

مفهوم العقل : النشأة، الميتافيزيقا، والأرضنة

عمر كوش *

1 - المفهوم / الولادة:

لا طائل من محاولة وضع تحديد معين للعقل، بوصفه ماهية مجردة أو خالدة، إذ ستنشأ عن ذلك تساؤلات جمّة تخص طبيعته وهويته، وكيفية بزوغه وتشكّله وما إلى ذلك من تساؤلات. ويجمع الباحثون على أن التاريخ لم يشهد لحظة معينة ولد فيها العقل، كما يصعب الإلمام بدلالاته كمفهوم، كونه استخدم في مجالات متعددة وبأشكال مختلفة، ووظف توظيفات شتى، وخضع لتبدلات وتغيرات كثيرة. إضافة إلى كونه مفهوماً متعدّداً المعايير، يُنظر إليه حسب الفلسفة التي أنتجت مركبات وحمولات دلالاته. مع ذلك يمكن القول أن الميتافيزيقا شهدت ولادة مفهوم العقل ورعته كمنتج كليّ لتصوراتها، وحاولت أن تضي عليه قداسة وهوية واحدة ثابتة ومتطابقة، ثم بتطور الفلسفة والعلوم تطورت مدلولاته على مرّ العصور المعرفية، إذ تحول العقل من حالة مبهمة في ملكة التفكير إلى "لوغوس" خطابي وجوهر كلي، ثم إلى لاهوت مقدس ومفهوم غائي، ثم إلى أداة وتقنية ومصالحة وتواصل، وما إلى ذلك مما أضفته عليه إرهاصات وإسقاطات الفكر الميتافيزيقي الشمولي.

وإن كانت الفلسفة متعددة، بمعنى أن الإنسانية عرفت فلسفات متنوعة، عبر تاريخها الطويل، فإنّ النمط الفلسفي الذي ساد مع الحداثة وصعودها، هو نمط ما يعرف بفلسفة العقل، إذ رُبط هذا العقل بالفلسفة اليونانية القديمة، ومُدت جسور تصل الأخيرة بالفلسفة الغربية، ثم بُني على مفهوم العقل دعوات ومرجعيات كثيرة، تصل في بعض الأحيان إلى حد تقديس العقل ومختلف إفرازاته، وتلفيق المعجزة التي فاضت به.

وقد حاولت الفلسفة في بعض اتجاهاتها الحديثة أرضنة مفهوم العقل، وكشفت عن تعدديته، ونسبيته، وعدم تطابقه، وفضحت تمركزيات الميتافيزيقيا عليه، حيث جرت مساءلة العقل عن نفسه وعن أصوله، ومحاكمته عبر إقحامه في التاريخ، بوصفه ظاهرة بشرية نسبية، ثم كشفت محايثاته وعلاقات القوة والسلطة التي جعلت منه مطلقاً كلياً ومرجعاً واحدياً يحتكم إليه.

2- العقل / الانزياح

يظهر التاريخ أن مختلف الجماعات الإنسانية عرفت تحولات كثيرة جداً في أنماط عيشها وحياتها كل مجموعة بشرية منها، إذ تحددت منذ القدم في أقاليم معينة من الأرض، على أن يفهم الإقليم ليس جغرافياً فقط، إنما وسطاً وبيئةً ومحيطاً وفضاءات... إلخ، وقد

رافق ذلك اختلاف وتتنوع طرق التفكير البشري في شتى الأقاليم. ومع نشوء التجمعات والحضارات المدنية افرق السؤال الإنساني عن السؤال الطبيعي وانزاح نحو الميتافيزيقا، وفي غمرة التساؤل عن أشياء الكون نشأت الأسطورة والدين والسياسة، ليبرز العقل في البداية كفاعلية تفكير إنسانية طبيعية، لكن سرعان ما ألبسته الميتافيزيقا هوية مختلفة أخرجته فيها من عقاله، بعد فصلت فكر الإنسان عن جسده، وبنيت عوامل من الثنائيات المتقابلة والمتفاضلة.

3- الخطاب/ العقل

لقد حاول الفكر الإنساني خلال تطوره بناء نظام معين للكون، كي يرتب وفقه أشياء الكون ومكوناته، فمارست مختلف الجماعات الإنسانية أشكالاً من التفكير العقلي، بمن فيها، ما اصطلح عليه من موقع التمرکز الميتافيزيقي، "الجماعات البدائية"، ولم ينشأ التفكير العقلاني في بقعة محددة من كوكب الأرض دون سواها، كما يدعي نمط التفكير الميتافيزيقي التمرکزي، فأشكال التفكير لا- ترتبط بالعرق أو بالجغرافيا، إنما بمجمل عوامل مختلفة ومتضافرة، وهي إن صدرت عن العقل، فقد تلونت بألوانه وتشكلت بمختلف أشكاله. ويرجع بعض الباحثين أسباب نشوء التفكير العقلي إلى نشوء المدينة وتنظيمها السياسي الذي اقتضى أنماطاً من التفكير العقلاني والانضباط الذهني وتقنيات ارتبطت بالتجربة والمعرفة في بعض الميادين، والتي تعبر عن نفسها بأشكال معينة من البرهنة والمحاكاة والإثبات والنقض، وتختلف هذه الأشكال من مجال معرفي إلى آخر. هذا الارتباط بين ظهور المدينة وبزوغ التفكير العقلاني كان نتيجة ظهور المؤسسات السياسية في المدينة، وظهر العقل فيها كخطاب كامن في اللغة، أي عقلاً بلاغياً، ولم يجسد هذا الخطاب سوى الانتقال من التعبير الشفهي إلى النص المكتوب، بمعنى أن الكتابة خلقت نوعاً جديداً من الخطاب (1). وكان ذلك انتقالاً جوهرياً، كون الكتابة عنت منطقاً خاصاً مختلفاً عن المنطق الشفهي الجمعي، وشكلاً جديداً من أشكال التواصل بين البشر، فظهر الحكماء والفلاسفة والمشرّعين في لحظة الانتقال تلك من الشكل السردى إلى الشكل النصّي، التي تتأخمت مع التغيرات التي حدثت في بنية التجمعات البشرية، لذلك ظهرت أشكال التفكير العقلي وفق شروط شكلية وتقنية وتبعاً للوسائل العلمية والمادية للمجتمعات البشرية، فقد ظهرت الشرائع والقوانين والفلسفة في مجتمعات السومريين والآشوريين واليونانيين والصينيين وسواهم، وارتبطت بتجمعاتهم المدنية، حيث ظهر فيها الحكماء والمشرّعون والفلاسفة من أمثال "حمورابي" و"كونفوشيوس" و"صولون" وغيرهم كثير ممن نعرف ولا نعرف أسماؤهم.

4- الفهم التاريخي للمفهوم

إذاً، فإن ظهور العقل ومعه أشكال التفكير العقلاني، يُعدّ خلاصة المتغيرات التاريخية والمادية التي أصابت التجمعات البشرية، كما أصابت التفكير البشري. لكن بعض المفكرين والفلاسفة، أمثال هيغل وهايدغر وغيرهم، يربط تاريخ الفلسفة بتاريخ تطور

مركبات وحمولات مفهوم العقل وحده، ويحصره في دائرة حضارية بعينها، تمتد من قدامى الإغريق إلى أوربا، مما يكشف عن تاريخانية هذا النمط من التفكير، كونه يجعل من التاريخ نوعاً من القدرية، مكتفياً بشرطه الخاص، بحيث يتم اختزال المفهوم إلى حلقة تطوره الخاص، كي يكشف عن تطور داخلي، عبر تجريده من شرطه التاريخي، ويجعله ينغلق على نفسه في حلقة، مفرغة بعيداً عن حركات الأرضنة والجغرافيا البشرية والظروف التاريخية والاجتماعية.

5- العقل الكلي/ اللوغوس

في الإقليم اليوناني القديم، رافق بناء دولة المدينة بروز أشكال معينة من التفكير السياسي والأخلاقي، وحاول بعض الحكماء تشريع النظام البشري في المدينة، وعنى ذلك فصل الطبيعة عن المجتمع، حيث انفصل النظام السياسي للمدينة عن النظام الكوني الطبيعي(2)، وأدى ذلك إلى نشوء نقاش وجدال حول التنظيم البشري، ساهم فيه الخطباء والحكماء، من خلال خطاباتهم، بأشكال مختلفة من الحجج والبراهين والاستدلال، التي تطلبت أنماطاً معينة من التفكير أطلق عليها الباحثون والمؤرخون اسم العقل. هذا العقل عبر عن نفسه في اللوغوس (Logos)، الذي ارتبط باللغة والخطاب والمناظرة والدليل وغيرها، وقد حمل هذا المفهوم حمولات كثيرة لاحقة، فتعددت دلالاته ومعانيه، فهو يحيل على الكلام والعلة والمبدأ العام والقانون الكلي والعقل الكلي والمعياري الأبدى وعقل العالم الصالح لكل مكان وزمان، وما يزيد وما يقل عن ذلك. تعكس هذه الحمولات 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(3)، ويقول عنه أفلاطون: "هو المصرفّ والعلة لكل شيء"(4). واستخدمه في المحاجاة ضد السفسطائيين، وأعطاه مفهوم الخطاب الصادق، وذلك بإرجاعه اللوغوس إلى المثل، واعتباره القوة السامية الكامنة في النفس الإنسانية. ويتوجب على هذا اللوغوس النظري أو الفلسفي تأسيس المدينة. وقد عنى هذا تدخلاً في الممارسة السياسية والمعرفية، كما وعنى بداية التدخل الميتافيزيقي، عبر سلطة الخطاب، في السياسة التي كانت تهتم بتنظيم المدينة/المجتمع وفق مبادئ ذات منشأ هندسي، ثم حسب المثل التي وضعها أفلاطون في جمهوريته أو في نواميسه.

وترتكز نظرة أرسطو إلى العقل على اعتباره ملكة منفصلة بالقوة، وحين تتلقى هذه الملكة المعقول تصبح عقلاً بالفعل، على أن نفهم المعقول بوصفه معنى، أو على الأكثر صورة بدون مادة. هذا العقل الأرسطي هو عقل مفارق لا يأبه بشيء، بوصفه خالداً وأزلياً. عقل كلي، هو الأساس والمبدأ والقوة التي نفكر بها كبشر ونستدل ونفهم.

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 شيء، والإقرار 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 وندس وحقير وخطيئة وما يزيد أو يقل عن ذلك من أوصاف، بينما تصور الروح على أنها طليقة وصافية وظاهرة وما إلى ذلك من صفات.

6- العقل في الفلسفة العربية الإسلامية

1- المفهوم والدلالات

تعددت معاني مفهوم العقل وحمولاته في الفلسفة العربية الإسلامية، واختلطت عبر الترجمة وعمليات التفاعل المختلفة بمعانيه ودلالاته في الفلسفة القديمة: الفارسية والهندية والصينية واليونانية وغيرها، فتجاوزت معانيه الألفاظ اللغوية. فالعقل كلفظ لغوي مشتق من الفعل "عقل" الذي يعني الضبط والمنع والكف وسواها. لكن العقل كمفهوم تجاوز كثيرًا مدلولاته اللغوية، وفي هذا لا تختلف معاني العقل في اللغة العربية كثيرًا عن معانيه في اللغات والألسن البشرية الأخرى.

ودخل العقل معركة ضد النزعات الإيمانية، في إطار ما عرف بالعلاقة بين العقل والنقل (أو بين العقل والسمع أو بين العقل والشرع)، فاتخذ موقع المدافع عن نفسه في أكثر المواضع، لأنه اصطدم بأفكار المذاهب الدينية والسياسية السائدة ومدارسها، التي حاولت الهيمنة على مختلف سبل المعرفة وإخضاعها لسيطرتها. فقد دافع المتكلمون عن حق العقل في النظر في كافة المسائل، الدينية منها والدينية، وقالوا بتقديم العقل على النقل، ونظروا للمبدأ الكلامي الشهير: "تقديم العقلي على النقل"، ثم توسع مفهوم النظر العقلي ليشمل الاهتمام بالطبيعيات ودقائقها والإلهيات وجليلها والرياضيات والمنطقيات وغيرها. فيما امتدح المعتزلة العقل وجعلوا منه وكيل الله على الأرض، إذ أضافوا إلى الأدلة الثلاثة دليلاً رابعاً هو حجة العقل، فأضحت الأدلة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع؛ ومعرفة الله لا تتال إلا بحجة العقل" (5). وكذلك فإن الأشاعرة مضوا في دروب المعتزلة، ودخلت محاجاتهم في إطار المعركة التي كانت قائمة بين الإيمان والعقل أو بين النقل والعقل. وتطورت مسألة العقلانية لدى بعض الأشاعرة والمتكلمين إلى حدّ إنكار الإيمان القائم على التقليد، ورأوا أن صيحة الإيمان تقوم على النظر والاستدلال العقلي، وأضافوا على العقل صفات وحمولات كلية، لذلك دعوا إلى إقامة الدين على العقل، وجعلوه معياراً أعلى لليقين، بل وجعلوا منه مرجعاً أول، بواسطة يمكن التمييز بين الخير والشر. ومع تطور الفلسفة العربية الإسلامية تطور مفهوم العقل، واكتسب دلالات ومركبات متعددة

لدى الكندي والفارابي والرازي وابن سينا وابن رشد والغزالي وسواهم.

2- الربط بين العقل النظري/ العقل العملي

في جميع الحالات السابقة، لم يخرج مفهوم العقل عن التصورات الميتافيزيقية، بوصفه جوهرًا بذاته، غير محسوس، ومتصل بعقول مفارقة عليا. أما بخصوص التصور الفلسفي العربي الإسلامي المتأثر بالتصور الفلسفي الإغريقي، فقد انعكست تلك التصورات في أفكار الفلاسفة عن المفهوم ودلالاته، ولم يخرج مفهوم العقل في الفلسفة العربية الإسلامية عن مجال توظيفاته واستثماراته في ضوء العلوم الدينية والوضعية، فقد ميّز الكندي بين أربعة أنواع من العقل: العقل الفعّال وهو العقل الذي يكون في فعل دائم، والعقل بالقوة أي كإمكان، وهو للنفس، والعقل بالملكة، وهو الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل، والعقل البائن، أي الظاهر. "وكان هذا التقسيم، الذي سبقه تقسيم الاسكندر الأفروديسي للعقول إلى "هيولي" و"مستفاد" و"فعّال"، الأول في سلسلة من التصنيفات المماثلة لدى الأجيال اللاحقة من "الفلاسفة العرب" (6). وذهب الرازي إلى اعتبار العقل كاف لوحده في معرفة الخير والشر، والحق والباطل وما إلى ذلك من التقابلات، ولا حاجة للعقل في ذلك إلى أي مرجع أعلى منه، وعود على المنهج التجريبي في البحث، وعلى قدرات العقل البشري وترقيه المطرد. وأخذ أخوان الصفا بالتأويل العقلي، بعد أن اعتبروا العقل زعيماً لجماعتهم، وجعلوه الحكم الفصل بينهم. أما الفلاسفة المشائين، خصوصاً الفارابي وأبن سينا، فقد ربطوا بين العقل النظري (الفلسفة) والعقل العملي (الدين)، وكانت محاولة الفارابي في الربط بينهما من خلال فكرة المطابقة، تعتبر محاولة لبناء تعقلية تعمل على إيجاد أرضية فعلية وتقنية للعقل عبر الممارسة العملية، مما يعني انفتاح العقل على الوجود والحياة (7)، وهذه قضية شغلت مكانة محورية في إطار مسألة الارتباط بين العقل العملي والعقل النظري (8).

7- العقل في الفلسفة الحديثة:

1- الحداثة

عنت الحداثة تحولاً كبيراً في حياة الجماعات الإنسانية ونظمها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتجلت بتحويلات فكرية وفلسفية كبرى، تغايرت معها المفاهيم الفلسفية والمقولات، كما تغايرت الميتافيزيقا وحدودها (9). وافتتح كوجيتو ديكارت القول الفلسفي للحداثة، حيث جعل الذات مركزاً ومرجعاً، بوصفها عقلاً وإرادة، ثم جسد هيغل هذا القول في مبدأ الذاتية. وقد حول هذا المبدأ العقل إلى مطلق كلي، ونشأت العقلانية الحديثة بوصفها مذهباً يخضع كل شيء لقدرة العقل في بحثها المتواصل عن الأسباب والعلل، وأحكمت العقلانية قبضتها على العالم، لأن كل شيء فيه أصبح خاضعاً محكوماً بالعقل، يفحصه ويفهمه ويعطيه الصلاحية أو المعقولية. هذا الفهم الميتافيزيقي الكلياني الحديث جعل من الواقع الطبيعي والتاريخي معقولاً، أي قابلاً للتفسير والتأويل بالذات وللذات، لتحول هذه العقلانية الميتافيزيقية إلى عقلانية أداتية من خلال حسابيتها الصارمة

المسيطرة على المجالات العلمية والتقنية والإدارة، وهكذا سادت إرادة القوة والهيمنة عبر النزعة الكليانية على الطبيعة وعلى الإنسان، وبالتالي لم تعني الحداثة غير تغليب إرادة الهيمنة عبر إرادة التحرر.

2- ديكارت/ قطبية العقل ومطابقته

يظهر تاريخ مفهوم العقل تغايراً في مركباته ومعانيه ودلالاته وتوظيفاته، وذلك بتغاير المجالات والحقول المعرفية والتاريخية. وتناولت الفلسفة الحديثة هذا المفهوم بشكل موسع، وإلى حد جعل بعض الفلاسفة يربطون بين تاريخ مفهوم العقل وتاريخ الفلسفة، وقد أسس ديكارت اتجاهاً فلسفياً ميتافيزيقياً، امتد إلى كانط وصولاً إلى هيغل، واتخذ هذا الاتجاه العقل مذهباً وموجهاً له. حاول ديكارت تقديم تصور للعقل بعيداً عن رواسبه الموروثة، وعنى العقل بالنسبة إليه قوة تمييز بين الحقيقة والزيف، بوصفه الوحيد المؤهل لإدراك الحقيقة، بواسطة الاستدلال الذي يقوده إلى التيقن من حقيقة الأشياء، واعتماداً على مبادئ ميتافيزيقية أساسية تضيي اليقين على مجمل ما يتوصل إليه العلم، سواء بشقه النظري أو التجريبي، وعليه بنى منهجه على المنطق الرياضي، كونه قادر على تقديم الاستدلالات الصحيحة الوحيدة الموصلة إلى الحقيقة. وكان سعي ديكارت في ذلك هو تقديم فلسفة تتفق مع أصول الدين المقدسة، وقادرة على الوصول "إلى البرهنة على الحقائق الميتافيزيقية ببراهين أكثر بدها من براهين الهندسة" (10)، لذلك اعتبر الذات جوهرًا مفكرًا في الكوجيتو كنقطة انطلاق للميتافيزيقا الباحثة عن الحقيقة التي تعني حقيقة وجود الله. والاستدلال عند ديكارت هو وظيفة العقل المحضة التي يهتدي بها إلى علة كل الأشياء، والعقل "أحسن الأشياء توزعاً بين الناس بالتساوي" (11) وهذا ما يقودهم إلى الاستدلال جميعاً إلى العلة الكلية، فضلاً عن كونه قوة الحكم السليم، وما الاختلاف في آراء الناس إلا- اختلاف في المناهج والطرق المتبعة من لدن أفراد متساويين في ملكة العقل، لذلك فكّر ديكارت بمنهج جديد، يتجاوز المنهج الأرسطي والأفلاطوني، ويتجاوز نواقص المنطق الرياضي، ويقوم على الشك المنهجي الذي يوصل إلى اليقين. هذا اليقين الموصل إلى الحقيقة يتطلب من الإنسان العودة إلى عقله المثبتة فيه الحقائق التي بثتها الله وقررها وخلقها، وعند عودته سيمكّنه عقله من معرفة الأشياء المختلفة بطرق مختلفة، بل ومعرفة جميع الأشياء، لأن عقله مستودع للحقائق الأزلية التي خلقه الله فيه، والتي لا تتبع بذلك وجود الأشياء ولا وجود العقل البشري المحدود الفهم، لكن قوانين الطبيعة مطابقة بالضرورة لقوانين العقل، كما أن العقل مطابق لذاته، والضامن له وللمطابقة هو الله. هكذا بنى ديكارت معمارية ميتافيزيقية للعقل تقوم على المطابقة وعكس الحقيقة، وتضيي على العقل توازيات وعلاقات وأوهام لا- وجود لها، فضلاً عن تجريده الفكر من الوجود واعتباره مكتفياً بنفسه وغير خاضع لشيء سوى إرادة الله.

3- كانط/ نقد العقل الخالص

بدأ كانط مشروع النقد من دعوة العقل إلى معرفة نفسه، كي يصبح واعياً بغاياته

وحدوده ومصالحه ومبادئه، واعتبر أن الغايات العظمى للعقل البشري تشكل منظومة الثقافة، إذ تكمن أصالة العقل في تحقيق تلك الغايات التي ليست هي غايات للعقل فقط، بل إن العقل لا- يطرح غير نفسه عندما يطرحها، فالعقل ملكة تتسبب وسائل غير مباشرة، غاياتها هي غايات الطبيعة، كونه ليس مجرد قدرة على تشريع قوانينه، بل هو نفسه هيئة تشريع للطبيعة، بمعنى أن لا وجود للطبيعة من دون العقل. لكن هذه الملكة تجد في ذاتها قانون ممارستها التي تخصصها لوحدها، فيغدو العقل هو تلك الملكة التي توحد مركبات وقواعد ملكة الفهم بواسطة المبادئ(12). أما بصدد الغايات فإن العقل يتخذ من نفسه غاية، لأن هناك دوماً اهتمامات ومصالح للعقل، لا يكون فيها سوى العقل حكماً، وغايات العقل ومصالحه لا تخضع للتجريبية ولا للعقلانية اللاهوتية(13). إذاً يوجه كانط نقده لمفهوم العقل في كل من الفلسفة التجريبية والفلسفة العقلانية، اللتين جعلتا من العقل محدوداً بتصورات خارج إرادته، سواء كان محسوسة أو عقلانية خالصة، لذلك يقيم كانط محكمة للعقل، يكون فيها العقل حاكم في شأن العقل، وعليه فإن مهمة نقد العقل محصورة بالعقل نفسه، كي يعرف نفسه ويعقلها بعيداً عن العقل اللاهوتي المتعالي أو التجريبي، كونه مصدر كل معرفة وكل معنى وكل فعل وممارسة إنسانية، فهو الباحث والعارف وباني العلوم والمفكر في الميتافيزيقا.

ولكي يكمل كانط مشروع النقد للعقل، خصص له مؤلفات عديدة، منها: نقد العقل الخالص 1781م" و"نقد العقل العملي 1788م" و"نقد ملكة الحكم 1790م"، وجعل نقد العقل النظري أو الخالص يبدأ بالسؤال: هل هناك ملكة عليا؟ ونقد العقل العملي: هل هناك ملكة رغبة عليا؟ ونقد الحكم: هل هناك شكل أعلى للذة والألم؟(14). هذا يفترض وجود مصلحة تفكيرية للعقل، تنهض بشكل طبيعي على الظواهر، وتتحدد بما يهتم به العقل من موضوعات تخضع بالضرورة لملكة المعرفة العليا. وبالاستناد إلى التصورات القبلية التي تنشأ حين يكف التصور عن أن يكون تصوراً لموضوع، ويصبح تصوراً خالصاً، تظهر مصلحة عملية للعقل تتناسب مع ملكة الرغبة العليا، وبذلك يملك العقل مصلحة تفكيرية، ومصلحة عملية، ثم مصلحة ميتافيزيقية تنشأ عند تجاوز حدود المعرفة الطبيعية المشروعة وحدود ملكة الفهم، وهذا ينبع من الرغبة الإنسانية في معرفة موضوعات ليست من صنف الظواهر. لكن العقل لا- يعتني بمصالحه، بل يتركها للإدراك والمخيلة، ويصل العقل إلى معرفة ما بواسطة أفعال الإدراك المتفقة مع غايات العقل. وهكذا تختلف مجالات العقل وتتعدد مصالحه ولا تتناقض، كون العقل يمثل وحدة في ملكة المبادئ، أي ملكة القضايا الأصلية، إنه الملكة التي تؤصل أو تؤسس، لذلك يطرح النقد الكانطي للعقل سؤالاً حول شروط الإمكان القبلي الخاصة بالطبيعة والإرادة ثم الحرية(15).

أفضى المفهوم الكانطي للعقل إلى نوع من حالة وسط بين العقلانية والتجريبية، ونتج عنه توسطات وتقابلات بين الملكات الثلاث الفعالة: المخيلة والإدراك والعقل، وتقابلات بين مصالح العقل واهتماماته، سواء فيما يتعلق بالقوانين التي تحكم الظواهر الطبيعية، أو تلك التي تحكم القوانين الأخلاقية التي تخص الفعل الإنساني وتحكمه. لكن نقد العقل

الخالص أدى إلى نقد أو هام العقل التفكيرية كما يقول دولوز (16)، تلك التي أفضت إلى المشكلات الزائفة التي يجرنا إليها بخصوص النفس والعلم والله، مع أن هذه الأوهام ناجمة من طبيعة العقل الخالص بشقيه النظري والعملي. لكن استقلالية وتمايز العقل النظري عن العقل العملي يهددان وحدة العقل رغم محاولة كانط للربط بينهما بواسطة الحكم الغائي والجمالي، ومع ذلك لم يتجاوز مفهوم كانط للعقل التناقضات بين الغايات والمصالح وأشكالها الطبيعية وسواها، إنما نجم عنه ثنائيات ميتافيزيقية بين العقل النظري والعقل العملي، وبين الغاية الخارجية والغاية الداخلية، وبين القبلي والبعدي، والضرورة والحرية والمحسوس وما فوق المحسوس والملكة الفعالة وغير الفعالة... الخ.

4- هيغل: الفهم الغائي للعقل:

مع هيغل يكتمل القول الفلسفي للحدائثة، بتصوره العقل معرفة للذات وقد تصالحت مع روح مطلقة، وتكتمل الميتافيزيقا بمجمل إرهاباتها ومقولاتها وأوهامها، بعد أن بلغت أوج تصدرها للفلسفة العقل، والتي وسمت تاريخها بمختلف السمات العقلانية والمثالية والمادية؛ ويصير العقل واقعاً، مكملاً المثال الأفلاطوني، وبانياً عليه ميتافيزيقاه، بوصفه فكرة في حالة صيرورة (17)، وسوف تسقط الصيرورة في التاريخ الغائي للعقل، لأن التاريخ حسب هيغل ليس غير تحقق للعقل وتموضعا له، وتعطى الأولوية الميتافيزيقية المطلقة للعقل أو الروح، وسوف يكشف المفهوم عن تاريخانيته الهيغلية الغائية باختصارها مفهوم العقل وحصره في الدائرة الأوربية، بل الدائرة الجرمانية (تاريخها)، مما أفقر المفهوم وجعل منه يدور في حركة باطنية تكشف عن تمركز عقلي وعرقي وأثني، ووصم الحدائثة بالذاتية، وأخضع مجمل إنجازاتها لتاريخانية غائية تمركزية، قامت عن نقي الآخر، أي آخر: آخر العقل، أو الآخر المغاير للذات الجرمانية تحديداً ثم الأوربية عموماً، أو بتحديد أكثر ذات الغرب الذي تربع على عرش الحضارة، وبنى عليها حكاياه التي تحولت فيما بعد إلى سرديات كبرى وصغرى، اطمأنت إليها الذات وغاصت في أوهام تخيلات ميتافيزيقاها، ولم تجد تحققها إلا عبر إرادات القوة والهيمنة والمصادرة ونفي الآخر ولوي عنق تاريخ الآخر.

"إن كل ما هو عقلي متحقق بالفعل، وما هو متحقق بالفعل عقلي" (18)، وفق هذه المعيارية الاطلاقية يتوقن العقل، أو قل يتحقق بالفعل في الطبيعة والتاريخ والوعي، وهو بذلك يبسط سيطرته على العالم وما فيه من أشياء، وتشكل هذه المقولة نقطة الانطلاق في الفهم الهيغلي للعقل. ويفضي هذا الفهم إلى سلسلة من التمثلات، يغدو وفقها تاريخ العالم عبارة عن تمثيل لمسار العقل، لأن المفهوم الذي ينهض عليه ليس سوى أن العقل هو جوهر، قوة لا متناهية، يكمن مضمونه وراء كل من الحياة والطبيعة والروح، وكل وجود حقيقي يستمد وجوده وكيونته من العقل، بوصفه جوهرًا كونياً، يمنح البقاء والاستمرار لكل ما هو واقع حقيقي في العالم، وهو المعبر عن ماهية الأشياء وكامل حقيقتها، ويمنحها القوة المطلقة، بل ويمنحها الحياة.

استند هيغل إلى مقولة نسبها إلى انكساغوراس (كما ينسبها كثير من الفلاسفة والباحثين كذلك)، تفيد بأن العقل (النوس) "هو الذي يحكم العالم" (19)، وليست الطبيعة سوى تجسيد له وتخضع لقوانينه الكلية. وربط العقل بالجدل، معتبراً إياه تعبيراً عن طبيعة العقل أو ماهيته أو هو حوار العقل مع نفسه، ولكي يحقق العقل ذاته كمطلق، أعطاه صفة الأزلي، كونه متحققاً في الفكر البشري والتاريخ والطبيعة، ثم خط له طريقاً من ثلاثة مراحل: الأولى يمكن تسميتها الوعي المباشر، وتعبر عن الحس المباشر، حيث يكون فيها الموضوع مستقلاً عن الذات، ولا- ينتج الوعي سوى حضور الموضوع مثل المعرفة الحسية، ثم المرحلة الثانية هي الوعي الذاتي، وفيها تحضر حقيقة الموضوع، وتفضي وعياً خالصاً، عندما تتأمل الذات موضوعها، لكنها تتأمل ذاتها، وهنا تكمن المطابقة بين الذات والموضوع، إثتان في واحد، وأما المرحلة الثالثة فهي الوعي المطلق، إذ يتحد الوعي الذاتي بالوعي المباشر عبر العقل، فيمثل العقل حالة الوعي المطلق، والذي يركب المرحلتين الأولى والثانية، حيث يبقى الموضوع مندمجاً مع الذات ومتميز عنها كذلك، مشكلاً ذات نفسه، وعليه يتجلى العقل في صورة عليا أو بالأحرى متعالية لحركة الروح وحركة الوعي، وهذا يجمل كيفية تكون العقل المندمج مع الذات من خلال الحركة الواعية، وبوصفه هوية الاختلاف (20).

5 - الهيجلية: الميتافيزيقا/ اللاهوت

تأسس على الفهم الهيجلي للعقل تصورات ميتافيزيقية عديدة، وصلت إلى درجة إحالة وإرجاع كل شيء إلى العقل، ونتج عنه مذهبيات عقلانية فجأة، يحذوها سعي محموم عن العطل والأسباب، وأفضت إلى تمركزيات على العقل والذات، صُور فيها العقل بوصفه لاهوتاً، كلي القدرة، هو المحرك والموجه للأفعال والظواهر، وإليه يعود كل شيء. كل هذا يُعد استمراراً لميتافيزيقيا العقل، إذ جعل هيغل العقل مصدر كلي القدرة. فالعقل الذي يحكم العالم هو العقل الإلهي، والله هو الذي يحكم التاريخ، وبالتالي فإن مهمة الفلسفة تقوم في الكشف عن الأساليب والتجليات التي حكم/ ولا يزال يحكم الله بها العالم، بذلك يغدو الله علة العالم، وعليه جرت عملية إعادة كتابة للتعاليم المسيحية بما يتماشى مع عملية غربنتها وفق تعاليم اللاهوت الجديد، فالإيمان المسيحي الجديد لا يوجد إلا في العقل، لذلك تم إلحاق العقل بالإيمان، من منطلق أن العقل غير مستقل بذاته في إدراك الحقيقة، بل يستعين بسلطة الكتاب المقدس من أجل ذلك، وهذا ما جعل القديس أوغستين يقول "أمن كي تتعقل" (21).

8 - نقد التمرکز العقلي:

1- العقل الحسابي - الأدوات

ارتبطت الحداثة إذاً بتتويج مفهوم العقل المتمركز على الذات، حيث اعتلى فيها العقل قمة الهرم في نسق مغلق، وحُكمت الذات فيها بغائية حتمية تحقق بها ذاتها، ومع أن الذات أضحت مرجعاً ومركزاً، لكن مضمونها بقي مع هذا يقوم على مرجعية مملكة العقل

وإرادته، بوصفها عقلاً أداتياً، وكان معها مفهوم العقل شمولياً في مختلف مذاهب فلسفاته المادية والمثالية. فقد أرست الهيغلية سيطرت العقل على العالم، ثم تحول هذا العقل الكلي إلى أداة للسيطرة على الطبيعة والتاريخ والإنسان، من خلال ربط العقل بالتقنية وبمجالات التفكير المختلفة، فأضحى عقلاً حسابياً (Raison)، وجد تعبيره في العلم كمنظور حسابي وكمي للأشياء وفي التقنية التي أرغمت الطبيعة على كشف مكنوناتها وتسليم طاقاتها. هذا العقل الحسابي الذي يعتبره هوبس ملكة للحساب، يحسب في كافة المجالات، في الطبيعة كما في المجتمع، وهو بمثابة عقل كلي أو إلهي، يحلل ويدبر ويميز ويختار، وتترجمه قوانين الطبيعة التي يكتشفها الفرد، ثم يتجسد في عقل فردي لا تتحقق فعالية حساباته إلا حين يتحول إلى عقل مدني عبر مشروعية صاحب السيادة السياسية (22).

هكذا انتهى العقل الغائي المتمركز على الذات إلى الالتباس بالسلطة، فتخلى العقل بهذا عن قوته النقدية، وتحول إلى عقل أداتي، وما مثل الموضوعية ومزاعم الحقيقة والأخلاق الكلية إلا تعاليم أو أوامر هدفها الحفاظ على الذات وتأمين سيطرتها المطلقة، وبهذا تمت مصادرة العقل البشري لصالح الميتافيزيقا والتقنية والنزعات الكليانية السياسية. فالعقل البشري لا يتجلى في كل شيء (الطبيعة والتاريخ والدين والفن والسياسة.. الخ)، وليس أسير المطابقات الميتافيزيقية أو المصادرات التفكيرية، ولا تقوم مهمته الوحيدة في التفكير والتدبير والتعليل، فالاكتشافات العلمية، خصوصاً بعد اكتشاف مبدأ هايزنبرغ أو مبدأ اللايقين (أو مبدأ عدم التعيين) والفيزياء الكوانتية (الفيزياء الكمية) بينت بطلان الأوصاف الميتافيزيقية للعقل وللحقيقة والطبيعة.. الخ، وفنّدت حتميات القرن الثامن والتاسع عشر. كما أن التغيرات المعرفية التي حدثت في القرن العشرين، خصوصاً الثورة اللغوية والإبستمولوجية والتاريخية والانثربولوجيا والبنوية وما بعدها، أدت إلى فصل المعنى عن الوعي، والمعرفة عن اليقين، والمعنى عن التمثل والمثول والحضور، وبينت أن المعاني لا تصدر عن الذات العارفة، إنما تتولد في اللغة ومنظومات القرابة ومختلف المنظومات الرمزية، وأن الذات ليست فاعلاً وإنما حصيلة مفاعيل (23).

2- نقد التمركز على العقل

استأنف نقد العقل الذي بدأه كانط مع نيتشة، واتخذ طابع نقد محايت للعقل المتمركز على الذات، لذلك استعان نيتشة بالعقل التاريخي، عبر إقحامه العقل مع آخر العقل: أسطورة الإله الغائب ديونيزيوس، قصد دحض جدلية العقل، وزحزحة مركز ثقله، فالغرب وفق نيتشة يغط في ليل غياب الآلهة منذ أن اتخذ الميتافيزيقا نمطاً موجهاً له للتفكير في العالم والأشياء، ناسياً الوجود، ومستسلماً للسيطرة العدمية التي يمارسها العقل المتمركز على الذات، والتي تظهر ليس بوصفها عاقبة انحراف عن إرادة القوة، بل وتعبيراً عنها. وعليه فإن نقده قام على محاولة انتزاع جذور الميتافيزيقا، بغية زعزعة هيمنة العقل بوصفه سلطة تؤمن المبادئ المؤسسة للحقيقة والطرق الموصلة إليها.

ثم اتجه النقد الموجه للعقل لدى فلاسفة فرانكفورت، خصوصاً أدورنو وهوركهايمر

وماركوز وهابرماز، إلى نقد العقل الأداتي وتمظهراته المختلفة، فيما اتجه النقد الموجه للعقل لدى فلاسفة الاختلاف، خصوصاً ميشيل فوكو وجيل دولوز وجون فرنسوا ليوتار وجاك ديريدا، إلى نقد التمرکز على الذات وإفرازاته ونقد الميتافيزيقا وتفكيكها.

وانطلق أدورنو وهوركهايمر من نقد عقل الأنوار الذي قدم نفسه ممثلاً لسلطة العلم الطاردة للأوهام والأسطورة، وباعتبار العقل مفتاح الحقيقة، والعلم قائد أسطورة التقدم المطرد الذي لا يخطئ سبيله. ثم تحول العقل إلى عقل أداتي، حين انتصرت ملكة الفهم على العقل، وتاه هذا العقل في الحساب، متخلياً عن وظيفته النقدية، وتطابق مع السلطة عندما طغى على فعاليات الحياة وأنماطها، وأخذ شكل الآلة أو الوسيلة القادرة على إضفاء الأهمية لكل فعل، وإليه يعود تقدير أهلية وجدوى كل نشاط، وإثبات المعقول واستبعاد اللامعقول، وأخذ مفهوم العقل شكله القطعي، إذ فقد أي إمكان للتواصل والرأي والتبادل، وصادر أي قيمة أخرى للعقل تبتعد عن النزعة العلمية، فتحول هذا العقل إلى ميثولوجيا (24) على حدّ تعبيرهما، بل وتواطأ مع الأسطورة، التي كانت هي بدورها عقلاً في ما مضى من الزمن.

3- هابرماس: كوجيتو التواصل

انتظم الجهد النقدي لدى هابرماس في تفكيك مفهوم العقل الأداتي، والأخذ بالمفهوم الإجرائي للعقل، باعتباره ملكة تحليل وتفكير مباشر، وفق منهجية فلسفية اجتماعية، تتناول بالنقد منظومة القيم والعلاقات التي أنتجها العقل المتمركز على الذات، والكشف عن تناقضات العقل الأداتي الذي حوّل فعل العقل إلى فعل هيمنة وسيطرة على الإنسان. ولعل هابرماس لم يجد المخرج من ذلك إلا في كوجيتو جديد للتواصل، ينتج مفهوماً نقدياً للعقل، ليجعل منه عقلاً تواصلياً، ويؤمن هذا العقل التواصلي درباً آخراً للخروج من فلسفة الذات (25). ويركز هابرماس على الصفة الإجرائية الخالصة للعقل التواصلي، المتخلصة من كل رهان ميتافيزيقي أو ديني، وينخرط ضمن سيرورة الحياة الاجتماعية، من منطلق أن أفعال الفهم المتبادل بين الأفراد التواصليين تلعب دوراً هدفاً لتنسيق العمل. هكذا يفترض هابرماس قيام جمهورية للتواصل بين الأفراد العاقلين والحكماء. غير أن التواصل لا يحصل إلا في مجال الآراء، وبالتالي فإن العقل التواصلي الذي يدعو إليه هابرماس ليس له هدف سوى تحقيق إجماع بين المتحاورين في مجتمع الغرب الحديث، وبهذا لا يقدم هابرماس مفهوماً للعقل، بقدر ما يصادر مفهوم العقل وأشكاله الأخرى لحساب التواصل، الذي تحذوه غائبة البحث عن رأي شمولي ليبرالي لعالم السوق الرأسمالي، ولن نجد وراء ذلك سوى مزيداً من التمرکز على الذات، الذي يدعي تفكيكه ومحاولة الخروج عنه.

4- ديريدا/ تفكيك التمرکز

أما ديريدا فقد ارتكز مسعاه النقدي في نقد العقل على تفكيك النظم والآليات الميتافيزيقية التي شيدتها الفلسفة على امتداد تاريخ العقل المتمركز على الذات، بل ويحفر عميقاً في الفلسفة الغربية. هذه الفلسفة التي جعلت من العقل مركزاً ومرجعاً يحتكم إليه، وجعلت منه

مفهوماً تجريدياً قليباً، بوصفه القوة النازمة للعالم، أو مبدأ كلياً وخالقاً، واعتبرت العالم تجلياً من تجلياته المتعددة واللامتناهية، ثم أعطت الميتافيزيقا العقل بعداً دينياً، وجعلت منه لاهوتاً متعالياً. كل ذلك أفضى إلى تمركز عقلي، اعتبرت فيه قضايا العقل حقائق نهائية وثابتة، بل واعتبر كذلك مجمل ما يتصل به وبتمظهراته المختلفة. وفق منظومات هذا التمركز صودر العقل دلاليّاً وابستمولوجياً وصوتياً ولاهوتياً، من خلال تمركزات عديدة داعمة للتمركز العقلي ونتيجة عنه، كالتمركز الصوتي الذي أعطى الكلام المباشر أفضلية وأسبقية على الكتابة. ويجد هذا التمركز جذوره العميقة في مختلف النظم العقلانية، حيث ظهرت ملامحه عندما فصلت الميتافيزيقا اللغة ذات النظام الأبجدي عن أنماط الكتابة الأخرى، كاللوح الجدارية والرسومات وسواها. وبناء على الفصل الميتافيزيقي التقابلي بين الكتابة والكلام الشفهي، تم إعلاء شأن اللوغوص بوصفه خطاباً وعقلاً، إذ ربطت دلالاته بالحقيقة، وحددت اللغة بالعقل والدلالة بالمعرفة، ليمارس سلطة معيارية للفكر، فغاب مفهوم العقل في متاهات الميتافيزيقا وشتات تمركزاتها وإحالاتها المختلفة (26).

9- الأقامة/ الأرضنة

إن النقد الذي خضع له مفهوم العقل وشتى تمظهراته وإرهاصاته، يجمل في اتجاهين رئيسيين، الأول يرمي إلى تخليص المفهوم مما ألحقت به الميتافيزيقا من حمولات ومركبات الخارجة عنه وعن طاقاته وقدراته، وامتدّ هذا إلى نقد الحدائث ومذاهبات القداسة والمطابقة، والثاني هدفه الحفاظ على مكتسبات العقل وإبقائه الموجه للحدائث بوصفها مشروعاً لم يكتمل، لكن هذين الاتجاهين وما بينهما كثير، أكسبا مفهوم العقل دلالات ومعان كثيرة، متحولة ومتغيرة بتغير الحقب التاريخية والظروف الاجتماعية والمعطيات العلمية، ولا يخفي هذا المصادرات التي لحقت مفهوم العقل، كما لا يخفي الحمولات الإضافية التي لا يتسع أيّ مفهوم لحملها، وهذا ناجم عن التوظيفات المتعارضة لمفهوم العقل بوصفه تجلياً للقوة أو السلطة، أم بوصفه المفهوم – الحدث، الذي لا يكف عن التحليق فوق الأقاليم الحضارية والثقافية. يتأرضن عند توفر التربة المعرفية الملائمة، فيتكثر، وتتكثر دلالاته ومركباته، أو يذوب في ثنايا التوظيف القسري العنفي لإرادة القوة والسلطة أو ما يقل أو يزيد عنها، فيتلاشى المفهوم في استثماره اللامكاني أو القطعي، ثم يذوب ويلاشى مخلفاً أثراً لا ينمحي في الأرض التي حط عليها ولم تتحقق بها أرضنته.

10 – نقد العقل في الفكر العربي الحديث

ظهرت مؤخراً على الساحة الفكرية العربية تصورات عديدة تناولت نقد العقل في الفكر العربي الحديث، واتخذ هذا النقد اتجاهات متنوعة، فكرية وثقافية ودينية، انصبت في مجملها ضمن إطار محاولات البحث عن أسباب وحيثيات الإخفاقات التي مرّ بها الوضع العربي، المسجد في حالاته القطرية وما شابها، والذي أفرز حالات من التخلف والتبعية والانهيال والهزائم على مختلف الصعد، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

لكن الملاحظ في هذه المحاولات هو، غياب مفهوم واضح ومخصوص للعقل في النقود

التي تعرض لها، خصوصاً لدى كل من محمد عبد الجابري وبرهان غليون وجورج طرابيشي وطه عبد الرحمن ومطاع صفدي وسواهم.

1- الجابري / تشطير العقل

انطلق محمد عبد الجابري في كتابه "نقد العقل العربي" (27) من مقولات وثنائيات سلّم بها دون أدنى دراسة نقدية، معتبراً أن العقل العربي الذي تكوّن وتشكل داخل الثقافة العربية الإسلامية، وعمل هذا العقل في ذات الوقت على إنتاجها، بحاجة إلى عملية نقد واسعة، دون أن يقدم تحديداً واضحاً لمفهوم العقل وفق مقتضيات البحث العلمي أو الفلسفي. ثم ميّز بين أقسام ثلاثة لهذا العقل: برهاني وبياني وعرفاني، وأشاد فيما بينها تقابلات ميتافيزيقية في ثنائيات مثل: عقل برهاني / عقل بياني، وعقل عرفاني / عقل عرفاني، توالد منها ثنائيات أخرى: عقل سني / عقل شيعي، وعقل المغرب / عقل المشرق.. إلخ، وهذا يساير اختياره لثنائية أندريه لالاند: العقل المكون / العقل المكون كنقطة انطلاق لنقده. ومثل كل تقابل ميتافيزيقي فإنه فاضل بين أحد طرفي الثنائية على حساب الطرف الآخر المرفوض بالنسبة إليه، لذلك تحول نقده للعقل العربي إلى مصادرة له على حساب تمظهراته التاريخية والاجتماعية المختلفة، فوقع في الخلط بين العقل وأدواته وتوظيفاته المتعددة، فضلاً عن أن العقل لا يمكن حصره في أمة بعينها أو في إقليم معين من الأرض، على أن نفهم الإقليم هنا ليس جغرافياً فقط، إنما وسطاً ومحيطاً وبيئة مكتتفة.

2- غليون / تبعية العقل

قاد التفكير في الوضع العربي المنهار والتابع برهان غليون في كتابه "اغتيال العقل" (27) إلى توجيه نقد ثقافي عام للعقل من حيث اتصاله بالتراث وتبعيته للهيمنة الغربية، مما جعله ينظر إلى بناء العقل من خلال اللحظة الحضارية للجماعة، بوصفها لا تنحصر في الحقل العلمي أو الأخلاقي أو الفني، بل تتخطاها إلى حقل أكبر يشملها مجتمعة في التجربة الحضارية للجماعة، لكن غليون لم يقدم مفهوماً محدداً للعقل، إنما امتزج العقل لديه بالعقلية وحالات تشكلها التاريخي الاجتماعي، فاكتفى بتوجيه نقد إلى العقلية السلفية وتوجهاتها والعقلية التابعة للغرب وتوجهاتها، مقدماً مصادرة إيديولوجية لمفهوم العقل على حساب المذاهب العقلية ومنهجياتها.

3- طه عبد الرحمن / وصل العقل بالدين

أما طه عبد الرحمن فقد حاول في كتابه "العمل الديني وتجديد العقل" (28) إعادة الاعتبار إلى العقل في الفكر الديني، وانطلق من الفصل ما بين العقل بوصفه أداة دنيوية وبين الإيمان والتعبد بوصفها أنماطاً متعلقة بالآخرة، فبقيت محاولته لوصل العقل بالدين خارجية، فلجأ بدوره إلى تشطير العقل إلى ثلاثة أجزاء: العقل المجرد، والعقل المسدد، والعقل المؤيد، وأقام تقابلات ميتافيزيقية تفاضلية بينها، أفضت إلى انحيازها للعقل المؤيد المتدارك لنقائص العقل المجرد وأفات العقل المسدد وذلك بالتعويل على التجربة وطلب

الكمال في العمل الشرعي. هذا الكمال لا يظهر، على حدّ قوله، في الممارسة العقلانية الإسلامية بقدر ما يظهر في الممارسة الصوفية. وبذلك قام طه عبد الرحمن بمصادرة مختلف أشكال العقل على حساب التصور الصوفي للعقل، متخذاً من الفهم المغلوط لأبي حامد الغزالي وتشددية ابن تيمية موجهاً له، ويحذوه في ذلك مسعاً غائباً هو الوصول إلى الكمال الشرعي وفق أوصاف الممارسة الصوفية التي اعتبرها أوصاف العقل الحقيقية. ويتأسف في كتابه "فقه الفلسفة" (29) لكون المسلمين لم يأخذوا برأي ابن تيمية بالتدليل الشرعي الذي "يأخذ بما أثبتته الشرع وأذن فيه، باعتباره جامعاً للعقل والسمع معاً"، لأنه لو أخذوا به لأحدث ليس "مجرد انعطاف في الفكر الإسلامي، وإنما انقطاعاً حقيقياً فيه"، فمضى من غير أن يتفطن إليه أحد على حدّ زعمه.

4- طرابيشي/ نقد النقد

مارس جورج طرابيشي، في معرض ملاحظته "السقطات" صاحب مشروع نقد العقل العربي، نوعاً من تضخيم تمظهرات العقل العربي، ولم يتضمن كتابيه المسخرين لنقد العقل العربي: "نظرية العقل" و "إشكاليات العقل العربي" (30) أدنى جهد لتحديد مفهوم العقل في الفكر العربي رغم امتداد الفترة الزمنية التي تناولها مشروع نقد النقد الذي انبرى له، فراح يبحث عن إشكاليات الإطار المرجعي للعقل العربي في عصر التدوين، وعن إشكالية اللغة والبنية اللاشعورية لهذا العقل، فغاب مع هذا مفهوم العقل، وتمت مصادرته على حساب إشكاليات ثقافية عامة، غاص فيها طرابيشي كي يرد على الجابري ويثبت له صفة العقل للعقل العربي.

5- صفدي/ إلحاق العقل:

يقدم مطاع صفدي في كتابه "نقد العقل الغربي" (31) مديحاً وصفياً للعقل الغربي، بوصفه العقل الوحيد الذي استطاع نقل الفكر والفلسفة من سلطان المطلق الغيبي إلى الحاضر المختلف وكلي الحضور، كما أنه العقل الوحيد الذي أنتج مشروعاً بالقطيعة المعرفية مع ما أنتجه، وبالنقد ونقد النقد، وما إلى ذلك من توصيفات ميتافيزيقية ممزوجة بالانبهار بإنجازات وتمركزيات هذا العقل. ويطالب بإلحاق العقل العربي بالعقل الغربي، إذ لا مفر، حسب اعتقاده، من أن يأتي العقل العربي نفسه من خلال ما يأتي العقل الغربي، وبذلك ينقلب الاختلاف إلى الالتحاق في زمن ما بعد الحداثة وماذا بعد؟.

هذه المحاولات النقدية، إضافة إلى أبحاث ودراسات أخرى، تدخل في إطار الاهتمام بإعادة الاعتبار إلى العقل داخل الفكر العربي، وتؤكد ضرورة العودة إلى مفهوم العقل، بغية تحديده وضبط مقوماته ومركباته في ظل المعطيات الفلسفية والعلمية الجديدة، وكان يفترض بها تناول العقل في الممارسة العربية الراهنة، وخصوصاً الممارسات السلطوية التي تقمع كافة أشكال العقل النقدي، والتي تفرض أو تسوغ العقل في نسخته الكارزمية المشوهة لرمز مزعوم أو لعائلة أو لطغمة، كما تسعى لفرض تحديدات الهيمنة والسيطرة المسوغة له.

لقد خضع العقل، تاريخياً، لدراسات وأبحاث عديدة في مختلف الأقاليم الحضارية، من أجل تحديد مفهومه ومركباته والمشكلات التي يطرحها، في ضوء المتغيرات المعرفية والعلمية والفلسفية المستجدة في كل عصر، وبغية أقلمة المفهوم في التربة المعرفية التي تخص كل مجتمع. وبوصفه أداة معرفية جامعة بين البشر، للتفكير والبحث عن الحقيقة، له مكوناته ومقاصده وطرق عمل وتمظهراته المختلفة والمتغايرة بتغاير العلوم والأقاليم الحضارية. ويكشف تاريخه عن هزائم وانتصارات وتقلبات واستقرار، لأنه شكّل على الدوام وسطاً للتفاعل والتفاهم والحوار، ومعياراً للتداول ونظاماً للقيم.. إلخ. ولا طائل من البحث عن عقل عربي أو صيني أو غربي، فليس هنالك عقل لكل أمة أو قارة أو لما شابه ذلك، فالعقل لا- يعرف مثل هذه التقسيمات والتشظيرات إلا- في أو هام الميتافيزيقا ومرجعيات الفصل والإحالة الناظمة لأنماط وطرق تفكيرها.

الهوامش:

(* كاتب من لبنان.

[1]- J.P Vernant, Myte et pensee chez les Grecs, t 2, FM, 1971,p(114).

2- هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ - العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح، القاهرة، دار الثقافة، 1986م، ص(98).

3- أفلاطون، محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1966م، ص(80).

4- عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، القاهرة، 1965م، ص(88).

5- د. ارثور سعديف ود. توفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، 2000م.

6- فتحي التريكي، العقل والحرية، تونس، تبر الزمان، 1998م، ص(44).

7- ارثور سعديف وتوفيق سلوم، مصدر سابق، ص(137).

8- يعتبر هيدغر أن الميتافيزيقا تشكل التاريخ الخفي للغرب، انظر: كتابه عن نيتشة.

9- ديكارت، التأملات الأولى في الفلسفة، ترجمة أمين عثمان، القاهرة، المكتبة المصرية، 1980م، ص(11).

10- ديكارت، المقال في المنهج، ترجمة محمود الخضيري، القاهرة، دار الكاتب العربي، 1968م، ص(3).

- 11- E. Kant, critique de la raison pure. PUF, Paris, p (256-259).
- 12- جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1997م، ص(6-8).
- 13- المصدر السابق، ص(10).
- 14- مارتن هيدغر، مبدأ العلة، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1991م، ص(79-80).
- 15- المصدر ذاته، ص(36).
- 16- جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل، بيروت، دار الساقي، 1996م، ص(239).
- 17- هيغل، أصول فلسفة الحق (1)، ترجمة إمام عبد الفتاح، القاهرة، دار الثقافة، 1984م، ص(80).
- 18- هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول: العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط3، 1983م، ص(80).
- 19- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، القاهرة، دار المعارف، 1985م، ص(99 - 128). وانظر: كذلك: عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية (إشكالية التكون والتمركز حول الذات)، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997م، ص(107).
- 20- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، بيروت، دار القلم، 1979م، ص(25-26).
- 21- رجاء العنتيري، في طبيعة العقل، تونس، دار سحر للنشر، 1999م، ص(81-82).
- 22- عبد السلام بن عبد العالي، هيدغر ضد هيغل (التراث والاختلاف)، بيروت-الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1985م، ص(113).
- 23- M. Horkheimer et Th. Adorno, la dialectique de la raison, Gallimard, Paris, 1983, p (18-54).
- 24- J. Habermas, le discours philosophique de la modernité, Gallimard, Paris, 1988, p(369-397).
- 25- ينظر في هذا المجال إلى أعمال جاك ديريدا بالفرنسية، خصوصاً "هوامش الفلسفة"، و"في علم الكتابة"، و"الصوت والظاهرة" و"مواقف".

- 26- محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، ج-1: تكوين العقل العربي، ج-2: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986م.
- 27- برهان غليون، اغتيال العقل، دار التنوير، بيروت، 1985م.
- 28- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، شركة بابل، الرباط، 1989م.
- 29- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة ج(1) الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، 1995م، ص(213).
- 30- جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي، ج-1: نظرية العقل، دار الساقى، بيروت، 1996م، ج-2: اشكاليات العقل العربي، دار الساقى، بيروت، 1998م.
- 31- مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990م.