سؤال العقل في فكر طه عبد الرحمان "من نقد القول بالعقل الجوهراني إلى تأسيس القول بالتكوثر العقلاني"

أ. الربيع لصقع جامعة مسيلة

الملخص:

يبدو حضور الهاجس الأخلاقي و العقلاني في مشروع طه عبد الرحمان واضحا وملفتا للإنتباه، وتناوله لإشكالية العقل تختلف اختلافا واضحا، عن طبيعة تناول المفكرين الغربين ومن سار في فلكهم من العرب القدماء والمعاصرين لهذا السؤال، فابن رشد مثلا تناوله من زاوية أنطولوجية محضة، أما أكثر الأطروحات المعاصرة كما هو الحال مع الجابري ومحمد أركون فقد تناولته من وجهة نظر إبستيمولوجية، أما طه ينطلق من وجهة نظر أخلاقية، لأنها عنده أولى من العقلانية ، واصلاح العقل ليس غاية غي ذاتها، وإنما هي جسر عبور لتعقيل الممارسة الدينية. لذلك يرفض طه المفهوم الجوهراني للعقل، ويقترح مفهوما آخر يرتبط بالفاعلية، وهو ما قاده إلى تصور جديد لمفهوم العقل، ولمراتبه المتعددة التي ما فتئ يذكر بها ابتداء من العقل المجرد وأفاته، و مرورا بالعقل المسدد ونقائصه، وتوضيحا للعقل المؤيد وكمالاته، ووقوفا عند القول بفكرة جديدة نحت لها مصطلحا جديدا هو التكوثر العقلاني.

مقدمة

لقد ظلت دلالات العقل على المستوى الفلسفي قضية خلافية وإشكالية لدى المفكرين والفلاسفة على كافة مدارسهم، واتجاهاتهم الوضعية منها والدينية معا، ويعد التفكير في مسألة العقلانية مدخلا لاجتذاب إشكالات وقضايا عديدة يعيشها الفكر العربي، ذلك أن النقاش في نشأتها ليس مجرد نقاش دلالي يمكن اختصار أسبابه في وجود اختلاف في الدلالة المفهومية للفظ، ومن ثم فإن الحديث في شأن هذا المفهوم، إلى إنجاز دلالة له، يعد مدخلا لتأسيس الموقف من كثير من القضايا الأخرى المرتبطة به.

إن التحليل النقدي للمفهوم لابد وأن يستحضر وضعية سؤال العقلانية، ليكون ذلك مدخل لإدراك أهمية تحديد المفهوم من جهة، وإدراك المحددات المتحكمة في إنتاج دلالاته وبلورة الموقف منه. ولذا يصبح تحديد مفهوم العقلانية والوعي بتعدد أنماطها الإبستمولوجية والمذهبية مقدمة تصورية لها أولوية منطقية، ومن ثم فوضعية سؤال العقل والعقلانية في واقعنا العربي تحتاج إلى تغيير ينقله من مطلب تجديد الموقف مع العقلانية أو ضدها إلى وضعية سؤال دلالي يتم فيه الوعي بمعنى منفتح للعقلانية وإدراك لتعدد أنماطها.

إذا كان مفهوم العقلانية من المفاهيم المحورية في الفكر الفلسفي، فإنه أيضا أكثرها عرضة للجدل والاختلاف، بدءا من تحديد اصطلاحي للمدلول وانتهاء بتحديد معياري للموقف منها، والاختلاف في تحديد الدلالة بلغ درجة تحويل المفهوم إلى دال لفظي ملتبس ويكفي لإدراك ذلك النظر في التعاريف المختلفةالتي تعج بها المعاجم والقواميس والتي تساهم هي بدورها في تعميق الالتباس.

إن هذا التعقيد الذي يسمى المفهوم وهذا الخلاف الشديد الذي يشهده واقع السجال حول سؤال العقلانية، والتباين الواضح في تحديد مدلولها يتطلب المثابرة على بناء دلالة قادرة على استيعاب تعدد ألوان المفهوم وتعدد تياراته المذهبية.

فلنحاول فيما يأتي ذكره أن نعيد النظر في سؤال العقل، وليكن مرشدنا في ذلك المفكر العربي المغربي طه عبد الرحمن ولنترك من البداية ذكر المناقب رهوا، ومسالك القراءة التمجيدية عمدا لا سهوا، ونقصد القراءة التي تمكننا من الإجابة على جملة من التساؤلات منها: كيف نظر طه إلى مفهوم العقل عند أرسطو؟ وماهي آلياته المنهجية التي عرض عليها هذا المفهوم؟ وما هو المفهوم الذي

يقترحه وفق المنظومة المفاهيمية والمنهجية التي يؤسس عليها جميع تحليلاته؟وهل العقل عنده واحد أم متعدد؟

أولا:ملاحظات إبيستمولوجية حول مفهوم العقل (العقل في مرايا اللغة):

في اللغة العربية استعملت كلمة "عقل" لترجمة الكلمة اليونانية "نوس (noûj) "وتعني المعرفة، الفهم، المعنى، الذكاء... في القرون الوسطى اللاتينية تمت ترجمة كلمة "عقل" العربية بكلمةIntellectusاللاتينية. وهي أيضا تحمل معاني الفهم والتمييز والمعنى...

لننبه هنا إلى ضرورة التمييز بين كلمةIntellectusوكلمة Ratio في اللغات النيولاتينية. فكلمة Ratio تعني الحساب والنظام والتعقل. فهي أقرب إلى كلمة لوغوس(logòj) ، رغم أن هذه الأخيرة أعم من الأولى. وفي اللغة اليونانية غالبا ما تفهم كلمة "نوس (noùj) "باعتبارها مقابلة لكلمة "لوغوس". نفس الشيء يقال على كلمتي Ratio وintellectusفي اللغة اللاتينية. فالعقل، بمعنى Intellectهو مصدر المبادئ الأولى للمعرفة؛ والعقل بمعنى Ratio يقوم بمهمة الاستدلال. حسب أرسطو تتكون الحكمة من عنصرين: عنصر العلم البرهاني (épistémé) وهو من علم العقل بمعنى Ratio، وعنصر الحدس بمعنى (Noétus (nohtòjوهو موضوع "النوس". بتعبير آخر، العلم البرهاني هو موضوع اللوغوس، أما موضوع النوس فهو المبادئ الأولى التي لا تحتاج إلى برهنة.

في اللغة العربية استعملت أيضا كلمة "نفس"، أو النفس العاقلة. ولكن هذه الكلمة هي في الواقع ترجمة للكلمة اليونانيةPsukhêsالتي استعملها أيضا أرسطو إلى جانب كلمتي Logos و .noûsأما في اللاتينية القروسطوية فقد ترجمت كلمة "عقل" العربية أحيانا باستعمال كلمةintentio(تفكير، معنى، قصد...) وأحيانا باستعمال كلمة .Intellectusينبغي أن نستثني هنا القديس أوغسطينوس ومؤرخ المنطق بوبتيوس اللذين ينطلقان مباشرة من نصوص إغريقية؛ فهما يستعملان كلمة (mentis) mensلتأدية كلمة عقل أو تفكير. لا بد كذلك من إقامة تمييز بين كلمتي Raison أو (Reason) وentendementأو (Understanding) في اللغات النيولاتينية القروسطوية. فهذا الأخير لم يظهر إلا في القرن 16م. ولا يعني العقل بمعنى Intellectكما استعمله القروسطويون الأوائل. فالفهم (Entendement) هو قدرة على التمييز وليس ملكة للتفكير. وهذه القدرة على التمييز التي هي الفهم، تتكون من ملكتين هما: التعقل البرهاني (Démonstration) والحدس.(Intuition)

ثانيا: مفهوم العقل عند أرسطو

لقد عبر العقل في اليونان القديمة عن نفسه في اللوغوس(Logos) ، الذي ارتبط بأشكال مختلفة من الحجج والبراهين والمناظرة والاستدلال وباللغة والخطاب وقد تعددت محمولات هذا المفهوم كما تعددت معانيه فهو يحيل على الكلام والعلة والمبدأ العام والقانون الكلي والعقل الكلي والمعيار الأبدي وعقل العالم الصالح لكل مكان وزمان، وما يزيد وما يقل عن ذلك. وتعكس هذه المحمولات التصورات الميتافيزيقية لمذاهب الفلسفة اللاحقة التي حاولت إسقاط هواجس تفكيرها الفلسفي على الفلسفة اليونانية. وينسحب هذا على مفهوم آخر هو النوس (Nous) الذي يحيل على الفهم وعلى العقل، بوصفه المبدأ الذي يحكم العالم، كما يذهب في ذلك هيغل[1]، ويقول عنه أفلاطون: "هو المصرّف والعلة لكل شيء"[2]. واستخدمه في نقده للسفسطائيين، وأعطاه مفهوم الخطاب الصادق، باعتباره القوة السامية الكامنة في النفس الإنسانية. ويتوجب على هذا اللوغوس النظري أو الفلسفي تأسيس المدينة. ويفهم من هذا أن الفعل السياسي ارتكز على اللوغوس هذا من جهة ومن ناحية ثانية يبدو واضحا بداية التدخل الميتافيزيقي في السياسة التي كانت ترعى تنظيم شؤون الدولة المدينة حسب المثل التي وضعها أفلاطون في جمهوريته كان الفيلسوف اليوناني هيراقليد (480-540ق) أول من قال بفكرة اللوغوس أو العقل الكوني، أو القانون الكلي الذي يحكم الظواهر ويتحكم في نظامها وفي صيرورتها الأبدية .والعقل البشري يستطيع أن يكون لنفسه معرفة صحيحة عن الظواهر الطبيعية إذ هو شارك في هذا العقل الكلي أي اذا اجتهد في البحث عن نظام الطبيعة وأدرك ما يتصف به من هذا النظام من ضرورة. لقد تصور هيرقليد العقل الكوني على انه محايث للطبيعة ومنظم لها من داخلها فهو بالنسبة للعالم أشبه بالنفس للإنسانلا بوصفها جوهرامتميزا مستقلا عن الجسد وإنما باعتبارها مبدا لحركته منتشرا في جميع أجزائهلذلك كان هذا العقل أشبه ما يكون ((بنار الإلهية لطيفة)) بل هو ((نور إلهي)) وهو حياة العالم وقانونه. والنفس البشرية قبس من هذه النار الإلهيةأي من هذا القانون الكلي الذي يسري في الطبيعة ويحكمهافعليها إذن أن تعرف هذا القانون وتعمل بموجبه.[3]

أما اناكساغوراس(428-500 ق م) فقدتصور النوس nousأوالعقل الكلي مبدا مفارقا للطبيعة، غير محايث لها ولا مندمج فيها، وفي نظره:((أن العقل هو الذي نظم كل شيء وأنهالعلة

لجميع الأشياء، العقل يحكم العالم. وكل شيء نظام وضرورة، النوس ليس عقلا يفكروحسب، بل هو نفس كل ما له نفس.أن نفوس الكائنات الحية قبس منه.))[4]

أما عند أفلاطون وفيلون الإسكندري فاللوغوس ينقلب مثاليا، أنه اللهمصدر الأفكار، أو وسيط بين الاله والعالم أو شكل من أشكال الألوهية،أو مبدا اعلى خارق، أو الكلمةالتي ((في البدء كانت ' والكلمةهي الله.))[5]

أما أرسطوفيعتبر تاريخيا أول من تناول مفهوم العقل تناولا فلسفيا في العديد من مؤلفاته حيث تحدث عن أهميته في كتابه ((بروتريبتيقوس))دعوة للفلسفة والذي حققه الدكتور عبد الغفار مكاوي كما تحدث أيضا عن أهمية العقل في الجزء الثاني من كتابه الأخلاقإلى نيقوماخوس واستفاض في الحديث عن العقل في كتاب له تحت عنوان: في النفس .(Péri Psukhês)وهو ((من أهم كتب أرسطو، لأنه ظل عماد علم النفس القديم حتى القرن التاسع عشر، ولأنه نسط فيه المنهج الواجب اتباعه في علم النفس، كما يعرض خلاصة مذهبه العام في المادة والصورة، إلى جانب أنه يعد البحث في النفس من مباحث العلم الطبيعي))[6] حاول أرسطو بعد نقده لمذاهب القدماء في النفس مثل ما فعل مع زينوقراط وأتباعه ((القائلين بأن النفس عدد يحرك نفسه،فيرد على هذابخمسة اعتراضات))[7]

– وينتقل أرسطو بعد نقده لآراء أنباذوقليس في موضوع النفس إلى أراء الأورفيين مبينا فسادها ويفعل الأمر ذاته مع طاليس. حاول بعد كل هذا أن يضع تعريفاللنفس فكان أن عرفها تعريفا أوليابعد أن مهد له بالتمييز بين أنواع الجوهربأنها ((كمال أول لجسم طبيعي آلي))[8] وبحثا عن تعريف ثاني أدق تعرض أرسطو بالحديث عن وظائف النفس لينتهي بعد ذلك إلى صياغة تعريف ثاني ينصب على وظائف النفس بالإجمال من نباتية وحاسة وناطقة فقال في تعريفها ((إنها ما به نحيا ونحس ونفكر ونتحرك في المكان))[9]

وحسب هذا الفيلسوف، تحيل كلمة نفس (Psukhê) على ملكات مختلفة: الملكة الغاذية التي تقتصر عليها النباتات والملكة الحسية التي تشترك فيها كل الكائنات الحية والملكة العاقلة التي يختص بها الإنسان. ويكمن الفرق بين هذه الملكات في كون الأولى تتناول المادة ذاتها بينما الثانية والثالثة تتناولان الصور.

ورغم كون الحيوان والإنسان يشتركان فيهما فإن الأول يقتصر فقط على معرفة الفرد والصور الفردية، أما الإنسان، وهو الذي يتمتع بالعقل، فيستطيع معرفة الصور الكلية.

انطلاقا من هذه الأوليات حول النفس ووظائفها، يكون أرسطو أول من أنزل مفهوم العقل (nous) إلى ميدان الدرس الفلسفي. لقد اعتبره عنصرا أساسيا في الفعل المعرفي البشري. وبناء على الثنائية الأرسطية صورة/مادة، يعرف أرسطو النفس باعتبارها "صورة للجسد". لقد رفض أرسطو الثنائية الأفلاطونية روح/جسد ورفض اعتبار هاذين الأخيرين كينونتين مستقلتين. فلا يعترف أرسطو بوجود للنفس في استقلال عن الجسد.

بعد تعريف النفس باعتبارها صورة للجسد، وبعد تعريف العقل باعتباره مستوى من مستويات النفس، ففي كتابه البرهانيعرفه بأنه ((قوة النفس التي يحصل منها الإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصهدقة الضرورية بالفطرة والطبع، أو تحصل له المعرفة الأولىواليقين بالمقدمات التي هي مبادئ العلوم النظرية))[10]يميز أرسطو بين نوعين من العقل:

الأول منفعل وهو ما سمي فيما بعد بالعقل الهيولاني أو المادي

والثاني فعال. ويعتبر هذا الأخير منفصلا عن الملكات الدنيا للنفس لأن له طبيعة إلهية. فبفضله تصبح المعرفة البشرية ممكنة: فهو يؤثر على الفكر البشري ليجعله قادرا على اكتساب صور الأشياء والاتحاد معها.

ما هي بالضبط طبيعة العقل الفعال؟ هل هو معرض للفناء؟ أو هل هو نفسه الله؟ أم أنه فقط هو فعل التفكير نفسه؟

حسب أرسطو، "لا يمكن القول بأن هذا العقل يفكر أحيانا ولا يفكر أحيانا أخرى. ((فعندما يفارق يصبح مختلفا عما كان بالجوهر وعندئذ فقط يكون خالدا وأزليا))[11]

لقي هذا النص تأويلات مختلفة: فتلامذة أرسطو الأوائل اكتفوا بتأويل فيزيائي للعقل، واعتبروا أن أرسطو لم يكن يعتقد في وجود نفس منفصلة وخالدة.

أما رجال الدين، مسيحيين أكانوا أو مسلمين، فقد قدموا تأويلا روحانيا لنفس النص. حسب رجال الدين بشكل عام، يتبين من خلال هذا النص أن أرسطو من المدافعين عن خلود النفس. والواقع أن تبني هذا التأويل تمليه الحاجة إلى تبرير البعث في الديانات السماوية. وقد لا يكون ذلك قصد أرسطو فعلا.

يعتبر الإسكندر الأفروديسي أول من أثار الانتباه إلى الأهمية التي يكتسيها مفهوم العقل الذي صار مركز جدل بين المفكرين والفلاسفة دام طويلا.

ما مضمون تأويل الإسكندر الأفروديسي؟

تقليدا لأرسطو لا يعتبر الإسكندر الأفروديسي النفس كينونة مستقلة عن الجسد. ولقد أدى به هذا إلى نتيجة ذات قيمة لاهوتية هامة، وهي القول بفناء الروح مع فناء الجسد. لكن هذه النتيجة لم تثر أي رد فعل في عهد الإسكندر الافروديسي.

بل إن مفهوم العقل، الذي يشكل مستوى من مستويات النفس، هو الذي أدى إلى ظهور ردود فعل مختلفة. حسب الاسكندر الافروديسي، يولد الإنسان ومعه عقل بدون صورة، عقل مادي، أو هيولاني. ومع التعلم يكتسب هذا العقل صورة فيصبح تفكيرا. يسمح هذا التحول للعقل البشري بالمرور من حالة انفعال إلى حالة فعل. وبين هاتين الحالتين يوجد العقل بالملكة، وهو في الواقع صورة العقل الهيولاني.

من حيث المضمون، لم يأت الإسكندر بأي جديد، بالنسبة لما قاله أرسطو. فالعقل الهيولاني عنده هو العقل بالقوة عند أرسطو، وهو عقل يندثر مع اندثار الإنسان لكونه صورة للجسد والجسد فاسد. أما العقل الفعال فهو عند الفيلسوفين نوع من النور يضيء الموضوعات ليجعلها قابلة لأن تصبح معقولات. وهو الذي يجعل العقل الهيولاني ينتقل من حالة مادية فاقدة لكل صورة إلى حالة محددة، أي حالة العقل بالملكة. وفي النهاية يتحد هذا الأخير مع العقل الفعال الذي ليس شيئا آخر، حسب الإسكندر، سوى الله، مكتسبا بذلك صورة أزلية

انتقل بعد ذلك مفهوم العقل إلى العالم الإسلامي انطلاقا من ترجمة إسحاق بن حنين خلال القرن الثالث الهجريلكتابPéri Noûs للإسكندر الأفروديسي ترجمة عربية. ولقد استغل هذه الترجمة كل القروسطويين المسلمين من الكندي حتى ابن رشد.

وقد اختلف شراح أرسطو في هذا العقل الفاعل، أو الفعال المفارق للمادة:

1) فذهب الإسكندر الافروديسي إلى أن هذا العقل الفعال هو الله، لأن الله عقل محض مفارق للمادة عند أرسطو، وكذلك هذا العقل، وهو التأويل الذي اختارته المدرسة الأوغسطينية عامة في العصور الوسطى.

2) وذهب فلاسفة الإسلام إلى أن هذا العقل هو أحد العقول أو الجواهر المفارقة التي تحرك الأجرام السماوية، وبناء عليه أسندوا إليه ثلاث وظائف كبرى وهي: تحريك عالم ما تحت القمر، إفاضة الصور العقلية على النفس، فإفاضة الصور الجوهرية على الموجودات، مطلقين عليها من جراء ذلك اسم: "واهب الصور."

3) وذهب فريق ثالث وعلى رأسهم " ثاميطيوس" 317 -388 ميلاديوالقديس توما الاكويني " 1225 -1274 ميلادي إلى أنه قوى من قوى النفس.

4) وذهب الدكتور يوسف كرم إلى أن العقل الفعال من كلام الشراح وابتداعهم بسبب غموض كلام أرسطو في هذا المجال. ومهما يكن فالخلاف حاصل بينهم لا محالة لأن الأمور كانت غامضة أمامهم.

ولقد عجز الفلاسفة في نهاية الأمر عن بيان كيفية الاتصال بين العالم الحسي والعقل الإلهي الذي تصوروه، فهم بنوا أفكارهم على خيالات ذهنية لأنهم اعتمدوا على عقولهم القاصرة وتركوا دعوة الرسل جانبا. ولهذا نرى أن من جاء بعد أرسطو من الأسكندرانيين وعلى رأسهم (أفلوطين) وجدوا هذا التناقض العظيم بين الفلاسفة. فكل واحد منهم يخطئ الآخر. حاولوا إصلاح تلك الفلسفة، ولكن انتهى أمرهم إلى الإخفاق مثل غيرهم. وكان من ضمن محاولة أفلوطين الجمع بين رأي أفلاطون وأورسطو، القول بين نظرية الفيض، وهي النظرية التي تبناها الفارابي فيما بعد، ثم ابن سينا حتى شاعت بين فلاسفة التصوف، أمثال بن عربي، والقونوي، وبن سبعين

لقدوضع أرسطو مبادئ عامة للعقل وأكد على أنها ضرورية لكي يكونالتفكير سليما، وهذه القواعد والمبادئ ما هي إلا مسلمات وبديهيات تكونمعروفة لدى العامة، وهي متناسقة فيما بينها إذأن الواحدة منها تحددالأخرى، رغم أن أرسطو يؤكد على أن هذه المبادئ غير مترابطة فيما بينها،وهذه المبادئ حددها أرسطو في ثلاثة مبادئ، وهناك من يذهب إلى أن أرسطو قدحدد أربع مبادئ وهي:

- المبدأ الأول:مبدأ الهوية
- المبدأ الثاني: مبدأ عدم التناقض
- المبدأ الثالث :مبدا الثالث المرفوع

- المبدأ الرابع :مبدأ العلية أو مبدا السببية

وسنكتفي بالوقوف عند المبدأ الأول بشيء من التفصيل ليتسنى لنا فهمه:

المبدأ الأول: مبدأ الهوية(الذاتية) ويعنيهذا المبدأ أن الشيء يبقى هو لا يتغير ولا يتبدل وان طرأت عليه تغيراتداخلية، ((وبذ لك فهو يعبر عن ثبات الحقيقة أو ثبات جوهر الأشياء))[12] بمعنى أن الفكر عندما يقول قولا عن شيء آخر فانه يبقى معنى كل شيء من الشيئين على ما هو عليه حين قول القول ولا يتبدل عن معناه إلى معنى آخر مغاير للمعنى الأول.

فعندما نحكم مثلا بان السبورة خضراء فان معنى السبورة هنا يجب ألا يتحول في أذهاننا آنذاك إلى معنى مثلا مسطرة، وأن معنى أخضر لا يصير معنى أسود وأن ثبات الخضرة للسبورة لا يصبح نفيا لها في نفس الوقت.

إن مبدا الهوية ((يمنع الفكر من أن يتصور الشيء موجودا معدوما في آن واحد ومن نفس الجهة. فكل معنى يبقى دائما لدى ذي العقل السليم مكتفيا لذاته بسيطا كان أو مركبا.))[13]

هذه هي المبادئ العامة التي يستند عليها العقل الأرسطي، والتي بنى عليها منطقه تضمن للعقل القيادة المنظمة الميسرة الموصلة للحقيقة.

إذاً، تعطي الفلسفة الإغريقية في مجملها صفات للعقل تضعه في مصاف المبدأ الأول والمحرك الأول والسبب الأول والأزلي والمطلق الصرف الكلي القدرة، وهو الواحد والكل... إلخ وهي توصيفات ميتافيزيقية تدل على تمركزية تعتمد على الإحالة والبحث عن المرجع لكل شيءوالإقرار الذي لا يكل في البحث عن مبدأ الأشياء والظواهر، التي خضعت لتقسيم تقابلي في قطبي ثنائية: متغيرة/ ثابتة، بناء على الفصل الثنائي الميتافيزيقي للعالم بما هو موجود إلى عالمين متقابلين: العالم المحسوس/ العالم المجرد، وهذا التقسيم التقابلي مبني على تقسيم أولي في ثنائية: الجسد/ الروح. وفي كل هذه التقسيمات تميل الميتافيزيقا إلى إضفاء حمولات متناقضة لقطبي الثنائية، حيث تعطي الأسبقية والأفضلية لأحدهما دون الآخر، ففي ثنائية الجسد/ الروح، تصور الجسد على أنه سجن للروح ودنس وحقير وخطيئة وما يزيد أو يقل عن ذلك من أوصاف، بينما تصور الروح على أنها طليقة وصافية وطاهرة وما إلى ذلك من صفات.

وعموما فإن ما فاض من اليونان من المساهمات الفلسفية، وما تجلي من قدح الذهن والتنظير وإعمال المنطق، والاعتماد علىالملاحظة، قد أدت للحديث عن تبني اليونان لمنهج تميز بالبحث عن العلل، والاستناد إلى العقل كمصدر أساسي للمعرفة ،ولفهم قضايا الإنسان في الحياة والوجود.

ثالثا:معايير تحديد العقلانية عند طه عبد الرحمن:

حدد طه ثلاثة معاييراعتقد أنها ضرورية يجبأن يتحدد بها كل تعريف للعقل وهي:

1) -معيارالفاعلية: الفاعلية بالتعريف لفظ أطلق علىقسم من أقسام علم النفس، فقيل: أو الحياة الفاعلة وهي تشمل على الظواهر النفسية المتعلقة بالنزعات،والغرائز ،والعاداتوالإرادات،ثم أطلق بعد ذلك على كل عملية عقلية أو بيولوجية متوقفة على استخدام طاقة الكائن الحي أو على كل عملية عقلية حركية تمتاز بالتلقائية أكثر منها بالاستجابة.))[15]

ويرى طه أنيحقق ذاته بواسطة أفعال من خلال المواقف المحددة لهوية سلوكه مع ملاحظة أن مجال الأفعال تتسع ويتنوع ويتجلى ذلك في مظاهر ثلاث:((أحدهما كون أصناف هذه الأفعال وكيفياتها ووسائلها متعددة، والثاني كون ظروفهاالمكانية والزمانية متقلبة، والثالث كون بواعثها ومقاصدها متفاوتة.))[16]

يترتب على معيار الفاعلية أن يتخذ الإنسان وسائل متعددة لبلوغ مقاصده وهذه الوسائل يمكن تصنيفها إلى وسائل ناجعة ووسائل قاصرة وهي تتصف بصفتين متقابلتين هما التغيروالخصوص:

أ-التغير: أن الوسيلة التي هي بالذات الفعل الذي يؤتيه الفرد لتحقيق الغاية تتعدد أشكالها وتتقلب مع تقلب الظروف، فلو كان المقصدهو ((حفظ الصحة)) فان الوسيلة قد تكون هي فعل ((تناول الدواء)) وقد تكون هي مجرد ((أكل الطعام)) وقد تكون هي ((اتباع حمية معينة))[17]

ب-الخصوص:إذا كانت الأفعال هي بمثابة الوسائل تختلف باختلاف الأسباب والملابسات الدافعة للفعل، ظهر واضحا أنهامخصوصة بصاحب هذا الفعل.

2)-معيار التقويم

لقد وردت كلمة (قيمة)و (قيم) في القرآن الكريم في آيات عديدة منها قوله تعالى:(وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك الدين القيمة))البينة 5 وقوله تعالى (فيها كتب قيمة) البينة 3

وقوله تعالى (ذلك الدين القيم)التوبة36 وقوله تعالى:(الحمد لله الذي انزل على عبده الكاب ولم يجعل له عوجا قيما لينذربأسا شديدامن لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراحسنا) الكهف2،1 وقوله تعالى (فاقم وجهك للدين القيم من قبل أنيأتي يوم لا مرد له من الله يومئذ يصدعون.) الروم43

ما نسجله من خلال ملاحظتنا للآيات السابقة أنجميعها جاءت بمعنى الاستقامة والاستواء والعدل والإحسان والحق، وقد ارتبطت في جميع الآيات بالدين، وقد اهتم علماء المسلمين بموضوع القيم وبحثوا فيهاباعتبارها أحكام شرعية تحت مصطلح الفضائل والأخلاقوالآداب،ولا يخلوا كتاب حديث أو فقه أو تفسيرمن الإشارةإلى هذا الموضوع، ويكفي أن نذكر هنا ابن مسكويه وكتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراف،وكتاب الأخلاق لمحي الدين بن عربي، وكتاب شعب الأمان للبيهقي، وكتاب إحياء علوم الدين للغزالي، وغيرها كثير.

وقد أورد علماء المسلمين عدة تقسيمات لهذه القيم، فقد ذكر ابن سينا أن أصول الفضائل أربعة، هي العفة والشجاعة والحكمة والعدالة.[18]

وذكر ابن حزم أن أصول الفضائل كلها أربعة عنها تتركب كل فضيلة وهي العدل، والفهم، والنجدة، والجواد.[19]

إن ترتيب القيم داخل السلم القيمي يختلف بين فلسفة وأخرى ومن وقت لآخر ولذلك فإن فئات القيم الإنسانية تتنوع في البناء الواحد بتنوع الاهتمامات والمصالح الروحية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية فضلا عن تنوع وتباين أحكام الأفراد التقديرية والواقعية لمظاهر النشاط الاجتماعي ومن ثم تبايناختياراتهم التفضيلية، وهو الأمر الذي يجعل من العسير جدا وضع تصنيف عام شامل متفق عليه من الجميع.

إن صعوبة وضع هذا التصنيف لم تثن العلماء والباحثين في مجال القيم من محاولة الاجتهاد في وضع تصنيفات مختلفة في أبعاد مختلفة كل بحسب المنظور الذي ينظر به،والفلسفة التي يؤمن بها،والأيديولوجيا التي يدعو الهيا.

إن الإنسانإذن يعيش وسط مجتمع مظاهر الحياة فيه متعددة، وهو لا يكتفي أن يعيش وفق ما هو موجود، لكنه يطمح دائما إلى حياة أفضل. ومبدأ أفضلية هذه الحياة هو مجموع القيم التي يؤمن بها ويطمح إلى تحقيقها،والشاهد على ذلك كما يقول طه عبد الرحمان:((كونه لا يفتأ يطلب

الكمال في كل أفعاله فلا يصلإلى مرتبة حتى يطلب مرتبة فوقها،ولا يزال آخذا في هذا التدرج من كامل إلى أكمل منه فالأكمل.))[20]

إن المقاصد بالتعبير الأصولي متعددة منها الأصلي والفرعي ومنها الدخيل والأصيل ومنها الموروث والمكتسب وعلى الجملة فإنها إما أن تكون مقاصد نافعة أو مقاصد ضارة.

إن المقاصد التي يطمح الإنسان إلى تحقيقها تتصف بصفتين أساسيتين هما:

1-الثبات: إن المقاصد باعتبارها معان وقيم، لا يمكنها أن توجه سلوك الإنسان، وترشده وتؤثر فيه،إلا إذا بقيت ثابتة مستقرة وصادقة.

2-الشمولية:إن هذه المقاصد أو المعاني ليست فردية ومن ثم لا تختلف باختلاف الأفرادوإنما هي قيم مشتركة بين أفراد الجماعة يأخذون بها ويعملون وفقها.

3)-معيار التكامل

نقول تكامل يتكامل تكاملا، فهو تكامل ونقول تكاملت الأشياء أي كمل بعضها بعضا بحيث لم تحتج إلى ما يكملها من خارجها، "ويطلق التكامل مجازا على ترابط أجزاء الكائن الحي، أو ترابط أجزاء المجتمع من جهة ماهي متوقفة بعضها على بعض"[21]

إن الإنسان بمقتضى هذا المعيار يجب ألا ينظر إليه على أنه مجموعة من الأجزاء المنفصلة بعضها عن بعض لأنها نظرة تجزيئية فاسدة والصواب هو أن تتحكم في نظرتنا إليه النظرة التكاملية ومن ثم يجب عد الإنسان ذاتا واحدة بالرغم من اختلاف مظاهره السلوكية وتعدد قدراته النفسية ووظائفه العضوية،((إنه ليس مجموعة من الأجزاء التي تقبل إيقاع الانفصال بينها وإيقاف تأثير بعضها في بعض ، وإنما هو عبارة عن ذات واحدة تجتمع فيها مظاهر القوة مع مظاهر الضعف وصفات العرفان مع صفات الوجدان ومستويات النظر مع مستويات العمل وقيم الجسم مع قيم الروح.))[22] وعليه يجب أن تكون الغايات والأهداف وبلغة الفقه المعاصرالمقاصد ووسائل تحقيقها خادمة لوحدة مظاهر الإنسان ولا يمكنها أن تكون كذلك إلا إذا اتسمت المقاصد بصفة النفع واتصفت الوسائل بوصف النجوع.

رابعا: نقد طه عبد الرحمانلمفهوم العقل الأرسطي:

لقد سبق وأن مر معنا تعريف أرسطو طاليس للعقل باعتباره جوهرا قائما في الإنسان، به يختلف عن الحيوان، وبه يحصل على المعرفة. فإن طه يعرض هذا التعريف عن المعايير الثلاثة السابقة الذكر معيار الفاعلية ومعيار التقويم ومعيار التكامل ليستخلص بعد ذلك حكما عاما على مدى صلاحية ودقة المفهوم الأرسطي للعقل.

فبمقتضى معيار الفاعلية يرى طه أن هذا التعريف يجعل من العقل جوهرا ينزل منزلة الذات بينما يعتقد أن الصواب هو أن ننظر إلى العقل باعتباره فعلا من الأفعال ويدلل طه على ذلك من خلال ثلاثة وجوه:

العقل يشارك في جميع الأفعال التي يقوم بها الفرد فمثلا المبصر يبصر وهو يعقل في بصره والعامل يعمل وهو يعقل في عمله.

1- العقل قد يخطأ كما قد يحسن وقد يقبح كما تحسن الأفعال أو تقبح طبقا لقيم ومبادئ أخلاقية معينة على ضوئها نحكم على الأفعال بالحسن أو القبح.

2- نحن نعلم أن الأفعال تقبل التغير والتحول والتبدل من صورة إلى أخرى وهو نفس الأمر الذي يمكن أن نقوله على العقل إذ من الممكن توجيه الفعل العقلي والتأثير فيه بحيث ينتقل من وصف عقلي إلى وصف عقلي آخر أحسن وأعقل منه "فالعقل لا يقيم على حال، وإنما يتجدد على الدوام ويتقلب بغير انقطاع، فعلى خلاف ما ساد ويسود به

3- الاعتقاد الموروث على اليونان، ليس العقل جوهرا مستقلا قائما بنفس الإنسان، وإنما هو أصلا فاعلية وحق الفاعلية أن تتغير على الدوام"[23]

وأما من حيث معيار التكامل فإن التعريف الأرسطي للعقل القائل بأن العقل "جوهر" أي ذات قائمة بالإنسان يسمو بها ويختلف بها عن الحيوان ويستعد بها لقبول المعرفة وهو نفس الاعتقاد السائد في الثقافة الغربية والعربية تأثرا بفكرة أرسطو في العقل، يقسم الإنسان إلى أقسام مستقلة ومباينة، "فلو جاز التسليم بجوهرية العقل على طريقة اليونان، لا جاز التسليم بجوهرية العمل وجوهرية التجربة، فيكون العمل هو الآخر ذاتا قائمة بالإنسان، كما تكون التجربة ذاتا قائمة به، مثلها مثل جوهر العقل، ولا يخفى ما في هذا القول بتعدد الذوات القائمة في الإنسان".[24] وهذا أمر مجانب لحقيقة الإنسان القائمة على الوحدة في تكامل الأوصاف وتداخل الأفعال.

إن النظرة الأرسطية ومن سار في فلكها من الغرب والعرب يترتب عليها آفة تخليد العقل،ذلك أن اللوغوس اليوناني يتنزل منزلة مدبر العالم في التصور اليوناني، ومشهورة هي الرؤية الأنطولوجية للوجود في الفلسفة اليونانية وتسميتها للخالق بـ((العقل الأول)) وما دام العقل البشري قبس من هذا العقل الخالد وجب أن يكون هو كذلك خالدا.كما تقع هذه النظرة في نزعة "تشيئية" تجمد الممارسة العقلانية بأن تنزل عليها أوصاف الذوات مثل "التحيز" و"التشخص" و"الاستقلال" و"التحدد بالهوية"[25] ويكون الواقع في تشيئ العقل كمن يشيء النظر أو السمع، بمعنى أنه يكون مثل الذي يجعل النظر ذاتا قائمة في العين والسمع ذاتا قائمة في الأذن.[26] وهذا أمر مردود إذ يرى طه أنه لا نجد في النص الشرعي قرآنا كان أو حديثا شريف ما يستفاد منه مكان هذا التشييء بل من العكس من ذلك فهناك شواهد تنفي هذا التشييء، فقد جاء فعل "عقل" فيها مستندا إلى القلب بوصفه الفعل الذي يختص به كما تختص العين بفعل النظر وتختص الأذن بالسمع.

إن العقل ليس جوهرا قائما بذاته، وإنما فعالية إدراكية صريحة متعدية تصاحب كل الفعاليات الإدراكية الذهنية منها والحسية ولما كانت أفعال الإدراك الحسي تصدر عن القلب فقد وجب أن تكون أفعال العقل باعتبارها أفعالا للقلب مجانسة لوجه من الوجوه لهذه الأفعال الإدراكية جميعها ولا مجانسة بينهما ما لم يحمل بعضا من صفاته الحسية، ثم إن العقل ليس درجة واحدة ولا شكلا واحدا وإنما هو درجات وأشكال مختلفة أي أنه حقيقة متقلبة ومتكيفة، ثم أخيرا إن للعقل حدودا لا ميتافيزيقية موضوعية ثابتة وإنما بالبرهان العلمي.

كما نقع في نزعة تجزيئية لأنها تقسم الوحدة التكاملية للإنسان إلى أقسام متباينة لا رابط بينها "ذلك أن تخصيص العقل بصفة الذات" يجعله منفصلا عن أوصاف أخرى للعاقل لا تقل تحديدا لماهية الإنسان ك "العمل" و "التجربة" مثلا.[27]

وعلى الجملة "فإن العقل صار تشيئيا وتجزيئيا إذا ما بقي تفكيرنا في دائرة الشخص والاستقلال كأوصاف للذات"[28]

وعندما يعرض طه عبد الرحمن التعريف الأرسطي للعقل على معيار التقويم فإنه يعترف بأنه يوفي بحقه في نطاق التميز بين الإنسان والحيوان مع أنه لا دليل يثبت أن الحيوان لا عقل له يميز أن الطريقة التي ميز بها في نظر طه غير مقبولة لأنها غير مضمونة العواقب، فالقيم التي وقع طلبها والتوجه إليها في تحقيق كمال الإنسان لا تؤمن عواقبها وقد تنقلب بأشد الضرر على صاحبها والدليل

على ذلك القول بالعقول العشرة وإنزالها منزلة الآلهة. "ومن ثم يمكن القول بهذا الصدد على من الوثنية العقلية اصطبغت بها المعرفة البشرية في مجملها"[29]جراء القول بالتعريف الأرسطي للعقل الذي صنفه ضمن الحدود الدنيا في العقلانية وسماها مرتبة التجريد أو العقل المتجرد.[30]

خامسا: مفهوم العقل عند طه عبد الرحمان:

إن المفاهيم تعيش حياة منسجمة ومتماسكة، في المجال المعرفي الأصلي لها، وتتكون بلون الميدان المعرفي الذي توجد فيه والمنطق الذي يحكم الفكر الغربي منطق له تاريخ خاص به.

كما تضطلع الخلفية الابستمولوجية بدور هام في توجيه البناء النظري لمختلف التشيدات الرمزية.

لا ينطلق طه عندما يحاول تعريف العقل من التعريفات النظرية المختلفة له وفي الحالات التي يتوقف عندها وهي نادرة لا نجده يقاربها مقاربة نظرية بقدر ما يسعى إلى تفكيكها على ضوء الفعالية العملية التي تنبع منه لأنه حسب اعتقاده لا فائدة من بناء أنساق فكرية للعقل،وإنما الأهم هو التحقق من قدرتها على بناء كينونة إنسانية عاملة ومبدعة وخلاقة.

يتخذ العقل عند طه مفهوما مغايرا للمعنى المتداول في الفلسفة الغربية ويستحضر في تحديد هذا المفهوم محددين أساسين الأول ما به قوام المجال التداولي،والثاني الانطلاق من قاعدة لغوية أصيلة بحيث ترتبط الدلالة الاصطلاحية للعقل بالحمولة اللغوية للمفهوم.

أما المجال التداولي الإسلامي فيتحدد من خلال ثلاثة مبادئ أساسية يشير إليها طه في كتابه سؤال العمل حين يقول:((يأخذ هذا المجال بمبادئ أساسية تحدد العلاقة بين العلم والعملأحدهما مبدأ تقديم اعتبار العمل،ويقضي بأن كل مسألة لا يترتب عليها عمل لا فائدة منها ولا حاجة للبحث فيها،بل يقضي بان كل كلام لا ليس تحته عمل،يجب تركه،والثاني مبدأ العلم المستعمل، ويقضي بأن لا يتعلم المرء من العلم إلا ما يعمل به،ولا يندفع في الاستزادة منه حتى يعمل بما حصل منه،بل عليه أن يقتصر منه على القدر الذي يعرف به العمل،والثالث مبدأ العلم النافع ويقضي بأن لا يتعاطى المرء إلا العلم الذي إذا عمل به، لا تقتصر ثماره على عاجله بل تتعداه إلى آجله،ولا تقتصر على ذاته،وإنما تتعداه إلى غيره.))[31]يظهر إذن أن المجال التداولي الإسلامي يقدم العمل على العلم كما يدعو إلى ضرورة ربط العلم بالعمل وفي مبدأ ثالث ينبغي انتقاء العم النافع لاآجلا فقط بل عاجلا أيضا.

أما في ما يتعلق بالمحدد الثاني فطه ينطلق في تعريفه للعقل من الدلالات الأصلية التي يؤديها المفهوم في اللغة العربية،وهكذا فنحن أمام تطبيق عملي لفكرة طالما أكد عليها فيلسوفنا وهي اشتراط الأخذ بالمبادرة الفلسفية التي تعني ضرورة استحضار قواعد المجال التداولي والتي تشكل فيها القاعدة اللغوية احدى الروافد المهمة ،إن العرب يستعملون كلمة عقل في سياق حديثهم عن الدابة فيقولون ((عقل الدابة)) أي قيدها فالعقل يؤدي معنى التقييد،وهذا الأخير يستعمل للدلالة على ثلاثة معاني متقاربة ،سيجمع طه بينها من أجل الخروج بتعريف يكون بمثابة عصارة امتزاج الدلالات اللغوية مع الدلالة الاصطلاحية الغربية.أن هذه العملية الفكرية التي يسميها طه ب((التقريب)) أي جعل فكر الآخر كأنه أصيل وغير مستورد وذلك بان يبصم بمعالم الذات.

أما التقييد بمعنى الكف فيقصد به ((الفعل الذي يجعل الإنسان يكف عن الخطأ في القول والشر في الفعل))[32].أما التقييد بمعنى الضبط فيعني أن العقل يمنع ما يحصله من الانفلات والنسيان فالفاعلية العقلية من مهامها أن تقوم بها ضبط المدركات و الحيلولة دون نسيانها. أما التقييد بمعنى الجمع،فمعناه وعي الإنسان بما وصله .ثم يلاحظ طه أنه على الرغم من وجود بعض الفوارق الدلالية بين الألفاظ الثلاث إلاأنها تشترك في معنى الربط ،فالكف ربط مانع ،أي يمنع الإنسان من الوقوع في الزلل النظري والعملي،والضبط ربط ماسك أي أن العقل يمسك مدركاته ويمنعها من الانفلات ،و الجمع ربط واصل أي أن العقل يصل ما يعقله ويعيه، وهكذا فالعقل ينتج شبكة من الارتباطات ومادام الربط بين الأشياء يعني ادراك تلك العلاقات الكامنة بينها فيكون العقل حسب طه هو ((إدراك الإنسان للعلاقات القائمة بين الأشياء)).[33] وتبعا للرؤية الطهائيةالكينونية للعقل التي ترى أن القلب هو المسؤول عن العقل فسيضيف القلب باعتباره حاملا للعقل كعامل أساسي في تعريف العقل في موضع آخر فيقول في تعريفه للعقل بأنه ((إدراك القلب للعلاقات القائمة بين الأشياء))[34] إن إدراك القلب لمختلف العلاقات القائمة بين مختلف الأشياء والموضوعات هو فعل العقل وعليه فالعقل ليس ذاتا قائمة بذاتها وإنما هو فاعلية. وما فتئ طه يذكر في مختلف كتبه ومقالاته أن العقل على خلاف ما جرى عليه الاعتقاد عند العامة والخاصة على حد سواء ليس ذاتا قائمة في الإنسان، وإنما هو فعل من الأفعال يصدر عن الإنسان كما يصدر عليه السمع والبصر والكلام، فليس هناك أي معيار مادي أو علمي يثبت أن في الإنسان ذاتا مستقلة اسمها العقل.

إن إدراك القلب لمختلف العلاقات القائمة بين مختلف الأشياء والموضوعات هو فعل العقل وعليه فالعقل ليس ذاتا قائمة بذاتها وإنما هو فاعلية. وما فتئ طه يذكر في مختلف كتبه ومقالاته أن العقل على خلاف ما جرى عليه الاعتقاد عند العامة والخاصة على حد سواء ليس ذاتا قائمة في الإنسان، وإنما هو فعل من الأفعال يصدر عن الإنسان كما يصدر عليه السمع والبصر والكلام، فليس هناك أي معيار مادي أو علمي يثبت أن في الإنسان ذاتا مستقلة اسمهاالعقل.

إن العقل عند طه فعل ومعلوم أن مصطلح الفعل لم يرتبط بشيء قدر ارتباطهبالأخلاق فيكون التخلق مقابل التعقل، وعلى هذا تكون الأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك والعقلانية التي تنسب إليه يجب أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي.

مما تقدم يمكن القول أن مفهوم العقل عند طه يأخذ مدلولا وبعدا أخلاقيا عمليا أكثر منه نظريا ،وهنا يظهر التباين الواضح بين أرسطو القائل بالعقل الجوهراني ،ومن سار في فلكه ،وبين طه القائل بالعقل الفعالي والتكوثر العقلاني.

سادسا: مراتب العقلانية عند طه عبد الرحمان :

ليس العقل في تصور طه مرتبة واحدة، وإنما هومراتب متعددة،تتفاوت في رتبتها ودرجاتها، وتتفاضل في غاياتها ومقاصدها، وما يبرر القول بذلك أمران أساسيان هما:

1) معطيات علمية لا ينازع فيها مكابر
2) مسلمة أساسية خاصة ب طه عبد الرحمان وهي أن العقل فعل وليس ذاتا.

ويزداد إلحاح طه على فكرة التعدد لأجل تحرير الفكر العربي من التبعية لعقلانية فكر غيره ودفعه الاجتهاد في وضع عقلانية من إبداعه، وتزداد قوة هذا الإقرار بتعدد مراتب العقلانية عند طه من كتاب لآخر.

ففي كتاب ((أصول الحوار وتجديد علم الكلام)) يركز طه على عقلانيتين اثنتين هما:

1-العقلانية البرهانية التي تحكم الممارسة العلمية داخل المختبرات والمصانع والمراصد والمؤسسات الأكاديمية،وينضبط بها الخطاب العلمي عموما والتي لا أثر لها في الحياة اليومية.

2-العقلانية الحجاجية التي تحكم علاقات التعامل اليومي بين الناس والتي ينضبط بها الخطاب الطبيعي عموما.

أما في كتاب ((العمل الديني وتجديد العقل)) فقد ميز طه بين عقلانيات ثلاث هي:

العقلانية المجردة والعقلانية المسددة والعقلانية المؤيدة مع ملاحظة هامة هي أن طه حينما يبحث في مراتب العقلانية فإنه لا يكتفي بالاتكاء على المعايير الثلاثة السابقة الذكر وإنما يضيف محددا آخر ألاوهو موقفه من الشرع والعمل.

إن تقسيمات الدكتور طه عبد الرحمان لمراتب العقلانية قد يكون استمد فكرتها من الشاطبي الذي يقول بالعقل المستقل عن الدين الذي يرى فيه طه أنه العقل النظري المجرد، والعقل التابع للدين والذي يرى فيه طه أنه العقل العملي بشقيه ((المسدد)) و((المؤيد)). ويمكن أن يكون هذا التقسيم المنطقي لمراتب العقلانية قائما على أساس تفرقة طه بين((النظرالملكي)) و((النظر الملكوتي)) فالأول يتوقف عند حدود الظواهر بينما الثاني يؤسس العقل في حدود الإيمان والاعتقاد، وليس العكس كما قال الفيلسوف الألماني كانط الذي وضع الإيمان في حدود العقل.

أما في كتاب ((اللسان والميزان أو التكوثر العقلي)) فيرى طه أن تعدد العقلانيات بلغمداه الأقصى،وأبدع للتعبير عن ذلك مثلما عودنا عليه مصطلحا جديدا هو مصطلح((التكوثرالعقلي)).

يقول طه عبد الرحمان ((لئن كان لفظ "التكوثر"أقل دورانا على الألسن من نظائره المشتقة من نفس المادة اللغوية(ك،ث،ر)والدالة على معاني متقاربة وهي "التكاثر"و "التكثر"و"الإكثار"و"الإستكثار"و"الكثر"،فإننا نؤثر استعماله عليهالكون التكوثر أخص وهذه النظائر أعم،فمثلا كل تكوثرتكاثر ،لكن ليس مع كل تكاثر تكوثر.))[35]

إن العقل عند الدكتور طه عبد الرحمن هو فعل من الأفعال الإنسانية والخلقية،[36] ومتى علمنا أن الأخلاق ليست على مرتبة واحدة، بل قل على مراتب متفاوتة ومتفاضلة، فإن هذا العقل يتقلب تقلب الفعل الخلقي لهذا الإنسان أو ذاك، من ثم يكون العقل متكوثرا متجددا على الدوام، ومعنى ذلك أن العقل لا يقيم على حال، فعلى خلاف ما ساد فيه الفكر اليوناني ليس العقل جوهرا مستقلا قائما بنفس الإنسان، وإنما هو فاعلية ومن صفات الفاعلية أن تتغير على الدوام.((وليس العقل فاعلية فحسب بل هو أسمى الفاعليات الإنسانية وأقواها،وحق الفاعلية الأسمى و الأقوى أن تتغير على مقتضى الزيادة وأن تبقى على هذه الزيادة ما بقي العاقل))[37]

كما أن من صفات هذا العقل أنه فعل قصدي، والمقصود بذلك أن المظهر الأول لفاعلية العقل هو الفاعلية القصدية، مما يجعله أرسخ الأفعال ربطا وأبعدها أفقا.وكما هو معروف فإن القصد توجه ولكل توجه ميزتان أساسيتانهما:

1)-أنه حدث لا كثافة فيه ولا ثقل معه ،إنما هو أمر لطيف ،وحق الفعل القصدي أن يكون ألطف كل لطيف.ومتى اتصف هذا الفعل القصدي بهذه الصفة فقد وجب أن يتكثر بما لا يقدر عليه غيره ، وان يتقلب بما لا يجوز لسواه.

2)-أنه ليس ذاتا ، وإنما هو علاقة وكل علاقة تدعو الى مقابلها ،إن مثلا أو ضدا ،فإن كان المقابل مثلا تزاوجت معه فاثمرت ،وإن كان المقابل ضدا تناظرت معه، ومعلوم ايضا ان كل تناظر يثمر ،وعليه فإن الفعل القصدي يتكوثر غن تزاوجا اوتناظرا.

أما الصفة الثالثة للتكوثر العقلي باعتباره فعل عقلي، إذا لا يتكوثر إلا العقل،فهي أنه نفعي يطلب تحصيل المنافع للذات والغير على السواء، "فالعقل لا بد له أن يقصد، وإلا تعطل، وإذا قصد فلا بد له أن يطلب ما ينتفع به، وإلا انحط، وظاهر أنه لانتفاع له إلا بما يرتفع برتبه، ولا سبيل له في هذا الارتفاع في الرتبة إلا بما يتضمن الزيادة في تكثره"[38] بمعنى أنه يقصد في انتفاعه التكثر بغيره لا التوحد بنفسه.

من كل ما تقدم يمكن القول أنه لا تكوثر إلا للأفعال العاقلة و القاصدة و النافعة.

خاتمة

يراهن طه على أن تحليل المعرفة باختلاف أنواعها يبدأ بتحقيق المفاهيم وهو الأمر الذي يحتاج إلى ضرورة إعادة النظر في كثير من المفاهيم التي نستعملها ونتداولها ونستخدمها في تحصيل معارفنا وأفكارنا لا سيما المفاهيم التي أخذت من أصولها الأجنبية، وأنسقنا في استخدامها دون أن نتمكن من استيعابها أو إرجاعها إلى أصولها الأصلية من هنا وجب لزوما إعادة النظر في هذه الاستعمالات وفق قاعدة عامة تبناها طه هي: أن كل منقول إلينا معترض عليه بل منتقد حتى يدل الدليل على صحته وكل مفهوم مأصول مقبول حتى يقوم الدليل على بطلانه وبناء على هذا أن المفهوم المنقول إلينا أصلا مفصولا عنا، إذ ورد علينا من تراث غيرنا، فيتعين علينا أن نخضعه لإجراء النقد لا تنقيصا منه كما يضن، وإنما من أجل اختبار مطابقته للواقع ومتطلبات عصرنا.وهو الأمر الذي طبقه طه على مفهوم العقل وإنتهت به الدراسة النقدية الى نتيجة هامة وعامة مفادها فساد التصو ر الأرسطي لمفهوم العقل ومن ثمة فساد التصورالغربي المبني أساسا على المفهوم الأرسطي وفساد تصور بعض الفلاسفة المسلمين وبعض المفكرين العرب.

إن العقل عند طه عبد الرحمان كما سبق وأن بينا، فعل ،ومعلوم أن مصطلح الفعل لم يرتبط بشيء قدر ارتباطهبالأخلاق فيكون التخلق مقابل التعقل، وعلى هذا تكون الأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك والعقلانية التي تنسب إليه يجب أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي.

مما تقدم يمكن القول أن مفهوم العقل عند طه يأخذ مدلولا وبعدا أخلاقيا عمليا أكثر منه نظريا ،وهنا يظهر التباين الواضح بين أرسطو القائل بالعقل الجوهراني ،ومن سار في فلكه ،وبين طه القائل بالعقل الفعالي والتكوثر العقلاني.

إن ما يمكن أن نسميه "فلسفة العقل" في فكر طه عبد الرحمن تهدف أساسا إلى تعقيل الممارسة الدينية، لذا فهي تختلف عن طبيعة تناول المفكرين العرب لسؤال العقل فإذا كان مثلا محمد أركون والجابري يطرحان سؤال العقل من زاوية ابتسمولوجية فإن طه ينطلق من مقاربته من الاعتقاد القائل بأن الأخلاقية أولى بالإنسان من العقلانية.

الهوامش:

القرآن الكريم

1-هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام القاهرة، دار الثقافة، 1986، ص98.

2-أفلاطون، محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1966، ص80.

3-محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، ص.18

4-محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 19 ،20

5-لينين دفاتر عن الديالكتيك ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة بيروت، ص 49

6-ارسطو طاليس، كتاب النفس نقله إلى العربية الدكتور أحمد فؤاد الأهواني راجعه على اليونانية الأب جورج شحاتة قنواتي دار إحياء الكتب العربية الطبعة الأولى، 1949، ص المقدمة د.

7-محمد علي أبو ريان، حربي عباس عطيتو، دراسات في الفلسفة القديمة والعصور الوسطى، دار النشر، 1997، ص98

8-محمد علي أبو ريان حربي عباس عطيتو، المرجع السابق، ص100.

9-المرجع السابق، ص102

10-عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، ط1984،5، ص8.

11-محمد علي أبو ريان حربي عباس عطيتو، المرجع السابق، ص119

12-الدكتور محمدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق (المنطق التقليدي)، دار الطليعة، ط3، 1985، ص87

13-الدكتور محمود يعقوبي، دروس المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعية، 1993، ص8

14-محمود يعقوبي، المرجع السابق، ص9

15-جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية وباللاتينية، دار الكتاب اللبناني، ج2، 1979، ص136

16-طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، ط3، 2006، ص61.

17-طه عبد الرحمان، المرجع السابق، ص69.

18-ابن سينا الحسين ابن عبد الله، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (الرسالة التاسعة في علم الأخلاق دار الجوائب ط1 1298هـ ص107

19-الاندلسي ابن حزم، رسائل ابن حزم، تحقيق الدكتور إحسان عباس منشورات الدراسات العربية للدراسات والنشر 1980ط1ج1ص379

20-طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، ص 61

21-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص 332

22-طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، ص 62

23-طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، 2006، ط3، ص21.

24-طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص63

25-طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، 2006، ط4، ص18.

26-طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 52، 53.

27-نفس المرجع، ص 18.

28-يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال الدكتور طه عبد الرحمن، الشركة العربية للأبحاث والنشر، 2012، ط1، ص94.

29-طه عبد الرحم، سؤال الأخلاق، ص 155.

30-عباس أرخيلة، فيلسوف في المواجهة، قراءة من فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، 2013، ط1، ص 154.

31-طه عبد الرحمن، سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012، ص14.

32-طه عبد الرحمان، المرجع السابق، ص 62

33-طه عبد الرحمان المرجع السابق، ص 63

34-25 طه عبد الرحمان، المرجع السابق، ص73

35-طه عبد الرحمن، اللسان أو الميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، 2006، ط2، ص22.

36-يوسف بن عدي، مرجع سابق، ص95

37-طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، المرجع السابق، ص21.

38-طه عبد الرحمن، المرجع السابق،ص22.