جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية – قطب شتمة –
قسم العلوم الإجتماعية

مذكرة ماستر

العلوم الاجتماعية
فلسفة
فلسفة عامة

رقم: أدخل رقم تسلسل المذكرة

إعداد الطالب:
حنيش زهرة

يوم: 27/06/2022

مفهوم الفلسفة وتأصيلها عند طه عبد الرحمان

لجنة المناقشة:

كشكار فتح الله	أ. د.	جامعة محمد خيذر –بسكرة-	مقرر
حمدي لكحل	أ. مح أ	جامعة محمد خيذر –بسكرة-	رئيس
عقيبي لزهر	أ. د.	جامعة محمد خيذر بسكرة	مناقش

السنة الجامعية : 2022/2021

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
صفحة الواجهة	
صفحة فارغة	
مقدمة	أ-هـ
الفصل الأول: التأصيل المفاهيمي والتاريخي لمفهوم الفلسفة	
تمهيد	
المبحث الأول:البعد المفاهيمي للفلسفة في المنظومة الغربية	
1- المطلب الأول: الفلسفة في الفترة اليونانية	7
2- المطلب الثاني: الفلسفة في الفترة الحديثة	9
3- المطلب الثالث: الفلسفة في العصر المعاصرة	11
المبحث الثاني: البعد المفاهيمي في المنظومة الفلسفية العربية	
1-المطلب الأول: مفهوم الفلسفة عند محمد عابد الجابري	13
2-المطلب الثاني: مفهوم الفلسفة عند محمد أركون	21
3- المطلب الثالث: مفهوم الفلسفة عند طه عبد الرحمان	27
الفصل الثاني: الرؤية النقدية لمفهوم الفلسفة عند طه عبد الرحمان	
المبحث الاول: الفرق بين السؤال الفلسفي اليوناني والحداثي	
المطلب الأول: التميز الوظيفي بين السؤال اليوناني والفلسفي الحداثي	30
المطلب الثاني: السؤال المؤول عند عبد الرحمان(السؤال كشرط أساسي لتفلسف)	34
المبحث الثاني : الإبداع الفلسفي عند طه عبد الرحمان	
المطلب الأول: الإبداع الفلسفي على مستوى المفاهيم	38

المطلب الثاني: الإبداع الفلسفي على مستوى المصادر	45
المطلب الثالث: معنى التأثيل و أنواعه عند طه عبد الرحمان	49
الفصل الثالث: التقييم النقدي عند طه عبد الرحمان	
المبحث الأول: نقد العقلانية عنده	
المطلب الأول: التعدد الدلالي للعقل	53
المطلب الثاني: التعليل والتدليل	59
المبحث الثاني: فلسفة طه عبد الرحمان في ميزان التقييم والنقد	
المطلب الأول: فلسفة طه في ميزان التقييم	62
المطلب الثاني: في ميزان النقد	64
خاتمة	67
قائمة المصادر والمراجع	71
الملخص	79

إهداء

الحمد لله و كفى و الصلاة و السلام على الحبيب المصطفى و أهله و من وفى

أما بعد:

الحمد لله الذي وفقني الله لتثمين هذه الخطوة في مسيرتي الدراسية، ثمرة النجاح بفضله تعالى وصلت إلى هذا الحد من مراحل العلم موفقة في تقديم مذكرة لنيل شهادة الماستر بإذنه عز وجل، فأهدي عملي هذا إلى الوالدين الكريمين حفظهما الله و أدامهما نوراً لدربي .

و لكل من أخي محمد نجيب، واخواتي البنات نسرين ، جولان ، و خاصة جيهان لها كل الشكر و العرفان على كل خطوة بذلتها من أجلي ، كذلك إلى خالتي تومية التي سندتني حفظها الله لي و زوجها و أولادها ،مهدي ، أمين، وأيضاً جدتي العزيزة أطال الله في عمرها و إلى رفيقاتي الذين كانوا معي في المشواري الدراسي و بأخص صديقة دربي رعاها الله " أحلام " على مساندتها ومساعدتها لي في مذكرتي لها كثير الشكر و المحبة .كما أتوجه بالشكر والتقدير للأستاذة مريم على نصائحها القيمة .

شكر وعرفان

قال رسول الله صلى الله علية و سلم :

(من لم يشكر الناس لم يشكر الله و من أهدى إليكم معروفا فكافئوه فإن لم تستطيعوا فادعوا له).

و عملا بهذا الحديث و اعترافا بالجميل، نحمد الله عز وجل و نشكره على أن وفقني على إتمام هذا العمل.

و أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف د. " كشكار فتح الله " الذي رافقني طيلة هذا البحث .

مقدمة

لقد قام الفكر العربي الحديث بتشكيل نماذج أصيلة من البحث والتفكير، كان الهدف منها بناء آراء ومجموعة من الأفكار الجديدة والأسس الممكنه التي تساعد الأمة العربية على تخطي الأزمات الحضارية في جميع المستويات.

لاحظ المفكرون العرب الأثر السلبي لهذا التأخر الفكري والعلمي على الواقع العربي الإسلامي والذي أدى إلى صعوبة بلورة المشاريع الفكرية والعلمية التي تتماشى مع واقع العصر، وهذا ما جعلهم يرسخون مفهوم التغيير أكثر فأكثر والذي قد يصل إلى حد محاولة تخصيص مناهج مستقلة بالفكر العربي الإسلامي. ومن الفلاسفة المعاصرين الذين حملوا عبء التغيير نجد *الفيلسوف المفكر"* ***طه عبد الرحمان.***

يعتبر*"* ***طه عبد الرحمان*** *"من أبرز المفكرين العرب المعاصرين الذين قاموا بتقديم* إسهامات فكرية متميزة، حيث عمل على إبراز مشروع فكري يصفه بالمشروع الحداثي من خلال ما أنتجه من مؤلفات تعالج قضايا العصرمثل الحداثة والتراث والنهضة، وهو مشروع راسخ في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، والأمر الذي زاده رسوخا هو رؤيته الجديدة للأزمات التي يعانيها الواقع العربي المعاصر فكانت محاولة منه جذيرة بالعناية والدراسة.

من خلال المشروع الفلسفي لطه عبد الرحمان يتضح لنا أن للرجل الكثير من التجارب الفلسفية التي إستطاع بواسطتها تأصيل الحداثة من خلال المصطلح الفلسفي؛ فإرتبطت وظيفة الفلسفة بمفهوم التغيير والحداثة والإشكالية هي محاولة لإستنباط الأصول الفلسفية في فكر "**طه عبد الرحمان**"وقد بين لنا أن لكل حضارة فلسفتها وحداثتها الخاصة بها.

بناء على ما سبق كانت الإشكالية لهذه الدراسة كما يأتي: ماهي خصائص الفلسفة عند طه عبد الرحمن ؟

أما فيما يخص المشكلات الفرعية فهي كالاتي:

- ✓ ماهو مفهوم الفلسفة في الفكر العربي المعاصر (**الجابري و أركون** و**طه عبد الرحمان** الفلسفة) ؟
- ✓ كيف أبدع "**طه عبد الرحمان**" في التوفيق بين المعاصرة و الحداثة والأصالة ؟
- ✓ إلى أي مدى وصل تفكير" **طه عبد الرحمان**" في مشروعه الفكري ؟

ولمعالجة هذه الإشكالية بشكل واضح اعتمدنا على المنهج التحليلي والوصفي من أجل فهم و توضيح الأفكار التي جاء بها "**طه عبد الرحمان**"، ووصف طريقة تفسيراته لمشروعه الفكري كما إعتمدنا على منهج المقارن في توضيح أفكاره وأفكار معاصريه لبيان جوانب ابداع في فكره و أيضا إستندنا على المنهج النقدي .

أما أسباب اختيارنا لهذا الموضوع نذكر أولا العوامل الذاتية :

1- الميول ورغبة الشخصية حول الإهتمام بالفكر المعاصر .

2- حب الإطلاع على الفكر الفلسفي العربي المعاصر وفكر "**طه عبد الرحمان**" خاصة ما جاء به الفكر العربي المعاصر من تحديات النقدية والمعرفية والإصطلاحية . بأهم ما جاء به من أفكار، التي قام بصياغتها بأسلوبه الخاص من *أجل التغيير.*

1-**الموضوعية** : التعرف على الفكر العربي المعاصر والفكر "**طه عبد الرحمان**" خاصة وما جاء به الفكر العربي المعاصر من تحديات نقدية معرفية واصطلاحية.

الهدف من هذه الدراسة: *تتمثل في:*

-توضيح فكر" **طه عبد الرحمان**" ودوره في الفلسفة وأهم ما قدمه من مشاريع وازالة التقليد المستمر.

- تحديد مفهوم الفلسفة عنده .

_الوقوف على أثر فكره في الفلسفة العربية المعاصرة .

ومن بين الصعوبات والعراقيل تقف ضد هذا العمل لحل الإشكالية مثل أي باحث على قيد الدراسة، فقد كانت بعض الصعوبات من الجانب المصادر والمراجع الخاصة بفكر " **طه عبد الرحمان**" وهو ما واجهنا بشكل أولى، لما لها من أهمية في تبسيط لغة " **طه عبد الرحمان**" الصوفية التي يغلب عليها أسلوب التعقيد وهذا ما أدى إلى صعوبة التفسيرات التي يغلب عليها أسلوب التعقيد وهذا ما أدى إلى صعوبة التفسيرات التي تثري الدراسة.

وتبعا لذلك فقد خصص هذا البحث مقارنة ببعض الدراسات السابقة على إبداع

"**طه عبد الرحمان** " في المصطلحات وأصالة ما جاء به هذا من إسهامات وإبداعات حول مشروعه النقدي الفكري.

وعلى هذا الأساس جاءت خطة البحث على شكل ثلاث فصول تتخلها مباحث ثم الخاتمة.

فقد قمنا بهذا العمل المتواضع الموسوم " بفهوم الفلسفة وتأصيلها عند " **طه عبد الرحمان**" كان الفصل الأول بعنوان التأصيل المفاهيمي والتاريخي لمفهوم الفلسفة وما يتناوله من مفاهيم وتعريفات الفلسفة تاريخا أي من الجانب الغربي والعربي، وبعض النماذج أما الفصل الثاني فقد تناولنا الرؤية النقدية لمفهوم الفلسفة عند "**طه عبدالرحمان**" من خلال البحث كيفية تأسيس فكرة وذكر جل الإبداعات التي توصل إليها "**طه عبد الرحمان**"أما الفصل الثالث فقد شكل إطراء مجموعة من التقييمات الإيجابية والتأيد " **لطه** " وفي المقابل ذكر مجموعة من السلبيات التي ذكرت عن فكره.

وقد تم وضع هذه الخطة بواسطة مصادر ومراجع أهمها : نجد كتاب "**طه عبد الرحمان**" فقه الفلسفة في القول الفلسفي، كتاب "**طه عبد الرحمان**" الحق العربي في الإختلاف الفلسفي.

أما المراجع فنجد أهمها **إبراهيم مشروح**، قراءة في مشروعه الفكري، **علي حرب**، الفكر والحديث حوارات ومحاور،**محمد عبد الجابري**،مدخل إلى فلسفة العلوم،**حسن إدريسي** ،محمد **عابد الجابري** ومشروع نقد العقل العربي ،مركزالحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ،**عباس أرحيلة** بين الإنتمائية والدهرانية.

الفصل الأول:

التأصيل المفاهيمي والتاريخي لمفهوم الفلسفة.

- ✓ المبحث الأول : البعد المفاهيمي للفلسفة في الفترة اليونانية
- ✓ المبحث الثاني:البعد المفاهيمي للفلسفة في المنظومة العربية

الفصل الأول: التأصيل ألمفاهيمي و التاريخي لمفهوم الفلسفة

لا يتضح معنى الفلسفة إلا إذا تم النفاد إلى صميم المشكلات الفلسفية والإطلاع على طريقة الفلاسفة في التفكير فيها وتحليلها و البرهنة على الحلول التي يتهون إليها، وهكذا فكأن تعريف الفلسفة لا يأخذ مكانه ولا يكون مفهوما إلا في المرحلة التي يضم صاحبها هذه المشكلات والبراهين من حولها، لأن تعريف الفلسفة أيضا يتوقف على نظرة كل مذهب فلسفي، وعلى سمة العصر الذي ينتمي إليها هذه المذاهب وعلى طبيعة المنهج الذي يتخذ كل من الاتجاهات الفلسفية المختلفة والمشكلات التي يجعلونها محوراً لها. لم يتفق الفلاسفة والمستغلون بالفكر الفلسفي على معنى واحد لما يسمى الفلسفة، إذ أن تاريخ الفلسفة يبين بكل وضوح وجلاء إختلاف التعريفات.

المبحث الأول: البعد ألمفاهيمي للفلسفة في المنظومة الغربية

المطلب الأول: الفلسفة في الفترة اليونانية

ظهرت الفلسفة اليونانية في القرن السادس قبل الميلاد. لقد كانت الفلسفة في زمن اليونان هي طريق للتفكير الذي يعتمد على العقل بدلاً من الحواس والعواطف لتفسير الظواهر المختلفة في الكون ولإيجاد حلول لبعض المشكلات المرتبطة بالإنسان

لقد إبتكر اليونان طريقة في التفكير تعتمد على آلية المنطق والبرهان لفهم الوجود بجميع جوانبه وتدرسه وتحاول تفسيره في إطار مبادئ عامة وكلية، أي تنظر إلى الكون

كنسق متآزر واحد لجميع الأشياء،[1] بمعنى أن مفهوم الفلسفة عند اليونان كان يعتمد على العقل كوسيلة في تفسير في الكون ويحاولون إيجاد حلول لجميع الظواهر التي تواجههم .

إن من أهم الفلاسفة اليونان الذين قدموا تعريفا للفلسفة نجد أول فلاسفتهم" **سقراط**" حيث عرفها بأنها: البحث بواسطة العقلي عن الحقائق الأشياء وعن الخير والفضيلة .[2] أما تلميذه "**أفلاطون** " **فيعرفها** من حيث موضوعاتها أي العناصر التي تتألف منها الفلسفة بأنها: كسب أو تحصيل المعرفة، وعرف الفيلسوف بأنه الشخص الذي غايته الوصول إلى معرفة الأمور الأزلية ومعرفة حقائق الأشياء. وهذا التعريف يجعل الفلسفة مرادفة للعلم [3].أما تعريف الفلسفة عند " **أرسطو**" فهو أدق من سابقيه لأنه إرتبط بما يسمى بالفلسفة الأولى الميتافيزيقا والفلسفة الثانية أو العلم الطبيعي. والفلسفة الأولى عنده هي الحقيقة وسماها كذلك بالحكمة لأنها تبحث في العلل الأولى، لأن أهم مباحثها هو الله باعتباره الموجود الأول.[4] وهذا هو المعنى المتداول للفلسفة.

[1] – أحمد بن سعود بن سعد ألغامدي، الاتجاهات الفلسفية اليونانية في الإلهيات (الدراسة النقدية)، رسالة ،مقدمة لنيل الماجستي، إشراف إبراهيم خليفة عبد اللطيف خليفة، جامعة أم القرى، قسم العقيدة، سنة 2014، ص14.

[2] – محمد غلاب، **الفلسفة الإغريقية**، بالقاهرة ،ط،سنة ص 27.

[3] –أحمد بن سعود بن سعد ألغامدي، **الإتجاهات الفلسفية اليونانية للإلهيات**،مرجع سابق ص15 .

[4] – المرجع نفسه، ص15 .

المطلب الثاني : الفلسفة في الفترة الحديثة.

عندما ظهرت الفلسفة الحديثة كانت الفلسفة مجالاً معرفياً منفصلاً ومتطوراً، لكن بمرور الوقت لم تبق على حالها، فقد ضاعت لعدة قرون داخل العصور المظلمة، إلى درجة أنها اختفت ولم تظهر إلا عندما انهارت هذه العصور، من هنا ظهر في أوروبا عصر فلسفي جديد في بدايات القرن السادس عشر الذي أطلق عليه بالفلسفة الحديثة .

تعريف الفلسفة الحديثة: هي تلك الفلسفة التي نشأة في القرن السابع عشر للميلاد في غرب أوروبا، التي يتم تداولها على صعيد العالم في أيامنا هذه، والفلسفة الحديثة لا تعتبر مدرسة أو عقيدة محددة، لهذا يجب عدم الخلط بينها بين الحداثة على الرغم من إشتراكهما في العديد من الفرضيات، وهذا ما يميز الفلسفة الحديثة على الفلسفة الأولية. لقد تم تحديد القرن السابع عشر للميلاد وبدايات القرن العشرين كبداية ونهاية تقريبية للفلسفة الحديثة وبقي كل ما تم إدراجه من هذه الفلسفة مند عصر النهضة محلا للنزاع، أي أن تكون تلك الأمور من الفلسفة الحديثة قد انتهت أم لم تنتهي وان الذي حل مكانه هي الفلسفة ما بعد الحداثة ولهذا كانت الإشارة للفلسفة في عصر النهضة بأنها الفلسفة الحديثة المبكرة، وقد أشار لها "**روني ديكارت**" بهذا الاسم في اشارة لفلسفة القرن العشرين للميلاد.[1] إذن من أبرز فلاسفة العصر الحديث نجد أولهم "**ديكارت**" الذي كان أكثر الفلاسفة تأثيرا في التاريخ، ولا زالت أفكاره و

[1] – أحمد شريف، مقالة تعريف الفلسفة الحديثة، آخر تحديث يوم23 يوليو 2019.
https://mkaleh.com. ، تمت الزيارة يوم 2022/02/14، 22:23.

نظرياته أول ما يناقش في الدراسات الفلسفية المعاصرة، لقد ركز "**ديكارت**" في نظرياته على العلم. كما وجدت لديه العديد من النظريات في وجود الله وهي إحدى الأفكار الرئيسية التي شكلت الكوجيتو فقد إعتقد بوجود كائن لا نهائي بعد إعتقاده بوجود نفسه والعالم، وكان "**ديكارت**" أيضا مؤيداً لما يسمى بالحجة الأنطولوجية لوجود الله لما لها من علاقة ضرورية بفكره الوجود.[1]

[1] – محمد جوارنه، مقال مفهوم الفلسفة الحديثة ، آخر تحديث يوم : 13 مايو 2020. https://hyatok.com/07/03/21:21،2022.

المطلب الثالث: الفلسفة في العصر المعاصرة

نشأة الفلسفة المعاصرة خلال القرن التاسع عشر الميلادي، وبدأت تتقسم في القرن العشرين من خلال تأثرها بالثقافات المختلفة وهذا ما أدى إلى تطور الحياة واتساع آفاق المعرفة إلى المعرفة العلمية بشكل كبير بعد أن كانت المشكلة الفلسفية في العصور القديمة تفتقر إلى هذا النوع من المعرفة. فمفهوم الفلسفة المعاصرة هو عبارة عن نقد ودراسة للمعرفة العلمية ضمن إطار ما يطلق عليه بالدراسة النقدية للعلم أو الدراسات الأبستمولوجية (نقد المعرفة العلمية) بالإضافة إلى أن إهتمامها يتوجه أيضاً إلى دراسة معنى (الوجود الإنساني) ومعالجة قضاياه الاجتماعية والسياسية .[1]

من الصعوبة بمكان الإحاطة بالخمسين مفكراً وفيلسوفاً الذين تضمهم الموسوعة، إلا أنه يمكن تقديم بعض النماذج عن اتجاهاتهم الفكرية، فنجد "**وليام جيمس**" الذي عاش في القرن التاسع عشر وتوفي في القرن العشرين، بحيث يعتبر الأب الروحي للفلسفة البراغماتية بأنها تتجه نحو العقل والأداء والممارسة، مما يعني أنها ليست فلسفة مغلقة تعطي نتائج قطعية عن الطبيعة والأشياء، بل هي "مجرد طريقة فحسب، مجرد منهاج فقط، إن الطريقة البراغماتية هي محاولة لتفسير كل فكرة بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العلمية على كل حدة".[2]

---

[1] – حسام الدين عبد المنعم، **مفهوم الفلسفة المعاصرة و مديتاها**، كلية العلوم الإسلامية، قسم الفلسفة الإسلامية ، ص2.

[2] – عبد القادر حسين ياسين، **الفلسفة الغربية المعاصرة**، اليوم: 22 نوفمبر 2018

https://asfourat-alshajan.ahlamontada.com ، تمت الزيارة يوم 2022/03/23، 13:13.

نجد أيضا "**غاستون بشلار**" بأنه فيلسوف العقلانية التطبيقية ومؤسسها هو يشدد على أن العلم هو دوماً أفكار صحيحة، والمعرفة تتطور من خلال القفزات وتجاوز العقبات البستيمولوجية بما يسمح بظهور فكر علمي جديد، يحدد "**باشلار**" نظامه المعرفي من خلال تقسيم العقل العلمي إلى ثلاث مراحل كبرى، المرحلة الأولى هي لما قبل علمية وتتناول الأزمنة الكلاسيكية القديمة، المرحلة الثانية هي الحالة العلمية والثالثة فهي عصر العقل العلمي الجديد.[1]

[1] – عبد القادر حسن ياسين، الفلسفة الغربية المعاصرة، مرجع سابق.

المبحث الثاني : البعد المفاهيمي في المنظومة الفلسفة العربية

المطلب الأول : مفهوم الفلسفة عند محمد العابد الجابري

"**محمد عابد الجابري**" مفكر مغربي من ابرز المثقفين العرب في القرن 20، ولد في 28 ديسمبر 1936 الموافق ل 1453هـ، يقصر الزناكة في قرية فجيج، والتي تقع في الجنوب الشرقي من المغرب على خط الحدود الذي أقامه الفرنسيون بين المغرب والجزائر، من عائلة أمازيغية تمتهن الفلاحة والعديد من الصنائع ،حيث عاش "**محمد عابدالجابري**" في الجو من الرعاية البالغة من جهة أهله.نال الجابري شهادة بالدراسات العليا في الفلسفة –كلية الآداب محمد الخامس الرباط –سنة 1967 .وكان أستاذ للفلسفة والفكر الإسلامي بكلية الآداب محمد الخامس منذ 1967من مؤلفاته (معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي والعصبية والدولة سنة 1970م)، ومدخل إلى فلسفة العلوم،ودراسات نصوص في الإبستمولوجيا المعاصرة 1982، إشكاليات الفكر العربي المعاصر 1986؛ التراث والحداثة. توفي في 3 ماي 2010 بالدار البيضاء.[1]اهتم "**محمد عابد الجابري**" بمشكلات الفكر الفلسفي والفكر العربي، حيث قام بمناقشات عديدة حول آرائه في التراث والعقل العربي وهذا ما جعله يصدر بمشروع الخاص به الكبير وهو "**نقد العقل العربي**" حيث يعد من أهم المشاريع في الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

[1] –محمد عابد الجابري، **حفريات في الذاكرة من بعيد**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1997،1ص 21_22.

يعب مشروع نقد العقل العربي عن وقوع العقل العربي في أزمة[1]. التي كان المتسبب فيها **"أبو حامد الغزالي".**

نجد النقد في الحقيقة هو تعبير عن موقف كلي متكامل في النظرة إلى الفن عامة وإلى الشعر خاصة، حيث يبدأ بالقدرة على التميز كما يعبر بواسطتها على التعليل والتقييم.

وبنقد فلاسفة اليونان وفلاسفة المسلمين قام برد عليهم، فقد اعتمد في الرد عليهم بأسلوبين وهما **التبديع** و**التفكير**، حيث أن " **أبو حامد الغزالي**" كان موضحا في تفكيره للفلاسفة، رغم ضيق حلقة التفكير عنده وحرم إطلاقاً كلمة كفر على الألسنة خشية ان ترجع على قائلها، إلا أنه حين تكلم على الفلاسفة شدد عليهم ولم يقبل منهم عذرا، فقال تكفيرهم لابد من ثلاث مسائل: "إحداها مساه قدم العالم، والثانية قولهم إن الله–تعالى– لايحيط علما بالجزيئات الحادثة، والثالثة إنكارهم بعث الأجساد وحشرها " [2]

فنجد ما جاء به "**الغزالي**" لا يلائم الإسلام، وإن معتقده معتقد تكذيب للأنبياء حيث قام "**الغزالي**" بعرض بيانا يحكم فيه على جميع الفلاسفة دون تردد بالكفر، ومن بينهم نجد" **ابن سينا**" و" **الفارابي** " فيقول : فوجب تفكيرهم، وتفكير متتبعيهم من المتفلسفة الإسلاميين كان "**سينا**" و"**الفرابي**" وغيرهما من الفلاسفة.[3]

---

[1] – حسان عباس، **تاريخ النقد الأدبي عند العرب**، دار الثقافة، بيروت ط4، 1983 ص5.

[2] –أبو حامد الغزالي، **تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا**، دار المعارف، مصر، ط4، 1966، ص307.

[3] –أبو حامد الغزالي،**المنقذ الضلال**، تحقيق جميل صليبا–كامل عباد، دار أندلس،بيروت، ط1967،7، ص36.

نجد" **الغزالي**" قام بحصر تفكير الفلاسفة في المسائل الانفقة الذكر، أما هناك من يرى تبديعهم فيها، فقال في هذا الصدد "وأما ما وراء ذلك من نفيهم الصفات وقولهم انه عليم بالذات، ولا يعلم زائد على اي ذات ما يجري مجراه، فمذهبهم قريب من مذهب المعتزلة، ولا يجب تفكير المعتزلة بمثل ذلك.[1]

بمعنى أن مفهوم الفلسفة يختلف عبر إختلاف العصور والفلاسفة، حيث لا يوجد اتفاق واجماع حول مدلولها، إلا أنه يمكن حصرها عند "**محمد عابد الجابري**" في كونها عبارة عن دعوة لتحرير العقل العربي بآليات ابستيمولوجية لن تكون لها أي قيمة أو معنى ما لم يتجه التحرير نحو الواقع، والراهن الفكري والثقافي والاجتماعي الذي يعيش أزمة تخلف مستمرة لقرون متواصلة منذ أجيال.[2]ومعنى ذلك أن الفلسفة هي عبارة عن تحليل نقدي للفكر العربي، أي تحرير الفكر العربي تحريرا يتضمن رؤية تاريخية نقدية، وأن محددات هذا التحرير هي محددات ابستيمولوجية بحتة، وهذا أن التحرير إنما يتحقق أساسا بتحرير بنية العقل العربي تحريرا معرفيا، حيث يظهر لنا من خلال هذا أن مشروع الجابري الفلسفي هو عمل نقدي ،إن نقد العقل العربي أي نقد البنية الذهنية الثانوية في الثقافة العربية.[3]

"**فالجابري** " اهتم اهتماما كبيرا حول العقل العربي وقام بنقده، حيث كان مشروعه

---

[1] – أبو حامد الغزالي، **المنقذ الضلال**، مرجع سابق، ص43.

[2] – محمد عابد الجابري، **نقد العقل العربي 2،البنية العقل العربي**، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، دار الطبيعة، بيروت، ط1،1972، ص43.

[3] – محمد عابد الجابري، **نقد العقل العربي1** ، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، ط1974، ص71.

" **العقل العربي** " مادة عزيزة للدراسة والتأمل التي تشكلت وتكونت فيها العقلية العربية، والفكر العربي حيث أن العقل العربي كنتاج للثقافة العربية وهو جزء أساسي أولي من كل مشروع نهضة يقول :"فنقد العقل العربي لن يكتمل إلا بإنجاز نقد العقل الأوروبي، وذلك ألان العقل الأوروبي بالنسبة إلينا ليس هو فقط ما يقوله عن نفسه، بل هو أيضا بالدرجة الأولى ما ينتقل منه إلى أسماعنا وكيفية فهمنا له، وهي أمور تحتاج إلى مراجعة ونقد".[1]

لقد وضح "**محمد عابد الجابري**" أن العقل العربي يخضع عبر قراءة عربية نقدية الخاصة بالفكر الأوربي، ولهذا يمكن القول بأن "**محمد عابد الجابري**" قام على المنهج التحليلي عند دراسته الإبستيمولوجية النقدية، ويظهر في قوله".أي أن المنهج الإبستمولوجي الذي اعتمده "**محمد عابد الجابري**" في مشروعه نقد العقل العربي، كان هو العطاء الإبداع الجديد والمتميز للبحث عند "**محمد عابد الجابري**" في هذا الشأن عن غيره من البحوث الأخرى التي اشتغلت بالدراسة على التراث العربي الإسلامي".[2]

بحيث نجد "**محمد عابد الجابري**" قام على المنهج الإبستيمولوجي في مشروعه المعروف عنده وهو العقل العربي، فيرى أن التراث يتطلب قراءة الإبستيمولوجية قصد إعادة بنائه وتشكيله والتواصل معه، حيث قام الخطاب الإبستيمولوجي عنده بتجديد الفكر العربي أو نقد العقل العربي لا يمكن أن يتوقف على استعمال المناهج الجديدة ومحاولة تفسيرها، بل

[1] – محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة، دراسات ومناقشات**، بيروت ط1،1991، ص13.

[2]– حسين الإدريسي، **محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2010، ص11-12.

يستدعي أيضا إلى استعمال عقلانيا لهاته المناهج وتوظيفها والقيام بتحليلها من أجل دراسة تراثها الإسلامي العربي من كل الجوانب وفهمها وتوظيفها في دراسة التراث العربي الإسلامي.

كما أن الإبستسمولوجي في حد ذاته اتخذ طابعا إجرائيا ووظيفيا حاول من خلاله "**محمد عابد الجابري**" الانشغال عن مشروع نقد العقل العربيٍ الذي انقسم إلى قسمين :

1- من جهة تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي وهما المؤلفان اللذان استهدفا النظر في الآليات المنطقية والمعرفية التي أسست للعقل العربي.

2-ومن جهة أخرى تأتي السياسة والأخلاق كموضوع للعقل .[1]

فإن العقل السياسي لدى "**محمد عابد الجابري** "بمثابة البنية السياسية في الواقع العربي حيث يوضح العقل السياسي بقوله"،ونقصد به محددات الممارسات السياسية وتجلياتها في الحضارة العربية الإسلامية وامتداداتها إلى اليوم .[2]

فندرك هنا أن لكل فعل يتميز بمحددات خاصة به، قد تكون إما دوافع داخلية أو خارجية مثال **الداخلية** نجد(بيولوجي ؛شعورية أو اللاشعورية) أما **الخارجية** فهي عبارة عن مظاهر يتحقق الفعل فيها، كما نجد السياسة أيضا فعل له هو أيضا تجلياته، وهي الفعل الاجتماعي يبين مدى قوة العلاقة الموجودة بين الطرفين. وهنا " **محمد عابد الجابري**" يوجه

[1]- السيد ولد أباه، **أعلام الفكر العربي** ، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، بيروت، ط1 ، 2010، ص165.

[2] -محمد عابد الجابري، **نقد العقل السياسي العربي**، محدداته وتجلياته، دار البيضاء، ج 3، بيروت ،1990، دط، ص 05.

الباحث إلى فكرة مهمة جداً وهي أن الطبيعة الموضوع السياسي لها، إن إنتاج المعرفة شيء وممارستها شيء آخر أي أن طرح "**محمد عابدالجابري**" حول المسألة هاته يعتمد على أسلوب خاص ومميز، بحيث ركز "**محمد عابد الجابري**" على العقل الأخلاقي العربي والذي كان الجزء الأساسي في مشروع نقد العقل العربي وهو دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية.[1] "**فالجابري**" يتخصص في تحليل ونقد نظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية وقد يظهر من خلال طرحه في أنه لم يكن متفق على ما قدمه بعض الكتاب مثل "**زكي مبارك**" في كتابه "الأخلاق عند "**الغزالي** " و**أحمد أمين**" في كتابه" الأخلاق" حيث أقر "**محمد عابد الجابري**" أن تطرقهما للنقد كان محدود وغير كامل أي ناقص ولا يفي بالغرض لأنهما اعتمدا على الثقافة الأوروبية، وأن الفكر اعتبره منافيا للدين كقسم من أقسام الفلسفة.[2] ومن هنا يمكن أن نقول أن الأخلاق في التراث العربي تتميز بالكثير من الدلالات بناءا على ما جاء به القرآن والسنة .

كما أن" **محمد عابد الجابري**" قام باستخدام مقولة العقل بالمفهوم الإبستسمولوجي، من خلال قراءته للفلسفات القديمة يمكن تحديد مفهوم الإبستيمولوجيا من كتابه " **مدخل إلى فلسفة العلوم**" بأنها هي الدراسة النقدية للعلوم .

[1] –حسين الإدريسي، محمد عابدي ومشروع نقد العقل العربي ، مرجع سابق، ص109.

[2] –المرجع نفسه، ص110.

Epistémologieمصطلح جديد، صيغ من كلمتين يونانيتين Epistèm ومعناها: logos ومن معانيها: علم، نقد، نظرية.[1]

كما نجد الفلسفة الخاصة "**لمحمد عابد الجابري**" تتمحور وتتشكل من خلال دراسة النص ألرشدي، بحيث دوره جد مهم أثناء تشكيل فكره، كما يرى "**محمد عابد الجابري**" من خلال نص"**ابن رشد**" أن دراسته الفكرية والفلسفية المختلفة علما التراث العربي الإسلامي وتتمظهر بشكل جلي في العقيدة والشريعة . بحيث قدم "**محمد عابد الجابري**" تفسيراً لفلسفة "**ابن رشد**"،وهذا التحليل كان ضمن أفق الإشكالية المغربية وتعارضها مع الإشكالية المشرقية، من خلال إشرافه على سلسلة التراث الفلسفي العربي في كتابين مهمين "**لابن رشد**". يمكن استنتاج مفهوم الفلسفة عند "**ابن رشد**" بأنها " النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع،أعني من جهة ماهي مصنوعات فإنما الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها".[2]

الفلسفة لديه هي عبارة على الوصول إلى الخالق من خلال الموجودات إلى الصانع فمن خلال اعتبار "**محمد عابد الجابري**" أن "**ابن رشد**" فيلسوف ومصحح، ومدقق يتحرك في

[1]– محمد عبد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، جزء1، الدارالبيضاء، بيروت ، ط5، 2002، ص18.

[2]–ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق، بيروت، ط2، 1986، ص30.

شتى الاتجاهات الفلسفية والفقهية، ولهذا الغرض مركزا على نقطة واحدة وهي إعادة الأمور إلى نصابها بعدما لحقها من ضرر على يد المتعلمين والمغالطين.[1]

نلاحظ أن عمل" **ابن رشد**" يتمثل في إعادة البناء أي بمعنى "**ابن رشد**" حسب "**محمد عابد الجابري**" أنه يعمل على بناء الفلسفة والعقيدة القرآنية بالعمل على فك وتخليص الفلسفة من جميع التأويلات "**ابن سينا** " والرجوع بها إلى "**أرسطو**" خاصة، والعمل من جهة أخرى على تحرر من العقيدة الإسلامية والتأويلات كذلك.

فنستنتج أن الفلسفة عند "**محمد عابدالجابري**"هي بمثابة فلسفة نقدية التي قامت على نقد العقل العربي، كما عملت على توظيف مفهوم الإبستيمولوجيا أثناء قراءة.

[1]– محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، الدار البيضاء، بيروت، ط6، 1993، ص231.

مطلب الثاني: مفهوم الفلسفة عند محمد أركون.

ولد "**محمد أركون**" عام 1928 في بلدية ميمون (آث يني) ببلاد القبائل بالجزائر وانتقل مع عائلته إلى بلدة عين الأربعاء (ولاية عين تيم وشنت، حيث درس دراسة الغبتدائية بها ثم أكمل دراسته الثانوية في وهران لدى الآباء البيض، درس الأدب العربي والقانون و الفلسفة والجغرافيا بجامعة الجزائر،عين "**محمد أركون**" أستاذ تاريخ الفكر العربي الإسلامي والفلسفة في جامعة السوريون عام 1980 بعد حصوله على درجة دكتوراه، توفي في 14 سبتمبر 2010 عن عمر ناهز 82عاما دفن في المغرب.[1] وشروع نقدالعقل الإسلامي عند "**محمد أركون**" من أهم المشاريع الفكرية في الحقول الإسلاميات والتاريخ والفكر العربي الإسلامي، حيث يناقش "**أركون**" في هذا المشروع أهم المشكلات لديه في الفكر الإسلامي و هي مشكلة الاجتهاد، حيث يصرح "**محمد أركون**" بضرورة الانتقال من"**الاجتهاد**" إلى "نقد العقل" ومن هنا تأسست الفلسفة عنده.

الفلسفة عند "**محمد أركون**" هي دراسة تجاوزيه لمفهوم الاجتهاد في الفكر الإسلامي نقلا إلى نقد العقل الإسلامي، حيث يعتبر الأمر المهمة الصعبة المتمثلة في زحزحة شروط الاجتهاد النظرية وحدوده في المجال اللاهوتي – القانون الذي حصر فيه الفقهاء في مجال التساؤلات الجذرية وغير معروفة حتى الآن من قبل التراث الإسلامي.[2]

[1] –محمد أركون، معارك من أجل الألسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، دارالساقي، بيروت، ط2 ،2002، ص20.

[2] –محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1990، ص236.

يعني أن "**محمد أركون**" اعتبر الفلسفة بمثابة نقد، يظهر ذلك في مشروع نقد العقل الإسلامي بحيث يقوم على الاجتهاد وكان عنصر مهم له، كما أن مرحلة الانتقال من الاجتهاد إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي فهي مرحلة انتقال لابد منها، لأن الاجتهاد لم يكن حاضر سواء في الماضي ولا في وقتنا الحالي والهدف من نقد العقل الإسلامي هو تحديد الفكر العربي والإسلامي وهذا كله لكي يصبح لديه القدرة على مواجهة كل مشاكل المجتمعات.

فمصطلح الاجتهاد في الأصوليين هو إستفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي،و المستفرغ وسعه في ذلك التحصيل مايسمى مجتهد (بكسر الهاء)، وهو الذي له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الأصول يشترط فيه أن يكون عالم بمدارك الأحكام و أقسامها وطرق إثباتها.[1]

نجد "**أركون**" قام بتأسيس مشروعه "**نقد العقل الإسلامي**" على آلية جوهرية التى قامت ببناء المشروع، وهو النقد، بحيث يقوم هذا النقد على تأسيس الخطاب الإسلامي التنويري على عمل هذا النقد عند "**محمد أركون**" لدراسة التراث الإسلامي من أجل استجلاء مآزقه وفي نفس الوقت من أجل الوقوف على مكتسبات إيجابية لكي يسترجع مكاسبه الإجابية لرجوع للرقي العالم الإسلامي، أي أنه في منظور"**محمد أركون**" يعتبر أن الإسلام هو كدين

[1] –عبد المنعم الحنفي، **المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 3، 2000، ص 22.

وتراث فكري فهو يلعب دورا مهما في عملية إنجاز الإيديولوجيات الرسمية من أجل محافظة على توازن الاجتماعي النفسي.[1]

فكان هدف "**محمد أركون**" من انتقاداته السابقة حول العقل الإسلامي لا تدل إطلاقاً على أن فكره تهجم على الإسلام بل كان هدفه هو تعريض التراث العربي الإسلامي للدراسة والتحليل هذا من اجل الوقوف على بنيته الداخلية ومعرفية أيضا، هذا دليل من دلائل "**أركون**" انه يعطي تعريفا للعقل الإسلامي الذي يعني به "لا عقل إسلامي واحد بل عقول إسلامية (بالجمع)".[2] الهدف من هذا المشروع الذي أتى به "**محمد أركون** "من أجل القضاء على الوهم الذي حلى بالإنسان العربي وسيطر عليه بتمسك بتقاليده وثقافته بمعنى منع تعدد، هذا ماجعل الواقع يتسلط عليه مدى تخلف والتشرد.

نجد مفهوم العقل الإسلامي عنده يبين أن بالفعل العقل الإسلامي على أنه بالفعل عقل متعدد يظهر ذلك في "عقل تعددي متنوع لأنه يعتمد على أنماط متعددة من المرجعيات و السادات الثقافية ".[3]

بمعنى هنا "**محمد أركون**" جاء بهذا المفهوم من خلال ملاحظته بوجود عدة عقول خاصة بالمدارس الإسلامية هذا ما جاء به من خلال ما أدركه من تعدد العقول الإسلامية أمثال عقول للصوفية، أيضا عقول للمعتزلة، وعقول للفلاسفة، أي "**محمد أركون**" هنا كان

---

[1] – محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط 2، سنة1996، ص55.

[2]– محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد والاجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت،دط، سنة1990، ص236.

[3]– **المرجع نفسه**، ص238.

مقصوده بأن العقل الإسلامي هو عقل تعددي والسبب لان العقول تختلف باختلاف المسلمات، لذلك يمكنالقول أن الفلسفة خاصة "**بمحمد أركون**" هي فلسفة قائمة على أساس نقدي فكري أي يستحسن أن يتحرر من كل فكرة سابقة ومن العوائق التي تمنعه من التفكير الحر وهذا ماجعله يقوم ببناء مشروعه الكبير "**نقد العقل الإسلامي** "على أساس الاجتهاد و لكن دون الوقوف بحدوده، فالاجتهاد لم يكن في الماضي أبداً، ولا يمكنه أن يكون اليوم مجرد تمرينات ذهنية عبارة عن مسائل لاهوتية ومنهجية تجريبية بعيدة عن حاجات الدولة و إكراهات المجتمع.[1]

كان "**محمد أركون**" هنا يريد أن يوضح أنه لا يرفض الاجتهاد بل كان يقول أن الاجتهاد عند تجديده يؤدي إلى حقائق أكثر ألفه، وأيضا تطور الاجتهاد يساعد على تصحيح العادات أكثر انتشاراً، بحيث قال أن الاجتهاد القديم أصبح محدود وغير كافي و بواسطة النقد الحديث يمكن أن نتخطاه.

وعليه أصبح مشروع "**محمد أركون**" يمثل المنهجية الحداثة الجديدة في أبرز تجلياتها وكما يصفه البعض (رأس الحداثة) في الفترة الراهنة، حيث يتميز الموقف المنهجي "**لمحمد أركون**" بالتعدد، لأنه لم يلتزم بمنهج واحد محدد تخضع له مواضيع بحثه وذلك راجع إلى طبيعة تلك المواضيع وملائمتها له.[2]

---

[1]– محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مرجع سابق، ص17.

[2] –مصطفى كيحل، الألسنة والتأويل في فكر محمد أركون، دار الأمان، بيروت، ط1،2011، ص18.

كما أدركنا بأن "**محمد أركون**" لم يلتزم بمنهج معين وتطبيقه على أبحاثه،بل اعتمد على تطبيق أغلب مناهج الإنسانية الغربية الحديثة ويظهر ذلك في قوله: "أما الإستراتجية المعرفية التي نتبعها في دراسة مجتمعاتنا أم الكتاب فإنها تحثنا بالأحرى الكشف على كل آليات التقديس ودراستها وتفكيكها وكذلك الأمر فيما يخص آليات التعالي وخلع الصبغة الأنطولوجية واللاهوتية أو الأسطر والأدلة، أو الشكلانية.[1]

ومن هذا القول يبين أن "**محمد أركون**" يفسر ويوضح على الآليات التي يعتمد عليها في الإبانة عن النصوص وما يتكون فيه، بحيث يقوم بتفكيك وتفسر كما يعتمد "**محمد أركون**" على منهجين هما المنهج التاريخي والمنهج الشكلاني، "**فاركون**" توسل بكل المقاربات والمنهجيات الحديثة من أجل تطبيقها على النصوص القرآنية في الفكر الإسلامي و قراءتها على أفق يتناسب مع السبل المعرفية لها، إضافة إلى العودة إلى المناهج القديمة و الاستعانة به فيرى أن الإسلام كأي دين آخر يمكن تطبيق هذه المناهج عليه ومقاربته وفقها.[2] بمعنى هنا "**محمد أركون**" أخذ من النص القرآني موضوعا لبحثه لكي يخضعه للمنهجيات الحديثة.

يظهر تحدث "**محمد أركون**" عن النص القرآني قائلا "هو جسد مؤلف من عدة عوامل لا تنفصم: العامل النهائي (الفردي والجماعي) والعامل التاريخي (تطور المجتمعات

---

[1]– محمد أركون، **فصل التفرقة إلى فصل المقال**، أين هو المفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم الصالح، دار الساقي ،بيروت، ط2،1995،ص60-61.

[2] –عبد الإله بالأزيز، **العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين**، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت ، ط1، 2007، ص74.

الإسلامية)، والعامل السوسيولوجي (أي محلا للإسلام ضمن العمل التاريخي لكل مجتمع و انعكاساتها على مصي هذه المجتمعات على الإسلام كدين) والعامل الثقافي (أدب و فكر)".[1] يقول أيضا "إن توجهاتي المنهجية المتعدد راجحة إلى فضولي الشخصي ومطالعاتي الشخصية، ولي طبيعة تحب التردد على أولئك الذين ينشغلون في الحقول المعرفية المتعددة ".[2] ومن هذا القول يوضح لنا "**محمد أركون**" كمية المناهج التي اعتمد عليها ومدى حبه للاستكشاف وتطلع في شتى الميادين المعرفية.

فنستنتج من مفهوم الفلسفة عند " **محمد أركون** " فإن فلسفته فلسفة نقدية، وقامت على نقد العقل الإسلامي، الذي كان سبب في تخطي الاجتهاد بحيث كان عائق بالنسبة للفلسفة العربية وأيضا الفكر العرب.

[1]–بن عون بن عتو، **الإسلاميات المطبقة واشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون**، مجلة لوغس، دار الكنوز، الجزائر، العدد 1، 2012، ص44.

[2]– محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، مرجع سابق، ص 247.

المطلب الثالث : مفهوم الفلسفة عند طه عبد الرحمان .

ولد "**طه عبد الرحمان**" في المدينة الجديدة بالمغرب عام 1944 ، وبها درس دراسته ، ثم تابع دراسته الإعدادية بمدينة الدار البيضاء، ثم بجامعة محمد الخامس بالرباط حيث نال إجازة في الفلسفة واستكمل دراسته بفرنسا بجامعة السوريون، حيث حصل منها على إجازة ثانية في الفلسفة ودكتوراه السلك الثالث عام 1972 برسالة بفرنسا بجامعة "اللغة والفلسفة: رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود"، ثم دكتوراه الدالة عام 1985عن أطروحة " رسالة في الاستدلال ألحجاجي والطبيعي ونماذجه" درس المنطق في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ بداية السبعينات حصل على جائزة المغرب للكتاب مرتين. ثم على جائزة الإسيسكو في الفكر الإسلامي والفلسفة عام2006 وهو أستاذ زائر بعدة جامعات مغربية، ورئيس "منتدى الحكمة للباحثين والمفكرين" الذي تأسس في المغرب بتاريخ 9 مارس 2002.[1]

لقد اهتم "**طه عبد الرحمان**"،بالمشروع الفكري لنقد التيارات التقليد والحداثة في الفكر العربي أيضا يدعو إلى الاستقلال الفلسفي المبدع الذي يغذيه. ومن أهم نماذج الإبداع الفلسفي في فكر "**طه عبد الرحمان**" نجد "**فقه الفلسفة**" الذي يعد أحد الشبكات المفاهمية والآليات المعرفية التي يقر به "**طه عبد الرحمان**" الفلسفة فهو لا ينظر إليها بوصفها قولا فقط وإنما قول مقرون بالفعل،وكذلك نجد" مشروع التجديد الديني" الذي يسعى من خلاله "**طه عبد**

[1] –سمير بوزيد، فلاسفة العرب، مقال عبر أرن لاين، http: //.www.arabphilosophers.com، تمت الزيارة يوم 07-03-2022 على الساعة 12:00.

الرحمان" إلى تحقيقه، والنموذج الأخير هو" إبداع المفاهيم "الذي تناول فيه بعض المفاهيم من بينهم نجد مفهوم القوم".[1]

يمكن حصر مفهوم الفلسفة عند "**طه عبد الرحمان**"، حيث الفلسفة عنده تتركز على تحقيق المشروع الفلسفي على طرح تصور معين لمفهوم العقل والعقلانية يؤدي مباشرة إلى إمكانية تحقيق المشروع وبناء على هذا المفهوم المركزي، يصبح ممكنا نقد الحداثة الغربية نقد الفكر الإسلامي القديم والحديث ونقل، (أي ترجمة) الفكر الغربي الحديث بصورة و قراءة أي تراث إسلامي قراءة صحيحة.[2]

كما أن "**طه عبد الرحمان**" اهتم في الفلسفة على تحقيق المشروع الفلسفي حيث ركز على مفهوم العقل والعقلانية الذين يساعدونه على تحقيق والوصال إلى المشروع.

[1] – عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة والترجة ، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1995م، ص173، 174.

[2] –سمير بوزيد، فلاسفة العرب، مرجع سابق، تمت الزيارة يوم 08–03–2022 على الساعة 13:00.

الفصل الثاني:

الرؤية النقدية لمفهوم طه عبد الرحمن

- ✓ المبحث الأول : الفرق بين السؤال الفلسفي اليوناني والحداثي
- ✓ المطلب الأول : التميز الوظيفي بين السؤال الفلسفي اليوناني والحداثي

الفصل الثاني : الرؤية النقدية لمفهوم الفلسفة عند طه عبد الرحمان

المبحث الأول : الفرق بين السؤال الفلسفي اليوناني والحداثي

المطلب الأول : التميز الوظيفي بين السؤال الفلسفي اليوناني والحداثي

المعروف أن الفلسفة لم تشتهر إلا بالسؤال، والهدف من السؤال هو البحث عن الحقيقة والوصول إليها، أي تجنب الحقائق الجاهزة كما نجد أن العلماء قد فسروا شهرة الفلسفة بالقدرة على طرح الأسئلة وأول من أعطى إهتماماً للسؤال الفلسفي هو "**سقراط** " من خلال سؤاله النقدي البناء، وعليه يمكن أن ندرك الدور الذي تلعبه الفلسفة في نقد التبعية والتقليد إلى الإبداع؟

وبناء عليه يجب أن نمر إلى مفهوم السؤال قبل أن نتطرق إلى مفهوم الفلسفة بإعتبار السؤال أهم من الجواب على حد التعبير "كارل ياسبرس"فهو أداة من أدوات الفلسفة منذ بداية التفلسف إلى يومنا هذا، فياترى كيف نميز بين السؤال الفلسفي عند اليونان والسؤال الفلسفي في عصر الحداثة؟ فالسؤال الفلسفي لم يكن له شكلاً واحداً بل عدة أشكال مختلفة وأبرزها حسب "**طه عبد الرحمان** " نوعين : **السؤال الفلسفي القديم** : حيث اهتم به اليوناني فكان عبارة عن فحص أي هنا يطرح السائل على حاوره أسئلة تؤدي في الغالب إلى إبطال دعواه.[1] فنجد أنّه عبارة عن تمحيص وفحص يبدأ بالسؤال العام، عن المفهوم ما ثم يليه جواب ينبع من سؤال آخر، ودليل يظهر في الفحص الفلسفي هو ممارسة "**سقراط**" للسؤال .

[1] -طه عبد الرحمان، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، الدار البيضاء، المغرب، دط، 2008، ص13.

بمعنى هنا كان يبادر محاورة سؤال عام عن مفهوم الفضيلة أو الخير أو العدالة مثلا حتى ولذا تلقى جواب منه على شيء معينا، ألقى عليه أسئلة أخرى قد تطول ويكون الرد عليها بالإيجاب وليس بالسلبي اعتقادا من المحاورة في تناقضه الصريح بين الأول و أجوبته اللاحقة،أما بالنسبة لي النوع الثاني فهو **السؤال الحديث** والذي إهتم به الطور الأوربي، والذي كان هدفه حسب "**طه عبد الرحمان**" أنه سؤال النقد ولا الفحص لأنه دائما يميل نحو تقليب القضايا والتحقق من تمام مصداقيتها، إعتمادا على العقل، بكونه سؤال يوجب النظر في المعرفة ويقصد الوقوف على حدود العقل.[1]من هنا يكن أن نقدم مثال عن نقد فلسفة "**كانط**"، لأنه سمى قرنه بقرن النقد أي أن سؤال النقد يمثل الفلسفة الأوروبية الحديثة، بحيث يجب على أي فيلسوف أن لا يسلم أو يؤمن بأي قضية حتى يتأكد من مصداقيتها، ويقبلها على وجوهرها مستعينا بمعايير العقل وحدها. والمثال عند "**كانط**" يظهر من خلال كتابه " **نقد العقل العلمي**". ويمكن الفصل بين الفحص والنقد حسب "**طه عبد الرحمان**" من خلال قوله: "والفرق بين النقد والفحص هو أن الأول يوجب النظر في المعرفة ويقصد الوقوف على حدود العقل، في حين أن الثاني يوجب الدخول في الحوار ويقصد إفحام المحاور".[2] أي أن المقصود بالنقد هنا هو تقييم حدود العقل وإمكاناته مع وضع معيار

[1]–بدر الحمري، **السؤال والمسؤول**، مجاوزة طه عبد الرحمن لتاريخ السؤال الفلسفي، يوم 04 أغسطس 2009، المغرب، على ساعة(21:24).https://so-calledamely.Com

[2] – طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، مصدر سابق، ص14.

محدد للمعرفة، قبل الشروع بحل أي مشكلة فلسفية. أما فيما يخص الفحص فهو يهدف إلى تمحيص أجوبة محاوريه بإلقاء أسئلة تقوده إلى إبطال ما أثبته المحاور في بادئ الأمر.

نستنتج أن السؤال الفلسفي يتميز بسمة خاصة، وهو أنه يقوم بالتساؤل حتى يتم التوصل إلى معرفة المطلوبة، وبمعنى الخاصية هذه جعلت الفلسفة مرتبطة بالفلسفة. فنجد أن السؤال القديم وسؤال الفحص الذي قدمه "**سقراط**"، من وجهة نظر "**طه عبد الرحمان**" هو سؤال غير مسؤول، لأنه سؤال يفحص موضوعه ويسائل عنه، لكنه لا يفحص وضعه كسؤال ولا يتساءل حول السؤال ذاته، فالفيلسوف "**سقراط**" من خلال هذا المنظور يعتقد في السؤال ولا يضعه كسؤال فهو فيلسوف يسأل ولا يتوقف عن طرح السؤال، كما أنه يقذف بالسؤال إلى الطرف الآخر فالمحاور منتظرا منه إجابات محددة لا تسعى أن تتحول، وهي بدورها أسئلة تكاد أن تكون لا متناهية، وبهذا المعنى فالسؤال السقراطي حسب "**طه عبد الرحمان**" يجعل صاحبه غير مسؤول عن تقديم أجوبة عن الأسئلة التي يطرحها فيقول: " فيكون وحده السائل والمجيب غيره ".[1] وهذا ما يستدعي تجاوز سؤال الفحص إلى سؤال آخر وهو "سؤال المسؤول" الذي يجعل الفيلسوف مسؤولاً عن كل أفعاله بما في ذلك الأسئلة الفلسفية التي يطرحها.

إذا رجعنا إلى "سؤال النقد" نجد أن فلسفة "**كانط**" هي خير مثال عنه، ف"**طه عبد الرحمان**" يعتبر كذلك بأنه نقدا غير مسؤول لأن "**كانط**" في نظره وإن كان قد وجه نقده إلى

[1] – طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، مصدر سابق، ص16.

العقل إلا أنه لم ينصب هذا النقد ذاته على العقل، لذلك يقول "**طه عبد الرحمان**": " فهو نقد يعتقد نقده ولا ينتقده ".[1]

من هنا لم ينفي " **طه عبد الرحمان**" عن النقد الكانطي صفه المسؤولية وبالتالي صفة الأخلاقية، لأنه يتخذ النقد كمعتقد، بينما النقد المسؤول هو الذي لا يركن إلى الاعتقاد في نفسه، فضلاً عن عدم الركون إلى إعتقاده في وسيلته التي هي العقل، وإنما تمارس النقد على نفسه كما تمارسه على منقودة يخشى انعطافه بالضرر كما هو شأن السؤال بلا مسؤولية. بمعنى أنه نقد منقود يؤمن بجانبه، بل يرجى نفعه.[2]

وفي الأخر نستنتج أن "**طه عبد الرحمان**" أشاد بكل من "**سقراط**"(فيلسوف الطور اليوناني القديم) و"كانط"(فيلسوف الطور الأوروبي الحديث) وإعتبرهما قد تفلسفا بشكل مسؤول لا تخفى عن أي ناضر متفحص، إنَّ "**سقراط**" قد تفلسف من منطلق مسؤوليته كفيلسوف أراد تخليص الفكر اليوناني من الأساطير والمعتقدات الباطلة، كما نجد كذلك أن "**كانط**" قد اطلع بمسؤولية نقد العقل الفلسفي بغية تصحيح طريقته في التفكير وجعلها أكثر جدوى وفعالية، ومن خلال هذا الطرح فإننا نجد أن "**طه عبد الرحمان**" قد عمل على تأسيس لمرحلة جديدة، حيث تجاوز السؤالين (ألفحصي والنقدي) وجاء بما يسمى (السؤال المسؤول).

[1] – طه عبد الرحمان، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي** ، مصدر سابق، ص 14.

[2]. – المصدر نفسه، ص17.

المطلب الثاني: السؤال المسؤول عند طه (السؤال كشرط أساسي للتفلسف)

سعى "**طه عبد الرحمان**" على قدر المستطاع على تحقيق فلسفة عربية متميزة عما سواها في مختلف مجالاتها واعتباراتها، وبما أن الفلسفة تتأسس وتقوم على السؤال فإنه دعى إلى نوع جديد من السؤال أطلقه عليه "**السؤال المسؤول**" الذي يعتبره طورا ثالثا من أطوار السؤال الفلسفي، ويحاول **طه عبد الرحمان** مجاوزة أشكال السؤال الفلسفي القبلي (الفاحص والناقد معا) باحثاً في اعتباراته عن تموضعاته، ناقداً لوضعه وموضوعاته في الوقت ذاته، أي أنه يحاول تحرير سائله من أجل خلق فيلسوف عربي جديد، مهمته تحرير القول الفلسفي من التبعية وفي هذا يقول "**طه عبد الرحمان**" في مقدمة كتابه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي": "السؤال الفلسفي الأحدث ليس سؤالا فاحصاً لموضوعه، متوسلاً بوضعه كسؤال كما نجد عند "**سقراط**"، ولا سؤالا ناقداً لموضوعه، مسلماً بوضعه كسؤال كما نجد عند "**كانط** "وإنما سؤال يسأل عن وضعه كسؤال بقدر ما يسأل عن موضوعه، أو بلغة الفحص السقراطي سؤال يفحص وضعه كما يفحص موضوعه أو بلغة النقد الكانطي سؤال ينتقد وضعه كما ينتقد موضوعه".[1] فالسؤال المسؤول عند "**طه عبد الرحمن**" يعد " شكلا جديداً من السؤال يناسب ما يلوح في الأفق من آملات الحداثة"[2]. وما يظهر لنا هنا أن "**طه عبد الرحمان**" يعمل ويجتهد من أجل نحت مفهوم جديد للسؤال الفلسفي هو مفهوم السؤال المسؤول وهذا ما يجعل منه رجلاً متفلسفاً بحق.

---

[1]– طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص14.

[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها، ص 14.

ويضيف "**طه عبد الرحمان**" فكرة جوهرية في وصف السؤال المسؤول هو: تفلسف بدون إنكار للمفاهيم، فلا قدرة على ممارسة الفلسفة بدون نحت للمصطلحات الجديدة من أجل بناء أفكار وتوليدها. وقد إعتبر الفيلسوف المعاصر" جيل دولوز "(1925-1992) ممن ذهب مذهبه في الفلسفة لأنه سعى إلى ابتكار مفاهيم جديدة ونحت مصطلحات لم تكن متداولة. وما يلاحظ حول هذا الرأي هو حمله لدلالة أخلاقية واضحة تمثلت في أن المحمول "مسؤول ومصطلح مسؤول مشتق من "المسؤولية" التي تمنح لهذا الشكل الجديد من السؤال طابعا أخلاقياً غير خفي عن الناظر مما يجعل التفلسف بموجب هذا المنظور مرتبطا بالتخلف.[1] يوضح هنا "**طه عبد الرحمان**" أنه لا فائدة من طرح السؤال دون أن يتحمل صاحب السؤال مسؤولية الجواب عنه أولاً، قبل أن يبحث عنه لدى الغير.

من هنا يصبح النقد الفلسفي نقدا مسؤولا، والنقد المسؤول في تعبير "**طه عبد الرحمان**" "هو نقد لا يركن إلى الاعتقاد في نفسه، فضلاً عن عدم الركون إلى الاعتقاد في وسيلته التي هي العقل، وإنما يمارس النقد على نفسه كما يمارسه على منقودة وعلى وسيلته العقلية، فهو إذن ليس بنقد معقود يخشى إنعطافه بالضرر كما هو شأن السؤال بلا مسؤولية، إنماّ هو نقد منقود يؤمن بجانبه ، بل يرجى نفعه"[2].

لقد اعتمد السؤال المسؤول عند "**طه عبد الرحمان**" على تحرير القول الفلسفي العربي وعمل على فتح آفاق الإبداع فيه، وهذا ما جعله يقتضي فيه استشكال مفهومين مختلفين

[1] - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص15.

[2]-المصدر نفسه، ص16.

بأسباب التفلسف الحر وهما " الفكر الواحد" والأمر الواقع"، فالفكر الواحد ينزع مظاهر التميز والخصوصية، ويقطع أسباب العطاء والإبداع، إذاً لا عطاء بغير تميز، ولا إبداع بغير خصوصية.[1] أي أن دور النقد المسؤول على حد تعبير "**طه عبد الرحمان**" هو التصدي لهذا الفكر الواحد، وكشف تناقضاته وإخلاله بشروط التفلسف، وهذا ما قام به على تطبيقه فأوضح أن الفكرة الواحدة تعارض مبدأ المسؤولية، وأن هذا الفكر يؤول إلى نقيض مقصوده من حيث أنه يسعى إلى المقصود، أي إجماع العقول على قضايا واحدة. ثم ينتقل "**طه عبد الرحمان**" في كتابه نقد العقل العربي بعد ذلك إلى مصطلح "الأمر الواقع" فهو مفهوم سياسي يرسم الهيمنة السياسية لأنه مقولة سياسية في أصله، فالأمر الواقع يضاد مبدأ الاعتراض الذي تنبني عليه الفلسفة، كما أن الأمر الواقع يخالف مبدأ الحق الذي تدعوا إليه الفلسفة ويعتمد المصلحة التي يحددها الأقوي.

إن التفلسف العربي المبدع مطالب بالتعرض لنقد الأمر الواقع ليمحوها من أذهان قومه ويحيي مقولة " الواقع يتغير"، مثبتاً أن المصلحة لا تقوم إلا على الحق وليس على القوة؛ وفي هذا الاشتغال النقدي يجد المتفلسف العربي نفسه قد انتزع حقا في ممارسة فلسفية مختلفة عن الفلسفة المعروفة التي يقرر أهلها أنها أمر واقع.[2] والممارسة الفلسفية المختلفة لا تنفك في الحوار بين الفلسفات، إذّ الاختلاف يوجب الحوار ولحوارها إنما هو تواصل السؤال، فيكون مثله هو الخاصية الأولى للفلسفة، بنظر "**طه عبد الرحمان**" يكون داخليا وخارجيا،

[1] – طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص 17.

[2] – المصدر نفسه، ص20.

فالأول داخل التراث الفلسفي الواحد، والثاني يكون بين دائرتين من التراث الفلسفي، بحيث لا وجود لأصول واحدة بعينها بل يبنيان عليها معا.[1]

لقد قدم "**طه عبد الرحمن**" ملامح تصورية لنظرية الاختلاف، مما يمكن تطبيقه في مجالات تواصلية كثيرة، حيث تنطلق هذه النظرية إلى حقيقتين أساسيتين وهما: الأولى تقول بأن الأصل في الكلام هو الحوار، والثانية تقول بأن أصل الحوار هو الاختلاف فالكلام لا يكون إلا بين اثنين وحق الكلام مع النفس فهو حقيقة متفرعة عن الكلام مع الغير كما أن ذات المتكلم تتصرف كما تتصرف الذاتيان المتمايزتان فيما بينهما، فيكون لها تعدد اعتباري لا واقعي .أما فيما يتعلق بالحقيقة الثانية، أي الأصل في الحوار هو الاختلاف فينطلق من أن الحوار لا يقوم إلا بين مختلفين، أحد يسمى " المدعى" والثاني "المعترض".[2] وكل هذا التفصيل قد جاء به "**طه عبد الرحمان**" في كتابه أصول الحوار وتجديد علم الكلام.

[1] – طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق ،ص21.

[2] – طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء، بيروت، ط1 ،1987، ص10.

المبحث الثاني : الإبداع الفلسفي عند طه عبد الرحمن .

لقد قام "**طه عبد الرحمان**" بعملية النقد أمام المشروع الغربي (للحداثة)،وقام أيضا بنقد أي مشروع حاول صاحبه تطبيقه داخل العالم العربي الإسلامي، وقد عمل على تقديم مفاهيم لها اتصال مع التراث الإسلامي ومستمدة من مكتسبات الفكر العربي المعاصر، حيث تميزت فلسفته بالدعوة إلى التحرر والاستقلال الفلسفي، أي إلى الخروج من نطاق التقليد إلى إبداع مفاهيم جديدة. وعليه نتساءل عن أهم المستويات ومفاهيم الإبداع عند **طه عبد الرحمان** ؟

المطلب الأول: الإبداع الفلسفي على مستوى المفاهيم

لقد قامت فلسفة "**طه عبد الرحمان**" وبنيت أهم المفاهيم الجديدة، وتعود أصول هذه المفاهيم إلى الدين الإسلامي، بحيث يمكن استخدام هذه المفاهيم على أنها فلسفة مستمدة من نصوص القرآن، وتشمل كل الأعمال والتصورات التى بحثت فيها داخل إطار الثقافة العربية الإسلامية ومن بين أهم المفاهيم نجد:

1-**الدهرانية** : يشير هذا المفهوم إلى فصل الأخلاق عن الدين، ويعتبر آخر تأسيس أخلاق بلا روحانيات أو أخلاق بلا دين، وتعتبر الدهرانية أخطر من العلمانية، لأنه تحقق أهم منبع من منابع القيمة والمعنى، وهو منبع الدين المنزل، حيث فصلت الحداثة العلم عن الدين،[1] فقامت بفصل الفن والقانون، كما فصلت السياسة والأخلاق، وقد نسمي عملها في انتزاع

[1]- طه عبد الرحمان، **بؤس الدهرانية**، النقد الإئتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنش، بيروت ،ط 1،2014،ص10.

قطاعات الحياة من الدين بإسم عام هو الدنيانية، كما تعددت صور الدنيانية بحجم بتعدد الفصول، فتكون العلمانية مثلا في صورة الدنيانية التي اختصت بفصل السياسة عن الدين والعلمانية هي الصورة الدنيانية التي اختصت بفصل العلم عن الدين.[1]

لقد إعتمد "**طه عبد الرحمان**" على مسلمات نقدية للأنودج الدهراني، حيث وضحت في الفصل الأول من الكتاب "**بؤس الدهرانية**" فالمسلمة الأولى وهي التبدل الديني وكان هدفها هنا أن تبين أن الدين المنزل يتخذ صورتين، فالأولى هي الصورة التي نزل بها الدين أول ما نزل أعمالا وإيمانا على النبي المرسل، وهذا يعني أنَّ للوحي المنزَل شرط ضروري في الصورة الفطرية، أما الصورة الثانية فهي الصورة الوقتية، وهي الصورة التي يتخذها الدين في كل فترة، أما المسلَمة الثانية، فهي مسلمة تعمل على الإزدواجية: فهي تقتضي على أنَّ لكلا الصورتين السابقتين للذين يهتمون بجزء من أجزاء وجوه الأخلاق، ففي أساس الصورة الفطرية هي أن يبدأ الدين من داخل الإنسان كمنطلق إلى خارجه، أما في أساس الصورة الوقتية فيجب أن ينطلق الدين من خارج الإنسان ويتجه نحو داخله لكي تبنى عليه أخلاق الباطنية.

أما المسلمة النقدية الثالثة، فهي مسلَمة الآمرية الإلهية، تقتضي على أن ما أمر به الإله سبحانه وتعالى من الأعمال خير وعدل .... وما نهى عنه، منها مثل الشر والظلم.[2]

---

[1]– طه عبد الرحمان، **بؤس الدهرانية**، مصدر سابق، ص11.

[2]– طه عبد الرحمان، **بؤس الدهرانية**، مصدر سابق، ص12.

2- الدنيوية أو الدنيانية :

بالإصلاح المعروف بمبدأ العلمانية والذي يركز فيه الحداثي اهتمامه علو الدنيا و يمهل الآخرة وهذا يرد "**طه عبد الرحمان**" على هذا المبدأ بقوله" إن اهتمام الإنسان بالآخرة ليس خروجاً عن الاهتمام بالدنيا، بل اهتمامه لآخرة هو وسيلة للرجوع إلى الدنيا والاهتمام بها أفضل مما يهتم الإنسان لو أنه ترك الاهتمام بالآخرة".[1] و**الدنيانية** هي مبدأ يقضي بالتعلق بالدنيا أو الاهتمام بها وحدها دون الاهتمام بالآخرة.[2]

بحيث نجد أنه قامت بتطوير مصطلح الدنيانية في كتابه "**بؤس الدهرانية**" ورأى أنه فصل الدين عن قطاعات الحياة، فالتفكير في الدنيا ينبغي أن يستقطب كل اهتمام بالآخرة، بل اهتمامه بالآخرة هو خادم لحياته الدنيوية، ولذلك قد تتعدد صور الدنيانية بتعدد هذه الفصول فتكون العلمانية (بفتح العين) مثلا هي الصورة الدنيانية التي اختصت بفصل العلم عن الدين والعلمانية (بكسر العين) هي الصورة الدنيانية التي اختصت بفضل العلم عن الدين، فحسب "**طه عبد الرحمان**" فإن اصطلاح الدنيانية أعم من العلمانية، فكل علمانية دنيانية، وليس العكس.[3]

أي بمعنى هنا بين لنا في كتاب " **بؤس الدهرانية** " كيف يجب الاهتمام بالآخرة التي تجعله جاد لحياته، بحيث كان تعدد صور الدنيانية حسب تعدد الفصول،وقدم

---

[1] – طه عبد الرحمان، **الحوار أفقا للفكر**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، سنة 2013،ص98-99.

[2]–عبد السلام بويزيرة ، **موقف طه عبد الرحمان من الحادثة**، مرجع سابق، ص98.

[3] – طه عبد الرحمان، **بؤس الدهرانية**، مصدر سابق، ص11.

"**طه عبد الرحمان**" رأيه حول الدنيانية والعلمانية وصرح أن الدنيانية هيا الأعم.

3-**الإئتمانية :** انطلقت هنا الفلسفة الإئتمانية والتي تناولها "**طه عبد الرحمان**" في كتابه "**روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية** "هذا من خلال مواجهة الدهرانية التي توسلت بالعقلانية المجردة في كل تصوراتها مع ذلك فإنها تقع في أدنى مراتب العقلانية، كما نجد "**طه عبد الرحمان**" أقام فلسفته على العقلانية عملية، والتي مؤيدة بالوحي أولا ومسدد" بالشرع الإلهي ثانيا، ونجد ما يميز الفلسفة الإئتمانية بأنها ((تنبني على العقل المؤيد، متقية مفاسد العقل المجرد، وعوائق العقل المسدد)).

"**طه عبد الرحمان**" بالنسبة إليه فالعقلانية هي من أهم آليات التفكير الفلسفي غير الإنتمائي (بمعنى أن الفلسفة تعارف عليها عندما نشأتها في بلاد الإغريق) و هناك أيضا العقلانية المسددة ومن فوقها المؤيدة، فالعقل المسدد يحتوي العقل المجرد صارفاً مفاسده، والعقل المؤيد يحتوي العقل المسدد مجتنبا عوائقه.[1]

وعليه فالفلسفة الإنتمائية فهي تقوم بتبني العقل المؤيد عكس الفلسفة الدهرانية التي تتبنى العقل المجرد، بحيث قام "**طه عبد الرحمان**" بوضع الفلسفة الإنتمائية ثلاثة مبادئ فالأول هو مبدأ الشهادة وهذا المبدأ يجعل الإنسان يستعيد فطريته محصلا حقيقة هويته، ومعنى وجوده حتى تصبح كل الموجودات في العالم الإنتمائي تتمتع بحق الشهادة، والثاني مبدأ هو مبدأ الآمنة : وهذا ما يجعل الإنسان يتجرد من روح التملك، متحملا كافة مسؤولية التي يوجها

[1] – طه عبد الرحمان، **بؤس الدهرانية**، مصدر سابق، ص13.

كمال عقله وأخيراً مبدأ التزكية: وهو خيار يجعل الإنسان يجاهد نفسه للتحقق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية المنزلية.[1]

يتضح لنا هنا أن الفلسفة الإنتمائية حسب "**طه عبد الرحمان**" هي أول فلسفة إسلامية في تاريخ الفكر الإسلامي في الإسلام، لأن أهميتها نابعة من روح الإسلام وكاشفة للحقائق

بحيث توضح أن الفلسفة الإنتمائية تستمد عقلانية التأييد من النصوص المؤسسة للتراث الإسلامي، متضمنة للفلسفات الثلاثة السابقة (فلسفة الشهادة، فلسفة الأمان ،فلسفة التزكية).[2]

4- **العقل و العقلانية المتكوثرة :** المتكوثر هو الذي يبقى على حال التقلب والتشعب، طلباً لخير العاقل في العاجل أو الآجل. ويقول" **طه عبد الرحمان**": "الأصل في العقل هو الكثرة وليس الوحدة كما يعتقد معظم الناس، فالتكوثر يجلب للعاقل ما فيه ظهور إنسانيته وارتقاؤها في مراتب متفاوتة، حتى تشرف على أفق الكمال العقلي". فالعقل إذن يتكوثر من جلب المنفعة لصاحبه، أما بالنسبة للعقل الذي يجلب مضرة له فهو عقل المتقلل، أي الواحد لا يتغير".[3]

---

[1] – طه عبد الرحمان، **بؤس الدهرانية**، مصدر سابق،ص14– 16.

[2] –عباس أرحيله، **بين الإنتمانية والدهرانية**، بين طه وعبد الغروي،المؤسسة العربية للفكر و الإبداع، بيروت، ط1، 2016سنة ،ص24.

[3]– طه عبد الرحمان،**اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، مصدر سابق، ص54.

بمعنى التكوثر أولاً هوالفعل العقلي ويعني أن العقل لا يقيم على حال، وإنما يتجدد على الدوام، ويتقلب بغير انقطاع لأن العقل هو أصل فاعلية وليس الجوهراً.

كما جعلت متعلق التكوثر بثلاث بصفاته الجوهرية منها عنوان العقل الواسع بوصفه فاعلية للتكوثر (فعل عقلي) : فهذه الصفة تفيد مقتضى الفعل، غير أن فعل العقل ليس فاعلية كسائر الفاعليات بل هو أسمى التفاعليات الإنسانية وأقواها وحق الفاعلية الأسمى هي أن تبقي على هذه الزيادة ما بقى العاقل – قصديه للتكوثر.

(فعل قصدي): ومن هنا فإن الفاعلية القصدية توجه، ولا يكون هذا التوجه (ذاتاَ) بل علاقة إما أن تدعو إلى مقابلها، مثلا فتكون علاقة تزاوج يثمر ما ليس في الزوجين على حال الإنفراد ، أو مقابلها ضداَ فتكون علاقة تناظر يثمر ما ليس في المتناظرين على حال الإنفراد،وعلى هذا الأساس يكون التزاوج والتناظر سبيلين للتكوثر الصريح.[1]

ولما كان التكوثر فعلاً قصدياَ لزم أن يكون على قدر من القوة والاتساع والرسوخ والبعد ما يجعله ينفد فلا يتصف بالقصور والجمود ومنفعية للتكوثر،(فعل نفعي): يقول طه عبد الرحمان: "لما كان التكوثر فعلا عقليا هو أسمى الفعاليات الإنسانية، ولما كان فعلاً قصديا فإنه لا محالة يصار إلى اعتباره فعلا نفعياً يحفظ السمو ويصون الثمر. بهذا يكون التكوثر نافعا بالمعني الذي يفيد تعدية العاقل إلى من سواه. تلك هي الصفات الجوهرية للتكوثر العقلي، وهي تطوري رؤية عميقة لفاعليةّ العقل تتجسد جدتها في الإقرار بالاختلاف

[1] – طه عبد الرحمان،اللسان والميزان أو التكوثر العقلي مصدر سابق، ص55.

الذي يقود إلى تقويض أسطورة العقل الأرسطي، غير أن الاختلاف هنا يتخذ وجهة تحفظ بالتكوثر العقلي الفاعل والقاصد والنافع، ولهذا جاوز "**طه عبد الرحمان**" دعاوى أقرب إلى التكوثر العقلي.[1]

بناء على ما سبق نستنتج أن الهدف من هذه المفاهيم التي قدمها "**طه عبد الرحمان**" هو إعادة ربطها مع الدين بحيث أصبحت في خدمته، فهي ترجع إلى النص الديني.

[1] – إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمان، **قراءة في مشروعه الفكري**، مركز الحضاري لتنمية الفكر الإسلامي، ط2، دس، بيروت، ص75–76.

المطلب الثاني : الإبداع الفلسفي على مستوي المصادر .

نجد أن "**طه عبد الرحمان**" قد أخذ من الفلسفة الغربية كل ما يخدم مشروعه الفلسفي ليجعله أكثر إبداعا وتطورا، ويظهر ذلك من خلال المصادر التي اعتنى بها وقام بدراستها مثل اللغة والمنطق وهما حسب رأيه مصادر تخدم فلسفة الفكر العربي المعاصر وتساهم في بناء فلسفة سليمة.

أولا / اللغة والمنطق :

اهتم طه عبد الرحمان باللغة إهتمام كبير ،وهذا ما جعله يتطور في الفكر والفلسفة[1] بمعنى اللغة وسيلة للتعبير والتبليغ وهي عبارة عن نسق من الإشارات من أجل التواصل أما المنطق فهو علم الاستدلال القائم عليه، لأنه علم عقلي صرفي يجعل المعرفة دليلا معارف أخرى جديدة، تدل على حركة العقل الانتقالية من أمر إلى أمر آخر.[2]

ان اهتمام "**طه عبد الرحمان**" باللغة ساهم بشكل كبير في بناء فلسفة خاصة به ويتجدد هذا الاهتمام في الانتقال من التفكير عن طريق اللغة إلى التفكير فيها بحد ذاتها فحل المعضلات الفكرية والفلسفية موقوفاً على التعليل اللغوي.

إن اللغة حسب طه عبد الرحمان هي أقوى الأدوات التي يستخدمها المتكلِم لتبليغ مقاصده إلى المخاطب للتأثير فيه حسب هذه المقاصد بقدر ما تكون هذه اللغة مألوفة

---

[1]– إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن قراءة في مشروعه الفكري، مرجع سابق، ص60.

[2] – محمود يعقوبي، دروس المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر،ط1، سنة1999، ص122.

للمخاطب وموصولة بالزيادة من الممارسة اللغوية فهماً وعملاً، فيكون التبليغ أفيد والتأثير أشد في نظر "**طه عبد الرحمان**".[1]

لقد انطلق "**طه عبد الرحمن**" من مبدأين لغويين وهما:

أ _ ضرورة اعتبار الجانب اللغة في تشكيل المعنى الفلسفي.

ب _ ضرورة الأخذ بأدوات المنطق في البحث الفلسفي، فقد أفاد "**طه عبد الرحمان**" الكثير من درس المنطق المعاصر الذي انفتح على فلسفة اللَغة وقضاياها، وعلى فلسفة المنطق التي قبلت النظر في القضايا وفي الدعاوى المنطقية، فصارت جسوراً مفتوحة بين الإشتغال المنطقي والبحث النظري الفلسفي.[2]

من هنا يرى طه عبد الرحمان أن تطور المنطق كان له دورا هائلاً منذ القَرن 20 في إتساع مجاله وازدياد الدقة في مناهجه فأصبحت مباحثه أكثر تفرعا وإتساعا. لهذا نجد "**طه عبد الرحمان**" يهتم بالدراسات اللغوية والمنطقية من أجل إنشاء فلسفة سليمة خالية من كل عيب لأنها ترتكز على الإبداع في آلياته المنهجية وبهذا كانت اللغة هي المظهر الوحيد للفكر، فقد انطلق من إصلاحها بما أُوتيه من عدة استمدها من النظريات اللسانية العامةُ والنماذج المنطقية والفلسفيات اللغوية.[3]

---

[1]– طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في التقويم التراث، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1994، ص245.

[2] – ابراهيم مشروح، مرجع سابق ص 13.

[3] – إبراهيم مشروح، نفس الصفحة.

ومن هنا تظهر أهمية المنطق واللغة في فلسفة طه عبد الرحمان حيث اعتبرهما من الأساسيات التي تبنى عليهم فلسفة صحيحة خالية من التقليد.

ثانيا / الفقه:

يعتبر الفقه من أهم وأشرف العلوم الإسلامية والتي ظهرت بظهور الإسلام لأته هو الشريعة نفسها بما تضمنته من فرائض وعبادات، وهو نوعان (خاص وعام):

فقه خاص: هو ما يعرف بفقه التشريع.[1] أي الفقه الذي يعود إلى زمن النبي صلى الله عليه وسلم وله علاقة بأحكام الشريعة.

و**الفقه العام:** هو ما يصدر عليه الفقه الاجتهادي، وتم ظهوره بعد وفاة الرسول صلى الله عليه و سلم.

واتفقوا العلماء على وضع الفقه أنه علم يظهر الدليل من خلال قوله تعالى:

"قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ " ﴿[2]١٩٨الأنعام﴾

---

[1] – الأمير كاظم زاهد، بتول فاروق محمد على، مجلة منتديات الفقه وغاياته، قراءة فلسفية في فلسفة الفقه، العدد 31، 2012، ص02.

[2]– سورة الأنعام، الآية 98.

وقوله كذلك " إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ﴿٥٧ الكهف﴾"[1]

أما مفهوم الفقه عند "**طه عبد الرحمان**" فهو العلم الذي يهتم ببيان الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين، أي بمعنى الفقه عنده هو العلم عن طريق الفلسفة في الإفادة وبطرق استثمارها في إحياء القدرة على التفلسف.[2] فهنا نجد أن "**طه عبد الرحمان**" يجمع بين الفلسفة والفقه، ومن خلال هذا الجمع ابتكر مصطلح جديد يسمى ب" فقه الفلسفة" الذي عرفه في قوله"إنه العلم المحيط بالفلسفة يبحث بتولي دراسة الفلسفة لوصفها جملة من الظواهر الإنسانية الأخرى التي ننظر فيها، طلبا لاستخراج أوصافها وأحكامها، متوسلين في ذلك بإجراءات منهجية محددة ونظريات علمية مقررة".[3]

ومن هنا نلمس هدف "**طه عبد الرحمان**" في تحرير القول الفلسفي من دائرة التقليد من أجل بلوغ إبداع فلسفي وحصول على فلسفة عربية أصيلة مستقلة، اذن فقه الفلسفة هو دراسة الظاهرة الفلسفية من جهة طبيعة شروط تجديد ومن ناحية أدواتها أيضا، فعبارة فقه لا تعني علم أحكام الشرع، وفقه الدلالة الخاصةُ المعروفة، وإنما تفيد التأمل والنظر، فهي أبلغ وأهم من مقولة علم وأخص من المعرفة.[4]

---

[1] _ سورة الكهف، الآية57.

[2] –طه عبد الرحمان، **فقه الفلسفة** ج1، مصدر سابق، ص26.

[3] –جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، **نهاية السيول في الشرح مناهج الوصول إلى علم الأصول** لناصر الدين البيضاوي ن دار ابن الحزم، بيروت، ط1، سنة1999، ص90.

[4] – السيد ولد أباه، **أعلام الفكر العربي**، مرجع سابق، ص74.

المطلب الثالث : معنى التأثيل وأنواعه عند طه.

كان "**فكر طه عبد الرحمان**" قائم على مصطلح التأثيل الذي استخدمه مقابل مصطلح التأصيل وفي هذا المطلب سوف نتطرق إلى تعريفه فقد قام بمجهودات كبيرة وعظيمة من أجل إنشاء مشاريع فكرية سليمة خالية من التبعية. ان مصطلح التأثيل يجعل الأمة من رتبة الاشتغال بالفلسفة إلى الاصطناع لها فكانت هذه الفلسفة عربية أصيلة.

أولا :تعريف التأثيل.

لغة:

ورد في القاموس اللغوي **لعيسى مومني**، أثل، يأثل، أثالةٌ: وهي أصل وقَدم، الأثل : المال والشرف والمجد.[1]

أما إصطلاحا:

التأثيل في الإصطلاح الفقهي: التأثيل بمعنى التأصيل والأصل "هو الشيء الذي يكون له تزايد، فأصل الأصول الهداية".[2]وعند الفقهاء والأصوليين يطلق الأصل على معنيين: أحدهما الدليل يقال الأصل في هذه المسألة الكتاب والسنة وثانيها القاعدة الكلية وهي إصطلاحا على ما يجيء قضية كلية من حيث استمالها بالقوة على جزيئات موضوعها، وتسمى تلك الأحكام فروعها واستخراجها منها تفريعا وثالثها الراجح أي الأولى والأحرى يقال أصل

[1] – عيسى مومني، **قاموس لغوي**، دار العلوم للنشر، ص24.

[2] – رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، سنة 1999، ص68.

الحقيقة، ورابعها المستصحب، ويقال تعارض الأصل والظاهر،وخامسها مقابل الوصف على ما يجئ في لفظ الوصف.[1]

أما في الفلسفة التأثيل هو التأصيل والأصل"هو ما يبنى عليه الشيء أو ما يتوقف عليه، ويطلق على مبدأ في الزمان أو على العلة في الوجود".[2]

ثانيا : أنواع التأثيل :

أ / **التأثيل الإستعمالي:** فهو يهتم بالقرائن الإستعمالية أمثال السياقة والمقامية، التي تؤثر في القول حال الاستعمال. وبما أن الفيلسوف يضمر المعنى اللغوي في المفهوم، كذلك يضمر هذه القرائن.[3]

ب / **التأثيل النقلي:** المقصود به وضع الفيلسوف لمفاهيمه واستثمارها بناء على الدلالات و الاستعمالات الحسية، ناقلاً لها من دائرة المحسوس إلى دائرة المعقول، فكما أن الفيلسوف في اشتغاله بمفاهيمه، تولداً وتوظيفاً، يلجأ إلى سابق الدلالات العقلية، سالكاً طريق التأثيل بالمعقول، فكذلك تجده لا يتردد في اللجوء إلى سابق الدلالات الحسية وسابق الاستعمالات الحسية، مؤثلاَ المعقول بالمحسوس.[4]

---

[1] – محمد على التهاوني، **موسوعة كشاف اصطلاحات**، الفنون والعلوم،ج1، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، سنة 1996،ص 213.

[2]– إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي،**الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، دط**، سنة1983، ص15.

[3]– طه عبد الرحمان، **فقه الفلسفة في القول الفلسفي وكتابة المفهوم والتأثيل**، دار البيضاء، المغرب، ط2، ص138.

[4] – طه عبد الرحمان، **فقه الفلسفة في القول الفلسفي وكتابة المفهوم والتأثيل**، مصدرسابق، ص141.

ج / **التأثيل البنيوي:**

هو التوسل بالمضمرات البنيوية في تأصيل الإمكانات الإستدلالية للمفاهيم، هذا التأصيل الذي يحصل منه النماء الإستدلالي للمفهوم، فالظاهر أن هذا النوع من التأثيل يختص بتوسع الأفق الإستدلالي للمفهوم، بناء على إدماجه في علاقات تمتد جذورها في التداول الذي يختص بالفيلسوف.[1]

وفي الأخير نستنتج أن مصطلح التأثيل عند "**طه عبد الرحمان**" في البداية كان يدعى التأصيل وبعد ذلك أخذَ هذَا المفهوم وأطلق عليه التأثيل واستخدمه في مشروعه الفكري، لأن التأثيل يتجسد في ما أبدع الإنسان في مجال الفلسفة، بحيث يجعل إبداعه يتميز بصفات التقدم والاستقلال، وهذا يلعب دور كبير في تأسيس فلسفة عربية ذات أصول مستقلة.

[1] – طه عبد الرحمان، **فقه الفلسفة في القول الفلسفي وكتابة المفهوم والتأثيل** ، المصدر سابق، ص144.

الفصل الثالث:

التقييم النقدي لطه عبد الرحمان.

- ✓ المبحث الأول: نقد العقلانية
- ✓ المطلب الأول: التعدد الدلالي للعقل

الفصل الثالث : التقييم النقدي النقدية لطه عبد الرحمن .

يتمحور هذا الفصل حول نقد العقلانية وعن أثرها في المشروع الفكري عند "**طه عبد الرحمان**"، ودورها من ناحية العقل، فكيف كان رفض" **طه عبد الرحمان**" للنزعة التجزيئية التي سادت في الفلسفة الغربية؟

المبحث الأول : نقد العقلانية

نقد العقلانية في فلسفة "**طه عبد الرحمان** "**هو** عبارة عن مشروع وقد استغله من أجل الدفاع عن العقل وتوسيعه وابتعاده عن كل ما يحد آفاقه، وبيان تعدد معاني هذا العقل

المطلب الأول: التعدد الدلالي للعقل:

لقد تعددت معاني العقل ولا يمكن الخوض فيها جميعا. لقد تعددت هذه المعاني في التراث المعرفي العربي، فالعقلانية في قولنا "**عقلانية الفلسفة" يدل على** المصدر الذي اشتقت منه المعرفة الفلسفية. فالعقلانية كمصطلح مشتقة من" **العقل**" أي ضرورة الرجوع إلى العقل عتد الاشتغال بالفلسفة فأصل التفلسف هو العقل، ولكن مفهوم الفلسفة هو مفهوم جد واسع لا تكتفي باستخدام العقل كوسيلة وحيدة للمعرفة فمصادرها كثيرة وقد تعددت المذاهب الفلسفية بتعدد مصادر المعرفة، حتى ولو كان تعريفها في جوهره هو " **علم عقلي" نظري مجرد.**[1]

[1]– طه عبد الرحمان، **فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة1**، الناشرالمركز الثقافي العربي، ط1، ،سنة1995، ص173.

إذا قمنا باختصار مشروع "**طه عبد الرحمان**" الفكري فيجب أن لا نرجعه إلى مشروع العقلانية المجردة، لأنه دعا إلى ربطه بالجانب العملي وتقييده بالغايات والمقاصد السامية.[1] لكن من جهة أخرى قام "**طه عبد الرحمان**" بتقديم مصطلح واضحا ومفسرا للعقل من خلال رفض النزعة التجزئية كلياً التي سادت في الفلسفة الغربية.

لقد بين طه عبد الرحمان أهم الصفات الجوهرية في فلسفته وكمية العقلانية ودرجتها، وهذا الأمر يظهر في الاشتقاقات اللغوية التي أبدع فيها.

كما أن العقل عند "**طه عبد الرحمان**" ليس ذا قيمة قائمة بذاتها بل هو عبارة عن فاعلية وهذا ما يظهر في قوله: "أن العقل لا يقيم على أي حال، وإنما يتجدد على الدوام، ويتقلب بغير انقطاع فعلى خلاف ما ساد ويسود به الاعتقاد الموروث عن اليونان، ليس العقل جوهرا مستقلا قائما بنفس الإنسان، وإنما هو أصلا فاعلية".[2] فلو رجعنا إلى مفهوم العقلانية في نظر "**طه عبد الرحمان**"، لوجدناه يرفض كل من يعتبر العقل مستقلاً، لأن العقل هو فاعلية للإنسان بصفة عامة.

يعتمد طه عبد الرحمان على الربط بين الفاعلية والنظرية المجردة (العقل النظري)، وبين الشعور الذاتي الداخلي (القلب)، ثم يقوم بتقسيم الفاعلية العقلية إلى ثلاث مستويات

[1] – إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمان، **قراءة في مشروعه الفكري**، مرجع سابق،ص53.

[2]– طه عبد الرحمان، **اللسان والميزان أوالتكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1998،1 ،ص22.

أساسية متمثلة في التجريد، العقل، اليقين الصوفي، يقابلها ثلاثة مفاهيم للعقل هي العقل المجرد ، العقل المسدد، العقل المؤيد.[1]

لقد عارض "**طه عبد الرحمان**" مفهوم العقل الأرسطي، حيث لاحظ الأزمة التي كانت بدايتها حركة الترجمة التقليدية في التاريخ الإسلامي، لقد انتقلت هذه الترجمات عن الفلسفة اليونانية دون تمحيص أو نقد، فإشكالية العقل دخلت بثقلها إلى قلب الفلسفة الإسلامية فقد تبنى بعض مفكريها النظرية الأرسطية "**كابن سينا**" و"**الفارابي**" و" **ابن رشد**" وغيرهم، في القول الجوهرية للعقل.[2]

من خلال نقد طه عبد الرحمان العقلانية الأرسطية، لأن العقل بمفهومه الأرسطي لا نجده في النص الديني، وهذا ما توضحه لنا النصوص الدينية فالعقل ماهو إلا فعل يقوم به الإنسان، يقول "**طه عبد الرحمان**" في كتابه سؤال الأخلاق "إن العقل يدخل في باقي الأفعال الإنسانية، فمثلا يبصر وهو يعقل في بصره، السامع يسمع وهو يعقل في سمعه والعامل يعمل وهو بعقل عمله".[3]

---

[1]–طه عبد الرحمان، **العمل الديني و تجديد العقل**، مصدر سابق،ص18.

[2] – ابن سينا،**في أحوال النفس**، دار إحياء الكتب العربية، مصر،1952،ص112.

[3] – طه عبد الرحمان،**سؤال الأخلاق** (مساهمة في النقد الأخلاقي الغربية، الدار البيضاء، المغرب، ط1،سنة 2000،ص 63.

إن العقل المجرد عند "**طه عبد الرحمان**" ماهو الا الفعل الذي يطلع به الشخص على شيء ما مدركاً أن الحقيقة في هذا الفعل قائمة على دليل معين، أما في ما يخص العقل المسدد فهو عبارة على فعل الذي يسعى به صاحبه إلى الوصول إلى منفعة والابتعاد على كل مضرة، ويتم ذلك من خلال إقامة أعمال التي فرضها الشرع وبالنسبة للعقلانية المسددة، فهي تمثل بديل من أجل معالجة مشاكل التي تجعل العقل المجرد محدود وهذه العملية فهي تجعل العقل مرتبط على مقتضى الشرع. لقد قام "**طه عبد الرحمان**" بتحديد ثلاثة شروط التي من ضروري توفرها في العقل المسدد لكي يكون محل اعتبار وهي :

أ _ **موافقة الشرع:** فلا يمكن أن يكون العقل مسددا في أفعاله ما لم يوافق الشرع ويظهر في قوله: " والحق كل الحق أن المرء لو أوتي من العمل ما أوتي من العمل ما أوتي، ورد هذا العمل عليه أو على غيره من المنافع المزعومة ما رد، فلا ثقة بهذّا العمل عبرة بمنافعه حتى ينظر كيف هو عند أمر الله ونهيه وحفظ أحكام الشرع الإسلامي".[1]

ب– **اجتلاب المنفعة:** إن المنفعة الناتجة عن العمل الشرعي غير المنفعة البرغماتية، فهذه الأخيرة واقعة لا محال من النقائص ولو تحرى فيها المرء ما تحرى، واتخذَ من المثل الغير شرعية.

ج – **الدخول في الانشغال:** حد الانشغال بوجه عام هو الخروج من وصف النظم إلى وصف العمل ومعلوم أن مفهوم الانشغال قد أهم القدامى كما أهم المحدثين.[2]

[1] – طه عبد الرحمان، السؤال الأخلاق، مصدر سابق،ص14.

ومن هنا فسر لنا "**طه عبد الرحمان** " من خلال ثلاث شروط بأن العقل المسدد يدرك الأشياء بواسطة أفعالها الخارجية، أما بالنسبة للعقل المجرد فهو يقوم بطلب إدراك الأشياء بواسطة أوصافها الخارجية، والعقل بالنسبة "**لطه عبد الرحمان**" يكون كامل وتام هو العقل الذي يقوم على مبدأين النقد والإبداع، وأيضا يعمل على البناء والهدم، بمعنى العقل يكون يتميز بالقدرة على جمع جميع الأجزاء المنتشرة من أجل توفر لها الترابط والتكامل.

لقد جاءت العقلانية المؤيدة التي هي في جوهرها العقل الأخلاقي في أعلى درجاته راقيا وسموا، فهي تتطلع دائما إلى ربط العمل بالنظر، والقول بالفعل، والغيب بالعقل، وبالتبرع بعد ذلك حداثة مؤيدة أيقن أعقل وأكمل، وهي تمثل روح مبادئ الحداثة الإسلامية البديلة وروح الدين معا.[1]

ان مشروع الحداثة يقوم على بناء العقل **(العربي الإسلامي)** الحديث والمعاصر على أساس الأخلاق بحيث يبين لها أن العقل يقوم بالتفاعل بشكل مريح مع الواقع، أيضا يعمل العقل على إبداع أنساق فلسفية التي بواسطتها يستطيع على الصمود.

فمن أجل الابتعاد على شبهيه التقليد وتحقيق الاستقلال أمر "**طه عبد الرحمان**" بضرورة الاستقلال من الحداثة الوافدة، والسعي إلى تحقيق الحداثة التي تقوم على الإبداع والتأصيل، أي من أجل التحرر من الحداثة الغربية،

---

[2]– طه عبد الرحمان، **السؤال الأخلاق**، مصدر سابق،ص15.

[1] – طه عبد الرحمان،**العمل الديني و تجديد العقل**،الدار البيضاء،المغرب،ط2،سنة1997،ص60-61.

لقد أكد "**طه عبد الرحمان**" أن روح الحداثة التي يجب تحقيقها على الواقع والوصول إليها، تقوم على ثلاثة مبادئ أساسية :

أ – مبدأ النقد: وهو الذي يخرج الحداثي من حال إلى حال الانتقاد، وهو بدوره يقوم على ركنين أساسين وهما (**التعقيل والتفصيل**).[1]

ب – مبدأ الرشد: وهو الذي يخرج الحداثي من القصور واختيار التبعية للغير بمختلف صورها إلى الرشد، ويقوم بدوره على ركنين وهما (الاستقلال وقلة الذات والإبداع في الأفكار والأقوال والأفعال).

ج – مبدأ الشمول: وهو الذي يخرج صاحبه من الخصوص ألمجالي والمجتمعي إلى دائرة الشمول، وهو بدوره ينبني على ركنين أساسين هما (الامتداد أو التوسع / والتعميم).[2]

وعلى أساس هذه المبادئ يمكن القول أن خصائص روح الإحداثية ماهي إلا روح ناقدة وراشدة وشاملة ومتكاملة.[3]

---

[1] – طه عبد الرحمان،**فقه الفلسفة**، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأصيل،ج(2)،الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999، ص11.

[2]– المصدر نفسه،ص12.

[3] – عبد السلام بوزيرة، **موقف طه عبد الرحمن من الحداثة**،لبنان ، ط1،سنة2011، ص13.

المطلب الثاني : التعليل والتدليل .

نتناول في هذا المطلب التعليل والتدليل ونتساءل عن دوره عند "**طه عبد الرحمان**" من خلال مشروعه الفلسفي ودراسته وأبحاثه.

-من المعروف أن التدليل هو عبارة عن "**تبين العلة**"، والعلة لغة هي ما يقوم في الشيء فيتغير به حاله، أما اصطلاحا فهي ما يرجع وجود الشيء إليه.

-أما التدليل فهو عبارة عن استعمال الأدلة، فيكون مرادفاً للاستدلال والدليل في معناه اللغوي هو ما يرشد إلى الشيء.[1]

إن الشيء العقلاني عند "**طه عبد الرحمان**" هو ماجرى في استعمال الأدلة وكان ثمرة هذا الاستعمال تكوين حقيقة فلسفية عقلانية.[2]

بمعنى أن الحقيقة الفلسفية هي حقيقفة عقلانية أي حقيقة برهانية توجب استعمال الأدلة وبغيابها تصبح غير منتمية أو بمعنى أدق غير منسوبة للفلسفة العقلانية.

إن العلاقة بين "**التحليل والتدليل**"هي علاقة تداخل من هنا يمكن أن نستنتج أحد الأمرين:

أ_ إما التفاوت واقع لغوي لا يرتفع، من غير أن يفترض ذلك وجود أفضلية أحد الاستعمالين على الآخر.

[1] – طه عبد الرحمان،فقه الفلسفة 1،مصدر سابق،ص175.

[2] – المصدر نفسه،ص176.

ب_ ولما أن هذا التفاوت ظاهر لغوي مصروف، فيلزم حينئذ بيان وجوه المقابلة الظاهرة بينهما وأثرها التوجيه الممارسة الفكرية في كل من السياقين اللغويين.[1]

[1] –طه عبد الرحمان، **فقه الفلسفة 1**، مصدر سابق،ص177.

المبحث الثاني : فلسفة طه في ميزان التقييم والنقد .

فنجد فلسفة "**طه عبد الرحمان**" هناك من نظر إليها بنظرة إيجابية، وفي حين من نظر إليها على أن ما جاء به "**طه عبد الرحمان**" على أنه يتخلله الكثير من السلبيات، وهذا ما سوف نتطرق إليه من خلال هذا المبحث.

المطلب الأول:فلسفته من ناحية التقييم :

رغم الاعتراضات والانتقادات التي وجهت ل "**طه عبد الرحمان**" إلا أن فلسفته كانت تتناول مجموعة من الإيجابيات التي لعبت دور في الفلسفة العربية المعاصرة وجعلتها تخرج من دائرة الإتباع والتقليد.

لقد قام "**طه عبد الرحمان**" بخطه معرفية واستخدام منهجه في البحوث الفلسفية، حيث استطاع أن يحيي مدرسة "**أبي حامد الغزالي** "، بحيث دعا إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة نقدية معتمداً على المنهج التكاملي التداولي المنطقي.[1]

أيضا جعل "**طه عبد الرحمان**" من قراءته ونقده للحداثة الغربية مشروعا متكاملاً داخل نسق لرؤية نقدية واضحة [2]. بمعنى "**طه عبد الرحمان** " عمل مجهود كبيراً في قراءته من أجل نقد الحداثة الغربية أيضاً التخلص من تسلطها وعمل حداثة عربية معاصرة بحت والخروج من التقليد والانتقال إلى الإبداع.

[1] –,مباركة حاحي، قراءة في آليات نقد عند طه عبد الرحمان،جامعة الجزائر2، قسم الفلسفة، سنة 2020، ص123.

[2] – المرجع نفسه، ص124.

ويمكن أن نقوم بتلخيص أهم الملامح التي ميزت مشروع "**طه عبد الرحمان**" فنجد فقه الفلسفة الذي طلب فيع تحرير القول الفلسفي من التبعية والتقليد وذلك من أجل الإبداع الفلسفي وإنتاج فلسفة عربية أصيلة، وأيضا تأسيس الحداثة الإسلامية، بناء على النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، وذلك من خلال تقديم الجواب الإسلامي على إشكالات العصر.[1]

لقد وضحت هذه الملامح على أن "**طه عبد الرحمان**" سعى على تخلص من سيطرة الفلسفة الغربية وحداثتها، وعمل حداثة عربية معاصرة من أجل تطوير والإبداع.

كما قام بوضع للفلسفة حوار الذي يجعل الأصل في الكلام وفي هذا يقول: "إن الأصل في الكلام هو الحوار، فحقيقة الكلام الذي تكلم به الإنسان الأول كانت حقيقة حوارية".[2] و أيضا نقد مقومات حضارة الغرب الحديث بالكشف عن الأسس التي تقوم عليها الأساطير التي تبني عليها.[3]

---

[1] – مباركة حاحي، **قراءة في آليات نقد عند طه عبد الرحمان**، مرجع سابق،ص125.

[2] – بوبكر جيلا لي، **المشروع الفلسفي لطه عبد الرحمن**، طالبة دكتوراه السنة الرابعة، فلسفة عربية معاصرة الأصول و المناهج، مخبر الأبعاد القيمة للتحولات بالجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية،جامعة حسيبة بوعلي الشلف، ص68.

[3] – نفس المرجع، ص68.

المطلب الثاني : **فلسفته من ناحية النقد**

لقد وجهت ل" **طه عبد الرحمان**" بعض الإنتقادات من بينهم " **قاسم شعيب** " و" **علي حرب** "

يرى الباحث التونسي " **قاسم شعيب**" تبني ودفاع طه عبد الرحمان عن الحداثة رغم أزمتها البنيوية لأنها قائمة في نظره على أسس مناقضة للمنظومة القيمية الإسلامية مثل الفردانية والحرية والعقلانية المجردة وهذه كلها " تداعيات لحداثة عرجاء جعلت الإنسان الحديث يعيش الغربة وسط الاكتظاظ والغياب بين الحضور والحرمان وسط الإغراء، وهكذّا جنت الحداثة على الإنسان عندما جاءت التقنية لتوهم الإنسان بحياة لرفاه والمتعة، ولتجعل الاستهلاك معياراً للقيمة ".[1]

أما "**علي حرب**" المفكر اللبناني فكانت انتقاداته على" **طه عبد الرحمان**"، تظهر من خلال العبارة التي وظفها "**طه عبد الرحمان**" " **أنظر تجد** " فهنا يقوم باستعباد الضمير بعد استعباد الفكر.[2] بمعنى أنه قام بتكريس الأمر بدل العقل، وأيضا الفاعلية بدل المفعولية، كما قام بتحويل من صيغة الشرط إلى صيغة الأمر. فقد قام "**طه عبد الرحمان** بالقضاء على ما يتمتع به النص" **ديكارت** "من التفرد والأصالة، في حين كان من المفروض إعادة إنتاجه

[1]– زكريا عريف، **منهجية الإصلاح** عند الدكتور طه عبد الرحمن، مركز نماء للبحوث والدراسات،دط،دس،ص11.

[2]– علي حرب، **الماهية والعلاقة نحو المنطق تحويلي**،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1998، ص153.

باستحداث قول جديد يخرق المجال الرمزي للغة العربية،[1] كما تعمل على حذف فالفلسفة تعمل دائما على تكريس التأصيل بدل الأصالة، من هنا شاع على أن فقه الفلسفة الذي إبتكره طه عبد الرحمان غير قادر على الإنتاج الفلسفي، فقام "**علي حرب**" بعملية المقارنة بين" **ديكارت**" و" **طه عبد الرحمان**" وهذا ما يظهر في قوله: " وهنا يتجلى الفرق بين الممارسة الفلسفية عند "**طه عبد الرحمان**"، **فديكارت** أراد أن يطلق العقل من عاقله بتحريره من قواعد المنطق الصوري ومن قوالب الفكر المدرسي (...). للعلم أن ميزة "**طه عبد الرحمان**" في إتقانه للكتابة المنطقية الشكلانية كانت سائدة قبل العصور الحديثة.[2]

أما بالنسبة لترجمة عبارة **الكوجيتو الديكارتي** عند" **طه عبد الرحمان**"، فهو يقوم أساسا على قاعدة القراءة الدينية، وما يبرهن على ذلك لفظ "نجد"و ذّلك من أجل عملية التماسك بالمفعولية، يقول علي حرب :"إن "**طه عبد الرحمان**" لم يلجأّ إلى اختيارها لفاعليتها، بل لمفعوليتها المضمرة أي لكونها تؤول بالإنسان إلى الاعتراف بوجود خالقه. فضلاً عن ذلك، فهي تأمر المتلقي بالفعل، أي النظر من أجل أن يكتشف مفعوليته أي مخلوقيته، فمبتدؤها الأمر ما لها من المفعولية ".[3]

---

[1] – علي حرب، **الماهية والعلاقة نحو المنطق تحويلي** ،المرجع سابق،ص154.

[2]– المرجع نفسه،ص156.

[3] – يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي**، قراءة في أعمال طه عبد الرحمان، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، ط1، 2012،ص183.

و ل "**علي حرب** " وجهة نظر في كتابه "**الفكر والحديث**" عن "**طه عبد الرحمان**"، حيث قال أنه ليس للفكر الفلسفي مجالاً لدعاوي الخصوصية التراثية أو الهوياتية، فمشكلة التراث و التجديد هي مشكلة زائفة مصطنعة تستخدم كإلهاء عن ممارسة التفكير الفلسفي الحق.[1]

أما "**أبو يعرب المرزوقي**" الذي كانت بدايته مع فلسفة الدين التي نظر إليها على أنها عبارة عن أداة تعمل على تجديد الفكر، فإن "**المرزوقي**" و**طه عبد الرحمان**" يتشاركان في نقطة وهي إلزامية التجديد، كما تشابها رأيهم في العقلانية الرشدية الذي يعتبر "**المرزوقي**" رافعي رايتها "يدعون صلة الرحم مع الميت، وفكرنا الفلسفي".[2] فهنا نجده دخل في حوار غير مباشر سواء مع "**الجابري**" أو "**طه عبد الرحمان**".

وفي الأخير نستنتج أن" **طه عبد الرحمان**" تعرض لعديد من النقد. لكن هذا النقد لا يقلل من قيمة مشروعه الفلسفي الأصيل.

[1]–علي حرب، **الفكر والحدث ومحاور**، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1997،ص224.

[2] – أبو يعرب المرزوقي، **فلسفة الدين من منظوري الفكر الإسلامي**، دار الهادي، بيروت،ط2006،1،ص9.

خاتمة

خاتمة(نتائج)

من خلال دراستنا للموضوع الموسوم بفهوم الفلسفة عند طه عبد الرحمان توصلنا إلى مجموعة من النتائج نلخصها فيما يلي :

يعتبر الفيلسوف "**طه عبد الرحمن**" من أكبر وأهم الفلاسفة العرب في العصر الحديث لما قدمه من مجهودات فكرية، حاول من خلالها الوصول إلى مسلك يعالج مشكلة التخلف التي يعيشها الراهن العربي.

وكان هدف" **طه عبد الرحمان**" من المجهودات التي قام بها هو من أجل القدرة على التفلسف و الإبداع داخل الفلسفة، مما أدى إلى ظهور علم جديد و سماه " بفقه الفلسفة"

كما كانت لديه القوة على أن يقوم بالفصل بين السؤال الفلسفي القديم والسؤال الفلسفي الحديث ليصل إلى النتيجة القائلة أن البرهنة الفلسفية تتنوع إلى عدة أشكال فلسفية.

لقد قام طه عبد الرحمان بعمل لتأسيس علم قلسفي جديد مبني على السؤال والجواب أو ما يسميه فلسفة السؤال المسؤول والذي إعتبرها عملية تأسيس جديدة، كما قام بتخطي السؤال الغربي القديم والحديث، من فحصه لسقراط إلى أن قام بعملية نقد ضد كانط.

حاول طه عبد الرحمان التخلص من الحداثة الغربية وأن ينشأ مصطلح الحداثة عربية خالصة في المجتمع الإسلامي العربي.

كانت لدى طه عبد الرحمان قوة كبيرة على التفلسف والإبداع داخل الفلسفة وكان ذلك الإبداع على مستوى نحته للمفاهيم وعلى مستوى المنهج .

كانت الفلسفة عند " **طه عبد الرحمان** " فلسفة أصيلة فريدة من نوعها تمتاز بالكثير من الخصوصية والإبداع عن باقي الفلسفات الأخرى.

لقد كان "**لطه عبد الرحمان**" روح الإبداع والإجتهاد في الفكر العربي الحديث جعلت من منه فيلسوفاً عصرياً متأصلا متفوقاً على كل من عاصرهم من مفكرين ونقاد.

قائمة

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- **أولا : قائمة المصادر**

1. طه عبد الرحمان، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، الدار البيضاء،المغرب، ط2،2008.
2. طه عبد الرحمان، الحوار أفقيا للفكر،الشبكة العربية للأبحاث والنش، بيروت، ط1، 2011.
3. طه عبد الرحمان، اللسان والميزان والتكوثر العقلي،المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998.
4. طه عبد الرحمان، بؤس الدهرانية،النقد الإنتمائي لفصل الأخلاق عن الدين،الشبكة العربية للأبحاث والنش، بيروت، ط1،2014.
5. طه عبد الرحمان،سؤال الأخلاق،مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، الدار البيضاء، المغرب، ط2009،4.
6. طه عبد الرحمان،فقه الفلسفة في القول الفلسفي،كتاب المفهوم والتأصيل، الدار البيضاء، المغرب، ط1،1999.
7. طه عبد الرحمان،فقه الفلسفة:الفلسفة والترجمة،ط1،الناشر المركزي الثقافي العربي، دط، سنة1953.
8. طه عبد الرحمان،في أصول الحوار وتجديد علم الكلام،الدار البيضاء،بيروت، ط1،1987.

ثانيا : قائمة المراجع

1. إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمان،قراءة في مشروعه الفكري،مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط2009،1.

2. إبن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة واتصال، دار المشرق، بيروت، ط2،1986.

3. أبو حامد الغزالي تهافت الفلاسفة، دار المعرفة، مصر، ط4، 1966.

4. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، دار الأندلس، بيروت، ط1997،7.

5. أبو يعرب المرزوقي، فلسفة الدينمن منظورة الفكر الإسلامي،دار الهادي، بيروت،ط1،2006.

6. جمال الدين عبد الرحيم الحسن الأسنوي، نهاية،السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول لناصر الدين البيضاوي، دار ابن الحزم، بيروت، ط1999،1.

7. حسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الثقافة،بيروت، ط4،1983.

8. حسن الإدريس، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي،مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1،2010.

9. زكريا عريف، منهجية الإصلاح عند طه عبد الرحمان، مركز نماء للبحوث والدراسات، دط، دس، ص11.

10. عباس أرحيلة،بين الإنتمانية والدهرانية، بين طه عبد الرحمان وعبد الله العروي، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1،2016.

11. عبدالإله بالقزيز، الغرب والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط1،2007.

12. علي حرب، الفكر والحديث حوارات ومحاورة، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1998.

13. علي حرب، الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، الدار البيضاء، ط1،1998.

14. محمد أركون، معارك من أجل الألسنة في السياقات الإسلامية، دار الساقي، بيروت، ط2،2002.

15. محمد أركون، من الإجتهاد ن إلى نقد العقل العربي الإسلامي، دار الباقي، بيروت، دط،1990.

16. محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال،دار الباقي،بيروت، ط2 ، 1995.

17. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات،الدار البيضاء، بيروت، ط1،1991.

18. محمد عابد الجابري، حفريات الذاكرة من بعيد مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1،1997.

19. محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة الفكر العلمي، الدار البيضاء، بيروت، ط5 ،2002.

20. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الدار البيضاء، بيروت، ط1993،6.

21. محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي1 ، تكوين العقل العربي، دار الطبيعة، بيروت، ط1، 1972 .

22. محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي2 ، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، دار الطبيعة، بيروت، ط1،1972 .

23. محمود يعقوبي، دروس المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1999،1.

24. مصطفى كيحل، الألسنة والتأويل في فكر محمد أركون، دار الأمان، بيروت، ط1،2011.

ثالثا: المعاجم والموسوعات

1. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت،1982.

2. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطبيعة، بيروت، ط3، 2006.

3. رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة بيان، بيروت، ط1، 1999.

4. السيد ولده آباه، أعلام، الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر الراهن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2010.

5. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي، القاهرة ،ط2000،3.

رابعا: المجلّات

1. الأميرة كاظم، بتول فاروق محمد علي، مجلّة منتديات الفقه وغايته،قراءة فلسفية في فلسفة الفقه، العدد21، الجزائر،2012.

2. بن عون عتّو، الإسلاميات المطبقة وإشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون، مجلّة لوغس، دار الكنوز، العدد1، الجزائر،2012.

خامسا:مذكرات والرسائل الجامعية:

1. أحمد بن سعود بن سعد الغامدي، الإتجاهات الفلسفية اليونانية في الإلهات (الدراسة النقدية)، إشراف إبراهيم خليفة عبد اللطيف، جامعة أم القرى، قسم العهدة ،سنة2014.

2. مباركة حاحي، قراءة في آليات نقد عند طه عبد الرحمان، جامعة الجزائر2، قسم الفلسفة، السنة2020.

سادساً : المواقع الإلكترونية

1. أحمد شريف، مقالة تعريف الفلسفة الحديثة، آخر تحديث يوم23يوليو2019 https://mkaleh.com. تمت الزيارة يوم14 /2022/02، 22:23.

2. بدر الحمري، السؤال المسؤل، مجاوزة طه عبد الرحمان لتاريخ السؤال الفلسفي

https://so-calledamely.com ،04 أغسطس،تمت الزيارة

يوم2022،13:13/03/23.

3. سمير بوزيد، فلاسفة العرب مقال عبر أون لاين،

https://wwwarabphilosopheres.com ، تمت الزيارة

يوم2022،12:0/03/07.

4. عبد القادر حسين ياسين،الفلسفة الغربية المعاصرة،اليوم:2018/11/22،

https://asfourat- alshajan.ahlamontada.com،تمت الزيارة

يوم:2022/03/23، 13:13.

5. محمد جوارنه،مقال مفهوم الفلسفة الحديثة،آخر تحديث يوم 2020/05/13،

https://mkaleh.com. تمت الزيارة يوم 2022،21:21/03/07.

الملخص

الملخص

الملخص:

إن مفهوم الفلسفة وتأصيلها عند الفيلسوف العربي طه عبد الرحمان في الفكر العربي المعاصر، والذي كان رافضا تماما لفلسفة الحداثة الغربية وما جاءت به من أفكار هو مفهوم مغاير لما جاء به الفلاسفة الغربيين فرغم رفضه للتقليد الا أن هذا لايمنع انه استغلها كمشروع من أجل تطوير العالم العربي الإسلامي، وقام بتقديم أفكار جديدة و التي أقامها على الإبداع الفلسفي وكذلك من خلال المفاهيم والزخم الإصطلاحي الجديد الذي قام بتقديمه.

الكلمات المفتاحية : (الحداثة، المنطق، التأصيل، الإبداع ، الإجتهاد، نقد)

Résumé :

le concept de la philosophie et son enracinement pour le philosophe arabe Taha Abd al-Rahman dans la pensée arabe contemporaine , qui rejetait complètement la philosophie de la modernité occidentale et les idées qu'elle apportait, c'est un concept différent de ce que les philosophes occidentaux ont proposé, malgré son rejet de l'imitation, mais cela n'empêche pas qu'il s'en est servi comme d'un projet visant à développer le monde arabo-islamique, et il a présenté des nouvelles idées qu'il a fondées sur la créativité philosophique, ainsi qu'à travers des concepts et de nouveau élan idiomatique qu'il a présenté.

Mots clés: :

La modernité, La logique, La créativité, La diligence, Le critique

.