيث نجد العقل عند ديكارت الصفة التي تشترك فيها البشرية جمعاء وبهذا بصبح الصفة الجوهرية التي تميز الإنسان عن باقي العجموات .

أما العقل عند طه عبد الرحمان فهو فعل من الأفعال وهنايربطه بالقلب أي العمل ، فالعقل عنده ليس جوهرا يختص به الإنسان عن الحيوان ، بل يكمن الإختلاف في الدرجات والإنسان عند طه عبد الرحمان أخلاقي بطبعه وليس كائن عقلاني .

فالعقل عند ديكارت جعله مرتبة واحدة ،أما طه عبدالرحمان فوضع له دراجات متعددة ، وبهذا فالعقل عند ديكارت له مستوى عند جميع الناس فهو الصفة الجوهرية ، بينما طه عبد الرحمان جعله على مستويات تختلف من عقل لآخر .

كما يختلف ديكارت في منهجه عن طه عبد الرحمان من حيث إستخدام الأدوات فديكارت إستخدم في منهجه الحدس والإستنباط وإعتماد على الأفكار الواضحة والمتميزة للوصل إلى اليقين ، أما طه عبد الرحمان فقد إستخدم في منهجه فقه الفلسفة معتمد في ذلك على النقد والتأثيل .

واختلف أيضا من حيث العقلانية ، فعقلانية طه عبد الرحمان متعددة وليس عقلانية واحدة وهي عقلانية مجرد – عقل النظري -، عقلانية مسددة – العقل الشرعي – عقلانية مؤيدة – التجربة الصوفية - ، في حين عقلانية ديكارت فهي عقلانية واحدة والمتمثلة في العقل النظري ، وهذه العقلاني-ة رفضها طه عبد الرحمان بحيث يعتبر أن ليس هناك عقلانية واحده بل عقلانيات متعددة .



## الخاتم-ة

واختلف ديكارت مع طه عبد الرحمان في النظرة التكاملية للإنسان من حيث تكاملية الوظائف ، في الفصل بين العقل والجسد ، فنجد ديكارت ينظر إلى الإنسان من زاوية تختلف عن نظرة طه عبد الرحمان ، فالأول فصل بين العقل والروح مما جعله ينظر إلى الإنسان على أنه عقل وفي هذا لقول ديكارت : ويبدوا لي أيضا إن هذا المسلك هو خير المسالك التى نستطيع أن نختارها لكي نعرف طبيعة النفس وإنها جوهر يتميز كل التميز عن البدن : لأننا حي نفحص عن ماهيتنا نحن الذين نفكر الأن في أنه ليس خارج فكرنا شيء وهو موجود حق " .

أما طه عبد الرحمان فنظر إلى هذه الوظائف نظرة تكاملية في الربط بين العقل والجسد " وفي هذا يقول طه عبد الرحمان عن هذه العلاقة والتفاعل بينهما " لاقول بغير عقل ، لاعقل بغير قول" ، مما يعني أن ديكارت يرفض تكاملية الوظائف بين العقل والجسد ويمكنه الإستغناء عن الجسد والإكتفاء بالنفس وحدها فهو يرجع كل الوظائف إلى النفس ، بينما طه عبد الرحمان يرفض هذا الفصل بين العقل والجسد فهو يقر بالإتصال ويربط ربطا محكما بينهم إلى درجة أنه لايمكن أن يوجد أحدهما دون الأخر .

الكوجيتو عند ديكارت مقتصر على الذات ، أما الكوجيتو عند طه عبد الرحمان

فيتعدى إلى الذوات الأخرى وهي تأخذ صور عدة " الذات ا لمزدوجة " ، " الذات المنعكسة " ، "الذات المجتمعة "، بمعنى أن الكوجيتو الديكارتي مقتصر على الضمير المتكلم "أنا " وينفي الغير ويؤكد على الوحدانية ، بينما الكوجيتو الطاهائي يؤكد على ذوات متعددة ولا ينفي الغير .

الكوجيتو الديكارتي مستغرق في الشك ، أماالكوجيتو الطاهائي مستغرق في الإيمان ، بمعنى أن الكوجيتو عنده مستغرق في الشك فيتخذه مبدأ له ليبني نسقه الفلسفي ، بينما الكوجيتو الطاهائي يؤكد على الإيمان وينطلق منه .

فنجد أن اليقين الذي يبحث عليه ديكارت هو اليقين العقلي ، أما طه عبد الرحمان فهو اليقين الإيماني، بمعنى أن المعرفة التي يبحث عليها هي معرفة عقلي-ة بحتة، بينما طه يبحث عن المعرف-ة التي يكون منبعها العقل المؤيد أي - التجربةالصوفية - .

الكوجيتو الديكارتي جاء ثورة لتخليص الفكر الأروبي من هيمة وسيطرة الكنسية والدعوة إلى إطلاق العنان للعقل للإبداع ، أما الكوجيتو عند طه عبد الرحمان جاء لتحرير العقل العربي من التبيعة والتقليد والدعوة إلى التجديد وليس إنصهار في التقليد ، بمعنى أن ديكارت ثار على كل تقليد الذي قتل الإبداع من خلال محاولة تجميد العقل بإعتباره وسيلة تثبط المعارف ، أما طه عبد الرحمان فلم يرضى بواقع الأمة العربية مما تعيشه من تخلف نتيجة التبعية للغرب فدعى إلى رفض هذا التقليد .



## الخاتم-ة

الهدف من الكوجيتو عند ديكارت هو الوصول إلى اليقين أي الوصول إلى المعارف اليقينية ثابتة لايتأنى معها أي شك ،أما الهدف الكوجيتو عند طه عبد الرحمان هو ممارسة فعل التفلسف ودفع الفيلسوف العربي إلى ممارسة التفلسف ، ممايعني أن الهفف عند ديكارت هو البحث والتقصي عن الحقائق ، بينما الهدف عند طه عبد الرحمان هو إيقاض الفيلسوف العربي ودفعه إلى الإبداع .

اليقين عند ديكارت هو إثبات الذات المفكرة وهي اليقين الأول ثم إثبات وجود الله وهي اليقين الثاني ، أما عند طه عبد الرحمان هو التقرب إلى ال-له ، فكان اليقين عند ديكارت هو إثبات ذات مفكرة . وهي الحقيقة الأولى التي أثبتها من خلال منهجه ، بينما طه عبد الرحمان اليقين عنده موجود ويريد التقرب إلى الله .

وعقلانية ديكارت تمثلت في منهج قويم لايتأنى معه أي شك ، أما عقلانية طه عبد الرحمان فتمثلت في مشروعه الفكري والفلسفي لتخليص العقل العربي من التقليد عن طريق فقه الفلسفة.

الكوجيتو عند طه عبد الرحمان يربط الحقيقة بتظافر عدة عوامل ، أما ديكارت فالحقيقة مرتبطة عند ه بالعقل وحده ممايعني أن الحقيقة عند طه لاتعود إلى العقل وحده بل إلى مجموعة من العوامل المتظافرة بينها لنحكم على صدق الأشياء وحقيقتها ،

عكس ديكارت الذي يؤكد على قدرة العقل بإلاحاطة بحقائق الموضوعات وفي هذا يقول " لايتهيأ لغير العقل وحدة أن يدرك الحقيقة ".

كما نجد أن طه عبد الرحمان من خلال الكوجيتو يربط ربطا محكما بين العقل والحواس، وبالتالي يصبح العقل عنده فعلا من الأفعال أو سلوك من السلوكات وفي هذا يقو ل طه عبد الرحمان " بل تتعداه إلى حصول التفاعل بينهما فكما أن في الحس عقل فكذلك في ا لعقل حس " ،مما يعني أن هناك علاقة التفاعل بينهما أي لايمكن أن يوجد حس بلا عقل ولا عقل بلا حس ، أما الكوجيتو عند ديكارت يفصل فصلا حاسما بين العقل والحس ويعتبر الحواس أنها مخادعة وغير صادقة ولايمكن الإطمئنان لها وفي هذا يقول ديكارت :" كل ماتلقيته ، حتى الآن على أنه أصدق الأمورواوثقها قد إكتسبته بالحواس أو عن طريق الحواس ، غير أني وجدت الحوا س خداعة في بعض الأوقات ومن الحكمة الانطمئن أبدا كل الإطمئنان إلى من يخادعنا ولو مرة واحدة " .

كما يختلفان في كون ديكارت شك في وجود الله من خلال منهجه ، أما طه عبد الرحمان على عكس لم يشك إطلاقا في مقاصد الشرع بل بالعكس .



## الخاتمة

وبعدما أن بينا أهم فروقات والإختلافات الموجودة بينهما إلا أن هذا لايعني عدم وجود تشابه بينهما فتمثلت أوجه التشابه فيما يلي:

كلاهما تأثر بالغزالي ، فديكارت يظهر تأثر ه بالغزالي من خلال منهج الشك إلى أنه إختلف معه في كيفية الخروج من هذا الشك ، أماطه عبد الرحمان فيظهر تأثره في كونه رأى من واجبه النهوض بهذه الأمة التي تعيش حالة مزرية وهذا مانجده عند طه عبد الرحمان فقد كان شغله الشاغل من خلال مشروعه الفكري والفلسفي هو النهوض بهذه الأمة من خلال دفع الفيلسوف العربي إلى الإبداع ، كمايظهر تأثر طه عبد الرحمان بالغزالي في الدعوةإلى العودة للمجال التداولي الإسلامي .

كلاهما لم يتجاوز ماكان متداولا فديكارت تأثر مثلا في إثبات وجود الله بالقديس أنسلم والقديس أوغسطين، وهذا مانجده عند طه عبد الرحمان تأثره بالجابري ، وذلك من خلال تقسيم الجابري للعقل فهو عنده ثلاثة مراتب وهي العقل النظري ، العقل المسدد ، العقل المؤيد .

فنجد كلاهما تعرض للإنتقادات ، وطه عبد الرحمان لم يسلم من الإنتقادات فمثلا إنتقاد الموجه له على أن الكوجيتو مستغرق في الإيمان ولايصلح أن يكون للتفلسف ، وهذا موقع فيه الكوجيتو الديكارتي من إنتقادات فمثلا إتهامه أنه واقع في الدور.

كلاهما وقع في التقليد رغم أنهما ثار عليه ، فنجد أن ديكارت قد ثار مثلا على المنطق الأرسطي إلى أنه وقع فيه ، وهذا مانجده عند طه عبد الرحمان قفد إنتقد الجابري إلى أنه تأثر به من خلال تقسمه للعقل .

ونفي أنهما كان مقلدين ، وذلك من خلال الرد على الإعتراضات فنجد ديكارت قد رد مثلا على أنه لم يكن مقلد وفي هذا يقول :" ماكنت في ذلك الشك مقلد اللآ أدرية الذين يشكون إلا لكي يشكو ... فإني على العكس ، وكذلك نجد طه عبد الرحمان يرد على أنه لم يكن مقلدا وحتى وإن وقع في التقليد فإنه لم يكن بمحض إراداته وإنما كان بمشيئة الله وفي هذا يقول :" فيتبين أنني لست مقلد للغزالي كما أن غير مقلد لابن رشد وإنما شاءات الإرادة الإلهية أن نشترك في بعض الصفات لحكمة لأعلمها ".





## قائمة المصادر و المراجـع

**قائمة المصادر والمراجع:**

**المصادر:**
**القرآن الكريم**
**أ - اللغة العربية :**

1- رينيه ديكارت ، انفعالات النفس ، ترجمة : جورج الزي-ت-اني ، دار المنتخ-ب ال-عربي للدراسات والنشر والتوزيع ، ط 1 ، بيروت ، لبنان ، 1993.

2-رينيه ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ، ترجمة : كمال الحاج ، منشورات عويدات ، ط 4، 1988.

3-رينيه ديكارت ، حديث الطريقة ، ترجمة:عمر الشارني ، المنظمة العربية للترجمة ، ط 1 ، بيروت ، لبنان ، 2008.

4- رينيه ديكارت ، قواعد لتوجيه العقل ، ترجمة : سفيان سعد الله ، دار سراس للنشر والتوزيع ، د ط ، تونس ، 2001.

5-رينيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، ترجمة : محمود محمد الخضيري ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، ط2، القاهرة ، 1968.

6- طه عبد الرحمان ، سؤال العمل ، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم ، المركز الثقافي ا لع-ربي ط 1 ، الدار البيضاء ، 2012.

7- طه عبد الرحمن ، العمل الديني وتجديد العقل ، المركز الثقافي العربي، ط 2، الدار البيضاء ، 1997 .

8-طه عبد الرحمن ، الحداثة والمقاومة ، معهد المعارف الحكمية ( للدراسات الدينية والفلسفية ) ،ط 1 ، بيروت ، 2007.

9- طه عبد الرحمن ، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، ط 2 ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2006.

10- طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي ، ط 2 ، الدار البيضاء ، د ت .

11 -طه عبد الرحمن ، حوارات من أجل المستقبل ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، ط 1 ، بيروت ،2011 .



12 - طه عبد الرحمن ، روح الحداثة ، المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية ، المركز الثقافي العربي ، ط 1 ، الدار البيضاء ، المغرب 2006 .

13- طه عبد الرحمن ، سؤال الأخلاق ، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية ، المركز الثقافي العربي، ط1 الدار البيضاء ، المغرب ، 2000 .

14 - طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة – 1 - ، القول الفلسفي ، كتاب مفهوم والتأثيل ، المركز الثقافي العربي، ط2 ، الدار البيضاء، المغرب 2005 .

15- طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة – 2 - ، القول الفلسفي ، كتاب مفهوم والتأثيل ، المركز الثقافي العربي، ط 2، الدار البيضاء، المغرب ، 2005 .

## المراجـع:

### أ : باللغة العربية

1- إبراهيم مشروح ، طه عبد الرحمن ، قراءة في مشروعه الفكري ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامـي ، ط1 ، بيـروت، 2009 .

2- ابراهيم مصطفى إبراهيم ، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم ، دار االوفاء للدنيا للطباعة والنشر ، دط، الإسكندرية ،2001 .

3- أبي حامد الغزالي ، المنقذ من الضلال ، تحقيق : سعد كريم ، الفقه دار ابن خلدون للتشر والتوزيع ، د ط ، الإسكندرية، د ت.

4- إميل برهييه ، تاريخ الفلسفة ، ترجمة : جورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط 2 ، بيروت ، الجزء الرابع ،1993.

5- جيناف رود ليس لويس ، ديكارت والعقلانية ، ترجمة : عبد الحلو ، منشورات عويدات ، ط 4 ، بيروت ، باريس ، 1988 .

6- خوني ضيف الله وأخرون ، دراسات وأبحاث في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة ، دارصبحي للطباعة والنشر ، ط 1،غارداية ، 2014.

7-دافيد هيوم ، مبحث في الفهامة البشرية ، ترجمة: موسى وهبة ، دار الفاربي ، ط 1

،بيروت ، لبنان ،2008.

8- زروخي الدراجي ،المذاهب الفلسفية الكبرى ، من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم ، دار الصبحي للطباعة وللنشر ،ط 1، غارداية، 2015 .

9- زكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة الحديثة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ،د ط ، القاهرة 1936 .

10-ستيوارات هامبشر ، عصر العقل ، فلاسفة القرن السابع عشر ، ترجمة : ناظم طلحان ، دار الحوار للنشر والتوزيع ، ط 2، سورية ، 1986.



11-سمية بيدوح ، فلسفة الجسد ، دار التنوير للطباعة والنشر ، د ط ، تونس ، 2009 .

12-صفا عبد السلام جعفر ، قراء ة للمصطلح الفلسفي ، دار الثقافة العلمية ، ط1، الإسكندرية ،1998 .

13- عبد الوهاب جعفر ، أضواء على الفسلفة الديكارتية ، الفتح للطباعة والنشر ، د ط ، 1990 .

14-عثمان أمين ، رواد الفلسفة المثالية في الفلسفة الغربية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، د ط ، القاهرة 1989 .

15-محمد حسن مهدي بخيت ، ظاهرة الشك بين الغزالي وديكارت ، عالم الكتب الحديث ،ط1، الأردن ، 2012.

16-مصطفى غالب ، ديكارت ، دار ومكتبة الهلال ، د ط ، بيروت ، 1989 .

17-منا هج البحث الفسلفي ، محمود زيدان ، جامعة بيروت العربية ،د ط ، بيروت ،1974 .

18-مهدي فضل الله ، فلسفة ديكارت ومنهجه ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ط 3 ، بيروت ، لبنان ، 1997

19-نجيب بلدى ، نوابغ الفكر الغربي ، ديكارت ، دار المعارف بمصر ، ط2 ، القاهرة 2004 .

20- وليم كلي رايت ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ترجمة : محمد السيد أحمد ،تقديم ومراجعة ، إمام عبد الفتاح ، دار التنوير للطباعة والنشر ،ط 1 ، بيروت، لبنان ،2010 .

21-يوسف بن عدي ،مشروع الإبداع الفلسفي العربي،قراءة في أعمال طه عبد الرحمن،الشبكة العربية الأبحاث والنشر،ط1، بيروت ،لبنان ،2012

22-يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، ط 5 ، القاهرة ، د ت .

## ب: المراجع : باللغة الأجنبية

, new york , by Oxford university press published, Essays on Descrtes ,- Paul hoffman . 2009

## – المعاجم والموسوعات:

1- جرار الجهامي، موسوعة المصطلحات الفلسفية عند العرب ، مكتبة لبنان ناشرون ، ط 1 ،1998 .

2- فؤاد كامل وأخرون ، الموسوعة الفلسفية المختصرة ، راجعها : زكي نجيب محمود ، دار القلم ، د ط ، بيروت ، لبنا ن ، د ت .
3- محمد جواد ، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات ، دار مكتبة الهلال ، د ط ، بيروت ، لبنان ، د ت .
4- مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر ، د ط ، القاهرة ،2007 .



## قائمة المصادر والمراج-ع

## فهرس المواضيع

**مقدمة ..... (أ-خ)**
**الفصل الأول: العقل الديكارتي وتأسيس المعرفة ( من الشك إلى اليقين )**.....
**المبحث الأول: الشك المنهجي**
**11**.....
**المبحث الثاني:العقل والعقلانية**
**18**.....
**المبحث الثالث: إثبات وجود ذات مفكرة**
**27**.....
**المبحث الرابع : إثبات وجود الله**.....**31**
**المبحث الخامس : الكوجيتو في الميزان**
**35**.....
**الفصل الثاني :العقل الطاهائي وتأكيد المعرفة ( من اليقين إلى اليقين )**.....
**المبحث الأول : مشروع طه عبد الرحمان وموقفه من الحداثة**
**47**.....
**المبحث الثاني : العقل والعقلانية عند طه عبد الرحمان**
**54**.....
**المبحث الثالث: الكوجيتو عند طه عبد الرحمان**.....**57**

المبحث الرابع : الكوجيتو في الميزان.....82
الخاتمـة .....87
قائمة المصادر والمراجع.....92