

مفهوم التكوثر العقلي عند طه عبد الرحمن

The exact meaning of MENTAL BREEDING supported by TAHA Abderrahman

مقدم إدريس

جامعة تامنغست (الجزائر)

idrissmokadem789@gmail.com

تاريخ النشر: 2022/10/01

تاريخ القبول: 2022/08/08

تاريخ الإرسال: 2022/03/21

الملخص:

هذه الدراسة محاولة للكشف عن مدلول التكوثر العقلي، الذي ظل مطلباً لطلالما نادى به طه عبد الرحمن، من أجل مجابهة التحديات التي تواجه الإنسان المسلم المعاصر. وهو مفهوم يعبر عن مستوى من النضج يبلغه عقل المسلم ليعبر من خلاله عن نظريته إلى القضايا المعرفية، نظرة تعكس صميم الهوية الفكرية الإسلامية، وهذا المستوى من التفكير يعد أهم لبنة في صرح الحداثة الإسلامية المنشودة.

الكلمات المفتاحية:

طه عبد الرحمن، العقل، المعرفة، الفكر الإسلامي، الحداثة الإسلامية.

Abstract:

This study is an attempt to discover the exact meaning of mental breeding which was supported by Taha Abderrahman. Mental breeding is a concept which express the level of maturity and mentality of Muslim human. The main purpose of M.B is to face and solve challenges that encounter Muslim, and it also a transmission of cognitive and ethical issues. That latter is reflection of the Islamic and intellectual identity. Finally, the aim of this study is to develop the establishment of Islamic principle.

Keywords:

Taha Abderrahman, Mentality, knowledge, Islamic intellectuality, Islamic principle.

مقدمة:

لطالما خاض الفلاسفة قديما وحديثا في إشكالية العقل وإمكاناته وحدوده بوصفه أخص خاصية إنسانية وفق ما رسخ في الأذهان منذ أيام الفلاسفة اليونان. إذ اعتبر العقل أداة للنظر والتأمل للظفر بالحقائق المبنوثة في هذا الكون. لكن هذا المطلوب من العقل وإن بدا ثابتا- إلا أن طرق بلوغه كانت شتى؛ تبعا لما ينطلق منه الفيلسوف من مقولات أو ما يعتقده من عقيدة دينية. ووفق هذا المنظور انخرط العديد من أوائل الفلاسفة المسلمين في مجارة الطرح اليوناني لإشكالية العقل، ليعدّ ذلك مجرد فلسفة يونانية مكتوبة بأحرف عربية كما حكم عليها بعض المستشرقين. وقد استهوى البحث في العقل بعض المفكرين العرب المعاصرين ممن حاولوا التقيب في التراث الفلسفي الإسلامي وجعلوا من ذلك منطلقا لنقد العقل العربي أحيانا والعقل الإسلامي أحيانا أخرى، وذلك في سياق تنامي الفكر النهضوي والسجلات الفكرية التي صاحبتها، وما قام به محمد أركون ومحمد عابد الجابري على سبيل المثال سوى غيظ من فيض هذا المبحث الفكري الذي ما فتئ يتعاضد رواده في العصر المعاصر.

وقد كان طه عبد الرحمن واحدا من أولئك الذين فتحوا باب النقاش واسعا حول موضوع العقل في خضم حملته النقدية التي تركّزت على الحداثة الغربية محاولة النفاذ إلى أعماقها الفكرية، رغبة منه في تأسيس حادثة إسلامية مغايرة للحداثة الغربية شكلا ومضمونا. وقد شكّل البحث في العقل أحد مقومات هذا المسعى الذي رسمه طه عبد الرحمن لنفسه، خاصة إذا علمنا أن هزيمة العرب على يد الكيان الصهيوني سنة 1967م قد ولدت لدى الرجل رغبة في التساؤل عن مواصفات هذا العقل الذي تمكن من إلحاق الهزيمة بالجيش العربي المسلمة. الأمر الذي جعله يحمل على عاتقه مهمة تقديم منظور فكري ينقل العقل العربي من حال العقم إلى حال التكوثر، فكانت هذه الدراسة محاولة لإمطة اللثام عن هذا المراد، مسترشدة بإشكالية مركزية مفادها: إذا كانت الحداثة الإسلامية مطلبا حتميا، وكان الاهتمام بالعقل أحد أهم وسائلها، فما المقصود بالتكوثر العقلي المنشود من منظور طه عبد الرحمن؟

أولاً- ماهية العقل:

ليست مسألة الخوض في العقل وماهيته وحدوده بالمشكلة المستحدثة في مسائل الفكر العربي والإسلامي المعاصر، إنما تضرب بجذورها في التراث المعرفي الإسلامي وبمختلف أنساقه وفروعه المعرفية؛ فقد حدث اختلاف في بيان ماهية العقل، بين الطرح الفلسفي المتأثر بالموروث اليوناني، وبين الطرح المقابل الذي ينتهل من مصادر متعددة؛ منها ما هو فقهي، ومنها ما هو كلامي، ومنها ما هو عرفاني صوفي. إلا أن هذا التعدد يجوز لنا حصره في تحديد العقل هما: التحديد الجوهري الماهوي، والتحديد الفعالي القلبي. ففيما يتصل بالمستوى الأول؛ ثمة هيمنة للمفهوم اليوناني للعقل على شعب المعرفة في التراث المعرفي الإسلامي المتأثرة بنظريات العقل عند اليونان، أي القول بالدلالة الجوهرانية لقوى النفس الإنسانية، فهذا الكندي (ت252هـ) يعرف العقل بأنه "جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها". أما الفارابي (ت339هـ) فإن فعل العقل عنده "العناية بالحيوان الناطق، والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال، الذي للإنسان أن يبلغه وهو السعادة القصوى؛ وذلك بأن يعبر الإنسان في مرتبة العقل الفعال، بأن تحصل مفارقتة للأجسام غير محتاج في قوامه إلى شيء آخر مما هو دونه من جسم أو مادة أو عرض"¹.

ففيما يتعلق بالتحديد الجوهري الماهوي للعقل، نجد أن لفيفا من الفلاسفة المسلمين قد جروا في فلك التصور اليوناني القائل بالطبيعة الجوهرانية للعقل، متبعين في ذلك تصور أرسطو للعقل والذي مفاده أن "العقل قوة صرفة كالحس، وإلا لما استطاع أن يتعقل الموضوع كما هو، إذ لو كانت له صورة أو كيفية خاصة، لحالت دون الصورة المعقولة أن تتحقق فيه. فطبيعته أنه بالقوة، كاللوح لم يكتب فيه شيء بالفعل. غير أنه أمعن من الحس في معنى القوة، إذ إنه يدرك ماهيات الأشياء جميعا، في حين أن الحس لا يدرك سوى المحسوسات من حيث هي كذلك. فالعقل مفارق، أي ليس له عضو يعينه إلى موضوع ويشاركه في فعله. وهذه المفارقة تفسر لنا أيضا كيف أن انفعاله يختلف عن انفعال الحس؛ فإن الحس لا يستطيع الإدراك بعد التأثير العنيف، كالسمع لا يدرك الصوت بعد أصوات قوية، ولا يدرك البصر والشم بعد ألوان ساطعة وروائح شديدة، أما العقل فبالعكس، يستطيع بعد تعقل موضوع شديد

التجرد أو المعقولية أن يتعلل موضوعات أدنى معقولية... والعقل يدرك الماهيات مباشرة، ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بانعكاسه على الحس الذي هو مدرك الجزئيات بأعراضها. فالعقل يدرك الكليات والجزئيات جميعا، ولكن باختلاف؛ فهو يدرك ماهية الماء، ويدرك أن هذا المعلوم بالحس ماء². فالعقل وفق التصور الأرسطي جوهر مفارق للجسم وفي مقدوره تجاوز مستوى الإدراك الحسي إلى مستوى الإدراك المجرد.

وقد اعترض طه عبد الرحمن على هذا التصور اليوناني للعقل الذي استشرى تأثيره على فلاسفة الإسلام من عدة وجوه³ هي:

1- شبهة تخليد العقل: لم يكتف الفلاسفة بجعل العقل جوهرًا، بل نسبوا إليه صفة البقاء، أي دوام الحياة. والراجح أن سبب هذه النسبة يرجع إلى كون اليونان تصوروا "اللوغوس" أي العقل - مدبرا للوجود بأسره كما هو شأن ما يسمونه "العقل المفارق" أو تصوره ممدًا للعقل الإنساني كما هو شأن ما يسمونه بـ "العقل الفعّال"، وهذا القول يتنافى مع الحقيقة العقديّة للإسلام.

2- شبهة تشييء العقل: متى ما سلمنا بأن العقل جوهر، أي ذات قائمة بنفسها، لزم أن يصدق عليها من الأوصاف ما يصدق على الذات، فيتوجب أن يكون هو الآخر شيئًا ثابتًا ومتعينًا ومتحيزًا ومستقلًا، أي حاملا لصفات محددة وآتيا لأفعال مخصوصة، والحال أن العقل يتأبى على هذه الأوصاف التي شأنها أن تشيئه، إذ أن هذا التشييء يفضي إلى تجميده، وهو ما يتنافى مع الحقيقة الحيوية للعقل.

3- شبهة تجزيء الإنسان: إذا وصفنا العقل، وهو إحدى القوى الإدراكية للإنسان، بأنه ذات موجودة في داخله، جاز بأن نصف كل القوى الإدراكية بأنها هي الأخرى ذوات موجودة فيه، وعندها يكون الخيال هو أيضا ذات، والذاكرة هي كذلك ذات، والحس هو الآخر ذات، بل أدهى من هذا، لما كان الحس أنواع أضحى هو نفسه عبارة عن ذوات متعددة ينبغي أن تكون هي بدورها موجودة في بدن الإنسان... ولا يخفى على ذي بصيرة ما في هذا القول من مجانبة للحقيقة التكاملية لبنية الإنسان.

وإذا اتضح مما تقدم بأن القول بالطبيعة الجوهرانية للعقل قول متهافت، فإن المنطق السليم يقتضي العدول عن هذا القول إلى ضده الذي يخالفه وهو القول بالطبيعة العَرَضِيَّة للعقل، ولا تصدق هذه الصفة إلا على القلب. وهذا ما ورد في التراث الإسلامي على لسان الماوردي في قوله: "وسمي بذلك-أي العقل- تشبيها بعقل الناقة؛ لأن العقل يمنع الإنسان من الإقدام على شهواته إذا قُبُحت، كما يمنع العقل الناقة من الشرود إذا نفرت... وقد جاءت السنة النبوية بما يؤيد هذا القول في العقل، وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال (العقل نور في القلب، يفرق به بين الحق والباطل)⁴. وكل من نفى أن يكون العقل جوهرًا أثبت محله في القلب، لأن القلب محل العلوم كلها، قال الله تعالى: (أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها)⁵ فدللت هذه الآية على أمرين أحدهما: أن العقل علم، والثاني: أن محله القلب⁶.

ويظهر من خلال ما أشار إليه الماوردي أن هذا الأخير سعى إلى إثبات العلاقة بين العقل والقلب بأدلة عقلية، تعبر عن أصالة هذه النظرة إلى العقل في الفكر الإسلامي. وهو ذات النهج الذي سلكه طه عبد الرحمن في الإقرار بأن العقل فعالية قلبية وليس جوهرًا مفارقًا كما استقرّ في أذهان الفلاسفة اليونان ومن شايهم من الفلاسفة المسلمين ومن بعدهم الفلاسفة الأوروبيون المحدثون. وهو ما حدى بهم إلى تخصيص العقل بوظيفة معرفية صرفة، وتخصيص القلب بوظيفة وجدانية صرفة حتى قال أحدهم وهو باسكال بأن للقلب أدلته التي لا يملكها العقل⁷.

ومنه، فقد سعى طه عبد الرحمن إلى إعادة وشائج الاتصال بين العقل والقلب بعدما لاحظ غياب هذا المنظور لدى الفلاسفة. وبهذا يتبين أن اختصاص القلب بفعل العقل لا يختلف في شيء عن اختصاص العين بفعل النظر أو اختصاص الأذن بفعل السمع أو اختصاص اليد باللمس أو اختصاص اللسان بالذوق؛ لذلك يكون من يجعل العقل جوهرًا قائمًا في حيّز من القلب كمن يجعل النظر جوهرًا قائمًا في حيّز من العين والسمع جوهرًا قائمًا في حيّز من الأذن، وهكذا بالنسبة لباقي قوى الإدراك، وكما أنه لا يصح أن يكون النظر أو السمع جوهرًا متحيّزًا، فكذا لا يصح أن يكون العقل جوهرًا متحيّزًا... فالقلب هو وحده الذات الجامعة

التي تتفرع منها كل قوى الإدراك، بحيث نحتاج أن نعيد صوغ التعريف الذي وضعناه للعقل بإدخال معنى القلب فيه، فنقول: **العقل هو عبارة عن إدراك القلب للعلاقات القائمة بين الأشياء**⁸.

وما يمكن استخلاصه من هذا الجدل القائم حول ماهية العقل أن موقف طه عبد الرحمن استند إلى أصول تراثية في الفكر الإسلامي والتي استندت بدورها إلى أدلة نقلية تكشف عن نظرة إسلامية أصيلة للعقل تخالف المنقول اليوناني الذي لم يكتف فقط بمجانبية صحيح المنقول بل أيضا حاد عن صريح المعقول.

ثانيا- مستويات العقل:

لم يكن طه عبد الرحمن بدعا من الفلاسفة والمفكرين الذين سعوا إلى إقرار وجود درجات للعقل تتفاوت من مستوى إلى آخر، مع الإقرار أيضا بوجود علاقة بين هذه المستويات من العقل. لكن هذا التدرج صاحبه تحليل ونقد في الآن نفسه- لتصورات مراتب العقل لدى عديد الفلاسفة والمفكرين، وهو ما يجعل وجهة نظر طه عبد الرحمن محاولة لتجاوز ما كان متداولاً بغية الإتيان بفكر جديد. يقول في ذلك " وقد كان قصدي أن أبين كيف أن العقل ليس مرتبة واحدة، وإنما مراتب متعددة بعضها أعقل من بعض، بحيث يكون أدناها عقلا ما كان موصولا بالمرتبة الأخيرة من رتب الحس، لأنه ما زال يحمل بعضا من خشونته وكثافته، ويكون أعقلها جميعا ما أشرف على المرتبة الأولى من رتب القوة الروحية، إذ يكون قد لاح له مطلع من رقتها ولطافتها فانطبع به، إن كثيرا أو قليلا.⁹ كما أن القول بالاتحاد بين العقل والقلب كما تمت الإشارة إليه آنفا يقتضي القول بتعدد مستويات العقل قياسا إلى تعدد أحوال القلب. " من هنا تتبين العلاقة الموجودة بين العقل والتعدد، أو باصطلاحى التكوثر، ذلك أن القلب ذات أو قوة لا تبقى على حال واحدة، لأنها تتحول وتتقلب باستمرار، والعقل الذي هو فعل القلب يكون متقلبا تقلب القلب، وبالتالي يكون في العقول تكاثر بسبب هذا التقلب.¹⁰ وهذه المستويات العقلية التي إحداها أعقل من الأخرى هي على التوالي من الأدنى إلى الأعلى: **العقل المجرد، والعقل المسدد، والعقل المؤيد**، وفيما يلي تفصيل لكل واحد من هذه المستويات، باعتبارها شكلا من أشكال التكوثر العقلي.

1-العقل المجرد: يعرفه طه عبد الرحمن بقوله "إن العقل المجرد عبارة عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما، معتقدا في صدق هذا الفعل، ومستندا في هذا التصديق إلى دليل معين"¹¹. والعمل بهذا النوع من العقل ينتج ما يسمى بـ "العقلانية المجردة"، ويقع التساؤل هنا عن المقصود بمصطلح "المجردة" فيجب طه عبد الرحمن بقوله: "وليس معنى المجردة في هذا الاستعمال، كما ظن بعض نقّادي المنتزعة من المحسوسات وإنما المجردة من الممارسة العملية وبالخصوص الممارسة الدينية أو العمل الشرعي، والعقلانية بهذا المعنى ليس لها يقين، لا في نفع المقاصد المختارة، ولا في نجاعة الوسائل المحددة لبلوغها، وهذا الوصف ينطبق بالذات على العقلانية الحديثة، التي تخلو من اليقين في الجانبين المذكورين، مكتفية بتحكيم مبدأ الإجرائية"¹². ومنه فإن ما يقصده طه عبد الرحمن بالعقل المجرد هو ذلك النظر الفكري الذي يتكرّر لكل التعاليم الدينية التي تضيف الطابع الأخلاقي ليس فقط على غايات البحث العلمي وإنما أيضا على وسائله التي هي بحاجة إلى فحص مدى مشروعيتها. وهذا الذي جعل الكثير من الفلاسفة يحيدون عن جادة الصواب حين اعتقدوا بأن العقل -بآلياته المنطقية- وحده كفيل ببلوغ اليقين في المعرفة. وهو الأمر الذي دعى طه عبد الرحمن إلى الكشف عن مدى محدودية النظر الذي يتوسّل العقل المجرد من خلال إيراد جملة من النقائص¹³ التي تعترى هذا المستوى من النظر والمتمثلة في:

1-1-الحدود المنطقية: المستدل عليها بالبراهين الرياضية الصحيحة، مثل استحالة البرهان على قضية صادقة (عدم التمام)، وامتناع الحصول على طريقة آلية للبرهان (عدم البت).

1-2-الحدود الواقعية: كنسبية الأنساق المنطقية واسترقاق الآلة للإنسان، والفوضى في النماذج والنظريات العلمية.

1-3- الحدود الفلسفية: وهي المستتبطة من أصول ومبادئ العقل المجرد، مثل الصفة المادية بمظاهرها الثلاث: التظهير والتحيز والتوسيط¹⁴، ومثل التداخل مع اللاعقلانية والاتصاف بعدم الضرورة.

تلك هي إذن الحدود التي يقف عند منتهائها جهد صاحب العقل المجرد، والذي يتعدّر عليه تجاوزها، لا لأنها تمثل منتهى الفكر بل لأن ما يمتلكه من عدّة منهجية وآليات فكرية لا تسعفه للاطلاع على آفاق أخرى من المعرفة واليقين هي بحاجة إلى مستوى أعلى من مستويات العقل سماه طه عبد الرحمن بـ "العقل المسدد".

2-العقل المسدد: يعرفه طه عبد الرحمن بقوله: "إن العقل المسدد عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع"¹⁵. بمعنى أن العقل المسدد في منظور طه عبد الرحمن يشتمل على كل الأعمال التي تتميز بكونها تابعة لأمر الله ونهيه، مما يؤهلها لتكون سببا في جلب المصالح ودرء المفسدات والذي يعد أهم معيار لصالح العمل من المنظور الشرعي. وهذا المبتغى لا يتأتى للإنسان إلا من خلال توفر شروط ثلاثة: أولها: موافقة الشرع؛ وذلك بأن تستمد مشروعية العمل ومشروعية وسائله من النصوص الشرعية التي تعبّر عن الإرادة الإلهية والتي تمثل منتهى الحكمة. وثانيها: اجتلاب المنفعة؛ أي السعي نحو تحقيق مستوى خاص من المنفعة يختلف مفهومه عن المنفعة الناتجة عن العقل المجرد، أو بعبارة أخرى شكل من أشكال المنفعة التي تخلو من نقائص المنفعة المجردة. وهذه النقائص هي: الصفة المادية؛ حيث يتدخل العمل الشرعي ليضفي على الجانب المادي للفعل بعدا قيميا يتجاوز به أطر المصلحة الضيقة. بالإضافة إلى تمكن صاحب العمل الشرعي من تجاوز الصفة السطحية وذلك بالتطلع إلى آفاق اعتبارية واختيارية لا تتأتى لغيره، تعلو على حظوظ العاجل إلى غايات الآجل.

وثالث النقائص التي يسعى العقل المسدد لسدها هو: الدخول في الاشتغال؛ ومعناه الخروج من وصف النظر إلى وصف العمل تماشيا مع الرؤية الحديثة التي تتشدّد العمل والنشاط من وراء الفكر، ويضع طه عبد الرحمن أربع مواصفات لهذه الخاصية وهي: التشخيص، والتشريف، والتوسيع، والتصحيح.

لكن، ومع كل هذه الكمالات التي يسعى إلى تحقيقها العقل المسدد، إلا أنه -هو الآخر- لحقته بعض الآفات والتي اعتبر طه عبد الرحمن أن اثنتين منها وهما: آفتا التظاهر والتقليد وهما آفتان خلقيتان قد لحقتا بالممارسة الفقهية لدى المسلمين، وكذا آفتا التجريد والتسييس وهما آفتان علميتان ألحقتا بالممارسة السلفية، مما يجعل مرتبة العقل المسدد هي الأخرى مرتبة غير نهائية لمراتب العقلانية التي لا تزال مسالكها طويلة، وما مستوى العقل المسدد سوى مدخل لهذه الرحاب الفسيحة من العقلانية؛ "أي أن العقلانية المسددة هي التي يكون صاحبها قد حصل اليقين في نفع القيم، ولكنه لم يحصل اليقين في نجاعة الوسائل التي يستعملها في تحصيل تلك القيم أو المقاصد"¹⁶.

ولما كانت هذه هي حقيقة العقل المسدد في نظر طه عبد الرحمن وما تتطوي عليه من آفات عكستها الممارسة العقلانية الإسلامية، فإن من الواجب التطلع إلى مستوى آخر من العقل يسميه طه عبد الرحمن بـ"العقل المؤيد" عله يشفي الغليل من الرغبة في التسامي نحو الكمال في العقلانية.

3- العقل المؤيد: ويعرفه طه عبد الرحمن بقوله "العقل المؤيد عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤديا النوافل، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل"¹⁷. والجدير بالوقوف عليه في هذا التعريف مصطلحان هما: **العينية والعبدية**.

فالعينية هي إدراك ذات الشيء من خلال نظر عملي حي، أي من خلال تجربة صوفية تتجاوز معطيات كل من العقل المجرد والعقل المسدد، ويورد طه عبد الرحمن مثالا على ذلك من خلال قول القائل: "إني لأعلم من فلان كذا، لأنه بلغني عنه كذا، يستفاد منه أن علمه هذا علم نظري بأوصاف ظاهرة، أما قوله إني أتعامل مع فلان، لأنني أنتفع به في كذا، فإن معرفته هذه معرفة عملية بأفعال خارجية في اجتلاب المنفعة واجتناب المضرة، وأما قوله إني أحب فلانا لأنه يحبني، فإن معرفته هذه معرفة حية تستعين على الأوصاف الظاهرة والأفعال الخارجية بجملة من الأوصاف الباطنية والأفعال الداخلية"¹⁸. ومنه فإن وصف

العينية الذي يعكس مرتبة العقل المؤيد يصدق على ذلك المستوى من المعرفة الذي يتجاوز معطيات الحس والمنفعة إلى مستوى القيمة الأخلاقية.

أما العبدية في نظر طه عبد الرحمن فهي: "معرفة الارتباط الذي يحصل به التعيين الوجودي والتحقق السلوكي"¹⁹. فالعبدية تقتضي وجود علاقة بين العابد والمعبود، وهذه العلاقة تتضمن تبعية الأول للثاني والتخلي عن التبعية لكل ما سواه، بمعنى التخلي عن التبعية للأشياء ويسمى ذلك لدى طه عبد الرحمن بـ"التخلص"، بالإضافة إلى التخلي عن التبعية للأعمال، ويسمى ذلك بـ"الإخلاص"، وكل هذا بغية بلوغ المرتبة الحقيقية للعبدية وهي مرتبة "الخلاص".

وتعد مرتبة العقل المؤيد أعلى مراتب العقلانية، تدعى بـ"العقلانية المؤيدة" وهي التي يكون صاحبها قد أخذ مقاصده وقيمه من الشرع، محصلاً اليقين في نفعها، كما أخذ منه الوسائل التي توصله إلى هذه القيم، محصلاً اليقين في نجاعتها"²⁰.

ثالثاً: حقيقة التكوثر العقلي

1- مفهوم التكوثر العقلي

يعتبر طه عبد الرحمن أن التكوثر فعل عقلي، فلا يتكوثر إلا العقل، والمقصود بذلك أن العقل لا يقيم على حال، وإنما يتجدد على الدوام ويتقلب بغير انقطاع؛ فعلى خلاف ما ساد ويسود به الاعتقاد الموروث عن اليونان، ليس العقل جوهرًا مستقلاً قائماً بنفس الإنسان، وإنما هو أصلاً فاعلية، وحق الفاعلية أن تتغير على الدوام، نظراً لأن مقتضى الفعل أن يفعل، وكل ما يفعل يوجد بوجود أثره وينتفي بانتهائه، وليس العقل فاعلية فحسب، بل هو أسمى الفاعليات الإنسانية وأقواها، وحق الفاعلية الأسمى والأقوى أن تتغير على مقتضى الزيادة وأن تبقى على هذه الزيادة مابقي العاقل²¹. كما أن فعل التكوثر العقلي هو فعل قصدي من جهة، وهو فعل نفعي من جهة أخرى؛ إذ العقل لا بد له أن يقصد وإلا تعطل، وإذا قصد فلا بد له أن يطلب ما ينتفع به، وإلا انحط، وظاهر أن لا انتفاع له إلا بما يرتفع برتبته، ولا سبيل له إلى هذا الارتفاع في الرتبة إلا بما يضمن الزيادة في تكثره، فإذن واجب العقل أن تكون له مقاصد وأن تكون هذه المقاصد هي عين مصالحه العاجلة والآجلة²².

ويفهم من ذلك أن مصطلح "التكوثر" في منظور طه عبد الرحمن يظل لصيقا بالعقل البشري، الذي لا يفتأ يتغير باستمرار عبر محطات الإدراك ومواضيع المعرفة، غير أن ما يعبر عن حقيقة فعل التكوثر العقلي هو مدى ارتباطه بأهدافه المعرفية وسعيه الحثيث نحوها، ليس هذا فحسب وإنما ضرورة أن يكون الجانب الأخلاقي متضمنا في هذا المسعى المعرفي ليحقق من خلاله الإنسان الانتفاع في الدارين.

2- خصائص التكوثر العقلي

2-1- التكوثر العقلي والتعدد المعرفي

التكوثر العقلي وإن اتفق مع التعدد المعرفي في التعلق بمبدأ الكثرة في الوسائل الإدراكية والمعرفية فإنه يختلف عنه في كونه لا يعنيه الفصل في الحقيقة المعلومة، هل هي في نفسها واحدة أم كثيرة؟ وذلك لانضباطه بمبدأين لا ينضبط بهما التعدد المعرفي وهما: مبدأ نسبية الوحدة والكثرة، ومبدأ اعتبارية الوحدة والكثرة. أما مبدأ نسبية الوحدة والكثرة، فيراد به أن الوحدة والكثرة ليستا مطلقتين، وإنما هما نسبيتان تختلفان باختلاف النطاق المعرفي أو المقام النظري. وأما مبدأ اعتبارية الوحدة والكثرة، فيراد به أن الوحدة والكثرة ليستا بالضرورة حقيقتين كلاتهما، فقد يكون الشيء واحدا حقيقة، لكنه كثير اعتبارا والعكس صحيح. وعليه فإن التكوثر العقلي ينبنى على تعدد نسبي واعتباري وليس على تعدد إطلاقي وحقيقي كما هو الأمر في التعدد المعرفي²³.

2-2- التكوثر العقلي والتراكم المعرفي

يتميز التكوثر العقلي -على خلاف التراكم المعرفي- في نظر طه عبد الرحمن بمبدأين هما: مبدأ المراجعة ومبدأ التشعيب، فمقتضى المبدأ الأول أن الأصل في فعل التكوثر أن يؤثر في الشيء، إيجابا أو سلبا، زيادة أو نقصانا. ذلك أن ما يتكوثر به الشيء من شأنه أن يدخل على عناصره تعديلات وتقويمات مختلفة. وأما مبدأ التشعيب، فمقتضاه أن الأصل في التكوثر أن تتخذ فيه الزيادة صورة شعب متعددة يفيض بعضها من بعض، وهذا ما يعكسه واقع المعرفة الإنسانية الذي لا يزال يفتح فيها آفاقا تزيدها تشعبا، ويولد فيها أسئلة

تزيدها تشابكا. وعليه فإن التكوثر لا يحتفظ بالسابق ليضيف له اللاحق وإنما يغير ما تقدم بمقتضى مبدأ المراجعة، ويفتح فيه شعبا لا تتراءى لها نهاية بمقتضى مبدأ التشعيب²⁴.

2-3- التكوثر العقلي والتوليد النحوي

إذا كان التوليد النحوي بالمفهوم المستعمل لدى المناطق واللسانيين يقتضي الجمع بين مجموعة من العبارات المقبولة لديهم لتأليف عبارات أخرى يشملها ذلك القبول، فإن مفهوم التوليد يختلف عن مفهوم التكوثر من حيث أن الأول ينبنى على التكرار بينما الثاني - وهو التكوثر - يتسم بمبدأي التجدد والتوالد. فمجال التكوثر لا يقف عند حد المعداد والمحسوب كمجال التوليد، بل يجاوزهما إلى ما قد يمتنع عن الحساب والعد، كما أنه لا يقف عند حد الصورة أو البنية بل يتعداهما إلى ما قد يتضمنانه من دلالة وتداول. كما أن التوالد على خلاف التوليد يقتضي أن يلد الشيء غيره لا نفسه. منه فإن التكوثر العقلي تكاثر ينبنى على التجدد والتوالد وليس على التكرار والدور اللذان ينبنى عليهما التكاثر الذي يختص به التوليد النحوي²⁵.

2-4- التكوثر العقلي والتعدد الصوتي

لئن كان التكوثر العقلي كتعدد الأصوات يُكثر من الذوات المشاركة في القول، فإنه يرتقي بهذا التعدد درجة، ذلك أنه يأخذ بمبدأين لا تأخذ بهما نظرية تعدد الأصوات، وهما مبدأ التدرج ومبدأ التقلب. فالأول يقتضي عدم التسليم المطلق بمسؤولية الاعتقاد أو الانتقاد أو البراءة بين الذوات المشاركة في القول بل يذهب إلى تقسيم تلك المسؤولية إلى درجات. أما مبدأ التقلب فيلغي ما يمكن أن يتبادر إلى الأذهان من انفصال بين هذه الذوات، ويقر بالعكس من ذلك بتواصلها وتفاعلها. وعليه فإن التكوثر العقلي لا يطلب تعدد الذوات الخطائية على الإطلاق في الأغراض والاستقلال في الوظائف كما هو الشأن في نظرية تعدد الأصوات، وإنما على مقتضى تراتب الأغراض وفقا لمبدأ التدرج وعلى مقتضى تبادل الوظائف طبقا لمبدأ التقلب²⁶.

الخاتمة:

نستنتج في الأخير أن سعي طه عبد الرحمن إلى الكشف عن حقيقة التكوثر العقلي دفعه أولاً لتقديم تصوره لماهية العقل، تصوراً عكس ذلك العمق المأصول الذي يقرّ بفاعلية العقل لكونه أحد وظائف القلب. وهذه الطبيعة التي يميّز بها العقل في منظور الفكر الإسلامي -الذي يعد طه عبد الرحمن أحد رواده المعاصرين- أفضت به إلى القول بتعدد مستويات العقل بدءاً بالعقل المجرد مروراً بالعقل المسدد ووصولاً إلى العقل المؤيد، وهي المرتبة التي تعبّر عن منتهى الكمال العقلي البشري في نظر طه عبد الرحمن حيث تكون الوسيلة والغاية المعرفية كليهما مستمدتين من الشرع. وهذا يعكس قابلية العقل للتكوثر، أو بعبارة أخرى قدرة العقل على التوغّل في رحاب المعرفة أكثر فأكثر، من خلال توظيف جميع ملكاته من جهة، ومن جهة أخرى تمتّعه بالتأطير بالقيم الأخلاقية، والتي وإن كانت ترشده إلى الطريق السوي، فهي بالإضافة إلى ذلك تمنعه من السقوط في الهاوية.

الهوامش:

- 1 - عبد الرزاق بلعقروز، 2012، المساءلة النقدية لأنماط العقلانية لدى أركون والجابري - نموذج طه عبد الرحمن - مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، العدد 16، ص 228-229
- 2 - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، (د.ت)، مصر، دار القلم، ص 184-185
- 3 - طه عبد الرحمن، سؤال العمل - بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم -، 2012، ط1، الرباط، المغرب، المركز الثقافي العربي، ص 59-62 بتصرف
- 4 - أورده في العقد الفريد (2-248).
- 5 - سورة الحج، الآية 46.
- 6 - الماوردي، أدب الدنيا والدين، 2013، ط1، بيروت، لبنان، دار المنهاج، ص 44
- 7 - ربيع حمو، مدخل إلى فكر طه عبد الرحمن، 2019، ط1، بيروت، لبنان، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ص 89
- 8 - طه عبد الرحمن، سؤال العمل - بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم -، مرجع سابق، ص 72-73.

- 9 - طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، 2012، ط1، بيروت، لبنان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص139-140
- 10 - طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، 2013، ط1، بيروت، لبنان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص41
- 11 - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، 1997، ط2، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، ص 17
- 12 - طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مرجع سابق، ص48
- 13 - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص50
- 14 - المقصود بالتظهير هو النظر إلى كل شيء على أنه ظاهرة، والمقصود بالتحيز هو وضع كل شيء في إطار زمني ومكاني قابل للقياس، أما التوسيط فهو اتخاذ وسائط من أجل وصف كل الأشياء ومراقبتها والتنبؤ بها.
- 15 - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص 58
- 16 - طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مرجع سابق، ص48
- 17 - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص121
- 18 - المرجع نفسه، ص 122
- 19 - المرجع نفسه، ص 130
- 20 - طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مرجع سابق، ص48
- 21 . طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، 1989، ط1، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، ص21
- 22 - المرجع نفسه، ص22، بتصرف
- 23 - المرجع نفسه، ص24-25، بتصرف
- 24 - المرجع نفسه، ص26، بتصرف
- 25 - المرجع نفسه، ص27-28، بتصرف
- 26 - المرجع نفسه، ص29، بتصرف

- قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.

- الحديث النبوي الشريف.

- قائمة المراجع:

- 1- ربيع حمو، مدخل إلى فكر طه عبد الرحمن، 2019، ط1، بيروت، لبنان، المؤسسة العربية للفكر والإبداع.
- 2- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، 2013، ط1، بيروت، لبنان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- 3- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، 1997، ط2، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي.
- 4- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، 1989، ط1، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي.
- 5- طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، 2012، ط1، بيروت، لبنان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- 6- طه عبد الرحمن، سؤال العمل - بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم -، 2012، ط1، الرباط، المغرب، المركز الثقافي العربي.
- 7- الماوردي، أدب الدنيا والدين، 2013، ط1، بيروت، لبنان، دار المنهاج.
- 8- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، (د.ت)، مصر، دار القلم.

- المجلات العلمية:

- 1- عبد الرزاق بلعقروز، 2012، المساءلة النقدية لأنماط العقلانية لدى أركون والجابري - نموذج طه عبد الرحمن -، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، العدد 16.